

HİKEMİYÂT'IN ÖZNESİ VE FOUCAULT'NUN HERMENEUTİĞİ: YENİ BİR BAKIŞ

THE SUBJECT OF HİKAMİYYÂT AND FOUCAULT'S HERMENEUTICS: A NEW PERSPECTIVE

Yakup KALIN¹

Özet

Michel Foucault başta olmak üzere yaşam sanatı filozoflarının girişimleriyle gelişen, felsefi etkinliğin alternatif bir okumasını modelleyen ve metafelsefi bir tartışmayı alevlendiren teklif, bir bakıma “yaşam sanatı olarak felsefe” şeklindeki antik idealin yirminci yüzyılda yeniden keşfidir. Yaşam sanatı filozofları ve özellikle Foucault'ya göre felsefe tarihi, Pythagorasçılardan başlayan ve Kartezyen kırılma anına uzanan süreçte bir kendilik kültürü tarihi olarak okunma olanağına sahiptir. Aristoteles müstesna olmak üzere, birçok antik filozofun düşüncesi veya her bir felsefe ekolü kendiliğin dönüştürülmesine, yetkinleştirilmesine ilişkin özgün stratejiler, teknikler etrafında örgütlenmiştir. Foucault'nun “öznenin hermeneutiği” adını verdiği bu yaklaşım, birtakım indirgemeleriyle birlikte, çeşitli ve yeni yorumsama olanakları taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı, sözü edilen olanaklardan hareketle İslam dünyasında felsefenin meşruiyet kazanmasında ve halk tabanında yaygınlaşmasında kendisine başat rol biçilen hikemiyât literatürünü, özellikle bu literatürün rafine bir örneği olan Şehrezûrî'nin *Nüzhetü'l-ervâh*'ı özelinde yeniden değerlendirmektir. İlgili literatür, ilk bakışta Sokrates öncesi filozoflardan İslam dünyasındaki takipçilerine kadar felsefi özneye ilişkin vülger ve naif anlatılar dizisi olarak okunabilir. Ne var ki özellikle hikemiyâtı teşkil eden eserlerin tercih ettiği kavramsal yapıya, Foucault hermeneutiğinin perspektifiyle göz atıldığında mezkûr literatürün, hiç de naif olmadığı bilakis felsefenin İslam dünyasında bir nefis kültürü olarak tezahür ettiği ve ancak bu sayede içselleştirildiği anlaşılabacaktır. Dolayısıyla bu zeminde teşekkül eden İslam felsefesinin de özgün boyutları ve simalarıyla Foucault'nun hermeneutiğine dâhil edilebileceği iddia edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Felsefi Özne, Kendilik-Nefs Kültürü, Nefs Terbiyesi, Hikemiyât, *Nüzhetü'l-Ervâh*.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 02.03.2026
Kabul Tarihi/Accepted	: 31.05.2026
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Yakup KALIN
E-posta / E-mail	: yakubkalin@gmail.com
Doi	: 10.47124/viraverita.1900607
Atıf / To Cite	: Kalın, Y.(2026). <i>Hikemiyât'ın Öznesi ve Foucault'nun Hermeneutiği: Yeni Bir Bakış</i> . <i>ViraVerita E-Dergi</i> , (23), 96–133.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya/TÜRKİYE.
(ORCID: 0000-0001-6374-0178)

Bu çalışma [Creative Commons Atıf-Ticari Olmayan 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\) lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) kapsamında yeniden kullanılabilir.

Abstract

The proposal—developed primarily through the initiatives of philosophers of the art of living, most notably Michel Foucault—which models an alternative reading of philosophical activity and ignites a metaphilosophical debate, may be understood as a twentieth-century rediscovery of the ancient ideal of “philosophy as an art of living.” According to philosophers of the art of living, and Foucault in particular, the history of philosophy can be read as a history of the cultivation of the self, extending from the Pythagoreans to the Cartesian moment of rupture. With Aristotle often regarded as an exception, the thought of many ancient philosophers—as well as individual philosophical schools—was structured around distinctive strategies and techniques aimed at the transformation and perfection of the self. This approach, which Foucault designates as “hermeneutics of the subject,” while not without certain reductions, nevertheless offers a range of novel interpretive possibilities. The present study aims to reassess, on the basis of these possibilities, the hikemiyât literature—traditionally assigned a pivotal role in securing the legitimacy of philosophy within the Islamic world and in facilitating its diffusion among broader social strata—focusing in particular on a refined exemplar of this genre, Shahrâzûrî's *Nuzhat al-arwâh*. At first glance, the relevant corpus may appear to consist merely of a series of vulgar and naïve narratives concerning the philosophical subject, extending from the Pre-Socratic philosophers to their successors in the Islamic intellectual milieu. Yet, when the conceptual architecture preferred by the works constituting the hikemiyât tradition is examined through the lens of Foucauldian hermeneutics, it becomes evident that this literature is far from naïve. On the contrary, it reveals that philosophy in the Islamic world came to be manifested—and ultimately internalized—as a culture of the soul (nafs). It may therefore be argued that the Islamic philosophical tradition, as it emerged on this basis, may likewise be incorporated into Foucauldian hermeneutics through its singular dimensions and representative figures.

Keywords: Philosophical Subject; Culture of the Self; Discipline of the Nafs; Hikemiyât; *Nuzhat al-Arwâh*.

Hikemiyât'ın Öznesi ve Foucault'nun Hermeneutiği: Yeni Bir Bakış

GİRİŞ

'[V]e sesinden kıs; şüphesiz seslerin en çirkini elbette eşeklerin sesidir.' Hikemiyât literatürünün sıraladığı bilge simalardan biri olan ve zaman zaman da Empedokles gibi filozoflara rehberlik ettiği öne sürülen Lokman'ın – Kur'an'da da geçtiği üzere– oğluna sesini yükseltmeden konuşmasını tavsiye etmesi ve aksi bir ses tonlamasını eşeklerinkiyle özdeşleştirmesi ilginçtir. İlk bakışta Lokman, burada oğluna sadece yüksek sesle konuşmamasını öğütüyor gibidir. Öte taraftan gelenekte –yine Kur'an'da da zikredildiği gibi– birtakım insanların durumunun "kitaplar taşıyan eşeğin durumu gibi" olduğuna dikkat çekilir. Bir kişinin, taşıdığı bilgiyle temas edememesi, bunun farkındalığına sahip olmaması, bunu içselleştirememesi ve bu bilgi tarafından dönüştürülememesi hâline atıfta bulunan bu benzetmeden hareketle Lokman'ın oğluna verdiği öğüt yorumlanırsa farklı bir anlam katmanı ortaya çıkar: Oğlum içselleştiremediğin, temas edemediğin ve seni dönüştürmeyen herhangi bir bilgi, sese veya söze dönüşmesin ki bu ses tonu yükselmiş, ahenksiz ve rahatsız edicidir.

Bilginin yaşamla ilişkisine işaret eden bu husus esasında, Michel Foucault başta olmak üzere "yaşam sanatı" filozoflarının yirminci yüzyılda yeniden keşfettiği, kadim felsefenin de derinlerine işlemiş bir düsturdur. Antik filozoflar açısından bilgiye atfedilen anlam ve değer, onun yaşama dökülme olanağıyla doğru orantılıdır. Öyle ki Foucault (2001/2015), Seneca'ya atfen tüm Antikçağ boyunca geçerli olacak şekilde okuma veya yazma gibi felsefi pratiklerle edinilen bilginin, işitilen söylemlerin, felsefi gelenek tarafından doğru diye aktarılan öğretilerin, hakikatin –kişinin kendisine has kılınmasını (*facere suum*)– doğru söylemin bizzat öznesi olunmasını felsefi çilenin kalbi olarak belirler (s. 279). Nihai kertede yaşama dökülmemiş, bizzat öznesi olunmayan bilgi ise felsefenin hedeflediği bilgelik yolunda faydalı olamaz. Bu çerçevede Foucault, Kartezyen kırılma anına kadar tüm Batı felsefesinin insanın kendiliği ve yaşamsallığı etrafında, dolayısıyla ahlak ekseninde kurulmuş entelektüel-yaşamsal bir disiplin olduğunu öne sürer. Dolayısıyla modern döneme kadar Batı felsefesi tarihi, her bir ekölüyle, her bir ekölünün öne çıkan ve bu yönüyle yekdiğerinden ayırışan kendilik pratikleriyle bir ruhanilik tarihi olarak değerlendirilebilir. Foucault'nun, Kiniklerden Şüphecilere, Stoacılar, Patristik filozoflara kadar birçok felsefi konumlanışı bu perspektifle ele alan –kendine özgü– hermeneutik yordamı, kimi eleştirmenler tarafından felsefi etkinliğin bir tür kişisel gelişim kuramına indirildiği suçlamasıyla karşılaşmıştır. Buna mukabil yaklaşımı modern okurun pek de aşına olmadığı bir felsefe yapma tarzını öne çıkararak metafelsefi bir tartışmayı alevlendirmesi açısından değerlidir; bu yaklaşım, gerçekten de felsefenin aslına ve mahiyetine ilişkin radikal tespitleri bulunan bir teklifte bulunmaktadır. Bu çalışmada, Foucault'nun teklif ettiği ve Batı felsefesi noktainazarından uyguladığı formülasyonun, İslam felsefesi açısından geçerli olup olmadığını; tersinden bir soruyla Müslümanların öngördüğü felsefi etkinliğin Foucault'nun yorumlamasını hangi yönden destekleyip hangi yönden desteklemediğini araştıracağız.

Araştırmamızın problemini biraz daha netleştirecek olursak Stoacı, Epikourosçu veya Patristik metinleri ele alan Foucault, İslam felsefesi metinlerini inceleseydi, bunları da inşa ettiği yaşam sanatı olarak felsefe veya

kendilik kültürü teorisinin sınırlarına dâhil eder miydi? Söz gelimi el-Kindî'nin *Üzüntüden Kurtulma Yolları*'nı veya er-Râzî'nin *Filozofça Yaşama ve Ruhsal Tıp* adlı risalelerini okusaydı bu metinlerden kendini sağaltmak, kendini iyileştirmek türünden düsturları öne çıkararak hermeneutiğine dâhil eder miydi? Bu doğrultuda Foucault'nun Pythagorasçılardan Patristiklere geniş bir yelpazede felsefi etkinlik tarzlarında işlediğini tespit ettiği kendilik kültürünün İslam felsefesinde de sürekliliğini devam ettirdiği öne sürülebilir. Bu noktada iki metodolojik kaydı peşinen düşmek gerekir. Bunlardan ilki, sözü edilen sürekliliğin Batı felsefesi ekolleri ile İslam felsefesi arasında bir tür özdeşliğin kurulduğu anlamına gelmediğidir. Dahası Foucault'nun ele aldığı şekliyle Batı felsefesi dahi homojen bir yapı arz etmez. Örneğin Pythagorasçılarla Stoacılar ya da Epikourosçularla Patristikler arasında ontolojik ve epistemolojik farklılıklar, hatta zıtlıklar bulunmaktadır ve herhangi biri yekdiğerine indirgenemez. Foucault, felsefi ekollerin taşıdıkları ontolojik veya epistemolojik farklılıklar nedeniyle birbirlerine indirgenemeyeceğinin farkındadır ancak onun esas ilgisi modern dönem öncesinde tüm farklılıklarına rağmen felsefi ekollerin kendilerine özgü birer kendilik kültürü üretip üretmediği hususuna yoğunlaşmıştır. Her bir ekolün ürettiği kendilik kültürü ve pratikleri ontolojik ve epistemolojik bağamlarının izlerini taşır. Örneğin Platonculukta kendine özen göstermek bedene ilişkin olmaktan ziyade ruha gösterilen özenken Epikourosçulukta bedene dönük bir tona ve renge bürünür ya da Patristiklerde kendilik özeni, kendinden vazgeçme gibi bir forma dönüşür. Farklı ontolojik ve epistemolojik ön kabullerine rağmen bunlarla bağlantılı birer kendilik kültürü üretmiş Batı felsefesi ekollerine Meşşâîler, İshrâkîler gibi İslam felsefesi ekolleri de eklenebilir. Zira söz konusu ekoller, kendi ontolojik ön kabulleriyle bağlantılı bir şekilde kendilik kültürleri üretmişlerdir. Ayrıca İslam felsefesi, dilsel ve kültürel farkına rağmen Eski Yunan felsefesinin doğal bir varisidir. Dolayısıyla Foucault'nun incelediği Eski Yunanca metinlerde *heautos/heautou* veya Latince metinlerde *se/sui* dönüşlü zamirleriyle örneklenen “kendilik” pratikleri, İslam felsefesi metinlerinde *nefs* kavramıyla karşılaşılır. Aslında Arapçada dönüşlü zamirler, *nefsuhu* (kendisi) örneğinde olduğu gibi teolojik bir temeli bulunan nefis kavramı ile birleşik verilir. Çalışmamızla ilişkili ikinci kayıt ise bu husustadır. Zira Kur'ân'da birçok sıfat ve fiille birlikte geçen *nefs* kavramı, İslam düşüncesinde geniş kapsamlı teolojik gönderimleri bulunan bir kavramdır. Kavramın, İslam felsefesi özelinde epistemolojik ve etik, tasavvuf açısından ise ontolojik ve etik boyutları ön plana çıkar. Burada öncelikli amacımız İslam felsefesine veya teorik tasavvufa ilişkin detaylı bir araştırma veya mukayeseli bir çalışma yapmak olmadığından sözü edilen kavramı ontolojik, epistemolojik veya aksiyolojik bağlamlarda değil; Foucault'nun hermeneutiğinin uygulanabilmesi açısından sadece işlevsel düzlemde inceleyeceğiz. Ancak meseleyi ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik yönleriyle ve hatta sadece işlevsel yönden tüm metinleri elden geçirerek incelemek bir makalenin hacmini fazlasıyla zorlayacağından böylesi mukayeseli, uzun soluklu ve geniş kapsamlı bir çalışmanın sadece ilk adımı olabilecek bu çalışma için iyi bir sınırlandırma gereklidir. Bu nedenle odağımıza, Batı ve Doğu felsefelerinin İslam medeniyetine girişine ve Müslümanlarca alımlanma ve kabulleniş formlarına ilişkin zengin bir kaynak olan ve bugün nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin bir teorik çerçeve bulunmayan hikemiyât literatürünü alacağız.

İslam dünyasında yazınsal bir tür olan ve adını “hikmet” kelimesinin çoğul formundan alan hikemiyât, bilgelerin yaşam öyküleri, meselleri, diyalogları, tecrübeleri, tavsiyeleri ve özdeyişlerinden oluşan gnomolojik

derlemelerdir. Felsefenin halka inmesi zor, kavramsal, sistematik, teknik ve ağır dilinin aksine anlaşılması ve ezberlenmesi kolaydır; pedagojik açıdan işlevseldir. Tümelin ve sebeplerin bilgisini hedefleyen felsefi eserlerin inşasına yazılı kültür rasyonalitesine uygun prensipler yön vermişken; tikelerin ve fiillerin bilgisini hedefleyen mezkûr eserlerin inşasında sözlü kültür rasyonalitesinin prensiplerinin kullanıldığını, felsefenin aksine canlı ve dinamik bir gelenek doğurduğunu ifade edebiliriz. Önemli örnekleri arasında Kindî'nin (ö. 866) "Elfâzu Sukrât" adlı risalesi; Huneyn bin İshak'ın (ö. 873), *Nevâdirü'l-felâsife'si*; İbn Miskeveyh'in, *el-Hikmetü'l-hâlîde'si*; İbn Hindû'nun (ö. 1032), *el-Kelimü'r-ruhaniyye fî hikemi'l-Yunâniyye'si*; İbn Fâtik'in (ö. XI. yy.), *Muhtâru'l-hikem'i* ve İsrâkî ekole mensup meslekten bir filozof olan Şehrezûrî'nin (ö. 1288?), *Nüzhetü'l-Ervâh'ı* sıralanabilecek bu literatürün, yukarıda da belirttiğimiz gibi, felsefi olmaktan ziyade edebî bir niteliğe, bu nedenle de çok katmanlı bir anlam ağına sahip olduğu düşünülebilir (Altaş, 2015, ss. 63-64). Hikemiyât türü ilk bakışta –Fârâbî veya İbn Sînâ gibi büyük filozofların eserlerine nispetle– dört başı mamur, sistematik ve felsefi bir görünümünden yoksundur ve bu nedenle halk arasında felsefenin yaygınlaşmasına hizmet etmekten başkaca bir fonksiyonu bulunmayan, naif eserlermiş izlenimi verir. Ne var ki filozoflara ilişkin içerdiği bilginin sahlılığı bir kenara, bu literatürde tercih edilen terminolojik yapı bile başlı başına bir ilgiyi hak etmektedir. Zira teknik ve sistematik anlamda tasavvufi ve felsefi olmaktan ziyade edebî olarak nitelendirilebilecek bu türden eserlerde, halk arasında yaygınlaşmış tasavvufi terminolojinin ve paradigmanın izlerini görmek mümkündür. Aynı zamanda İslam medeniyetine özgü bir tür felsefe tarihi yazımı olan ve daha çok ahlaki çerçevede yazılmış bu eserler, Sokrates öncesi dönemden kaleme alındıkları döneme kadar birçok filozof hakkında bilgi verir. Yukarıda bir kısmı sıralanan bu türe ait eserlerden sonuncusunun, yazarı Şehrezûrî'nin büyük ölçüde seleflerinden ve burada belirtmediğimiz birtakım felsefi tabakât eserlerinden istifade etmesi hasebiyle, hikemiyât türünün en rafine örneği olduğunu öne sürebiliriz. Bu nedenle *Nüzhetü'l-ervâh'ı* hikemiyâtın örnek metni olarak belirleyeceğiz. Eserde, Thales, Anaksagoras, Demokritos gibi erken dönem simalarıyla birlikte kimi Hristiyan Babalarına ve İslam filozoflarına yer verilse de çalışmamızda, hikemiyât literatüründe bilhassa hikmetin beş sütunu olarak anılan Pythagoras, Empedokles, Sokrates, Platon ve Foucault'ya ihtilafla Aristoteles'in alımlanma tarzını sorunlaştıracğız. Dolayısıyla çalışmamız gerek felsefe gerekse tasavvuf alanlarında İslam medeniyetinde "özneleşmiş" otantik isimleri henüz incelememektedir. Fakat böylesi bir araştırmacının ön adımı olarak Müslümanların kadim ataları olarak gördükleri filozofları ve onların meşgul oldukları etkinlik olan felsefeyi, hâlihazırda tasavvuf tarafından paradigmatik zemini hazırlanmış *nefs* kültürüne eklemlenmek suretiyle deyim yerindeyse kendilerine ve kendi meşgalelerine benzetip meşrulaştırdıklarını iddia edeceğiz. Bu örnek zeminin tanıklılığıyla Foucault'nun Batı felsefi geleneklerine uyguladığı hermeneutik çerçevenin İslam felsefesi sınırları dâhilinde de geçerli olduğunu, aynı zamanda bu literatürün Foucault'nun yorumunu belli yönlerden haklı çıkardığını savunacağız.

KENDİLİK KÜLTÜRÜ, RUHANİLİK VE ANTİK FELSEFE

Foucault'nun geç dönemi, araştırmacılar nezdinde uzunca bir süre gizemini korumuştur. Zira *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk bölümü 1976'da yayımlanmışken ikinci ve üçüncü bölümler sekiz yıl boyunca sessiz kalan

Foucault'nun 1984'teki erken ölümünün hemen akabinde yayımlanır. Ne var ki, antik Yunan ve kendilik özeni etrafında örülen ikinci ve üçüncü bölümlerin, modern dönem ve iktidar mekanizmalarını konu edinen birinci bölümle neredeyse ilişkisi bulunmamaktadır (Barry, 2020, s. 149). Foucault'nun geç düşüncesini, antikçağ ve erken Hristiyanlıktaki cinsel tutum değişimleri, modern öznenin soykütüğü ve kendilik özeni gibi ilgilerinin kısa süre içerisinde geçirdiği değişimler nedeniyle takip etmek zordur. Bu çeşitlenmede ve Foucault'nun, Hristiyanlıktaki itiraf pratiği ile Helenistik yazarlarda, özellikle Seneca'da, birtakım ayrımlar fark etmesinin hemen akabinde Pierre Hadot'nun çalışmalarıyla tanışması etkili olmuştur. Hadot'nun çalışmalarını kendi araştırmalarının kilit bir referans noktası olarak gösteren ve hatta bizzat kendisiyle de birkaç kere bir araya gelen Foucault, "kendilik teknolojileri" kavramsallaştırmasını Hadot'nun "ruhani egzersizler"inden hareketle geliştirir (Sellars, 2020, ss. 38-40). İlk etapta Foucault'nun geç dönemine ait eserlerinin tam olarak yayımlanmaması nedeniyle Foucault düşüncesi parçalı bir görünüm arz eder. Bu doğrultuda eleştirmenler Foucault düşüncesini sırasıyla arkeolojik dönem, soykütüksel-biyopolitik dönem ve etik ya da antik döneme dönüş şeklinde üç bölümde sınıflandırır. Bu nedenle modern iktidar meselesine kafa yoran Foucault'nun özellikle düşünsel evriminin son aşamasının neo-liberal bir boğuma yöneldiği iddia edilir. (Faustino ve Ferraro, 2020, s. 3). Hatta Foucault'nun ilk eleştirmenlerinden biri olan Hadot ve benzeri araştırmacılar, Foucault düşüncesinde kendilik özeninin, Antik kendilik düşüncesinin toplumsal ve kozmolojik boyutlarının ihmal edildiğini; antik etiğin bir tür "kendine emilim" ile sınırlandırıldığını, "atomize edilmiş bir içe dönüş politikası" hâlini aldığını iddia etmişlerdir. Buna göre Foucault, 1970'lerdeki politik angajmanından sıyrılarak estetist bir etik görüşe sığınmıştır (Testa, 2020, ss. 53, 55). Tüm bunlara rağmen filozofun ölümünden sonra herhangi bir eserinin yayımlanmasını yasaklayan vasiyetinin ihlal edilmesi "sayesinde" Collège de France dersleri başta olmak üzere tamamlanmamış eserleri ile *Tenin İtirafı* (2018) yayımlanır. Bu da Foucault'nun düşünsel dönemleri arasındaki organik sürekliliğin takip edilebilmesinin olanaklarını yaratır. Geç dönem düşüncesi açısından kıymet biçilemez öneme sahip bu eserlerle Foucault düşüncesinin yukarıda belirtilen üç evreli tasnifi sorgulanmaya açılır (Faustino ve Ferrero, 2020, ss. 2-4).

