

Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları

Hakemli Dergi

dörtöge

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Yavuz Unat
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Editörler Kurulu / Editors

Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları
Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Sibel Kibar
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Arş. Gör. Tarkan Tuna Gözütok
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Yayın Kurulu / Editorial Boards

Prof. Dr. Kenan Gürsoy
İstanbul Aydın Üniversitesi
Prof. Dr. F. Jamil Ragep
McGill University, Canada, Director Institute of Islamic
Studies Canada Research Chair in the History of Science
in Islamic Societies
Prof. Dr. Şafak Ural
İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan
Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Feza Günergun
İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yasin Ceylan
ODTÜ, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Yavuz Unat
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu
Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü
Doç. Dr. Sibel Kibar Kavuş
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın

Yıl: 8 Sayı: 15 Haziran 2019

Hakemli dergidir, altı ayda bir yayınlanır.
Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

İmtiyaz Sahibi:

Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti. Adına
Nevozat ARGUN

Yayın Editörü:

Prof. Dr. Yavuz UNAT

Yazı İşleri Müdürü:

Hilal SÜSLÜ ARGUN

Görsel Tasarım ve Mizanpaj:

Mehtap Yürümez - Tarkan Erdal Kara

Baskı - Cilt: Atalay Matbaacılık Sertifika No.: 15689

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından yayınlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti'ye aittir. Dergide yayınlanan yazı, fotoğraf, harita, illüstrasyon ve konuların her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarına aittir. Yazıların yayın hakkı DÖRT ÖGE dergisine devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayınlanmayı da kapsar. Dergiye gönderilen yazılar basılıysın ya da basılmıyşın, iade edilmez.

Sekreterler

Arş. Gör. Burak Can SERDAR
Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Arş. Gör. Batuhan AKGÜNDÜZ
Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü

İletişim:

Prof. Dr. Yavuz UNAT
Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Kurşenkent, 36100, Kastamonu
Gsm: 0542 454 12 24
e-posta: dortogedergisi@gmail.com
yunat@kastamonu.edu.tr - hilalargun@nobelyayin.com

Yazışma Adresi:

Abdulkadir Geylani Cad. No: 2-A Yenimahalle Ankara
Tel: 0312 418 20 10 - Faks: 0312 418 30 20
www.nobelyayin.com/dortoge e-posta: dortoge@nobelyayin.com

Abonelik: Nobel Akademik Yayıncılık'ın aşağıda belirtilen hesaplarına abonelik ücretini yatırdıktan sonra, havale, ad-soyad ve adres bilgilerinizi faks numaramıza veya **dortoge@nobelyayin.com** adresimize yolladığınızda aboneliğiniziz gerçekleştirilecektir.

Yıllık abonelik: 30 TL
Öğrenci abonelik: 20 TL
Kurumsal abonelik: 40 TL

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
İş Bankası Meşrutiyet Ankara Şubesi Hesap No: 4213 0977915
IBAN: TR49 0006 4000 0014 2130 9779 15
Posta Çeki Hesabı: 6358768

Dört Öge Dergisi 13. sayısından itibaren yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayımlanacaktır.

Dört Öge Dergisi hakemli bir dergidir. The Philosopher's Index tarafından birincisi sayıdan itibaren taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / Table of Contents

EDİTÖRDEN/Editorial v

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

Ses ve Fenomen: Derrida ve Husserl
Voice and Phenomena: Derrida and Husserl 1
Gülben SALMAN

The Practice of True Philosophers in Plato's Phaedo
Platon'un Phaidon'unda Hakiki Filozofların Faaliyeti 15
Tonguç SEFEROĞLU

Leibniz'in Varlık Hiyerarşi Üzerine Plotinosçu Bir Okuma
A Plotinian Reading of Leibniz's Hierarchy of Being 37
Batuhan AKGÜNDÜZ

Râzî: Practica Puerorum
Practica Puerorum of Rhazes 47
Çağatay AŞKİT

Öznenin Trajedisi: Aynanın Ötesine Geçmek
The Tragedy of Subject: Through the Mirror 75
Erman KAÇAR

Kurmaca Kentler Gerçek Mekânlar
Fictional Cities Real Spaces 85
Murat ÇELİK

Spinoza'da Birinci Tür Bilgi: "Hayal Gücü" Zemininde Bir Derinleştirm
First Kind of Knowledge in Spinoza: A Deepening on the
Basis of "Imagination" 95
Ayşe GÜL ÇIVGIN

Cürcânî'de Atom Kavramı ve Felsefesi
The Concept And Philosophy Of Atom In Curcani 111
Vural BAŞARAN