Nitekim Foucault'nun 1970'lerde incelediği anatomo-politik ve biyopolitik iktidar mekanizmaları ile geç dönemini belirleyen öznellik kavramı arasında derin bir ilişki bulunmaktadır. İktidarın her yerde bulunarak bireyleri kurmasının direnişe olanak bırakmayacağı şeklindeki itiraza cevaben Foucault, bu açmazı aşmak için öznellik kavramına başvurur ve politika ile etik arasında doğrudan bir bağ kurar (Lorenzini, 2023, ss. 22-23). Kendilik etiği, iktidara karşı direnişin hem ilk hem de nihai birer noktasının bulunmadığı anlarda "acil, temel ve politik" açılardan vazgeçilmez bir görevdir. Öznenin kendini şekillendirebileceği gönüllü bir yol olarak ortaya çıkan varoluş estetiği, tahakküme karşı güçlü bir yanıt olur. Dolayısıyla Foucault'nun kendilik özeni, politik alandan bir kaçış değildir, bilakis derin bir politik kaygının ifadesidir. Benzer şekilde kendilik özeni konusunda Foucault'nun en çok önemseddiği felsefi tarzlardan biri olan Helenistik felsefeler de "kaçış felsefeleri" şeklinde tanımlansa da kendilik vurguları nedeniyle "politik olarak yoğunlaşmış ve karmaşıklaşmış" bir dünyaya yanıt vermişlerdir. Bu bağlamda Foucault'nun kendilik hakkındaki düşünceleri politik kaygı düzleminde konumlandırılabilir ve kendilik pratikleri ile yönetim kavramlarının bağlantıları gösterilebilir (Testa, 2020, ss.

55-57, 53). Şöyle ki, Foucault'nun 1970'lerdeki iktidar analizi egemen iktidar eleştirisidir ve egemenliğin makrofiziği ile disiplin iktidarının mikrofiziği arasındaki karşıtlık üzerine inşa edilir. Disiplin iktidarı, sadece bireyin bedenini, eylemlerini, zamanını veya davranışını tutkuyla yakalama eğiliminde olmayıp bedenin ardındaki ruhu, yani topyekûn *biosu*, inşa etme hedefine sahiptir (Lorenzini, 2023, s. 23).

İşte bu noktada Foucault'nun iktidar analizlerini öznellik çalışmalarına bağlamamızı sağlayan yönetimsellik kavramı karşımıza çıkar. Yukarıda belirttiğimiz üzere, iktidarın her yerde bulunarak öznelere kurmak suretiyle direnişi imkânsız hâle getirdiği şeklindeki soru yönetimsellik kavramıyla yanıtlanabilir. Aynı zamanda 1970'lerin başlarındaki analizlerinin sonlarındaki öznellik çalışmalarıyla bağlanmasını sağlayan boğum da bu kavramda gizlidir. Dar anlamıyla modern versiyonları bulunsa da geniş anlamda yönetimsellik, Batı'da çok uzun bir süreden beri var olan tarihsel bir eğilimdir ve Foucault bu eğilimin izlerini Orta Çağ'ın Hristiyan pastoraliliğinden, erken dönem Hristiyanlığına ve Helenistik Dönem'e kadar sürer (Lorenzini, 2023, ss. 26-27). Orta Çağ'ın pastoral iktidar örgütlenmesinde lider (kral, Tanrı, çoban) hayırsever ve şifacı olup sürünün selametini amaçlar. Pastoral iktidarın en önemli özelliği sürüyü bir bütün olarak yönetirken aslında bireyselleştirici olması ve her koyunu tek tek bilip gözeterek yönetmesidir. Kilise'nin kurumsal aracılığıyla bu iktidar tipi etkisini genişletir (Lorenzini, 2023, s. 27). Hristiyan pastoraliliğinin geliştirdiği yönetim biçimi, Kilise'nin her bireyin yaşamını en ince ayrıntısına kadar kurtuluşa doğru yönlendirmek üzere tasarladığı için emsalsizdir. Bu düzlemde hakikat dogmatik, bireyselleştirici ve itiraf tekniklerine dayalı üçlü bir yapı arz eder. Bununla birlikte pastoral iktidar karşısında tarih boyunca karşı-tutumlar gelişmiştir. "Başka çobanlar tarafından, başka hedefler ve başka kurtuluş biçimleri için başka türlü yönlendirilme iradesi" şeklinde tanımlanabilecek karşı tutumlar, eleştirel tavrın erken bir aşaması olup her zaman yerel ve stratejik bir öneme sahiptir: "Böyle, bu şekilde, bunlar tarafından, bunun pahasına yönetilmeme iradesi"dir. Foucault'nun, Kant'ın "Aydınlanma" kavramına yaslanan ve fakat onu politik bir düzleme genişleten "eleştiri" teorisinin kökeni de işte buradadır. Bir düşünme tarzı, ahlaki ve politik bir tavır olmanın yanında eleştiri, "o kadar da yönetilmeme sanatı"dır. Bu şekilde eleştirinin soykütüğünü teolojik bir zeminde, Hristiyan *parrhēsia*sında, temellendiren Foucault, mevcut yönetim pratiklerine "nasıl yönetilmez" sorusunu eleştiri ile birlikte yönelten yönetimsellik meselesini tartışmaya açar. İktidar ile hakikatin birleşik etkilerine maruz kalan özne, eleştiri sayesinde bu etkilerden sıyrılma girişiminde bulunur. Kişisel bir kararı ve nihai bir iradeyi içeren bu girişim, bütünün kurtuluşu amacıyla bireysel bir karar ve nihai bir iradeden hareketle yapılan bir kavgadır; herkesi kendi iktidarına döndürme çabasıdır (Foucault, 2015/2020, ss. 35-37, Lorenzini ve Adamson, 2020, ss. 11-12, 16-17, 24, Utku, 1999). Kısaca ifade etmek gerekirse yönetim sadece başkalarını yönetmek olmayıp kendini yönetmeyi de içermektedir. Tam da başkaları tarafından yönlendirilme ile kendini yönlendirme arasındaki temas noktası ise öznelliktir. Foucault da ilk kez kendilik tekniklerini bu bağlamda ortaya koyar. Böylelikle iktidar analizi, tahakküm tekniklerinin sınırlarını aşar ve bunlarla benlik teknikleri arasındaki etkileşimler gündeme gelir (Lorenzini, 2023, s. 29).

Düşünceleri kendi tarihsel bağlamında bu şekilde özetlenebilecek Foucault, Collège de France'ta verdiği 6 Ocak 1982 tarihli, dönemin ilk dersinde, Pythagorasçılar, Platon, Stoacılar, Kinikler, Epikourosçular, Yeni Platoncular veya sair öznelere inşa edilen Antikçağ felsefesinde hakikate nasıl ulaşılabileceğini araştıran felsefi soru ile “hakikate erişebilmek için öznenin bizzat kendi varlığında zorunlu olarak yapması gereken dönüşümler[in]” neler olduğunu soruşturan ruhani etkinliğin sorusunun yekdiğerinden ayrılmadığını ileri sürer (Foucault, 2001/2015, s. 21). 1981-1982 Collège de France dersleri, filozofun 1980 yılında Dartmouth College ve 1983 yılında Berkeley'deki California Üniversitesi'nde verdiği konferanslar; 1983 yılında ise yine California Üniversitesi'ndeki dersleriyle tam bir süreklilik içerisinde felsefi kariyerinin geç dönemine yerleşen öznellik, kendilik kültürü, buna ilişkin pratikler ve teknikler gibi meselelere ilgisinin en kapsamlı ve derinlikli ifadesini temsil etmektedir (Foucault, 2013/2018, 2015/2020, 2016/2021). Tüm yıla yayılan derslerinde merkezi kavramlardan biri olarak belirlediği “ruhanilik”in teorik çerçevesini de bu ilk derste kuran Foucault açısından mezkûr kavram, “öznenin hakikate erişmek için kendisi üzerinde zorunlu dönüşümler yapmasını sağlayan arayış, pratik ve deneyimlere” işaret eder. Modern felsefenin yaklaşımının hilafına kadim felsefe, öznenin saf ve doğal hâliyle hakikate ulaşma hakkına sahip olmadığını varsayar ve ancak bunu talep eden özneye “ruhanilik” şeklindeki şemsiye kavramın altında toparlanan birtakım hazırlıklar, pratikler ve deneyimlerle arınmasını; kendisini dönüştürmesini –hakikatin bilgisine bedel olarak– şart koşar. Böylece ruhaniliğin ilk özelliğini “olduğu haliyle özne hakikate kadir değildir” şeklinde formüle eden Foucault açısından özne, “kendini değiştirmesi, kendini dönüştürmesi, yer değiştirmesi” gibi kendi varlığı etrafında ödeyeceği bir bedel ile hakikatin bilgisine ulaşma hakkını kazanabilir. İnsanı, “fiilî konumu ve durumundan koparan” söz konusu tedbirler alınmaksızın öznenin hakikate yükselmesi ya da hakikatin özneye açılması ve onu aydınlatması mümkün değildir. Foucault, öznenin yön değiştirme hareketini “eros hareketi”; bu süreçte “kendinin kendi üzerindeki bir çalışması, kendinin kendisini kademeli olarak dönüştürme çalışması[nı]” ise “askēsis” şeklinde isimlendirir. Eros hareketi ve *askēsis*, ruhaniliğin ikinci özelliğidir. Bu süreçle birlikte öznenin kendisini kabule hazırladığı hakikat, öznedeki bir tür aydınlanmayı, ruh dinginliğini, tamamlanmayı sonuç verir. Dolayısıyla ruhaniliğin üçüncü özelliği yalın olarak bir bilgi nesnesi olmayan hakikate ulaşmanın –bir bilme eylemi olmanın ötesinde– büsbütün varoluşsal bir mesele olarak kabul edilmesidir (Foucault, 2001/2015, ss. 18-20).

Ruhaniliğin üçüncü özelliği, Antikçağ felsefesi ile modern felsefe arasındaki en kritik ayrımlardan birini ihtiva eder. Nitekim Foucault'nun kerhen ve uzlaşım salı nedenlerle “Kartezyen kırılma anı” ifade öbeğiyle belirlediği bir zaman diliminden itibaren kadim zamanlarda etho-poietik bir etkinlik olarak anlaşılan felsefi eylem, epistemolojik zeminde teşekkül eden bir bilme etkinliğine; hakikat, bir tür bilgi nesnesine; yaşayan özne, bilen özneye; topyekûn arınma nosyonu ise zihinsel arınmaya aşamalı bir şekilde indirgenir. Foucault bu iddiayı, söz konusu dönemin epistemolojik ve metodolojik arayışları arasında Spinoza'nın –felsefesinin olanca varoluşsal muhtevasına rağmen– epistemolojik arınmayı veya metodolojik donanımı, ideal bir ahlaki pozisyon için şart koşan tutumunun tanıklığıyla destekler (Foucault, 2001/2015, ss. 18, 26-27). Foucault açısından, Sokrates'in felsefi tavrıyla özdeşleştirilen “kendini bil” (*gnōthi seauton*) nosyonu da aslında Antik dönemde sanıldığı kadar ön planda değildir. Bu kavramın, diğer nosyonlara nispetle öne çıkması Antik felsefenin, bilme

edimi merkezinde teşekkül eden modern bir süzgeçten geçerek bize ulaşmış olması nedeniyledir. Bu durumun hilafına antik filozoflar açısından, söz gelimi Sokrates için “kendini bilme” nosyonu, kapsayıcı bir kavram değildir; bilakis bu nosyon, esas şemsiye kavram olan “kendine özen gösterme” yeⁱ (*epimeleia heautou*) tabidir. Kiniklerde, Stoacılar, Epikourosçularda, Yeni Platoncularda veya Patristik filozoflarda “kendilik özeni” altında kendisiyle ilgilenme, kendini yetiştirme, kendi içine çekilme, kendini yalıtma, kendini sağaltma, kendine dikkat etme, bakışlarını kendine çevirme, kendini inceleme, kendisi üzerinde hak sahibi olma, kendini azat etme, kendi üzerinde hükümrân olma, kendine karşı adil olma, kendinden keyif alma, kendinden memnun olma, kendinden vazgeçme, kendini yorumlama, kendine dönme türünden birçok kendilik pratiği toparlanarak Batı felsefe tarihinde bir kendilik kültürü teşekkül etmiştir (Foucault, 2001/2015, ss. 74-76).

Yukarıda sıralanan kendilik pratiklerinden kimileri, özellikle Platoncu felsefe vesilesiyle, kendini bilme nosyonu tarafından sindirilmiş olsa da Foucault açısından kendini bilme, öznenin kendiliğine dönük faaliyetine başlangıç prensiplerini verebilir. Kendiliğe dönük en kapsamlı faaliyet ise kendine özen göstermektir. Belirttiğimiz gibi Kartezyen perspektifin “tüm vurguyu kendini bilme üzerine taşımaya ve dolayısıyla kendine özen sorusunu unutmaya, gölgede bırakmaya” teşebbüs etmesine mukabil Foucault, esas niyetinin “kendini bilme” nosyonunun önemini zayıflatmak olmadığını ekleyip iki nosyonun iç içe girdiğini adeta itiraf eder. Nitekim kendini bilmek için ruh, kendi doğasıyla özdeş olan bir başka doğanın aynalamasına ihtiyaç duyar. Ruhun doğasının içerdiği bilgi ve düşünce (*to phronein, to eidenai*) –yani taşıdığı tanrısal unsur– nedeniyle kendisini en iyi aynalayacak olan Tanrı’dır. Bununla birlikte “Tanrı’nın ruhumuzun en iyi kısmından daha saf ve daha aydınlık” olduğu düşünülürse kendilik bilgisinin koşulunun, Tanrısal olanın bilgisi olduğu anlaşılır. Böylece Foucault’nun *Alkibiades* diyaloguna referansla –ve fakat diyalogun bu kısmının otantikliğine ilişkin kuşkusunu kaydetmesiyle birlikte– gündeme getirdiği bu anlatım göstermektedir ki kişi, ancak kendisini bildikten sonra kendisiyle ilgilenebilir; kendisine karşı adil olabilir; ancak bu yordamla diyalogun ana teması uyarınca kendisini ve akabinde başkalarını yönetebilir (Foucault, 2001/2015, ss. 58-63).

Felsefi yaşamın en güzel temsili olarak Sokrates’i belirleyen felsefi gelenekle mutabık olan Foucault da Sokrates’i tüm felsefi türevleriyle birlikte kendilik özeninin şahsında köklendiği kişi olarak görür. Bu nedenle *Öznenin Yorumbilgisi*’ni, *Savunma*’dan alıntılıdığı üç pasajın analiziyle açar. Sokrates, tanrılardan aldığı görev icabınca, gençleri yollarından çevirerek onlara kendileriyle ilgilenmeleri gerektiğini salık veren ; dahası rahatsız olsalar bile genç-yaşlı, yurttaş-yabancı hiçbir ayrım gözetmeksizin herkesin kendilerine özen gösterme tarzını sorgulayan, onları öyle kolaylıkla bırakmayan ve uyandıran; tıpkı bir at sineği gibi “etlerine insanların etine saplanması, varoluşlarına nüfuz etmesi gereken bir iğne; bir huzursuzluk ilkesi, bir hareket ilkesi, varoluş boyunca sürekli endişe veren bir ilkeyi”, yani “kendilik özeni” iğnesini, saplayan kişidir. Atinalılar Sokrates’i mahkûm ettiklerinde ise verdiği görevi uygulamak suretiyle Tanrı’ya itaat edeceğini ve ölümüne kadar kesintisiz bir şekilde felsefe yaparak kendilerini ikna etme çabasını terk etmeyeceğini ifade eder. Zira Atinalılar, ruhlarının veya akıllarının gelişimi yerine servetleri, şanları ve şöhretleri için kaygılanmaktadırlar. Sokrates ise “serveti, özel çıkarı, askeri rütbeleri, kürsü başarısını, yüksek mevkileri, koalisyonları, siyasi bölünmeleri” göz ardı etmiş,

ilgisini "insanların çoğunun yüreğini" kaplayan şeylerden radikal bir şekilde uzaklaştırarak kendilik özenine odaklamıştır. Aslında söz konusu ilgiler, ne insanlar için ne de Sokrates için nihai kertede bir fayda sağlamayacaktır. Tüm bu vurgular Foucault (2001/2015) açısından geleneksel kabulün hilafına, kendilik bilgisinin kendilik özenine tabi olduğunu gösteren verilerdir (ss. 7-11).

Foucault (2001/2015), kendi düşünsel evrimi açısından, *Alkibiades* diyalogunu tam olarak bu noktada, kendilik özeninin bireysel düzlemde politik düzleme genişleyen teorik bir çerçevenin kurulmasında, çıkış noktası olarak belirler. Diyalog, Atina pedagojisinin Perslerin dört temel erdemi (bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet) öğreten eğitimleri veya Sparta eğitimi karşısındaki yetersizliğinin; buna rağmen genç aristokratların politik iktidar hırslarının mevcudiyetinin; cehaletlerinin farkında dahi olmamaları anlamına gelen katmerli cehaletlerinin şekillendirdiği toplumsal ve politik bağlamda geçmektedir (ss. 39-41). Sözü edilen genç aristokratlardan biri olan ve ilk etapta güzelliğiyle öne çıkan Alkibiades, politik özne olma motivasyonuna sahip olmasına rağmen Perikles gibi kendi oğullarını bile eğitememiş öğretmenlerden kötü bir eğitim alması hasebiyle böyle bir görev için uygun değildir. Atina erkeklerinin genç erkeklerle kurdukları aşk ilişkisi de onu bu göreve hazırlamamıştır. Dolayısıyla Pers veya Spartalı emsalleriyle hem servet hem de eğitim açısından yarışabilecek durumda değildir. Öyle ki Sokrates'in yurttaşlar arasındaki uyumun ne olduğuna ilişkin sorusuna yanıt veremeyip uzun zamandır utanç verici bir cehalet içerisinde yaşadığını fark eder. Alkibiades'in işte bu durumu, yani cehaletini, fark etmesi kendini bilmeye ve böylelikle kendisiyle ilgilenmeye başlaması için kritik bir andır ve Sokrates açısından, yaşı henüz bir şeyleri düzeltmek için geç bir yaş olan elli olmadığı için endişelenecek bir durum yoktur. Bu bağlamda Foucault (2001/2015), kendilik ilgisinin felsefi söylemde ortaya çıkışına ilişkin dört durumu belirler. Bunlardan ilki, başkaları üzerinde siyasi iktidar kurma isteğidir: "İnsan eğer kendisiyle ilgilenmiyorsa, başkalarını yönetemez, başkalarını iyi yönetemez, ayrıcalıklarını başkaları üzerinde siyasi eyleme, rasyonel eyleme dönüştüremez" (ss. 34-35). İkincisi, pedagojik yetersizlikle ilişkilidir. Atina eğitiminin yetersizliğine ilaveten olgun erkeklerin Alkibiades'le aşk ilişkisi de bu konuda ona yardımcı olmamıştır. Esasında Alkibiades'in bedenini isteyen bu adamlar, onun kendisiyle ilgilenmemektedir. Bunun "en iyi kanıtı da Alkibiades cazip gençliğini kaybeder etmez onu terk etmiş ve istediğini yapmaya bırakmış olmalarıdır. Dolayısıyla, kendilik kaygısı zorunluluğu sadece siyasi projeyle değil, pedagojik yetersizlikle de ilgilidir" (Foucault, 2001/2015, s. 36). Bunlarla birlikte kritik yaş Foucault'nun (2001/2015) belirlediği üçüncü durumken dördüncüsü ilgilenilmesi gereken nesnenin doğasının, Alkibiades örneğinde siyasi etkinliğin amacının ve iyi yönetimin, bilinmemesidir (ss. 37, 40). Öyleyse ilgilenilecek nesnenin iyi belirlenmesi gerekir ki, bu da "kendilik"tir. Kendilik, bedenden ziyade beden aletlerinden en iyi şekilde yararlanan tek unsur olan "ruhtan başka bir şey olamaz". Söz konusu olan ruh, Platon'un töz-ruhundan ziyade özne-ruhtur. Gerçek bir rehber olmaksızın asıl kendilikle yani özne-ruhla ilgilenmek mümkün değildir. Tıpkı aşağıda detaylandıracağımız üzere hikemiyâtın Sokrates'inin kendi öğrencileri için kendileriyle ilgilenmelerini salık vermesi gibi bir rehber olan Sokrates burada, rehberlik ettiği kişi için; beden için kaygılanan hekiminkinden, mal için kaygılanan aile babasınınkinden, beceri için kaygılanan öğretmeninkinden farklı tür bir kaygı taşır: O, "öznenin kendisi için duyduğu kaygı için kaygılanan ve çırağı için taşıdığı sevgide çırağın kendisi için duyduğu kaygı için kaygı duyma imkânı bulan" kişidir (Foucault, 2001/2015, ss. 52-55). Sokrates sayesinde ruhta dirlik,

düzen ve adalet sağlanırsa şehirde de dirlik, düzen ve adalet sağlanacaktır. Aksi takdirde Alkibiades'in *Symposion*'daki yaşlı ve zil zurna sarhoş tasvirine paralel olarak şehirde de nizam kalmayacaktır (Foucault, 2001/2015, ss. 149-150).