Kantçı Töz-ilinek Kategorisinden Hegelci Yabancılaşma Kavramına, Unutulan Bağlantı: Fichte'de Bilincin Yabancılaşması The Lost Link Between the Kantian Category of Substance-Accident and the Hegelian Concept of Alienation: Fichte's Notion of Alienation of Consciousness	123
<i>Emre BİLGİÇ</i>	
Haz ve Acının Matematiği: J. Bentham'ın Faydacı Ahlakının İmkânı Mathematics Of Pleasure And Pain: Possibility Of J. Bentham's Utilitarian Morality.....	141
<i>Emine CENGİZ</i>	
Dr. Hüseyin Hulki Bey'in Yaşam Öyküsü, Eserleri ve Katılmış Olduğu Tıp Kongrelerinden Notlar Dr. Hüseyin Hulki Bey's Life Story, Works and Notes from Participating Medical Congresses	155
<i>Mustafa HAYIRLIDAĞ - Nüket ÖRNEK BÜKEN</i>	
Devrimin Değişim Fantazisine Karşı Ajansal Sanat Agent Art Versus Revolution's Fantasy of Change	167
<i>Ceren SELMANPAKOĞLU</i>	
KİTAP TANITMALAR/Book Reviews.....	181
Türk Felsefesi	181
<i>Rabia DİRİCAN</i>	
YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy.....	185

EDİTÖRDEN/Editorial

Prof. Dr. Yücel Dursun'un Anısına

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde görev yapan değerli felsefecilerimizden Prof. Dr. Bahtiyar Yücel Dursun'u 16.12.2018 tarihinde elim bir trafik kazasında kaybetmenin üzüntüsü içerisindeyiz. Bu nedenle bu sayımızı ona adanmayı uygun gördük.



4 Eylül 1990'da İstanbul'da uğradığı suikast sonucu öldürülen Turan Dursun'un oğlu olan Bahtiyar Yücel Dursun, 1968 yılında Ankara'da dünyaya geldi. 1991 yılında Hacettepe Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü'nden mezun oldu.

Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansa devam eden Yücel Dursun, 2001 yılında *Kant'ta ve Bazı Yirminci Yüzyıl Filozoflarında Analitik/Sentetik Ayrımı* teziyle yüksek lisans derecesi aldı. Doktorasını ise *Oyunun Ontolojik Durumu: Heidegger, Derrida, Gadamer ve Huizinga* teziyle Hacettepe Üniversitesi'nde 2008 yılında tamamladı.

2017 yılında profesör olarak atanan Yücel Dursun, Stephen F. Barker'ın *Matematik Felsefesi* kitabını Türkçeye çevirdi. Ayrıca *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, *Oyunun Ontolojisi* ve *İki Kere Düşün* kitaplarını kaleme aldı.

Kendisini saygıyla anıyoruz.

Dergimizin önümüzdeki sayısını ise yine uzun yıllar Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde görev yapan, sonrasında Akademik kariyerini Uludağ Üniversitesi'nde sürdüren ve 1 Aralık 2014 yılında yitirdiğimiz değerli bilim insanımız Prof. Dr. Ahmet Cevzici'ye adayacağız. Bu konudaki yazılarınızı bekliyoruz.

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

*Ses ve Fenomen: Derrida ve Husserl**

Gülben SALMAN^{7**}

Makale Geliş / Recieved: 15.05.2019
Makale Kabul / Accepted:20.06.2019

Öz

Derrida düşüncesinin kökeni olarak Husserl'e işaret etmek, dekonstrüksiyonun doğasını anlamak açısından oldukça önemlidir. Husserl üzerine çalıştığı on beş yılın sonunda Derrida, kendine özgü yöntemini ortaya koyarken Husserl'in gösterge üzerine zorunlu bir ayırım temelinde yaptığı kökensel atfa dair eleştirel bir tutum alır. Derrida Husserl'in iddia ettiği gibi tek bir kökene atıf yapmak yerine, ikili karşıtlıkların kökende sürekli yeniden yapılandırıldığı zorunlu bir sonuç olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. İdeal nesnelerin zibinde yapılandırılması ve zamansallık sonucunda sonsuz bir yeniden tekrar, düşüncenin içinde kendini görünür kılmaktadır. Belirli bir ideallığe vurgu yapan logos temelli felsefe bu şekilde ideal olmayanın "bulaşması" ile her zaman yanında gelen "ek" ile malül olacaktır. Bu izlek üzerinden bu çalışmada öncelikle Derrida'nın Husserl üzerine çalışmalarının bir çetelesi çıkarılırken, ikinci olarak Ses ve Fenomen kitabının ana argümanları tartışılacaktır. Son olarak, Derrida'nın Husserl okuması üzerine bir değerlendirme yapılarak, Derrida'nın