Buradan hareketle vurgulayalım ki, Foucault yukarıda zikredilen kendini bilme ediminin salt bilişsel bir edim olmadığını, ahlaki bir muhtevayla iç içe geçmiş gönderimlerinin bulunduğunun farkındadır. Buna rağmen mezkûr nosyonun Kartezyen formasyonla donanmış modern felsefe okurunda uyandırması muhtemel çağrışımlarından, buna ilaveten Kartezyen paradigmanın diğer kendilik pratiklerine nazaran bahsi geçen düsturu vurgulamasından ötürü şemsiye kavram olarak "kendine özen gösterme"yi öne alır. Bir ara sözle belirtelim ki, Hadot, Kartezyen düşünceyi Batı dünyasında kendilik kültürünü akamete uğratan bir kırılma olarak değil, bilakis söz gelimi Descartes'ın *Meditationes*'ini Stoacı meditasyonların bir devamı olarak nitelendirip bu kültürün Wittgenstein'a kadar devam ettiğini öne sürer. Buna rağmen Descartesçı pratikler, kendiliğin varoluşsal dönüşümünü sağlayan *askēsisten* ziyade apaçıklığı ve kanıtı talep eden epistemolojik niteliklere sahiptir ve bu durum, konu hakkında Foucault'yu haklı kılmaktadır (Eksen, 2018, ss. 37-38). Öte taraftan bu demek değildir ki Modern Dönem ile birlikte kendilik kültürü büsbütün yok olmuştur. Kierkegaard ile başlayan tüm varoluşçu pratik yeni koşullar gereğince eski ideale bir tür dönüş arayışı olarak takdim edilebilir. Hatta Foucault'nun tanıklığıyla on dokuzuncu asrın Schopenhauer ve Nietzsche felsefeleri akademik felsefeye birer protesto olmakla birlikte antik modele dönüş isteğini dile getirmektedir ve Foucault, felsefenin bir öğretim mesleğine dönüşmesiyle felsefi yaşamın yok olduğunu iddia eder. Foucault'nun projesinin son aşaması ise özneleşme teorisi ile bu ideali, bir "varoluş estetiği" olarak felsefeyi, yeniden canlandırmaktır. Bizzat Foucault, bu idealin müşahhas bir örneği olma doğrultusunda Nietzsche'den devraldığı soykütüksel yöntemi kendi felsefesinin ruhani egzersizi/kendilik tekniği olarak belirler. Öte taraftan soykütüğe dayalı kendilik pratiği ile antik kendilik pratikleri arasında da bir tezatlık bulunmaktadır ve bu durum esasında antik ve modern yaşam sanatı felsefeleri arasındaki gerilimi yansıtır. Zira antik felsefede hakikate erişimin özneyi tamamlayacağı, ona dinginlik ve kutsanmışlık vereceği varsayılır. Oysa soykütük pratiği özneyi tamamlamaktan ziyade kendisinden koparır; kendilik ile kişinin kendisi arasında radikal süreksizlikler yaratır ve ona dinginlik, mutluluk türünden herhangi bir ödül vaat etmez. Özgürlük, kişinin kendisiyle uyumlanması değil sürekli yeni normlar yaratmasıdır. Dolayısıyla antik etik bir dinginlik pratiği iken Foucault'nun "*askēsisi* öznenin patolojik bir çözülmesidir" (Ure, 2020, ss. 25-26, 29-30, 32-33).

Bu önemli kaydı düştükten sonra kanaatimizce burada kendine özen gösterme ile kendini bilme nosyonlarından hangisinin hangisine tabi olduğunu, hangisinin hangisini öncelediğini tespit etmenin konumuz açısından tali bir mesele olduğunu belirtelim. Esas olan diğer kendilik pratikleriyle kendini bilme temasının eş zamanlı bir şekilde iç içe geçmişliğine dikkatleri çekmektir. Modern düşüncenin epistemolojiye, etiğe nispetle öncelikli pozisyon vermesine tepkiyle "kendini bilme"yi veya diğer pratikleri hiyerarşik koşul-sonuç ilişkileri çerçevesinde incelemek tersinden de olsa Kartezyenizmin bulaştığı bir okuma biçimini doğurma tehlikesini her zaman taşımaktadır. Nitekim kendilik kültürünü teşkil eden pratiklere analitik bir dikkatle eğilerek bu pratikleri

birbirlerinden yalıtmaya çalışmak Kartezyen metodu fazlasıyla çağrıştırmaktadır. Oysaki kendilik bilgisinin, bu sürecin herhangi bir aşamasında ve tek hamlede edinilecek bir bilgi türü olduğunu iddia etmek ne ölçüde meşrudur? Kendilik bilgisinin katmanlarından ya da bu bilgiye ilişkin 'bireysel düzlemlî' hakikat rejimlerinin farklılaşmasından bahsedilemez mi? Dolayısıyla "kendini bilme", felsefi etkinlik sürecinin başlangıcına işaret ettiği kadar nihai kertesine de işaret etmez mi? Bunun, sürecin her bir aşamasında farklı bir veçhesi ortaya çıkan katmanlı bir bilgi türü olduğu iddia edilemez mi? Aynı şekilde kendine karşı adil olma, kendine özen gösterme, katlanma, dönme veya kendini sağaltma gibi kendilik pratiklerinin tekdüze anlamları mı bulunmaktadır yoksa bunlar, felsefi yolculukta yetkinlik kazanıldıkça farklı anlamlara mı bürünür? Kendini bilmeyenin kendini sağaltmasının, kendine karşı adil olmasının veya kendine özen göstermesinin mümkün olmadığı doğrudur; fakat kendini sağaltmayanın, kendine özen göstermeyenin ya da kendine karşı adil olmayanın, kendisini bilmesi acaba imkân dâhilinde midir?

Foucault'nun yorumunun bu türden soruları yanıtlaması beklenir. Ne var ki, çalışmamızın asli problemi bu soruların yanıtlarını aramak değildir. Çalışmamız açısından bu yaklaşımı önemli kılan husus filozofun, felsefi yaşamın felsefi uzmanlığın gölgesinde kaldığı, otantik ve kadim anlamından uzaklaştığı bir anda kimi indirgemeleriyle birlikte kendilik temasını öne çıkarması ve neredeyse unutulmuş bir realiteye dikkat çekmesidir. Hatta Foucault, sırf yaklaşımının kendilik kültürüne yaptığı bu vurgu nedeniyle literatürde hem analitik gelenekten hem de kıta geleneğinden ciddi eleştirilerin odağına yerleşmiş, felsefi etkinliği bir tür kişisel gelişim kuramına indirgemekle, ruhanilikle diniliği karıştırmakla ve felsefenin muhtevasını boşaltmakla itham edilmiştir (Bkz. Flynn, 2005, Faustino, 2020, s. 371, Banicki, 2015, ss. 618-619). Gerçekten de güncel sosyo-politik, ekonomik koşullar felsefeyi böyle bir tehlikeyle yüz yüze getirmeye, kendi vahşi hevesleri uğruna araçsallaştırmaya teşnedir. Özellikle Foucault'nun üzerinde ısrarla durduğu Stoa felsefesi, söz konusu manipülasyon için elverişli bir içeriği hazırlıyor gibidir (Bkz. Molacı, 2025, ss. 25-28).

Foucault'ya yönelik ithamlara bir yönüyle haklılık payı kazandıran ve çalışmamızın eksenini açısından yukarıda sıralananlardan çok daha önemli bir problem yaratan husus ise filozofun, çizdiği resimde Aristoteles'i konuşlandırdığı pozisyonudur. Zira Foucault (2001/2015), felsefe tarihiyle koşut olduğunu iddia ettiği kendilik kültürü tarihi açısından Aristoteles'in bir istisna teşkil ettiğini öne sürer (ss. 21, 163-164). Bu da aslında felsefenin neligini sorgularken karşılaşacağımız kocaman bir boşluk, felsefe tarihinde açılacak devasa bir gedik anlamına gelmektedir. Doğrudur ki, Aristoteles, bilimlere isimlendirmiş, konularına göre sınıflandırmış ve onların sınırlarını belirlemiştir. Foucault'nun Sokrates, Kinikler ve Stoacılar için iddia ettiği ve bir bakıma Helenistik felsefe uzmanlarınca teyide muhtaç iddialarının –özellikle doğa bilgisinin kendilik pratiklerine hizmet ettiği şeklindeki iddiasının– Aristoteles'i kapsayacak kadar genişletilmesi mümkün gözükmemektedir. Ne var ki, tüm bunlar "kendilik" temasının Aristoteles açısından değersiz olduğu anlamına gelmez. Bilakis ilk defa Aristoteles'in dolaşıma soktuğu *telos* kavramının insana ilişkin boyutu, erdemli yaşam maksadına matuf bir kendilik öğretisini kurmuştur. Her şeyden önce Aristoteles felsefesi ile Platon felsefesi arasında varlığı öngörülen kopuş veya karşıtlık antik geleneğin yabancı olduğu ve daha çok modern (Galileo sonrası) dönemle

birlikte ortaya çıkan bir görüştür. Bu görüşün aksine geleneksel dünyada iki filozof da Sokratik mirasın birer varisi olarak birer logos felsefesi yapmıştır. Platon'un ve Aristoteles'in felsefe yaparken benimsediği biçimler, kurmaca diyaloglar ve didaktik ders notları, farklı ifade düzlemlerine ait olduğundan iki biçim arasındaki metinsel farklılıkların doğru yorumlanması, dakik bir yöntemle karşılaştırılması gerekir (Smith, 1986, ss. x-xi, xiii-xiv). Gadamer, işte bu duyarlılıkla ve hermeneutik çözümlemeyi kullanmak suretiyle Platon ve Aristoteles felsefeleri arasındaki sürekliliği metafizikten etiğe birçok boyutuyla ortaya koyar. Gadamer'in çalışmasından hareketle birkaç örnek temayla söz konusu sürekliliğe şu şekilde işaret edebiliriz: İlk olarak Aristoteles'in bilme tarzlarına ilişkin analizine referansla *phronēsis*in tam da Sokrates'in aradığı "farklı bir bilgi türüne" (*allo eidos gnōseōs*), yani "iyi" bilgisine, oldukça yakındır (Gadamer, 1986, ss. 33-34). Bir diğeri *Devlet Adamı*'ndaki uygun olan (*to metrion*) tartışmasının, Aristoteles'in etiğinin temel kavramlarıyla, özellikle aşırılıklar arasındaki orta yol (*mesotēs*) öğretisiyle, örtüşmesi; hatta bunu öncelemesidir (Gadamer, 1986, s. 123). Daha fazla örneği burada zikredemeyecek olsak da Gadamer açısından Aristoteles, Platon'u radikal bir eleştiriye tabi tutsa da Platon'un yapmak istediği şeyi nihai kerte de onu aşarak gerçekleştirmiştir. Platon felsefesinde "iyi" gibi mecazi veya sembolik düzeyde ifade edilmiş birçok husus, Aristoteles tarafından felsefi kavramların ihtiyatlı ve deneme yanılmaya açık diline aktarılmıştır. Öte taraftan Aristoteles'in teorik yaşamı pratik-politik yaşama nispetle öncelendiği ve pratik yaşamın mutluluğunu *deuteros* (ikinci) olmakla nitelendirdiği doğrudur. Bunlardan ilkinin nedeni *theōrianın* nesnelerinin, her zaman var olmalarından kaynaklanan ontolojik üstünlüğüdür. Ne var ki bu öncelik, insanlar için kesintisiz ve saf bir *theōria* yaşamının imkânsızlığı nedeniyle mutlaklaştırılmamalıdır. Bu nedenle teorik yaşamın mutluluğu mutlak anlamıyla tanrılara, kısmen de insanlara aitken ikinci mutluluk sadece insanlara aittir. Dolayısıyla ikincilik bir tür aşağı olma durumunu değil de "farklı bir iyilik türü" şeklinde anlaşılmalıdır (Gadamer, 1986, ss. 175-178). Dolayısıyla Aristoteles'in teorik yaşama öncelik vermesi veya teorik olanla pratik olan arasında birtakım ayrımlar koyması, modern okurda bıraktığı ilk izlenimin hilafına yine modern tabirlerle doğabilimleri ile kültür bilimleri arasında çizilen ayrımlara benzemez. Foucault'nun düşündüğünden farklı olarak Aristoteles açısından da etik farklı bir cihetten önceliğe sahiptir ki tutkularını kontrol edemeyen kişi *logosu* dinleyemez. Tutkuları kontrol etmek ise alışkanlık türünden pratiklerle mümkündür (Gadamer, 1986, ss. 167-168).

Bu konuda Foucault'ya, çağdaşı ve en önemli yaşam sanatı filozoflarından bir diğeri olan Hadot (1995/2011, ss. 254-256) da itiraz eder. Antik dönem felsefesini tüm ekolleri açısından felsefi etkinliği bir tür yaşam sanatı olarak telakki eden Hadot, meselenin gelip Aristoteles'e dayandığı anda zorlaştığının farkındadır. Bunun nedeni, Aristoteles'in kendisine sahip olanın yaşam biçimiyle hiçbir ilgisi bulunmayan en yüce bilginin, "kendisi için seçilmiş bilgi" olduğunu vurgulamasında gizlidir. İlk bakışta en yüce bilgiyi temin eden felsefenin yaşam biçimleriyle hiçbir ilişkisi olmadığı izlenimi veren bu durum, esasında Aristoteles'in yaşam biçimlerinden ne anladığı sorusuna yanıt aramakla açıklığa kavuşabilir (Hadot, 1995/2011, s. 83; Sellars, 2024, s. 340). Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi etiğe veya siyasete adanmış yaşam biçimiyle *theōriaya* yani tamamıyla zihinsel etkinliğe adanmış yaşam biçimi arasında getirdikleri mutluluk açısından farklılık bulunmaktadır. En yüce erdem

anlamına gelen ve insanın en üst bölümüne, *nousa*, tekabül eden “zihne uygun yaşam”, dünyevi şeylerden bağımsızlaşmakla doğru orantılı olarak kişiyi özgürleştirir: “Kendini yalnızca zihinsel etkinliğe adayan kişi yalnızca kendine bağımlıdır”. Zihne uygun yaşamın ereği de kendisidir (Hadot, 1995/2011, ss. 84-85). Dolayısıyla mutlak anlamda yalnızca Tanrı'ya ve göksel varlıklara ait olan bu yaşamın, kısmen de olsa insana verdiği mutluluk, onu aşkınlaştırır; insanüstü ve tanrısal bir şeyin sahibi olarak yaşatır (Hadot, 1995/2011, s. 85, Sellars, 2024, s. 348).

Yaygın kanaate göre modern akademik filozofu veya bilim insanını çağrıştıran antik filozof Aristoteles'tir. Zira işaret ettiğimiz gibi Aristoteles, antik filozoflar arasında bilim sınıflandırmasından metodolojiye, mantık çalışmalarından bilgi toplamaya ve analize en fazla mesai ayıran kişidir (Sellars, 2024, s. 338). Hâlbuki Hadot'ya göre *theōria* etkinliğinin veya *theōretikos*/felsefi yaşamın bizatihi kendisi ruhani bir alıştırmadır. Modern bilimsel/felsefi bağlamda kullanılan “teorik” kavramı veya Aristoteles'inkine nispetle son derece sınırlı kalan modern bilimsel etkinlik, Aristoteles düşüncesindeki mezkûr etkinlikle karıştırılmamalıdır. Zaten bu nedenle Aristoteles söz konusu olduğunda kuramsal olanla yaşamsal olan ayrıştırılır (Hadot, 1995/2011, ss. 86-87). Lykeion'da yürütülen bilimsel faaliyetler de bu nedenle salt meraktan ibaret olan çalışmalar olmamıştır. Bu çalışmalar icra edilirken “basit ya da yüce olsun, hakikatin tüm görünüşleri için duyulan neredeyse dinsel bir tutku diyebileceğimiz belli bir ruh hâlinde yürütülmelidir, çünkü her şeyde tanrısal bir iz bulunur”. Bu durumda bu türden bir seyre dalmaya, modern bilimsel etkinlik kadar uzak olan başka hiçbir şey bulunmamaktadır (Hadot, 1995/2011, ss. 91-92, 88). Tüm bunlarla birlikte Aristoteles'in yazılı olarak bıraktığı felsefe, yani felsefi söylem ile felsefi yaşam arasında da bir ayrım öngördüğü, dahası “Aristoteles kadar hiç kimse[nin] bir bilme enstrümanı olarak felsefi söylemin sınırlarının farkında” olmadığı ifade edilebilir. Nitekim bu eserler felsefi yaşamın ürünüdür. Felsefi söylem, bir dinleyici kitlesini gerektirir ve bu kitleden söz konusu söylemi yaşama dökmek suretiyle iş birliğini talep eder. Dinleyici kitlesinin tutkularının esiri olması hâlinde ise söylem bir anlam ifade etmeyecektir. Bu kitlenin mensuplarını “ruhunu, tıpkı tohumları beslemesi için toprağı altüst etmemiz gibi, kendini çekici ve itici kılan yönlerini işleyecek şekilde, uzun süre alışkanlıkla çalıştırmak gerekir” (Hadot, 1995/2011, ss. 92-95, Sellars, 2024, ss. 343-344). Bu hususlar, aşağıda göstereceğimiz üzere hikemiyâtta da zikredilen hususların ve Aristoteles'in kutsal bir figür olarak takdim edilmesinin gerekçelerini anlamamızı sağlar. Öyleyse hem Gadamer'in hem de Hadot'nun kısaca bu şekilde özetlenebilecek tanıklıkları Foucault'nun belirttiğinin aksine Aristoteles'in de kendilik kültürüne dâhil edilebileceğini gösterir. Tekrarla vurgulayalım ki Aristoteles'te *theōrianın* bizatihi kendisi ruhani yaşamdır. Nihai kertede *Protrepikos*'ta “ya felsefe yapın ya da hayata veda edin” şeklindeki sözleriyle tutumunu belirleyen Aristoteles açısından pratik teriminin doğru yorumlanması gerekir (Sellars, 2024, ss. 354, 356). Belirtmek gerekir ki, Foucault'nun günün sonunda politik bir konuşlanmaya evrilen kendilik teorisi, Hadot'da Aristoteles özelinde gözlemlediğimiz gibi ve hatta onun Stoacılık yorumunu da kapsamak üzere Yeni Platonculuk ekseninde şekillenmiş mistik bir perspektife dönüşür (Sellars, 2020, ss. 44-46, Testa, 2020, ss. 66-67).

Hadot'nun, Foucault'dan ayrılan ve farklı düzlemlerde tartışılan başkaca tespitlerinin de bulunduğu işaret ederek onu teyit edencesine Aristoteles'i kendilik kültürü zemininde okumamızı meşru kılacak hem Batılı hem de Doğulu birçok tanıklığın bulunduğunu da ifade edebiliriz. Söz gelimi Orta Akademi'nin mensubu, Alkinoos (2026, s. 67), Platon felsefesi için hazırladığı bir öğretim rehberi olan *Didaskalikos*'unda itidal ile erdemli ortayı açıkça bir araya getirir [30/4-5]. Plotinos, Yeni Platoncular ya da Plotinos dolayısıyla Platon ve Aristoteles'i metafizik düzlemde zaten birlikte okuyan İslam filozofları açısından ahlaki düzlemde iki filozofun ayrıştırılması oldukça zordur. Ya da Platoncu itidal öğretisi ile Aristotelesçi erdemli orta fikrinin girift bir biçimde tekrar edildiğine sıklıkla rastlamak mümkündür (Bkz. Bircan, 2020). Öyle ki bu birliktelik, yirminci yüzyılda Anadolu'nun ücra kırsalında söylenen şiirlerde dahi yankılanır: *Aristo Eflâtun verdiler karâr,/Terk-i cândır elde fermânın senin; Kim okursa dilde ders-i men-aref,/Âlem-i ma'nâda bulur bin şeref* (Hâce Muhammed Lutfî, 2011, s. 405). Bu konuda İslam düşüncesi içerisinde üretilen felsefi literatürün tanıklığı da oldukça önemlidir. Aristoteles'e ilişkin bu kaydı düştükten sonra, Foucault'nun perspektifiyle küllerin altında kalmış, dinamik ve canlı veri kaynağı olan hikemiyât literatürüne eğilebiliriz.

HİKEMİYÂT LİTERATÜRÜNDE YAŞAM SANATI VEYA NEFS KÜLTÜRÜ OLARAK FELSEFE

Daryuş Şayegân (2013), *Melez Bilinç*'inde İran'da bulunduğu yıllarda, kendisi ile Celâleddîn Âştîyânî arasında geçen bir anekdota yer verir. Geleneksel felsefenin İran'daki en önemli temsilcilerinden biri olan Âştîyânî'ye neden eleştirel bir İslam felsefesi yazmadığını soran Şayegân, "Bunu yapamam, zira bu felsefenin canlı örneğiyim ben" cevabını alır. Şayegân kadim kokular taşıyan aktarımına, bu düşüncenin "kendi ışığıyla yaşadığı" bu nedenle kendisine mesafe koyup kendisini nesneleştiremediği ve dolayısıyla kendisini açıklayamadığı şeklindeki tespitini ekler (s. 58). Felsefenin canlı bir örneği olma ve bu nedenle kendine mesafe almama, kendini nesneleştirip yazıya dökmeme veya bu araçla izah etmeyi reddetme şeklindeki tespit aslında Sokrates'ten aşına olduğumuz bir durumdur. İbn Fâtik ve onu takiben Şehrezûrî, Sokrates'e ayırdığı satırlarında onun, kendisinden sonrakilere zarar verecek kadar, bilgeliği yüceltmekte aşırıya kaçtığını ifade eder. Zira Sokrates, bilgeliğin temiz, kirlenmemiş ve kutsal olduğu bu nedenle de yaşayan nefislere emanet edilmesi; ölü derilerden ve azgın kalplerden uzak tutulması; korunması amacıyla olsa dahi yazıya dökülmemesi hususunda ısrar etmiştir (İbn Fâtik, 2024, s. 162, Şehrezûrî, 2015, s. 242). Bunu destekleyen başka bir aktarımda ise kralın biri, Sokrates'ten kendisi için içerisinde hikmetli sözlerin bulunduğu bir kitap yazmasını ister. Sokrates'in ise bu talebi bilgeliğin çok yüce olduğu, bu nedenle kendisine hizmet edemeyeceği ve ancak kralın kendi nefsinin bilgeliğe hizmetçi kılabilceği şeklinde yanıtladığı ifade edilir (Şehrezûrî, 2015, s. 278).

Sokrates'e atıfla bu iki kayıta yer alan bilgeliğin, ölü deriye ya da azgın kalplere değil de hayat sahibi olan nefse emanet edilmesi ve nefsin bilgeliğe hizmetçi kılınması temaları oldukça ilginçtir. Hikemiyât yazarlarının ölü deri ile parşömeni kastetmiş olmaları muhtemeldir. Bu yönüyle aktarım, M.Ö. IV. yüzyılda yazı gereci olarak papirüsü kullanan erken Yunan geleneğiyle bir aykırılık teşkil ediyormuş gibi görünse de *Phaidros*'taki yazıya ilişkin ünlü pasajlarla paralellik taşımaktadır. Nitekim Sokrates, Thamus'un dilinden, sözün

canlı olduğunu, bu canlılıkla taşınan erdem tohumlarının zamanı gelince filizlenip yeşermek üzere kulaktan ruha ekildiğini, buna mukabil yazının, gerçek muhatabını bulamayan babasız söze benzediğini ve kendisine başvuranlara bilgeliği değil de ancak bilgeliliğin imgesini sunabileceğini ifade eden muteriz tutumunu hatırlatır. Kaybolmaması uğruna kayıt altına alınan bilgelik metinlerini okuyanlar, gerçek, canlı bilgelikle değil de bilgeliliğin taklidî imgesiyle haşır neşir olacaklardır. Bu nedenle hakiki birer bilgeye değil kendilerini bilge sanan, geçimsiz ve hatta cahil bilge taklitlerine dönüşeceklerdir.

Hikemiyât yazarlarının, Sokrates'in bu tutumunu, kendisinden sonra gelecek bilgelik sevdalılarına zarar verecek kadar abartılı bulması da ilginçtir. Zira yazma veya okuma pratiklerini felsefi faaliyetten ayırmak, Sokrates'in hemen akabinde, üstelik nesir formatında yazıyı kullanan Platon gibi müşahhas örneklerde görülen yaygın tutuma aykırıdır. Özellikle okuma-yazma faaliyetlerine ayrı bir önem veren ve bu faaliyetleri bilgelikle özdeşleştiren İslam düşünürleri açısından bir ölçüde ürkütücü görünmektedir. Platon'un veya Aristoteles'in yazıya başvurmalarının incelikleri başlı başına bir tartışma konusudur. Yine de Platon'un, Pythagoras veya Empedokles gibi Sokrates öncesi filozofların, düşüncelerini sembollerle gizleyerek bunlara erişimi hak etmeyen muhataplarından, başka bir ifadeyle "azgın kalplerden" korudukları teslim edilir (Şehrezûrî, 2015, ss. 144, 200, 244, 320). Ploutarkhos'un aktardığı İskender'le Aristoteles arasında geçtiği rivayet edilen ilginç bir yazışma da bu hususu teyit etmektedir [VII. 4-5]. Buna göre İskender Aristoteles'e, onun ancak dinlemek suretiyle öğrenilebilecek ve sadece seçkin bir öğrenci topluluğuna hitap eden öğretisini neden yazdığını sorar. Aristoteles ise yanıtında, öğretisini hem yayımlayıp hem de yayımlamadığını, zira öğretilerinin zaten bu konuda eğitim alanların anlayabileceği şekilde tasarlandığını belirtir (Plutarch, 1918, ss. 241-244). Başka doksografi yazarlarınca da dile getirilen bu mesele Şehrezûrî (2015) tarafından, fakat bu kez Platon üzerinden, tekrar edilir. Yukarıda Hadot'dan hareketle belirttiğimiz, Aristoteles'in felsefi söylem ile felsefi faaliyet arasındaki farkı iyi bilmesi hususunu hatırlatan bu aktarıma göre Platon, Aristoteles'i yazması nedeniyle felsefeyi umuma açık kıldığı için suçlamıştır. Aristoteles ise "hikmeti akılsızların duvarına tırmanmaması, cahillerin ona ulaşamaması ve bedbahtların onu elde edememesi için nüfuz edilemez bir şekilde koruma altına aldım ve onu öyle bir düzenledim ki [...] inkarcılar asla ondan faydalanamayacaklardır" şeklindeki cevabıyla oluşan görüntünün aksine öğretisini herkese açmadığını ifade etmiştir (s. 358).

Tüm bunlara rağmen okuma ve yazma faaliyetlerinin Platon sonrası dönemde bilgelik yolunda kullanılan pratiklerden olduğu yadsınamaz bir olgudur. Ne var ki bu faaliyetlerin nasıl yürütüldüğü Foucault'nun da tespit ettiği üzere Antikçağ boyunca birtakım kayıtlarla belirlenmiştir. "Az yazar okumak; az eser okumak; bu eserlerde az metin okumak; önemli ve yeterli olarak görülen bazı pasajları seçmek" veya eserlerin özetlerini çıkarmak bu pratiklere ilişkin başlıca kurallardandır. Bu kurallar uyarınca yapılan okumaların amacı, bir yazarın eserini tanımak veya herhangi bir öğreti üzerine derinleşmek değildir; okunan şeyi, meditasyon fırsatı yaratmak gibi fiilî durumlarla içerisinde bulunan kendilik pratiğinde işlevsel hâle getirmektir (Foucault, 2001/2015, ss. 297-298). Bu doğrultuda felsefi okuma pratiği icra eden öznenin, okuduğu yazara ve okuduğunun bağlamına karşı kayıtsız olduğu iddia edilir. Okuma pratiğinin yaratması gereken etki ise "yazarın söylemek istediklerini

anlamak değil, kendi için, gerçekten kendine ait olan bir doğru önermeler donanımı oluşturmak”, davranış ilkelerine ilişkin sağlam bir çerçeve kurmaktır. Okuma pratiğini derinleştirmesi, güçlendirmesi ve yetkinleştirmesi açısından bununla doğrudan ilişkili bir pratik olan yazma da geniş çaplı bir kendilik inşasına tabi kılınan bir egzersizdir. Erken dönemlerinde yazmanın kişisel ve bireysel önem taşıyan bir karakteri bulunmaktadır; kişinin yazması, esasında kendiliğini yazma sürecinde zaman zaman hizmetine başvuracağı bir tekniktir. Foucault’nun (2001/2015) Seneca’dan aktardığı şekliyle bu süreçte özne, okuma ve yazma arasında gidip gelmelidir: “Ne her zaman yazmak ne de her zaman okumak gerekir; bu meşguliyetlerden ilki (yazma), eğer aralıksız devam ettirilirse, enerjiyi tüketir. İkincisi ise, tersine, enerjiyi azaltır, sulandırır. Okumayı yazmayla ve yazmayı okumayla dengelemek gerekir” (s. 301). Özne, okumalarıyla veya meditasyonlarıyla devşirdiği müktesebatı, varoluş buyruklarını, donanımı (*paraskeuē*) yazıyla vücuda getirir; bunları korumada, içselleştirmede, ruha ve bedene yerleştirmede, beden için bir alışkanlık tesis etmede yazıyı kullanır. Düşünceyi el altında ve hazır tutmak, bir başkasına ait olan doğru söylemi kendine katmak için icra edilen yazma etkinliklerinin, muhatabın kendilik yolculuğu sürecinde ihtiyacına binaen mektup ya da kişisel günlük, seyir defteri, otobiyografi veya deneme formlarını aldığı vakidir (Foucault, 2001/2015, ss. 300-303). Foucault’nun –Şehrezûr’in aktarımındaki başkasının bilgeliğini kendisine hizmetçi kılmak isteyen kralın hilafına– kendilik yolculuğunu tüm metni boyunca konu edindiği başka bir kralın, Marcus Aurelius’un, yazma egzersizini kendilik pratiklerine tabi kılma biçimini detaylıca işlemesi oldukça dikkat çekicidir (Foucault, 2001/2015, ss. 272-276 vd.).

Bu çerçevede Sokrates’in okuma ve yazma egzersizlerine karşı takındığı katı tavrın, kendinden sonra bunlara birtakım meşru kayıtların çizilmesi suretiyle bir ölçüde aşıldığı söylenebilir. Buna rağmen Sokratesçi tutumla mutabık olacak şekilde, Antikçağ boyunca dinleme, okuma ve yazmaya nispetle bariz bir üstünlüğe sahiptir. Foucault bu konuyla ilişkili olarak Pythagorasçılardan Ploutarkhos’a, Stoacılar İskenderiyeli Philon’a bir dizi isme referansla hakikat talebinde bulunan özne için okuma-yazma etiği ve tekniği geliştirilmeden önce bir tür dinleme-sessizlik etiği ve tekniğinin şart koşulduğunu dile getirir (Foucault, 2001/2015, s. 311). Söz gelimi kendileri için zorunlu kılınan beş yıllık sessizlik aşaması, Pythagorasçı topluluklara yeni giren kişilere bir dinleme disiplini kazandırır (Foucault, 2001/2015, s. 286). Zira dinlemek logosun içeri alınmasında, kişinin karşılaştığı hakikate ikna olmasında “bu hakikatin bir anlamda özneye çöktüğü, onun içine yerleştiği, *suus* (onun) olmaya başladığı ve böylece ethos’unun kalıbını oluşturduğu sürecin başlangıç anıdır” (Foucault, 2001/2015, s. 279). Foucault, Ploutarkhos’a atfen dinleme etkinliğiyle ilişkisi içerisinde kulağın ilginç bir doğasının bulunduğunu dile getirir; zira diğer duyular arasında en edilgen (*pathētikos*) olanı işitmedir. Diğer duyuların engellenmesi kulağa nispetle daha olası iken kulağın ve dolayısıyla işitmenin engellenmesi pek mümkün değildir. Dolayısıyla ruh en çok işitmeyle dış dünyada olup bitenden etkilenir, büyülenir, sarsılır veya şaşırır; işitme, ruhu büyüleme hususunda diğer duyulara nispetle bariz bir üstünlüğe sahiptir. Bununla birlikte işitme “logos”u bütün duyulardan çok daha iyi bir şekilde kabul etmeyi sağlar. Diğer duyular, hazlara ulaşmanın başlıca vesileleri olup hatalara yol açarken işitme, erdemin kazanılmasının yegâne yoludur: “Erdem bakmayla

öğrenilmez. Kulakla ve sadece kulakla öğrenilir, çünkü erdem *logostan*, rasyonel dilden, fiilen seslerde mevcut olan, formüle edilen, sözle telaffuz edilen ve akıl tarafından rasyonel olarak telaffuz edilen dilden ayrılamaz. Dolayısıyla ruhun *logosa* tek ulaşım yolu kulaktır” (Foucault, 2001/2015, ss. 280-281). Nitekim sessizliği insanlara tanrılar öğretmişken gevezeliği insanlar öğretmiştir. Pythagorasçı yordamdaki gibi soylu bir eğitim sürecinde çocuklara önce sessizlik sonrasında konuşma öğretilir. Bir bilgenin sesi, bir ders, bir şiir veya bir hakikat söylemi “işitildiğinde dinlemeyi adeta bir sessizlik aurası ve tacı ile çevrelemek gerekir”. Bu sayede işitilen hakikat söylemleri kendisinin kılınarak bir özneleşme süreci başlayacaktır. Sessizliğin ve dinlemenin tam karşıtı olan gevezelik ise felsefi yolculukta tedavi edilmesi gereken ilk hastalıktır. Gevezede kulak ruhtan ziyade dille ilişkilidir; söylemin anında söze dökülmesi, onun tutulamaması, akıp gitmesi, dolayısıyla ruh üzerinde hiçbir etkisinin kalmaması söz konusudur (Foucault, 2001/2015, ss. 286-287, 307, 295).

Kulak ve buna bağlı olarak sessizlik ve işitme nosyonuna hikemiyât literatüründe pek çok kez değinilir. Sokrates’e atıfla dinlediğinin konuştuğundan fazla olması için insana iki kulak ve bir dil verildiği; susmanın faydasının konuşmaya nispetle daha fazla olduğu, akıllının susmasının cahilin ise konuşmasının fazlalığıyla bilindiği vurgulanır (Şehrezûrî, 2015, ss. 286-288, İbn Fâtik, 2024, s. 206). Şehrezûrî’nin (2015) kaydettiğine göre, Platon açısından bir insanın “aklının kıtlığı, kendini ilgilendirmeyen konuda gevezelik etmesi ve kendisine sorulmayan ve kendinden istenmeyen şeyleri haber vermesi ile” anlaşılır (s. 338). Pythagoras, insanın kıymetli şeyler konuşmasının faydasından bahsetmekle birlikte kişinin bunu yapamayacaksa yapabilenlere kulak vermesini tavsiye etmiş; Sokrates iyiliğin, bilerek konuşan ve susup dinleyen iki sınıf insana ait olduğunu bildirmiştir (İbn Fâtik, 2024, ss. 126, 182). Esasen işitme duyusu Ploutarkhos’un tespitinin hilafına Araplar arasında büsbütün edilgen bir duyu olarak değerlendirilmez. Hatta kulak anlamında kullanılan *üzün* kelimesi ile Türkçeye de geçmiş bir fiil olan izin vermek (*ezine*) arasındaki semantik yakınlık gösterir ki, “işittiğine izin vermek” veya “işittiğini kabul etmek” ile “işittiğine izin vermemek” aynı ölçüde mümkündür. Gevezelik türünden dinleme zafiyetleri nedeniyle kişi, işittiğini kabul etmeme, işittiğine izin vermemeye dolayısıyla işitmeme hakkına sahip olabilir. İşitmeye ve işittiğini kabul etmeye en güzel örneklerden biri de Aristoteles’tir ki o, ilmi yirmi yıl boyunca Platon’u dinlemek suretiyle kazanmış ve bu sayede onun felsefesi “hakikatin çağrısına uyma ve onu dinleme ilmi” (*ilmü icâbeti’l-hakk ve semâ’ih*) şeklinde isimlendirilmiştir (Şehrezûrî, 2015, ss. 352-355, İbn Fâtik, 2024, ss. 344-345). Aristoteles, öğrencileri amaçlarına ulaştıracak en etkili yöntemin “söyleyenin sadece doğruyu söylemeye, dinleyenin de sadece hakikati dinlemeye gayret göstermesi” olduğunu belirtir. Kendisi de öğrencilerine “doğrudan başka hiçbir şey söylememe gayreti içinde olacağının” teminatını verir (İbn Fâtik, 2024, s. 408). Bu doğrultuda, konuşan kişi konuştuğu şeyin sahibi/öznesi olmalıdır ki sözleri dinleyende bir etki yaratabilsin (İbn Fâtik, 2024, s. 288). İlkın, Platon’a ait olduğu ifade edilen –ve Foucault’nun vurguladığı *parrhësia* kavramını çağrıştıran– bu düstur, Aristoteles’te tam olarak bir tür nefis terbiyesi formunda tekrar karşımıza çıkar: “Başkalarının kusurunu gidermek istiyorsan öncelikle kendi kalbini kusurlardan arındır. Çünkü nefsin kir pas içindeyken başkalarını temizleyemezsin. Nitekim tedaviye muhtaç olan bir hasta, o hastalığa yakalanmış olan başka birini tedavi edemez” der ve şunları ekler: “Güzel davranmadığın hâlde sadece güzel sözler söyleyerek dinleyenlere hakikati bildirdiğin yanılgısına düşme.

Davranışların sözlerini doğrulamadıkça ve gizli yaptıkların açık yaptıklarına uygun düşmedikçe bunu gerçekleştirmiş olmazsın” (İbn Fâtik, 2024, s. 354). Nitekim erdeme ilişkin fiilleri öğrenip de uygulamamak doktorun sözlerini can kulağıyla dinleyip ve fakat uygulamayanların durumlarına benzer. Bu kişilerin bedenleri sağlıktan nefisleri de mutluluktan uzak kalmaya mahkûmdur (İbn Fâtik, 2024, s. 396).

Bu noktada Foucault’nun en önemli kavramlarından biri olan *parrhēsiay* biraz daha açmak gerekli olacaktır. Kendine özen gösterme sürecinde insan, tıpkı Sokrates’in Alkibiades karşısında büründüğü rol gibi, kendisine hakikati söyleyecek bir *parrhēsiastēse*, yani *parrhēsia* eylemini icra eden birine ihtiyaç duyar. Bu kişi, sözleri ile eylemleri uyum içerisinde “Dor modunda” akort edilmiş, cesur ve erdemli biri olmalıdır (Foucault, 2016/2021, ss. 140-141). *Parrhēsia* etimolojik açıdan her şeyi söylemek anlamına gelse de düşünmeksizin gelişigüzel her şeyi sayıp döken bir gevezelik olmayıp belirli etik ve pratik kayıtları bulunan, iktidara karşı bir direniş imkânı yaratan, hatta dinleme, okuma veya yazma etkinliklerinden elde edilen hasılanın söyleme dökülmesine ilişkin, özellikle felsefe hocasının sahip olması gereken bir *tekhnē*dir. Bir *askēsis* süreci sonrasında doğru söylemi içselleştirmiş kişinin kendisini sınamasını sağlayan, bir anlamda taşıdığı hakikati pekiştiren *parrhēsia* sanatının öncelikli şartı açık sözlülüktür. Kişi retoriğe ihtiyaç duymaksızın aklından geçen her şeyi doğrudan söyleyebilmelidir. Başka bir ifadeyle konuşan özne ile söylenen şey arasında bir tenakuz bulunmamalıdır. Dürüstlikle beraber gerekli olan ikinci şart söze dökülecek şeyin epistemolojik yordamdan ziyade etik bir yordamla kendisine erişilmiş hakikat olmasıdır. *Parrhēsiyanın* bir diğer şartı insanın bu etkinlik nedeniyle kendisi açısından bir tehlike veya riske girme ihtimalini göze almasıdır. Söz gelimi bir dostun öfkelerini üzerine çekme bu şartı zayıf bir tonla karşılarsa da politik düzlemde zalim bir hükümdara korkusuzca doğruları söylemek hapis, sürgün veya ölüm cezası türünden risk ve tehlikeleri doğuracağı için *parrhēsiyanın* bu şartını güçlü bir şekilde karşılar. *Parrhēsiyanın* bir diğer koşulu ise konuşmacının kendisinden daha güçlü bir pozisyondaki muhatabını inciten, gururunu ayakaltına alan veya öfkeliendiren eleştiridir. Bu yönüyle *parrhēsia*, dalkavukluğun (*kolakeia*) tam karşıtıdır. Zira dalkavukluk, kendinden daha güçlü pozisyonda olan birinin lütfunu kazanmak uğruna üretilen yanlış bir söylemdir; dalkavukluğa maruz kalan kişi, aldatıldığı için kendisiyle gerektiği gibi ilgilenemez; maruz kaldığı yanlış söylem kendisi hakkında sahte bir imge üretir ve onu “kudretsiz ve kör kılar”. “Kendiyle hiçbir zaman yalnız olmamaya neden olan yetersizlikte, kendinden tiksiniildiğinde veya kendine aşırı bağlı olduğunda, bu kendiyle baş başa kalma güçsüzlüğünde” ortaya çıkan ve bu nedenle başkasını yanlış söylemlerle ayartarak bu boşluğu kapatmaya çalışan dalkavukluk, kendisinin tamamlayan bir diğer kusurla, öfkeyle, birlikte ele alınabilir. Öfke, kişinin kendisinden daha zayıf olanlar üzerinde kontrolsüz taşkınlığıdır. Öfkeye kapılan kişi kendisine hakimiyetini kaybetmekle birlikte iktidarını başkaları üzerinde kötüye kullanmış olur. Yeri gelmişken belirtelim ki dalkavukluk kadar olmasa da *parrhēsiyanın* bir diğer hasmı retoriktir; *parrhēsia*, bir ölçüye kadar ondan istifade etse de salt retorikten kurtulmalıdır. *Parrhēsiyanın* son özelliği ise konuşmacı için ahlaki bir yükümlülük olmasıdır. Doğru söylemi içselleştiren özne dışsal bir zorlama olmaksızın kendi özgür iradesiyle ve başkalarına faydalı olacağına, özerk, bağımsız ve kendisiyle tam bir ilişki kurabilen bir hâle getireceğine inandığı için konuşur (Foucault, 2016/2021, ss. 75-82; 2001/2015, ss. 311-318). Platon

Yasalar'da iyi bir monarşide kralın, danışmanlarına *parrhēsia* hakkını tanıyacağını bunun da krallığı güçlendireceğini belirtir. Burada *parrhēsia* kralın ruhunu ve yönetimini iyileştirme sanatı olarak politik bir işlev üstlenir (Foucault, 2016/2021, s. 30). Aşağıda vereceğimiz gibi, özellikle Sokrates temsili hikemiyâtın filozofları bilhassa iktidar sahiplerine karşı takındıkları sert ve açık sözlü duruşlarıyla tam olarak *parrhēsia* örneği sergiler.

Bunlarla birlikte Sokrates'e referansla hikmete karşı kulakları sağır, gözleri ise kör eden bir engelden bahsedilir: Dünya sevgisi (Şehrezûrî, 2015, s. 294, İbn Fâtik, 2024, s. 212). Kulağın veya gözün bozularak gerçekleştirilmesi gereken işlevi yerine getirememesi durumunu ifade eden sağırılık veya körlük olgusu, aslında Sokrates'ten ziyade kalpleri vardır anlamazlar; gözleri vardır görmezler; kulakları vardır işitmezler şeklindeki Kur'an ayetini hatırlara getirir. Şehristânî'nin (2015, s. 470) kaydettiğine göre, meleklik makamına eriştiğini, riyazette feleklerin sesini işittiğini ve "feleklerin hareketini duymaktan daha tatlı bir şey işitmediğini, onların şekil ve sûretlerinden daha güzel hiçbir şey görmediğini" belirten Pythagoras'tan farklı olarak, Platoncu düzlemde görmeme veya işitmeme meselesi, yönünü mağaranın gölgelerine veya duyusal âleme çeviren insanlara yüklenebilir. Mezkûr özdeyiş bu açıdan Sokrates'le uyumludur; fakat Platon'da görmeme/işitmeme meselesi buradaki gibi sarahatle ve peşi sıra geçmez. Görememe ve işitememe durumları birlikte ve benzer bir bağlamda umulmadık bir metinde karşımıza çıkar ki, sözü edilen metin hem Foucault'nun kendilik kültürü çalışmalarında kendisine hiç yer vermediği hem de hikemiyât literatüründe kendisine neredeyse hiç değinilmeyen Parmenides'in şiiridir.

Şiirin anlattığına göre Parmenides henüz hayatta olduğu hâlde güneşin genç kızlarının (*kourē*) rehberliğinde ölümler dünyasına gider [I-5]; Tanrıça müşfik bir şekilde ölümsüz rehberler eşliğinde [I-24] kendisine ulaşan Parmenides'i karşılar ve onun sağ elini tutarak [I-22] yaşamından memnuniyetini ifade eder. Akabinde ondan, kendisini ilginç bir şekilde can kulağıyla dinlemesini ister [II-1] ve ona varlığın birliğine ilişkin öğretisini anlatır. İki başlı fanilerin ise bu hakikati, ardışık bir şekilde bulanık gözle göremeyeceğini ve uğuldayan kulakla işitemeyeceğini [VII-4] satır aralarına gizlemeyi ihmal etmez (Parmenides, 2015, ss. 20-25). Bu bağlamda, kimi zaaflarına rağmen P. Kingsley'in *Peri Physeôs*'a getirdiği tarihsel yorum oldukça dikkat çekicidir. Kingsley'e göre (2017, ss. 109-110; 155; 61-76; vd.) şiirin –ele avucu sığmayan– ilk bölümü bir tür inisiyatif öyküyü kaydetmektedir. Öncelikle Parmenides, Asklepiadik, ezoterik tıp-felsefe geleneğine mensuptur. Sözü edilen gelenekte sağaltımın, mezkûr yolculuğu tamamlamış, kendisine mağaraların efendisi (*pholarkhos*) adı verilen şifacı bir bilge rehberliğinde ve tapınak yakınlarında bulunan özel mağaralar gibi kutsal mekânlarda gerçekleştirilen "kendilik özeni", ruhani arınma, hatta ölmeden önce ölme, akabinde yeniden dirilme gibi uygulamalar sayesinde gerçekleştiği bahsini ettiğimiz yorumda etraflıca işlenir. Bu türden pratiklerin icra edilmesi neticesinde yeniden dirilen ve böylece ölümsüzleşen kişiye, bu durumuna izafeten verilen *kouros* payesi –şiirin başlangıcında ilkin Parmenides'e rehberlik eden güneşin genç kızlarını betimlerken ilerleyen satırlarda– Tanrıça'nın diliyle Parmenides'e (2015) atfedilir [I-24] (ss. 22-23). Yeniden dirilen, dolayısıyla hayatına yeniden başlayan genç (*kouros*) kavramının farklı kültürlerde ve dillerde de karşılığı bulunmaktadır ve

bunlardan biri Arapçadaki *fetâ*dır (Kingsley, 2017, s. 217). İlginçtir ki, İslam ezoterik geleneği açısından önemli anlamlar taşıyan bir Kur'an kıssasında Musa'ya, Hızır'a buluşacağı noktaya kadar rehberlik eden bir gençten (*fetâ*) veya bir mağarada uyumaya çekilen gençlerden (*fityâ*) bahsedilir.

Şehrezûrî gibi tabakât yazarlarında zikredilen ve fakat önemi pek anlaşılmayan bir husus burada yeniden gündeme getirilebilir. Nitekim yazarlar, çalışmamızda konu edindiğimiz diğer filozofların da isimlerinin anlamını verirken Pythagoras isminin "Allah'ın genci" (*şâbbullâh*) anlamına geldiğini iddia ederler (Şehrezûrî, 2015, ss. 198-199). Müslüman yazarların bu kanaate nasıl ulaştıkları bir muamma olsa da onlar açısından Pythagoras hikmeti kaynağından, başka bir ifadeyle nübüvvetten –Süleyman peygamberin müritlerinden– almış, sıkı bir nefis terbiyesi ve riyazet ile deyim yerindeyse ölmeden önce ölümlerini dirilmiştir bir filozoftur (Şehristânî, 2015, s. 470). Kingsley'in *kouros* kavramıyla ilgili yorumu ışığında ismin, "Allah'ın genci" anlamında anlaşılmasının Pythagoras'ın ölmeden önce ölüşüne işaret etmesi muhtemeldir. Esasında "ölmeden önce ölmek" nosyonu İslam kültüründe, özellikle tasavvufta, "Ebediyyen dirilmek için ölmeden önce ölmünüz" şeklindeki hadise atıfla kullanılır. Bu çerçevede doğal hâliyle insan, Foucault'nun Antikçağ ruhaniliğine ilişkin belirlediği ikinci özellikle mutabık olacak şekilde, hakikate erişim hakkına sahip değildir. Zira, aşağıda biraz daha detaylandıracağımız üzere, kendi *nefs-i emmâresinin* tasallutu altındadır. İnsanın bu hâliyle hakikate ulaşmasının imkânı bulunmamaktadır; dahası bu hâliyle insanın gördüğü, işittiği ve hatta yaşadığı bile kuşkuludur. İnsan, görmek, işitmek, anlamak ve yaşamak için söz konusu tasalluttan kurtulmalı, nefisini farklı seviyelere taşımalıdır. Dinler, felsefe veya diğer tüm bilgelik öğretileri bu eksen etrafında kurulmuştur. Şehrezûrî eserinin mukaddimesinde, Sokrates'e ilişkin yukarıda yaptığımız alıntıyla paralel olarak, dünya hayatının ardı sıra gerçekleştiren tüm çabaların eğri ve çarpık olduğunu belirten Kur'an ayetine referansla kendi çağında birçok insanın cehalet içerisinde boğulduğunu ifade eder. Belirttiğine göre eserini, hakikat taliplerinin kendileri hakkında verilen misallerden hareketle filozofların yoluna girerek yüce sırlara vakıf olabilmeleri için kaleme almıştır. Bu doğrultuda öne sürdüğü koşul ise yılanın derisinden soyulduğu gibi, dünyevi olanın sevgisinden sıyrılmasıdır (Şehrezûrî, 2015, s. 88). Mezkûr eserin Sühreverdî bahsinde yılanın derisinden sıyrılması metaforuna tekrar dönülür, bu uygulamanın müşahhas örneklerinin ise Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc gibi sufiler olduğu belirtilir (Şehrezûrî, 2015, s. 868). Bilindiği gibi yılan birçok kültürde ölümsüzlüğün arketip imgesidir. Sıralanan isimler ise erken dönem nefis terbiyesi ve nefis mertebelerini aşma hususlarında maharetleri övülen, öncü sufilerdir. Bu çerçevede nefis mertebelerinin aşılması ile deri değiştirme metaforu arasında bir ilişkinin kurulduğu açıktır. Esasında tasavvufi literatürde kendilerinden bahsedilen nefis türlerinin ayrı ayrı nefisler olmadığı, tek bir nefsin katmanları veya vasıfları olduğu düşünülebilir. İnsanın ham ve doğal hâline atıfla kullanılan *beşer* kelimesinin, "insan derisinin görünen yüzü" anlamına geldiği dikkate alınırsa yılanın derisinden sıyrılmasının, beşeriyetin en net göstergesi olan nefis-i emmâreden sıyrılma şeklinde yorumlanması mümkündür. Söz konusu vasma sahip olan nefsin göremediği, işitemediği, anlayamadığı ve hatta yaşamadığı göz önünde bulundurulursa Sokrates'in sözünü neden ölü deriye değil de canlı nefse emanet etmek

istediğine ilişkin aktarım “parşömeden” öte yeni bir yorum olanağına kavuşur. Öyleyse Sokrates sözünü, yürüyen ölümlülerden sakınıp nefis-i emmâresinden sıyrılmış canlı nefislere saklamaktadır.

Hikemiyât yazarlarınca kahramanlık mefhumu da nefis terbiyesi noktainazarından ele alınır. Kahramanlar, nefis terbiyeleri sayesinde ölümsüzleşmiş, adlarını sonsuza bırakmış isimlerdir. Bu noktada Şehrezûrî (2015, s. 250), Sokrates'in diliyle Akhilleus, Atlas ve Herakles gibi büyük kahramanların erdem ve şeref sahibi isimler olduğunu ifade eder. Kahramanlık nosyonu hususunda benzer bir perspektife sahip olan Kingsley (2017, s. 162) de Parmenides'in, kendisine rehberlik eden Ameinias'a bu nedenle bir kahramanlık sunağı hazırladığını belirtir. Ameinias üzerinden Parmenides'i, Pythagorasçı gelenek içerisinde değerlendiren Kingsley, yine Foucault'nun, *Katharmoi'*una (*Arınmalar*) rağmen kendisine hiç referans vermediği; fakat tabakât literatüründe –Asklepios geleneğine bağlı bilge bir hekim olduğu şeklindeki ender kayıtlar dışında kendisinden bahsedilmeyen Parmenides'in aksine– kendisine önemli bir yer verilen Empedokles'i de aynı gelenek içerisinde değerlendirir (İbnü'l-Kiftî, 2005, s. 17). Ona göre Empedokles'in *Arınmalar*'ında vurguladığı husus, bir sürgün olarak Tanrisal âlemden bu dünyaya düşen ruhun, söz konusu durumundan kurtulması ve asli vatanına geri dönmesi arınmasıyla mümkündür. Bu çerçevede yine Asklepiadik geleneğe bağlı bir hekim olan Empedokles açısından sağaltım veya şifa, felsefenin aslını oluşturan bir kendilik özeni çerçevesinde fiziksel ilaçlarla birlikte “epōidai” adı verilen ve bir bakıma büyü niteliği taşıyan birtakım sözlerle gerçekleştirilir. Felsefe talibi için Pythagorasçı sessizliği şart koşan ve bir “kendilik özeni” rehberi hazırlamış olan Empedokles, bu rehberi oluşturan kelimelerin birer tohum olduğunu ve ruha ekilerek büyütülmesi gerektiğini ifade eder. Erken dönem Pythagorasçılar, Parmenides ve Empedokles tarafından temsil edilen bu gelenek Batı'da Aristotelesçi gelenek tarafından sindirilse de Zünnûn el-Mısırî, Sehl et-Tusterî gibi erken dönem sufileri tarafından İslam dünyasında ihya edilmiştir (Kingsley, 1995, ss. 40, 230-231, 248, 366, 389-391 vd.).

Felsefenin, Aristoteles sonrası dönemde öldüğünü ve Fârâbî veya İbn Sînâ gibi majör temsilcilerle değil de Hallâc, Bâyezîd ve Tusterî gibi isimlerle İslam dünyasında yeniden dirildiğini iddia eden bir başka isim de Sühreverdî'dir. Meşşâîlerdeki gibi felsefenin zihinsel bir etkinlik olarak ön plana çıkan icra biçimi, başlangıcını temsil eden İdris Nebî'den (Hermes) Pythagoras ve Platon gibi geç temsilcilerine kadar gözlemlenen *keşfî* ve *zevkî* icralarını gölgelemiştir. Aslında Aristoteles'te de keşfî icra söz konusu olsa da bu, sonraki dönemlerde ortadan kalkmıştır. İslam filozofları araştırmaya dayalı (*bahsî*) hikmet ile meşgulken yukarıda sıralanan sufiler *bahsî* hikmetle ilgilenmeyip arkaik –yani *keşfî*– hikmet ile meşguldür. İsrâkî felsefe ise kadim, Hermetik veya Asklepiadik felsefeye özgü bu iki boyutu bir araya getirmiştir. Burada zikredilen *bahs* kavramının yaşamsallığa doğrudan temas etmediğinin varsayıldığını; *keşf*in ise doğrudan yaşamdan türediğini belirtmeye gerek yoktur. Bu düzlemde detaylarını verdiği bir rüyasında Aristoteles'i gören Sühreverdî ona, Müslüman filozofların durumunun Platon'a nispetle ne olduğunu sormuştur ki, aldığı yanıt onların, Platon'un binde biri bile etmeyeceği, bunlardan ziyade Bâyezîd ve Tusterî gibilerinin gerçek filozoflar olarak kabul edilebileceği şeklindedir (Sühreverdî, 2015, ss. 416-419, 2019, ss. 464-465, Şehrezûrî, 2015, ss. 864, 868). Belki de bu nedenledir ki, Empedokles, Pythagoras veya Platon gibi -daha sonra Şehrezûrî'nin Diogenes'i de eklediği-

filozoflar listesine *müteellih* (Tanrısallaşmış) payesini vermiş, buna rağmen herhangi bir Müslüman filozofu bu vasıfla nitelendirmemiştir. Neticede *teellüh* kavramı ile ilk Hristiyan filozofların kullandığı *theōsis* nosyonu arasında –ciddi bir kültürel içerik farkıyla birlikte– dikkat çekici bir benzerlik bulunmaktadır.

Platon metinlerinde geçen (*Theaitetos* 176b, *Phaidros* 248a, *Politeia* 613a-b) ve *theōsis* kavramının felsefi kökeni olarak sunulabilecek Tanrı’y(l)a benze(ş)meye (*homoiosis theōi*) nosyonuna odaklanan Foucault da antik felsefede böylesi bir menzile varan yolun bilgiden ziyade pratiklerden geçtiğinin altını çizer. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kendini bilme-kendine özen gösterme gerilimine ve felsefi ekoller arasındaki farklara rağmen her pozisyonda Tanrı’ya benzeme ile *askēsis* arasında kopmaz bir ilişki vardır. Asketizm, Platonculukta veya Yeni Platonculukta kendini bilme ilkesi çerçevesinde kurulmuşken Helenistik ve Roma Dönemi Stoacılarında ve Kiniklerinde *askēsis*, kendini bilme ekseninden kopmuştur. Hatta Stoacılar da *homoiosis tō theō* ilkesi, yani bu “Tanrı’yla bir olma”, “kendini tanrısal aklın iştirakçisi olarak görme veya tüm dünyayı düzenleyen tanrısal aklın tözsel bir unsuru olarak görme ilkesi” olanca önemine rağmen kendilik bilgisinden uzaklaştırılır (Foucault, 2001/2015, ss. 350-351). Stoacılarıdaki Tanrı’yla ortaklık (*consortium Dei*) kavramı, insani akıl ile Tanrısal aklın aynı doğaya ve ikisinin aynı nitelik, rol ve işlevlere sahip olduğu anlamına gelir. İnsan kendisini aynı düzeyde bulunduğu nesnelerin üzerine taşıdığı anda doğanın sırlarına nüfuz edebilir, Tanrı’yla ortaklığının içine yerleşebilir (Foucault, 2001/2015, ss. 235). Bu bağlamda Foucault, Epiktetos’un, Zeus’un kendisi için yaşayıp, kendi yönetiminin doğası üzerine düşünüp, kendisinde dinlenip, kendine uygun düşünceler beslemesi gibi insanın da kendisiyle konuşabilmesini, başkalarından vazgeçmeyi bilmesini, yaşamı nasıl geçireceği hususunda sıkıntıya düşmemesini, dış dünyayla ilişkisi üzerine düşünmesini, olayları karşılarken benimsediği tutumu ve bu tutumun olumsuz yönlerini değerlendirmesini öğütleyen sözünü alıntılar. İnsan, hayvanlardan farklı ve fakat Zeus’a benzer bir varlık olarak kendisiyle ilgilenmek zorunda olan bir varlıktır. Tam bağımsızlıkta yaşayan; uygulanan yönetimin doğası, kendisi, başkaları üzerine düşünen; kendi düşünceleriyle sohbet eden bilgenin portresi “kendiyi daimi olarak kendi olan” Zeus’un portresidir. İnsanın, böylece içerisinde bulunduğu dünyanın üzerine, yani Tanrı’yla ortaklığına, yükselmesi için gerekli olan ise bir şeyin kendisini düşünmekten öte üzerinde düşünülen şeyin egzersizini yapmak anlamında kullanılan *meditatio*dur (Foucault, 2001/2015, ss. 384-386, 299). Tanrı’yla ortaklık, *Alkibiades*’te ise ayna metaforu üzerinden kendine bakma (*blepton heauton*) ve kendinde olanı hatırlama pratiğiyle ifade edilir. Nihayetinde kendini bilme eksenini etrafında ruhun kendisini görmesi; “kendini kavramada tanrısal olanı, kendi erdemini oluşturan tanrısal unsuru” kavraması; “kendinin olan tanrısal unsuru” tanınması gerçekleşir. Böylelikle ruhun, politik eylemlerini de kendileri sayesinde temellendirebileceği, özsel gerçekliklere doğru hareketi teşvik edilir; ruh, kendi doğasını tanımakla “zaten bildiği şeyi tanır”. Başka bir ifadeyle ruhun kendisini özsel gerçekliği içerisinde tanınması zaten öznesi olduğu veya bildiği bilgiyi yeniden tanımasıdır; kendini bilme “özsel bir hafızanın anahtarıdır”. Kendi üzerine düşünmek ile hakikatin bilgisi arasındaki ilişki hafıza ile kurulur (Foucault, 2001/2015, ss. 382-383).

Theōsis nosyonunu felsefeye kazandıran Hristiyanlık ise Platonculuktan farklı olarak kendinin eskiden bulunduğu ontolojik konumu (hakikati) hatırlama ve buna geri dönmeyi hedeflemez. Bu nedenle kendini bilme

ancak kendinden vazgeçme pratikleri için anlamlıdır. Dolayısıyla kendilik bilgisi ve kendilik özeni üç noktada ilişkilendirir: “Kutsal Kitap’ın hakikati ile kendilik özeni arasındaki döngüsellik”, “kendilik bilgisi için ayrıntılı yorum yöntemi [*eksēgēsis*]” ve amaç olarak kendinden vazgeçme. (Foucault, 2001/2015, ss. 219-220). Vahiyle verilmiş hakikat ile kendilik özeni arasında karmaşık bir ilişki mevcuttur. Vahyin anlaşılabilmesi için kalbin arındırılması gerekir. Kalbin arındırılabilmesi ise ancak kendilik bilgisi ile mümkündür. Öte taraftan kendilik bilgisinin gerçekleştirilebilmesi için vahyin gelmiş olması gerekir. İşte bu husus “Kutsal Kitap’ın hakikati ile kendilik özeni arasındaki döngüsellik” anlamına gelir. Selamet, vahiyle verilen hakikatin kabulünde gizlidir. Kişinin, hakikati bilmesi kalbini arındırması doğrultusunda kendisiyle ilgilenmesi hâlinde mümkündür. Kendilik bilgisine, “esas işlevleri iç yanılısımları dağıtmak, ruh ile yüreğin içinde oluşan içgüdüleri görmek ve kurbanı olunabilecek baştan çıkarmaları bozguna uğratmak olan teknikler” ile varılır. Kendiliğin detaylı bir yorumu, dökümü (*eksēgēsis*) olan, yani “ruhta meydana gelen ve kökenini, hedefini, biçimini kavramak gereken gizli süreçler ile hareketlerin çözümlemesi”, kendinden vazgeçme çatı buyruğuna tabi olur (Foucault, 2001/2015, ss. 219-220).

Bu noktada, Foucault’nun felsefi çile ve Hristiyan çilesi şeklinde ayırdığı üzere Helenistik dönem filozofları ile Hristiyan filozofların *askēsis* nosyonları arasında önemli bir farklılık belirir. Şöyle ki, felsefi çilede hiçbir zaman için kendinden vazgeçmek gibi bir amaç söz konusu değildir. Bunun aksine felsefi çilenin amacı “kendini mümkün olan en belirtik, en güçlü, en sürekli, en inatçı biçimde kendi varoluşunun ereği olarak ortaya koymaktır”. Felsefi çilede kendinden fedakârlıkta bulunma, varlığının kimi unsurlarından feragat etme değil kendini kendinde doğal olarak bulunmayan yeteneklerle donatmak hedeflenir. Bununla birlikte felsefi çilenin ilkesi bireyi yasaya tabi kılmak olmayıp hakikate bağlamaktır (Foucault, 2001/2015, ss. 277-278). Kendinden vazgeçme kavramının bir örneği olarak Nyssalı Gregorios’un, insanın kalp ile beden bekâreti sayesinde yitirdiği ölümsüzlüğü bulabileceğini vaat eden pasajı zikredilebilir. İnsan, Tanrı’nın ruhuna nakşettiği ve fakat bedeninin pisliğine gömülen suret yeniden bulunana kadar kendisiyle ilgilenmelidir (Foucault, 2001/2015, ss. 14, 416). Kendinden vazgeçme sürecinde uygulanan pratiklerin nihayetinde *homoiosis tō theō*’nun Hristiyan düşüncesindeki varyasyonu olan *theōsis* gerçekleşir. İlk defa İskenderiyeli Clemens tarafından kullanılan bu kavram, daha sonraları Pseudo Dionysios tarafından “mümkün olduğu ölçüde Tanrı’ya benzemek ve onunla birleşmek” şeklinde tanımlanır ve halefi İtiraftçı Maksimos sayesinde kapsamlı, sistematik ve müstakil bir konu olarak Hristiyan teolojisine girer. Mikrokozmos olarak insan, sadece kendisinin değil tüm yaratılışın Tanrısal gaye doğrultusunda Tanrı’yla birleşmesinin teminatıdır (Russell, 2004, ss. 35, 1).

Tüm kültürel farklılıklarına rağmen Müslüman filozoflardan Ebû Bekir er-Râzî, Tanrı’nın âlim, adil, mutlak rahmet sahibi olduğunu dile getirir ve ona en yakın olan kişinin söz konusu sıfatlara sahip olan kişi olduğunu söyleyerek bu nedenle bütün filozofların felsefeyi, “insanın gücü yettiği ölçüde Allah’a benzemesidir [*et-teşebbüh billâh*]” şeklinde tanımladığını iddia eder (er-Râzî, 2016, ss. 210-211). Felsefeyi Tanrı’ya benzemekle ilişkilendiren ve açıkça Platoncu etkiler taşıyan bu iddia aynı zamanda Pseudo Dionysios’un *theōsis* tanımına da oldukça yakındır. Bununla birlikte ilk sistematik kullanımı Sühreverdi’ye ait olan *teellüh* kavramı da İslam felsefesi metinlerinde daha önceki dönemlerde zaman zaman karşımıza çıkar; hatta er-Râzî (2016, s. 102)

Sokrates'i "müteellih" şeklinde nitelendirmiştir. Elbette Müslümanların Sokrates'i müteellih şeklinde isimlendirmeleri ile Helenistik dünyada Sokrates'in veya Epikouros'un *theios anēr* (tanrısai adam) nitelemesiyle anılmaları arasında önemli bir içerik farkı bulunmaktadır (bkz. Foucault, 2001/2015, ss. 135, 120). Bunlardan en önemlisi İslam felsefesinin, Hristiyan felsefesine benzer şekilde, vahyin belirlediği bir kültürel ortamda neşet etmiş olmasıdır. Dolayısıyla böylesi bir ortamda ortaya çıkacak felsefi etkinliğin kendilik pratikleri olacaksa bunların yasaya tabiiyeti beraberinde getirmesi beklenir. Nitekim İslam filozofları arasında en marjinal simalardan biri olduğu düşünülen er-Râzî'de dahi Tanrı, ölüm sonrası hayat gibi teolojik nosyonlar bağlayıcıdır. Müslümanlar bunun da ötesinde yukarıda değindiğimiz gibi tüm tarihsel dönemlerde felsefi etkinliğin vahiyle, kendi dönemlerinin vahiyle, kayıtlı olduğunu düşünmektedir. Belki de bu nedenle Pythagoras veya Sokrates gibi simalar riyazet, ibadet veya zühd gibi İslam asketizmine ilişkin kavramlarla anılır. Bir başka ifadeyle Müslümanlar için antik filozoflar, biraz çarpıtılmak suretiyle kendilerine benzetilir.

Öte taraftan Hristiyan felsefesinin kendilik pratiklerinden İslam felsefesini ayıran önemli bir husus vardır, bu da kendinden vazgeçme türünden bir nosyonun bu felsefi tarzda anılmıyor olmasıdır. İslam düşüncesinde felsefe, kelim ve tasavvufun sınırları iç dinamiklerle netleştirilmesine rağmen bu sınırlar arasında birtakım geçişler bulunur. Söz gelimi Tanrı'ya benzeme meselesi felsefenin konusu olduğu kadar hatta ziyadesiyle tasavvufun da konusudur. Mutasavvıflar Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını, kendi sıfatlarıyla donattığını, ona kendi isimlerini öğretip ve ruhundan üflediğini böylelikle onu ontolojik düzlemde kendisiyle akraba kıldığını ifade eder. Kendini bilme nosyonu işte bu nedenle İslam düşüncesinde felsefeden ziyade tasavvufun omurgasını teşkil etmiştir. Hikemiyâtta da kendisine örtük olarak referansta bulunulan "kendini/nefsini bilen [*arefe nefsehu*] rabbini bilir" formülasyonu doğrultusunda hem teolojik zeminin bildirdiği ölçütlerle (vahyin hatırlatmasıyla) nefis bilinir ve Tanrı'ya doğru yolculuk başlatılır hem de yolculuğun nihayetinde nefis, dolayısıyla Tanrı hakkıyla bilinir. Sufiler, yolculuğun koşulu olan ibadet, riyazet, mücahede gibi pratikleri veya nefsin ölümü türünden nosyonları vahiyden veya sünnetten öğrendiklerini iddia ederler. Bunlar ilk bakışta Hristiyanlıktaki kendinden vazgeçmeyi çağırıştırabilir. İkisi arasındaki bu türden biçimsel benzerliklerin fazlalığına rağmen tasavvufla Hristiyan asketizmi arasında bir ayrım mevcuttur ki bu da ilk günah gibi bir meselenin İslam teolojisinde derin bir kriz yaratmamış olmasıdır. Dolayısıyla dünyadan çekilme, kendinden vazgeçme veya nefsin öldürme gibi ilk bakışta negatif görünümlü pratikler aslında daha iyi bir duruma ulaşana kadar birtakım imkânları geçici olarak askıya alma durumudur. Dünya, beden ve bedene ait zevkler ilkece kötü olmadığından bir düzeyde dünyadan ayrılan yolcu daha üst düzeylere ulaştıktan sonra dünyaya geri dönmek zorundadır. Üstelik alt bir düzeydeki yolcu için yasaklanan birtakım dünyevi zevkler daha ileri düzeyde serbest kılınabilir. Bu yönüyle tasavvufun Hristiyanlıktan ziyade teorik açıdan daha çok borçlu olduğu Platonculukla temas ettiği söylenebilir. Tüm bunlara rağmen yukarıda sözünü ettiğimiz felsefe ile tasavvuf arasında zaman zaman yükselen gerilimin sufileri ve kendilik pratiklerini mahkûm ettiği ve bunlara alternatifler ürettiği gözlemlenir. Sufilerin, muhteva ve netice itibarıyla farklılaşsa da dinî olmanın yanı sıra biçimsel olarak Hristiyanlıktakine benzeyen pratikleri filozoflarca eleştirilir. Örneğin er-Râzî çağdaşları

tarafından çöllerde yaşadığı, eğlenceden ve dünyevi zevklerden uzak durduğu, evlenmediği, eski ve rahatsız edici giysiler giyindiği düşünülen Sokrates'in yaşam tarzını örnek almadığı gerekçesiyle töhmet altında bırakılmıştır. Er-Râzî ise bu suçlamaya cevaben kaleme aldığı risalesinde Hinduların, Manicilerin veya özellikle sufilerin bu türden ifrat anlamına gelen pratiklerini akli olmaktan uzak bulur; Sokrates yaşamının bir dönemini böyle geçirse de son kertesinde itidale gelmiş, eğlenmiş, evlenmiş ve hatta çoluk çocuğa karışmıştır (er-Râzî, 2016, ss. 196-197, 206-211). Zira nihayeti Tanrı'ya benzemeye varan felsefi yol Platonculukla-Aristotelesçiliğin sentezinden oluşan, itidali ve altın ortayı sağlayan pratiklerle kat edilebilir. Riyazet ancak akli ve hesaplama dayanan bu düzlemde İslam felsefesinde yer edinebilir. Bu çerçevede İbnü'l-Heysem'in felsefenin faydalarına ilişkin kaleme aldığı risaleden (*es-Semeretü'l-hikme*) bahsedilebilir. Mezkûr risalenin büyük bir kısmı Platoncu-Aristotelesçi ahlaka ayrılır. Bu bölümün akabinde zihnin hesaplama alıştırmaları doğrultusunda ilkin geometri gibi matematiksel bilimlerle iştigal etmesi gereği vurgulanır ve Eukleides'e ait *Elemanlar*'ın bir tanıtımı yapılır. İbnü'l-Heysem'e göre matematiksel bilimler, *askēsisin* en güzel formu olduğundan *ilmü'r-riyâza* şeklinde adlandırılır ve felsefi yaşama hazırlığın vazgeçilmezidir (İbnü'l-Heysem, 2022, ss. 54-55, 58-61). Birçok İslam filozofu ise bu rolü matematiğe değil de mantığa verir. Bu düzlemde tasavvuftan ve Hristiyanlıktan farklı olarak İslam felsefesinin kendilik pratikleri, teolojik zeminine ve muhtevasına rağmen felsefi asketizmin sınırları içerisinde değerlendirilmelidir.

Hikemiyâtın antik Yunan filozoflarını ele alma tarzına tekrar dönecek olursak İslam filozoflarına karşı takındığı eleştirel tavra rağmen Antik Yunan filozoflarından sitayişle bahseden bir diğer isim olan Eş'arî kelamcısı Şehristânî'ye yer verebiliriz. Şehristânî, geleneği takiben Pythagoras için "müteellih", Platon içinse "îlâhî" vasfını kullanmıştır. Bu veya Sokrates ya da Diogenes için kullanılan "zâhid", "âbid" gibi nitelemeler onların felsefi etkinliği anlamlandırma koşuluna ilişkin bize teorik bir zemin sunmaktadır. Bu koşul ise Müslüman yazarların kendi içsel problemlerinin ve bu problemler etrafında teşekkül etmiş kavramsal donanımlarının bulunduğuudur. Bu sayede filozofların dünyaya ve dünyevi olana ilgisizlikleri ya da kendilik pratikleri kolaylıkla zühd ve zâhidlikle ilişkilendirilir; dolayısıyla felsefi etkinliğin bizatihi kendisi, aslına uygun olsun olmasın, tam olarak Foucault'nun ifadesiyle kendilerine has kılınır. Bu doğrultuda hikemiyât ve tabakât yazarlarından edindiğimiz intiba uyarınca Hint, Pers, Babil, Mısır veya Yunan hikmet(ler)i, Müslümanların büsbütün yabancı oldukları ve ilk defa karşılaştıkları bir düşünce yığını değildir. Bilakis bunlar, ellerindeki hikmetin kendilerinden haber verdiği, kendileriyle örtüştüğü ve kendilerini tasdik ettiği, aşına olunan hikmetlerdir. Nitekim Tanrı, önce İdris ile bu hikmeti yeryüzüne indirmiş; farklı isimlerle sıralanan milletlere ve Asklepios gibi nebiler aracılığıyla da Yunanlılara bildirmiştir (Şehrezûrî, 2015, s. 192). Dolayısıyla Yunan felsefesi veya tüm milletlerde gözlemlenen felsefeler vahyin ürünüdür; peygamberler tarihi aynı zamanda filozoflar tarihidir ve Müslümanlar kendilerini, tıpkı Muhammed peygamberin diğer nebilerin mirasçısı olarak kabul edilmesi gibi, "hâlidî" veya "ezelî" hikmet adı verilen bu müktesebatın doğal varisleri olarak görürler. Felsefe nübüvvetin kandilidir (*mişkâtü'n-nübüvve*); filozoflar –özellikle bu çalışmada konu edindiğimiz beş filozof– ise bu kandilin ısıltılarıdır.

Mezkûr alımlama formunun, sahihliğinin iddia edilmesi kuşkusuz, farklı çalışmaları gerektiren, birtakım kanıtlara ihtiyaç duymaktadır. Bu türden çalışmalarda serimlenecek kanıtlama girişimlerinin –Empedokles, Pythagoras sıralamasında gözlemlendiği gibi– kronolojik, filolojik veya tarihsel cihetlerden başarısız veya sonuçsuz kalması kuvvetle muhtemeldir. Başka bir ifadeyle Müslüman filozofların veya felsefe tarihi yazarlarının, felsefi etkinliği çarpıtarak alımladığı iddia edilebilir. Ya da Sühreverdî'nin birtakım öncü sufileri filozof addederken kendi meşrebine yakın olmasına ve mistik yönelimleri bulunmasına rağmen İbn Sînâ gibi filozofları felsefi etkinliğin dışında bırakması abartılı bir tutum olarak değerlendirilebilir. Bu tutuma her şeyden önce sufilerin kendileri direnmiştir. Nitekim tasavvufun Mevlânâ gibi kimi temsilcileri açısından felsefi etkinlik yetkin düşüncenin idesi değildir; kendi meşguliyetleri bu düşünce tarzını aşmaktadır ve zihinsel/yaşamsal uğraşları bizzat kendileri tarafından başka bir adla isimlendirilmiştir. Buna rağmen ikisi arasında birtakım etkileşimlerin bulunduğu da aşîkârdır. Bu tartışma bir kenara, önemli olan husus, alımlamanın doğasına, nihai kertede bunun gerçekleşmiş olmasına ve kendine has kılma nosyonunun toplumsal mecrada cereyan etmiş bu varyasyonuna ilişkindir, sahihliğine değil. Yukarıda belirttiğimiz gibi Müslümanlar felsefi etkinliği, kendi kavramsal donanımlarıyla, içsel entelektüel problemleriyle ve pratikleriyle kendi düşünce dünyalarına transfer etmeyi başarmışlardır. Foucault'nun dönüşlü zamirlerle inşa ettiği “kendilik kültürü”, İslam dünyasında hâlihazırda tasavvuf zemininde kurulmuş nefis kültürüne eklenerek içselleştirilmiştir.

NEFS/KENDİLİK KÜLTÜRÜNÜN HİKEMİYÂT LİTERATÜRÜNDEKİ ÖRNEK GÖRÜNÜMLERİ

Foucault'nun Batı felsefe tarihinin bir tür kendilik kültürü tarihi olarak okunabileceği şeklindeki önerisi, İslam medeniyet havzasından birtakım tanıklıklarla tahkim edilebilir. Yüksek seviyeli felsefi eserlerde olduğu gibi hikemiyât literatüründe de felsefi etkinliği kişinin nefsi üzerinde birtakım tedbirler alma sanatı olarak değerlendiren bir bakış açısının bulunduğunu burada birtakım örneklerle gösterebiliriz. Buna bağlı olarak çalışmamızda konu edindiğimiz beş filozofun nefsin yetkinleştirilmesi (*kemâl*), eğitimi (*terbiye*), arındırılması (*tasfiye*); nefsin bilme, yönetme, sağaltma, koruma, aydınlatma, özgürleştirme; nefesine özen gösterme, hâkim olma, yetme, biçim verme; nefisle ilgilenme ve muhasebe gibi olumlu ya da nefsin öldürme, kınama; nefsin karşı cimri olma ve nefisle savaş gibi negatif anlamlı bir dizi pratikle birlikte anıldığını kaydedebiliriz. Bu kavramsal öbeklerden hareketle İslam felsefesi külliyyatında epistemolojik ve etik boyutları detaylıca incelenen *nefs* kavramının, hikemiyât literatüründe daha çok ahlaki vurgusuyla öne çıktığını ekleyebiliriz.

Felsefi düzlemde açılmanması en zor kavramlardan biri olan nefsin, ahlaki düzlemde bir yönden öldürülmesi veya kınanması bir yönden de özgürleştirilmesi veya kendisine özen gösterilmesi gereken bir cevher olarak ele alınması kavramın dikotomik ve katmanlı bir doğaya sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu durumu ele veren ve bir anlamda kendi aralarında karşıtlık teşkil eden bu kavramsal öbeklerden ilk etapta çıkaracağımız sonuç, nefsin verili hâliyle yetkin veya “iyi” olmadığı ve ancak birtakım tedbirlerle veya bir terbiye süreciyle yetkinleşebileceğidir. O hâlde nefsin bilinmesi, özellikle de yetkinlik talep eden kişinin kendi nefsini bilmesi, gereklidir. Nitekim Şehrezûrî'ye (2015) göre Sokrates, nefsin her şeyi kapsayan, kıymet biçilemez bir

cevher olduğunu bu nedenle de nefsinin (*'arefe nefsehü*) onu koruyacağını ve her şeyi bileceğini; bilmeyenin ise onu gereksiz yerde harcayacağını ve hiçbir şeyi bilemeyeceğini ifade eder (ss. 260-261). Ne var ki, Pythagoras açısından insan için en zor olan şey “kendini bilmesi”dir (Şehrezûrî, 2015, ss. 232). Aynı şekilde Şehrezûrî (2015) Empedokles'in, hiç kimsenin nefsini bilmeye güç yetiremeyeceğini; ancak nefsi temiz (*tâhire*) ve arınmış (*zekiyye*) olan ve bedenine hükmeden kişinin bu durumun istisnası olacağını; bu kişiden daha kıymetli bir şeyin bulunmayacağını ve onun kendi ölümsüzlüğünü bileceğini belirttiğini kaydeder. Ona göre insanların çoğunluğunun nefisleri, organları kesilmiş bedenler gibi eksiktir (ss. 146-147). Arınmış nefsin hem kendisi için esenlik bulduğunu hem de başkası için esenlik kaynağı olduğunu ifade eden Sokrates açısından kötü nefis hem kendisini hem de başkalarını helak eder (Şehrezûrî, 2015, s. 260).

Nefsin, arınmış, kıymeti bilinmiş, temiz, tam ya da harcanmış, kirli, eksik, kötü gibi nitelemelerine yine Sokrates'in diliyle erdemli sıfatını da ekleyebiliriz. Tüm bunlar kavramın biraz daha açıklanmasını gerekli kılar ki Sokrates erdemli nefsin hakkı güzellikle kabul edeceğini; eksik veya kötü nefsin bâtila seğirteceğini; kötü bir nefsi terbiye etmek isteyen kişinin ise dik kafalı bir atın seyisi gibi olduğunu ifade etmiştir (Şehrezûrî, 2015, ss. 258, 262). *Phaidon*'daki ünlü at arabası alegorisini çağrıştıran at-seyis metaforundan nefsin doğal hâliyle sahibini felaketlere sürükleyeceği çıkarsanabilir. Aktarımda “dik kafalı at” ile sembolize edilen nefis, hikemiyâtın paradigmatic ve terminolojik zeminini oluşturan tasavvufi literatürde nefsin doğal hâli olan “nefs-i emmâre” kavramıyla ifade edilir. Sürekli bir şeyleri emreden, tatmin olmayan, kötülüğe teşvik eden gibi anlamlara gelen “emmâre” kelimesi, tüm var olanları kendisi için araçsallaştıran; kendi tamlik illüzyonu ile tanrılığını ilan eden; diğer insanların varlığına da buna tazimde bulunup tabi olduğu ve onay verdiği müddetçe meşruiyet veren nefsi nitelemek için kullanılır. Bu sıfat nefsin en dış katmanını ifade eder. Bu katmanın soyulması veya aşılması ise kişinin kendisini nesneleştirerek sigaya çekmesi; başka nefislerin de mevcudiyetini kabullenmesi; dolayısıyla kendi tekilliğinden ikiliğe kapı aralaması; kendisini söz konusu iddiaları esnasında yakalaması ve kınaması ile mümkündür. Bu fiilleriyle kendisini aşan nefse tasavvufi terminolojide *nefs-i levvâme* kavramı ile işaret edilir. “Levvâme” ifadesi “çok kınayan” anlamına gelen bir kelimedir. Bu bağlamda aktarımlarda zikredildiği üzere Sokrates'e erdemleri ne zaman kazanmaya başladığı sorulduğunda onun “nefsimi kınamaya başladığımdan beri” (*vebbeha nefsehu*) şeklinde cevap vermesi ya da Pythagoras'ın kişinin kendini kınamasını (*'âtebe*) arkadaşını kınamasına yeğlemesi ilginçtir (Şehrezûrî, 2015, ss. 302-303, 218-219). Yine Şehrezûrî'ye (2015) göre Pythagoras, fizikî âlemin üstünde ruhani-nurani bir âlemin bulunduğunu ve ancak arınmış (*zekiyye*) nefsin, bu âleme özlem duyacağını belirtmiş; nefsinin kınamayı ve “onu gururdan, büyülenmeden, riya, haset ve bunun dışındaki bedeni şehvetlerden temizle[meyi]” bu âleme ulaşmanın koşulu olarak belirlemiştir (ss. 198). Pythagoras'a atfen kendisini kınamakla işe başlamayıp nihai kerte de arındıramayan her bir nefsin ateşle çevrilmiş yeryüzünde kalacağı; zira göklerin arınmış nefislerin yeri olduğu, aynı şekilde Tanrı için ise yeryüzünde arınmış ve böylelikle Tanrısallaşmış bir nefsten daha uygun bir konumun bulunmadığı kaydedilir (Şehrezûrî, 2015, ss. 212, 216, 226).

İnsanın yetkin hâline ulaşabilmesinin veya arınmasının yolu, nefsiyle savaşıması; nefsini terbiye etmesi veya her bir aşamada nefsinin bir önceki aşamaya ait sıfatını öldürmesinden geçmektedir. Başka bir ifadeyle bu, ölmeden önce ölmesi ile mümkündür. Elbette ki burada ölümle kastedilen, kelimenin ilk anlamıyla fizikî ölüm değildir. Hatta Şehrezûrî'ye (2015) göre Sokrates, kişinin –nefsi henüz ilk katmanda bulunduğu hâlde fizikî anlamda– ölmesi durumunda bedeninin kendisi için bir mezara dönüşeceğini; buna mukabil nefsin iradi anlamda öldürmesi durumunda ise fizikî ölümünün kendisi için ebedî bir hayat olacağını ifade eder (s. 282). Öyleyse iradi ölüm veya ölmeden önce ölme, tıpkı yılanın derisinden sıyrılması gibi nefsin yetkin olmayan sıfatlarından sıyrılmasına benzer. Dolayısıyla paradoksal bir şekilde nefsin öldürme ile nefsin arındırma –yani ebedî, gerçek ve Tanrısal bir hayat sürme– eş anlamlıdır (Şehrezûrî, 2015, ss. 244, 278). Öyleyse nefsi-i emmârenin bir yanılsama neticesinde edindiği Tanrı(sal)lık vehmi, bu düzeyde yanılsama olmaktan çıkar; kişi gerçekten Tanrısallaşır.

Nefsin, levvâme aşamasından sıyrılarak son aşamada arınmış (*sâfiye/zekiyye*) veya yetkinleşmiş (*kâmile*) sıfatlarını kazanması, böylece ölümsüzleşmesi sürecinde tatmin olmuş, razı olmuş gibi burada detaylandırmaya gerek duymadığımız, ara sıfat ve mertebeleri bulunmaktadır. Bu süreçte kişinin nefsiyle mücadele etmesi, onu yenmesi Müslüman yazarların daha çok teolojik bir zeminde kurguladıkları bir tür *askēsis* sürecine, riyazete girmesini gerektirir. Şehrezûrî (2015, s. 372) bu yordamla, Aristoteles'e atfen, “nefsini yenebilmek, çeşitli durumlara göğüs gerebilmek, güzelce sabretmek, kararlılığı tercih edebilmek, heva-hevesi terk etmek, sonunun layığına varacağını umduğu meşakkate katlanabilmek, arzu ve tutkularına karşı sürekli mücadele etmek” ile ruhsal dayanıklılık özelliklerinin kazanılabileceğini kaydeder. Bela ve musibetlerin eksik olmadığı dünya hayatında, nefisleri ve bedenleri refaha değil de musibetlere alıştırmamanın, bela yağmadan önce bunlara hazırlıklı olmanın ve böylece onunla karşılaşılması hâlinde sabırlı olmanın gerekliliği; aksi takdirde yalnızca refaha alıştırılmış nefsin ve bedenin zorlu zamanlarda insanı yarı yolda bırakacakları hem Pythagoras hem de Sokrates tarafından vurgulanır (Şehrezûrî, 2015, ss. 304, 292). Aslında felsefe veya felsefi etkinlik, insanı yetkinleştiren ve zorluklarına katlanılması gereken meşakkatli bir yolculuğa benzer (Şehrezûrî, 2015, s. 268). Platon'a göre bu yolculuğa çıkacak kişinin kendisine azık hazırlaması gibi, insanın her daim azığının hazır bulunması gerekir; Aristoteles ise nefis için alınabilecek en iyi tedbirin veya sıkıntılar karşısında nefse güç kazandıracak en iyi silahın bilgelik olduğunu belirtir (Şehrezûrî, 2015, ss. 342, 362). Nitekim Pythagoras, Empedokles, Platon gibi birer felsefi yolculuğa çıkmış simalar, zorluklara dayanıklılığın somut örnekleri olarak sunulabilir. Sokrates, vaktini zühd ve nefis riyazeti ile geçirerek nasıl yaşaması gerektiğini öğrenmiş; Aristoteles ise nefsin hikmetle terbiye edilmesi ve mutedil bir yürüyüş ile bedenin fazlalıklarından kurtulması için Lykeion'u kurmuştur (Şehrezûrî, 2015, ss. 236, 244).

Bu düzlemde, nefis üzerinde alınması gereken tedbirler veya hikemiyâtın nefis pratikleri hususunda bir çatı kavram belirleme ihtiyacı hasıl olursa, bu kavramın nefis terbiyesi olması kuvvetle muhtemeldir. Zira yukarıda sıraladığımız bir dizi kendilik/nefs pratiğinin kilitlendiği ve içerildiği nokta terbiye kavramıyla ilişkilidir. Bir örnekle biraz daha anlaşılır kılacak olursak nefsin kınamak veya nefsiyle savaşa girmek gibi olumsuz içerikli

anlatımlarla nefsinin kıymetini bilmek veya nefsine özen göstermek gibi pozitif kavramların zıtlığı nefis terbiyesi kavramında aşılır ve bu çatı altında bütünleştirilir. Dolayısıyla önceden de belirttiğimiz gibi nefis pratikleri, aslında yekdiğerinden yalıtılamaz, girift bir bütünlük arz ederler. Bunlardan Foucault'nun da önemseddiği birkaçını burada ele alabiliriz.

İlk olarak Foucault'nun, *Alkibiades*'ten hareketle kendilik kültürünün çatı kavramı olarak belirlediği kendine özen gösterme teması hikemiyâtın ilgili bölümlerinde oldukça vurgulu bir şekilde karşımıza çıkar. Bunlardan birinde Aristoteles'in değerli bir toprağının bulunduğu kaydedilir. Aristoteles toprağını, kendisiyle ilgilenmesi üzere birine emanet edince başka biri ona neden toprağıyla kendisinin ilgilenmediğini sorar. Bu soruyu Aristoteles, söz konusu toprağı, arazilerle ilgilenmek suretiyle değil nefsinin terbiyesiyle ilgilenmek (*te'âhede*) suretiyle kazandığını, buna devam ederek daha fazla toprak elde etmeyi umduğunu belirterek yanıtlar (Şehrezûrî, 2015, ss. 368-369). Buna paralel olarak Macid Fahri tarafından neşredilen ve hikemiyâtın ilk örneklerinden biri olan, el-Kindî'nin "Elfâzu Sukrât"ında Sokrates'in fakirliğiyle dalga geçen birine yer verilir. Bu kişiyi Sokrates şu sözleriyle savuşturmuştur: "Fakirliğin ne olduğunu bilseydin, Sokrates için yakınmak yerine kendine acımakla meşgul olurdun" (Fahrî, 1963, s. 28). Nitekim hakiki zenginlik, maddi zenginlikten ziyade ahlakla kazanılan nefis zenginliğidir. Benzer şekilde, Pythagoras başkalarının bedeniyle ilgilendiği gibi bilgenin nefsiyle ilgilendiğini (*'anâ binefsihî*); Sokrates ise kendi nefsiyle meşgul olanın (*şuğile binefsihî*) kurtuluşa erdiğini, dünyayı önemseyenin kendisini ziyan (*zayya'a nefsehu*) ettiğini buna karşın nefsin önemseyenin (*ihtemme binefsihî*) dünyadan vazgeçtiğini ifade etmiştir (Şehrezûrî, 2015, ss. 230-231, 310-311, 264-265). Dünyayı ve bedeni önemseme veya bunlarla ilgilenme ile nefsi önemseme veya nefisle ilgilenme arasında kurulan bu karşıtlık –*Alkibiades*'i hatırlatırcasına– yine Sokrates'e ilişkin iki pasajda tekrar karşımıza çıkar. Buna göre Sokrates, bir öğrencisine "Ey oğul! Gençliğinin güzelliğine ve bedenin sağlığına aldanma; çünkü sağlığın sonu hastalık, hastalığın sonu ise ölümdür" şeklindeki sözlerle nasihate başlar. Dünya hayatının sevinçlerinin, nimetlerinin, duruluğunun ve huzurunun geçiciliğine ilişkin uyarılarla devam eder. Sokrates öğrencisine zamanın gailelerinden kurtulmaya çalışmasını ve güzel yüzünü güzel ahlakla tamamlamak suretiyle yetkin bir insana dönüşmesini salıklar (Şehrezûrî, 2015, ss. 294, 292). Başka bir meselde ise adamın birinin, Sokrates'e "Yüzün ne kadar çirkin!" şeklindeki sözlerle sataştığı aktarılır. Sokrates ise yüzünün çirkinliğinin kendi elinde olmadığını ve fakat elinde bulunanı yetkinleştirdiğini ifade eder; yüz güzelliğinin ötesinde güzelleşmenin insanın elinde olduğunu ekler. Ona göre, güzelleşmenin örnekleri arasında "zihni hikmetle imar etmek, akli edeple cilalamak, öfkenin ateşini yumuşaklıkla söndürmek, hırsı kanaatle kovmak, hasedi züht ile öldürmek, şımarıklığı sükûnet ile dönüştürmek ve bir bineğe dönüşsün diye nefsi" terbiye etmek gibi fiiller bulunmaktadır (Şehrezûrî, 2015, s. 304).

Alkibiades'te ve bu dolayısıyla Foucault'nun tespitlerinde gözlemlediğimiz husus, kendine özen göstermenin bağlandığı nokta, kişinin başkalarını yönetebilmek için önce kendini yönetmeyi öğrenmesi gerektiğidir. Şehrezûrî'nin eserinde de kendisini ve akabinde başkalarını yönetme hususuna ilişkin oldukça zengin bir içerik bulunmaktadır. Yazarımızın aktardığına göre Platon, devlet yönetiminin emanet edileceği en

güvenilir kişinin kendi nefsinin güzelce yönetebilen kişi olacağını; Pythagoras, bir kralın yönetimle ilgili ilk vazifesinin kendi nefsinin kontrol etmek olduğunu; Sokrates ise benzer şekilde en büyük siyasetin tutkuları ve kötü huyları yönetebilmekten geçtiğini ve arzularına galip gelenin en büyük hükümdar olacağını söylemiştir (Şehrezûrî, 2015, ss. 332, 234, 270, 286). Bu doğrultuda kendisini yönetmeyi başaramayanın başkalarını yönetemeyeceği de özellikle vurgulanır. Aynı şekilde nefsinin güzel bir şekilde bakmayanın başkalarına güzellekle bakamayacağını belirten Sokrates, kendini düzeltmemiş ve kendine hayrı olmayan birinin başkasına da iyiliğinin dokunmayacağını ifade eder (Şehrezûrî, 2015, ss. 260, 312). Platon, insanlara iyiliği öğrettiği hâlde kendisi uygulamayan kişinin durumunu başkalarını aydınlatmasına rağmen kendisini aydınlatamayan kandinin durumuna benzetirken Aristoteles açısından insanları yönetebilmenin şartı kişinin kendisini kendisi için ıslah etmesidir (Şehrezûrî, 2015, ss. 332, 364).

Hikemiyâtta başkalarını yönetebilmek için kişinin kendisini yönetebilmesi gereğini vurgulayan bu pasajların, Foucault'nun nihai kertede politik düzleme bağlanan özdeşleşme pratikleri gibi politik göndermelerinin bulunup bulunmayacağını biraz bağlamımızdan saparak soruşturabiliriz. Hikemiyat eserlerinin biçimsel yapısını, filozofların hayatları veya onlara ait sair anekdotlar oluşturmaktadır. Eserlerin içeriği büyük oranda ahlaki iken çerçeveyi kısmen felsefe büyük oranda da tasavvuf oluşturur. Peki İslam dünyasında felsefe ile tasavvuf kültürlerinin eleştirel bir tavrı veya politik talepleri bulunmuş mudur? Bu sorunun yanıtı elbette ki oldukça karmaşıktır ve asla tekdüze değildir. Esasında Sıffin Savaşı'nda Muaviye ve taraftarlarının mızrakların ucuna Mushaf yapraklarını takmasıyla İslam dünyasında başlayan yazı merkezli gelenek, başta kelim ve hadis olmak üzere neredeyse tüm ilimleri iktidarın söylemleriyle ilişkilendirmiştir. İktidarlar kendi meşruiyetlerini bu zeminde oluşmuş nakli söylemden devşirmeye çalışarak insanların biatını veya itaatini talep etmiştir. Emevi hanedanına muhalefeti sayesinde iktidarı ele geçiren ve hatta sabık halifelerin cesetlerini mezarlardan çıkararak yakan, böylelikle düşmanına dönüşerek onun stratejisine mahkûm olan Abbasi Dönemi'nde de bu durum devam eder (Bkz. Umudum, 2021). Bu çerçevede filozofların, sufilerin, bunlarla birlikte kelimcilerin iktidar yapılarıyla zaman zaman yakınlaşan, kimi zaman ise gerginleşen karmaşık ilişkilerinin bulunduğu söylenebilir. Aslında her ne kadar Yunan felsefesine ait tercümeler, İslam'ın ilk dönemlerinde Emevi saraylarında gerçekleşse de felsefenin, iktidarın ürettiği bir söylem biçimine dönüşmesi için siyasi, dinî ve bilimsel erki tek elde toplamış Sasani ideolojisini model alan Abbasi hilafetini beklemek gerekmiştir (Gutas, 2015, ss. 33-34, 38-47). Dolayısıyla bir yönüyle mevcut iktidarın üretimi ve söylem biçimi olan yazılı geleneğin, bu yönüne rağmen Foucault'nun ifadesiyle "yönetilmeme iradesi"nin de hareket kaynağı olduğu zaman zaman gözlemlenebilir. Söz gelimi birçok sufi, ilkin mevcut yazılı kültürün eserleriyle yetişmiş; hadis, tefsir, fıkıh, kelim gibi disiplinlerde ihtisas sahibi olmuştur. Öte taraftan tasavvufun kendilik oluşturma pratikleri, daha doğru bir ifadeyle nefis terbiyeleri, sayesinde yozlaşmış iktidar yapılarının eline avucuna sığmayan en güçlü direniş hatlarını oluşturmuşlardır. Zira aşırı düzeyde dünyevileşmiş bir toplumda, sadece nefis terbiyesi pratiklerinden biri olan zühdü öne çıkarıp salıklamak bile egemen yapılar için en güçlü tehditlerden biridir. Foucault'nun pastoral iktidarı ve bunun eleştirel tavrıyla ilişkilendirilebilecek şekilde İslam

tarihi, Hallac'dan başlamak üzere bu türden bireysel sufi direnişleri ve hatta sufi toplulukların aktif isyanları açısından ünlüdür. Doktrinel boyutta ise bu durumun en güzel bir örneklerinden biri olarak Sehl et- Tusterî gibi sufilerden hareket eden İbn Messere'nin Yeni Platoncu ve ezoterik felsefesinin nasıl bir devlet krizine dönüştüğü verilebilir (bkz. Akhtar, 2022, ss. 91-117).

Farklı çalışmalarla detaylıca incelenebilecek bu konuya paralel olarak belirtelim ki hikemiyatta, politik bir edim olan "yönetme" temasının bir kendilik tekniği olarak belirlenmesine ilaveten bir dizi hukuki edim de birer kendilik tekniği olarak dönüştürülür. Bunun *Nüzhetü'l-ervâh*'taki yansımalarına özgürlük ve adalet gibi kavramlarla birlikte şahit olabiliriz. Söz gelimi Sokrates, adaletin nefsin güvenliğini sağladığını; kendisine karşı adil olmayanın, başkasına karşı da adil olamayacağını söyler (Şehrezûrî, 2015, ss. 256, 296). Ya da Platon, altın ve gümüş talep eden kişilerin, söz konusu nesneleri kendileri için mi yoksa nesnelerin kendileri için mi talep ettiklerini sorar. Burada gerçek kişilerin sahip oldukları nesneler karşısında köle konumuna düştüklerini zımnen belirtir. Ona göre bilgelik nefsin ışığıdır, esaret zincirleri ancak bu ışıkla kırılabilir (Şehrezûrî, 2015, ss. 328; 310).

İslam düşüncesi özelinde kendilik sağaltımı hususunun ise ayrıcalıklı bir önemi bulunmaktadır. Zira felsefenin İslam dünyasına girişinde olduğu gibi gelişiminde de felsefe-tıp ilişkisinin oldukça güçlü bir şekilde kurulduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. İbn Sînâ ve er-Râzî gibi hekimlikleri filozofluklarıyla özdeşleşen ünlü isimleriyle birlikte Müslümanlar açısından özellikle Asklepios'tan itibaren birçok filozofun hekimlik sanatıyla meşgul olduğu kabul edilmekte, Galenos en az Platon kadar ulu addedilmektedir. Hatta çalışmamızda kendilerine işaret ettiğimiz felsefi tabakat literatürü –söz gelimi İbn Cülcül'ün (1955) eseri– aynı zamanda bir tıp tarihidir. Bu nedenle Foucault'nun öne çıkardığı kendini sağaltma kavramsallaştırmasının, hikemiyatta da vurgulu bir şekilde karşımıza çıkması beklenebilir. Bu beklentimizi karşılayan bir dizi örnek arasında şunlara yer verebiliriz: Soyunun Asklepios'a dayandığı ve babası Nikomakhos'un mahir bir tabip olduğu iddia edilen Aristoteles, bilge olmayan kişinin daima hasta olduğunu; selefi Sokrates ise bilgeliğin ruhların tıbbı, bilgelerin de ruhların tabibi olduğunu iddia etmiştir (Şehrezûrî, 2015, ss. 350, 362, 288). Tabibin başkalarını tedavi etmekten ziyade kendi bedenini hastalıklardan koruyan kişi olduğunu kaydeden Pythagoras bunu, tabibin kendisini çirkinliklerden koruyup erdemli bir hayat sürmesiyle bağdaştırır. Başka bir ifadeyle erdeme ilişkin söylemlerine rağmen kendisi erdemli olmayan kişinin sözleri anlamsızdır (Şehrezûrî, 2015, s. 228). Sokrates'e de atfedilen benzer bir pasajda, hastalığı kendisine çeken bir doktorun başkalarını tedavi edemeyeceği kaydedilir (Şehrezûrî, 2015, s. 262). Platon'un *Kharmides* gibi eserlerinde ruh sağlığı ile beden sağlığı arasında içkin bir ilişki kurmasıyla mutabık olacak şekilde, Pythagoras sağlık için hastalığın doktora doğru bir şekilde aktarılmasının gerekliliği ile nefse ilişkin durumların doğru bir şekilde itirafının gerekliliği arasında bir paralellik kurmuştur (Şehrezûrî, 2015, s. 232). Yine Pythagoras ve Platon açısından beden sağlığının ihmal edilmemesi nefis veya ruhun erdemler sayesinde güçlenmesiyle ilişkilendirilir (Şehrezûrî, 2015, ss. 218, 328). Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, ruhsal tıp üzerine ve kendi perspektifinden felsefi yaşamı –Sokrates'le ilişkilendirerek– anlatan iki eser kaleme alan tabip-hekim Ebû Bekir er-Râzî'nin (2016, ss. 80-217) düşünceleri bu bağlamda değerlendirilebilecek zengin içeriğe sahiptir.

Foucault'nun belki de en çok önemsedığı pratiklerden biri olan doğru söylemin –özellikle kendinden daha güçlü bir pozisyonda bulunan birini rahatsız edecek şekilde– öznesi olmak, yani *parrhēsia* eyleminin örneklerine hikemiyâtta sıklıkla yer verilir. Bunlardan birine göre Pythagoras Kroton'da eşraftan, mevki sahibi ve zengin biri olan ayrıca insanlara sataşan, zulmeden ve bununla da gurur duyan Kolon'u toplum içerisinde azarlayıp ona nefsinin arındırması gerektiğini söylemiş; birçok belayı bu nedenle kendi üzerine çekmiştir (Şehrezûrî, 2015, s. 210). Bir keresinde Sokrates'e şehir halkına yaptığı konuşmanın kabul edilemez olduğu söylenince Sokrates de söylediklerinin kabul edilemezliğinin değil doğru olmamasının sorun yaratacağını ifade eder. Nitekim Sokrates'in bu rahatsızlık verici tutumu sonunu hazırlamıştır. Sokrates bu durumun farkındadır ki, zindandayken Kriton'a zulme karşı gelmesi, zalimleri eleştirmesi nedeniyle bunların başına geldiğini; Roma'ya veya her nereye giderse gitsin bu tutumundan vazgeçmeyeceğini; “hakka yardım etmekten, batılı ve batılın yolcusu yalancıları kötülemekten geri durma[yacağını]” belirtir (Şehrezûrî, 2015, ss. 302, 248). Kendisine “Sen kendi ülkenin kralını küçümsüyor musun?” sorusu yöneltince Sokrates'in sivri dili yine devreye girerek ona şu sözcükleri söyler: “Ben tutku ve öfkenin kralıyım. O ise bunların esiridir. Dolayısıyla o, benim kölemin kölesi yerindedir” (Şehrezûrî, 2015, s. 278). Bu konuda Sokrates'e ilişkin düşülen en güzel kayıtlardan biri de onu bir fıçı içerisinde betimleyen dolayısıyla onunla Diogenes'i karıştıran bir pasajdır. Bu pasaja göre kral Sokrates'e, onun kendisinin yanına neden gelip gitmediğini sorar. Sokrates, bu soruyu hayatı ikame edecek şeylerle meşgul olduğu ve bu gerekçeyle onu ziyaret etmediği şeklindeki yanıtıyla cevaplar. Kral bu yanıtı binaen kendisine uğramasını böylelikle ona, hayatını ikame edebilecek şeyler verebileceğini vaat eder. Akabinde kendisinden şimdilik bir isteğinin bulunup bulunmadığını sorar. Sokrates ise güneşini engelleyen hayvanının dizginini önünden çekmesinden başka bir dileğinin bulunmadığını belirtir. Bu gözü tok tutumdan etkilenen kral Sokrates'e ipek gibi değerli kumaşlardan elbiseler ve mücevherat hediye eder. Bu hediyelere mukabil Sokrates krala “Ey Kral! Hayatı ikame edecek şeyi vaat ettin ama ölümü ikame edecek şeyler bağışladın” der. Zira Sokrates'in taş parçalarına ve ipek böceklerinin ağlarına ihtiyacı yoktur. Onun ihtiyaç duyduğu şey nereye giderse gitsin zaten onunla beraberdir (Şehrezûrî, 2015, ss. 242-244).

Nüzhetü'l-ervâh'ta hikmetin sütunu olarak sunulan beş filozofa ilişkin anlatımlarda gördüğümüz ve yukarıda örneklerini verdiğimiz nefsiyle ilgilenmek, nefsinin yönetmek, nefsinin karşı adil olmak, nefsinin sağaltmak ve doğruyu söylemek gibi Foucault'nun da vurguladığı kavramsallaştırmalara ilaveten kendi değerini bilmek; kişinin sahip olduğu şeylere nispetle aşkın bir konumda bulunmak; nefsinde yol almak; nefsinin karşı cimri olmamak ya da cömert olmak; nefsinin muhasebesi yapmak; nefsinin gözetlemek; doğa bilgisi de dâhil olmak üzere nefse faydası olmayan bilginin beyhudeliğini öne sürmek gibi kendilik vurguları gözümüze çarpmaktadır (Bkz. Şehrezûrî, 2015, ss. 302, 308, 368, 272, 220, 260, 338, 306, 234, 294, 340, 298, 366, 372). Bu listenin, gerek konu edindiğimiz beş filozof dışına –söz gelimi eserde konu edilen Sokrates öncesi, Patristik veya Stoacı filozoflara ya da İslam filozoflarına– taşınmasıyla muazzam ölçekte zenginleşeceğini, hikemiyât türünün diğer örnekleriyle genişleyeceğini, felsefi literatürün denkleme dâhil edilmesiyle daha da derinleşeceğini belirtmeye gerek yoktur.

SONUÇ

Felsefi düşüncenin ve etkinliğin, bununla birlikte farklı medeniyetlerden filozofların, İslam kültüründe meşru bir zemin bulmasında ve halk tabanını da kapsayan bir ölçekte içselleştirilmesinde hikemiyât literatürünün rolü yadsınamaz. İslam felsefesinin erken dönemlerinde el-Kindî gibi temsilcilerle ilk örnekleri ortaya çıkan bu literatüre, Gazzâlî gibi önemli bir kırılmaya rağmen, on üçüncü yüzyılda dahi birtakım eserlerle katkıda bulunulması ilginçtir. Felsefe disiplini açısından alışıldık performatif formlara uygun olmayan ve daha çok edebiyat çalışmaları altında kıymet bulan bu literatürün felsefi değeri, Foucault temsilinde yaşam sanatı filozoflarının, bizatihi felsefi etkinliğin üzerine tuttukları projeksiyon ışığında yeniden takdir edilebilir. Pythagorasçılardan, Patristiklere geniş bir yelpazede felsefi etkinliği, bir kendilik kültürü zemininde yorumlayan bu perspektif uyarınca kişinin, bizzat “kendisi” üzerinde bir tedbir ve inisiyatif almaksızın felsefi yolculuğa çıkması veya filozofluk payesini kazanması mümkün değildir. Öyle ki, insanın kendiliğine belli bir mesafede inşa edilen, doğa araştırmalarının dahi dönüp dolaşıp vardıkları nokta söz konusu kendiliğe tabi olmaktır.

İşte bu çalışmada sınırlandırılmış örnek ve temalarla, felsefi etkinliğe yönelen bu anlamlandırma biçimini, Şehrezûrî'ninki başta olmak üzere hikemiyât örneklerine uygulamaya, böylece sözü edilen literatürü yeniden değerlendirmeye çalıştık. Yine bu çalışmada Foucault'nun kendisine özgü hermeneutiğine, Aristoteles'i dışarıda bırakan tutumu başta olmak üzere, birtakım soruları yönelttik. Bu noktada hikemiyât ve bunun da ötesinde Gadamer gibi yakın dönem yorumcuların ve klasik İslam felsefesi literatürünün, Aristoteles'in *theōriasi* ile *praksisini* olabildiğince yakınlaştırmak okuma girişimlerinin, meşru araçları temin edebileceğine işaret ettik. Hikemiyât literatürünün, geniş bir tarihsel dilime yayılan kapsamı uyarınca Foucault'nun hermeneutiğinin, Sokrates öncesi dönem açısından yalnızca Pythagorasçılarla yetinen kronolojisinin, Empedokles temsilinde farklı isimlere de taşınabileceğini iddia ettik. Bu doğrultuda hikemiyâtın, Thales, Anaksimandros, Anaksimenos ve hatta Demokritos gibi filozoflara yer vermesi, yeni araştırmalar için oldukça verimli bir muhteva sağlayacaktır. Dahası hikemiyât türü, ayrıca zaman zaman bu literatür ile aynı düzlemde değerlendirilen ve İslam dünyasında kaleme alınmış felsefe tarihi denemeleri olarak sunulabilecek felsefi tabakât literatürünün detaylı incelenmelere göz kırpan bir veri kaynağı olarak takdim edilebileceğini belirtebiliriz. Ayrıca ifade edelim ki esas aldığımız yaklaşımla, yalnızca hikemiyât literatürü değil, İslam dünyasının felsefi literatürü de hacimli eserler vermek üzere değerlendirebilir. Hikemiyât türünün sadece bir örnek metniyle ve bu örnek metinden de beş Yunan filozofunun özneleşme pratikleriyle sınırlandırdığımız bu çalışma, daha kapsamlı yeni araştırmalarda bu kez özellikle felsefe ve tasavvuf alanından, İslam medeniyetinin otantik simalarını incelemek üzere geliştirilebilir. Hatta Foucault'nun nihai kertede politikaya bağlanan özneleşme teorisine benzer şekilde İslam felsefesi ve tasavvufu sınırları içerisinde teşekkül eden nefis kültürünün politik bir angajman üretilip üretilmediği araştırılabilir.

Felsefi disiplini farklı bir düzlemde yeniden değerlendiren yaşam sanatı olarak felsefe yaklaşımının, modern pedagojik kalıplarla yaşamı ve düşüncesi arasında katı sınırlar çizilmiş; böylece salt bilen özneye dönüştürülmüş felsefe okurunu ürkütmesi ve hatta onun varoluşunu tehdit etmesi muhtemeldir. Bu yaklaşımın

okurda uyandırdığı ilk intibanın ve bu intiba nedeniyle egemen kültürün içeriksizleştirerek araçsallaştıran uygulamalarının hilafına, yaşam sanatı olarak felsefe yaklaşımı, aslında bilen özneyi de bilgiyi de küçümsemez. Bilakis Foucault'nun yeni bir perspektifle okuduğu Antikçağ filozofları, felsefelerini yaşama aktarma çabalarıyla modern meslektaşlarınınkinden çok daha zorlu, bilme edimini aşan bir göreve taliptir. Foucault'nun ve yaşam sanatı filozoflarının çizdiği çerçeve işaret etmektedir ki, Antikçağ filozoflarının, söz gelimi Platon, Diogenes, Marcus Aurelius ya da Fârâbî veya İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının, değil popüler kültürdeki varyasyonları, geç dönem meslektaşlarının felsefeyi salt akademik bir etkinlik olarak dışarıdan kuşatma teşebbüsleri karşısında bile dehşete düşmeleri olasıdır. Felsefe yapma biçimlerinin mahiyetine ilişkin zuhur eden bu gerilim, “yaşam sanatı olarak felsefe” yaklaşımının bizatihi kendisinde bile gözlemlenebilir ki, söz konusu yaklaşım, mevcut çalışmamızın da bir örnek teşkil ettiği üzere, en nihayetinde akademik zeminde tartışılabilir. Hatta çalışmamızda ifade ettiğimiz gibi bizzat Foucault'nun, kendisi için bir kendilik tekniği olarak belirlediği soykütüksenel analiz ile antik varyantları arasında, Kartezyen bir yarık-kopuş bulunmaktadır. Aynı şekilde hikemiyâtın paradigmatic zemini olarak takdim ettiğimiz tasavvufi düşünce de egemen kültürde uyandırdığı akli ve bilgiyi küçümseyici, devre dışı bırakıcı izlenime rağmen akli ve bilgiyi önemsiz görmez. Bunu ötesine geçerek bilginin yaşama dökülmesini şart koşar. Dolayısıyla tasavvufi yaşamın da bir özneleşme sürecinin talibi olan kişiden sadece dinin biçimsel ve bilgiye dayalı boyutlarına nispetle çok daha zorlu bir beklentisi bulunmaktadır.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli: Yakup Kalın, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Yakup Kalın has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Yakup Kalın tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Yakup Kalın alone.

Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest: Yakup Kalın tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Yakup Kalın.

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics: Yakup Kalın, makalenin tüm süreçlerinde ViraVerita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ViraVerita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın ViraVerita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Yakup Kalın declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, he declares that ViraVerita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than ViraVerita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Akhtar, A. H. (2022). *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler* (1. Baskı) (A. F. Yıldırım, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 2017).
- Alkinoos. (2026). *Didaskalikos: Platonculuğun Ders Kitabı* (1. Baskı) (Y. G. Sev, Çev.). Ketebe Yayınları.
- Altaş, E. (2015). Giriş: Şehrezûrî'nin hayatı, eserleri ve *Nüzhetü'l-ervâh*. Şemsüddîn eş-Şehrezûrî (Yaz.), *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-ervâh* (1. Baskı. s. 15-82) içinde. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Banicki, K. (2015). Therapeutic arguments, spiritual exercises, or the care of the self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on ancient philosophy. *Ethical Perspectives*, 22(4), 601–634. <https://doi.org/10.2143/EP.22.4.3127269>
- Barry, L. (2020). From jurisdiction to veridiction: The late Foucault's shift to subjectivity. M. Faustino ve G. Ferraro (Ed.), *The late Foucault: ethical and political questions* (1. Baskı, 149-163) içinde. Bloomsbury Academic.
- Bircan, H. H. (2020). *İslam Felsefesinde Mutluluk* (2. Baskı). Çizgi Kitabevi.
- Cemâlüddîn Ebû'l-Hasen 'Alî b. Yûsuf el-Kıftî [İbnü'l-Kıftî]. (2005). *İhbâru'l-'ulemâ' bi-ahbâri'l-hukemâ'* (1. Baskı) (İ. Şemseddin, Haz.). Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye.
- Ebû Bekir er-Râzî. (2016). *Felsefe risâleleri* (1. Baskı) (M. Kaya, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân el-Endelüsî [İbn Cülcül]. (1955). *Tabakâtü'l-etıbbâ' ve'l-hükemâ'* (1. Baskı) (F. Sayyid, Thk.). el-Ma'hedü'l-'ilmiyyü'l-Fransî li'l-Âsâr eş-Şarkıyye.
- Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî [Şehristânî]. (2015). *el-Milel ve'n-Nihal* (1. Baskı) (M. Öz, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Eksen, K. (2018). From asceticism to evidence: Foucault and Hadot on Descartes. *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*, 34, 33–38. <https://doi.org/10.5840/wcp23201834775>.
- Fahrî, M. (1963). el-Kindî ve Suhrât. *Al-Abbath*, 16(1), 23-34. <https://doi.org/10.1163/2589997X-01601003>.
- Faustino, M. (2020). Philosophy as a way of life today: History, criticism, and apology. *Metaphilosophy*, 51(2–3), 203–220. <https://doi.org/10.1111/meta.12415>
- Faustino, M. ve Ferraro, G. (2020). Introduction: Another word on Foucault's final words. M. Faustino ve G. Ferraro (Ed.), *The late Foucault: ethical and political questions* (1. Baskı, 1-16) içinde. Bloomsbury Academic.
- Flynn, T. (2005). Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot. *Philosophy & Social Criticism*, 31(5–6), 609–622. <https://doi.org/10.1177/0191453705055492>.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin yorumbilgisi* (1. Baskı). (F. Keskin, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser basım 2001).
- Foucault, M. (2018). *Hermenötiğin kökeni* (2. Baskı) (Ş. Çiltaş Solmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 2013).
- Foucault, M. (2020). *Eleştiri nedir? Kendilik kültürü* (1. Baskı) (M. Erşen, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 2015).
- Foucault M. (2021). *Söylem ve hakikat* (1. Baskı) (K. Eksen, M. Erşen, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 2016).
- Gadamer. H.G. (1986). *The idea of the Good in Platonic-Aristotelian philosophy* (1. Baskı) (P. C. Smith, Trans.). Yale University Press.
- Gutas, D. (2015). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (6. Baskı) (L. Şimşek, Çev.). Kitap Yayınevi. (Özgün eser basım 2002).
- Hâce Muhammed Lutfî. (2011). *Hülâsatü'l-hakâyyık* (5. Baskı). Damla Yayınevi.
- Hadot, P. (2011). *İlkçağ felsefesi nedir?* (1. Baskı) (M. Cedden, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün eser basım 1995)

- İbnü'l-Heysem. (2022). *Semeretü'l-hikme—Geometriye giriş* (1. Baskı) (M. A. Koca, Çev.). Albaraka Yayınları.
- Kingsley, P. (2017). *In the dark places of wisdom* (6. Baskı). The Golden Sufi Center.
- Kingsley, P. (1995). *Ancient philosophy, mystery, and magic: Empedocles and Pythagorean tradition* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Lorenzini, D. (2023). Foucault, governmentality, and the techniques of the self. W. Walters ve M. Tazzioli (Ed.), *Handbook on governmentality* (1. Baskı, 22-37) içinde. Edward Elgar Publishing.
- Lorenzini, D. ve Adamson, A. I. (2020). Giriş. M. Foucault (Yaz.), *Eleştiri nedir? Kendilik kültürü* (1. Baskı, Çev. M. Erşen, 11-29) içinde. Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 2015).
- Molacı, M. (2025). Stoacı ve “Neo” Stoacı Olmak Ne Anlama Gelebilir? *ViraVerita E-Dergi*, 22, 10-54.
<https://doi.org/10.47124/viraverita.1778599>.
- Mübeşşir İbn Fâtik. [İbn Fâtik] (2024). *Muhtârü'l-hikem* (2. Baskı) (O. Güman, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Parmenides. (2015). *Doğa hakkında-Peri Physeōs* (1. Baskı) (Y. G. Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Plutarch. (1918). *Plutarch's lives VII* (B. Perrin, Çev.). Harvard University Press.
- Russell, N. (2004). *The doctrine of deification in the Greek Patristic tradition*. Oxford University Press.
- Sellars, J. (2024). Aristotle and philosophy as a way of life. M. Faustino ve H. Telo (Ed.), *Hadot and Foucault on ancient philosophy* (1. Baskı, 338-358) içinde. Brill.
- Sellars, J. (2020). Self or cosmos: Foucault versus Hadot. M. Faustino ve G. Ferraro (Ed.), *The late Foucault: ethical and political questions* (1. Baskı, 37- 51) içinde. Bloomsbury Academic.
- Shayegan, D. (2013). *Melez bilinç* (1. Baskı) (H. Bayrı, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2012).
- Smith, P. C. (1986). Translator's introduction. Gadamer, H. G. (Yaz.), *The idea of the Good in Platonic-Aristotelian philosophy* (1. Baskı, vii-xxxi) içinde. Yale University Press.
- Şemsüddîn eş-Şehrezûrî [Şehrezûrî]. (2015). *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-ervâh* (1.Baskı) (E. Altaş, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî [Sühreverdî]. (2019). *Kitâbü't-telvîhât* (1. Baskı) (A. K. Cihan, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî [Sühreverdî]. (2015). *Hikmetü'l-işrâk* (1. Baskı) (E. Bekiryazıcı, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Testa, F. (2020). The great cycle of the world: Foucault and Hadot on the cosmic perspective and the care of the self. M. Faustino ve G. Ferraro (Ed.), *The late Foucault: ethical and political questions* (1. Baskı, 53- 70) içinde. Bloomsbury Academic.
- Umudum, H. E. (2018). *Hat[t] ve had[d]: Emevilerde itaatin yapıbozumu* (1. Baskı). Ketebe Yayınları.
- Ure, M. (2020). Foucault's reinvention of philosophy as a way of life: genealogy as a spiritual exercise. M. Faustino ve G. Ferraro (Ed.), *The late Foucault: ethical and political questions* (1. Baskı, 19- 35) içinde. Bloomsbury Academic.
- Utku, A. (1999). Foucault: Aydınlanma nedir? Ya da bir felsefi ethos olarak eleştiri. *Felsefe Tartışmaları*, 25, 80-92.

ⁱ Foucault’nun kullandığı *souci de soi* ifadesi ve bunun eski Yunancadaki karşılığı olan *epimeleia heautou* ifadesi Türkçeye yaygın olarak “kendilik kaygısı” şeklinde çevrilse de kavramı, “kendilik özeni”/“kendine özen gösterme” şeklinde çevirmeyi tercih ediyoruz.