* 2017-2018 eğitim yılı Güz Dönemi'nde Prof. Dr. Yücel Dursun'un Derrida dersini Emir Özer, Cemre Uğural, Mehmet Fatih Tekin ve Berk Derinöz ile beraber, hocanın DTCF Ana Bina 429 No'lu odasında takip ettik. Yücel Hoca her hafta biz masasının etrafındaki sandalyelere yerleşene kadar sessizce beklerdi. Sonra kafasındakileri anlatmaya başlar, bütün odayı dolduran hevesi bir an olsun geçmezdi. Yaptığı işe sevgiyle bağlı olan herkes gibi, bu heves bizi ele geçirir, baştanbaşa odanın içine dolardı. Bütün bu dersler boyunca, Derrida'nın temel metinlerini, Felsefe Tarihi ve Çağdaş Düşünce açısından önemini her dönemde işaret ederek, büyük bir dikkatle dönem boyunca takip etti. Ders sonunda her hafta birimiz sunum yaparak bu dersi sonlandırdık. Yücel Hoca'yı sakın anımsıyorum, sakın ve kendi halinde, bilgisini bir kırbaç gibi kullanmayan, öğrencisini her daim teşvik eden, hep destekleyen halinde... Ders boyunca Derrida düşüncesinin kökensel temeli olarak Hegel ve Husserl üzerine tartışmalar yaptık. Bu çalışma, o dönem sonunda Derrida'nın *Ses ve Fenomen* kitabı üzerine yazdığım ve Yücel Hoca'nın da okuduğu bir metindir... Öğrencileri üzerinde iz bıraktığı muhakkak, anısına saygıyla...

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. gulfensalman@gmail.com.

Künye: SALMAN, Gülben. (2019). Ses ve Fenomen: Derrida ve Husserl. *Dört Öge*, 15, 1-14. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

doğrudan eşitlediği temsil ve zamanın genişliği içinde alkoyma (retention) fazı Husserl'in İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler'i çerçevesinde tartışmaya açılacak, Derrida ve Husserl'in düşüncelerini aşmaya çalıştığı Brentano arasında bir benzerlik tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dekonstrüksiyon, Gösterge, Zaman, Logos, Köken.

Voice and Phenomena: Derrida and Husserl

Abstract

*It is important to refer to Husserl as a root of Derrida's thought in order to understand the nature of his method of deconstruction. At the end of the fifteen-year period during which Derrida worked on Husserl, he took a critical attitude towards Husserl's original reference to the essential distinction with regard to "sign". Derrida claimed that binary oppositions are constituted by means of iteration in the origin, and it is an indispensable result, in opposition to Husserl's claim that there is a univocal origin. Ideal objects are constituted, and infinite iteration is visible in thought. The logocentric philosophy which puts an emphasis on certain ideality is a result of a "supplement" in consequence of an entanglement of non-ideal ones. Relying on this theme, in this study, firstly, the background of Derrida's work on Husserl will be rendered. Secondly, the main arguments of the book *Speech and Phenomena* will be discussed. Finally, there is an evaluation of Derrida's understanding of Husserl, especially, Derrida's equalization of the concepts retention of the thickness of time, and representation will be considered in reference to Husserl's *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, and it is aimed to establish a similarity between Derrida and Brentano who is the mentor of Husserl, and whose thought he is trying to overcome.*

Keywords: Deconstruction, Sign, Time, Logos, Origin.

Jacques Derrida lisans eğitimine başladığı 1952 yılından, kendi alanında hatırı sayılır bir şöhrete ulaşmasını sağlayacak olan üç kitap yayınladığı (*Ses ve Fenomen: Husserl Felsefesinde Gösterge Sorununa Giriş, Yazı ve Fark, Gramatoloji*) 1967 yılına kadar, on beş yıl boyunca fenomenolojik yöntemiyle felsefe tarihi açısından bir dönüm noktası oluşturduğu düşünülen Edmund Husserl'in felsefi düşüncelerini öğrenmiş ve üzerine yoğun şekilde çalışmıştır (Kates, 2005, s. xvi). Bu on beş yılın sonunda çıkan üç kitaptan *Gramatoloji*, Derrida'nın yalnız Fransada değil, dünya çapında bir üne kavuşmasını sağlayıp en çok dikkat çeken kitabı olurken, bu yoğun ilgi, diğer iki kitabın geride kalmasına neden olmuştur. Derrida düşüncesini kendine özgü ve bağımsız bir düşünce olarak ele almak, Derrida'nın bazı yorumcuları açısından benimsenen bir tavidir fakat bu durum, tam tersine Derrida düşüncesini "yoksullaştırır ve çoğunlukla yanlış anlaşılmasına neden olur" (Direk, 2004, s.133). Aynı yıl yayınlanan *Ses ve Fenomen*, Derrida felsefesinin Husserlci kökeni açısından oldukça önemli bir kaynak oluşturmasına rağmen, *Gramatoloji*'nin ününün yanında göz ardı edilmiştir.

Derrida, Felsefe Tarihi'ne dair Heidegger'in de rüzgârının etkisiyle, kökense bir eleştiride bulunmuştu. Yazılarında birçok filozofun düşüncesini kendi yöntemi olan dekonstrüksiyona uğratma denemesi, hem onun özgünlüğünü hem

de felsefe içinden başka bir şekilde felsefe yapmaya çalıştığını göstermektedir fakat bu olağandışılığın bir değersizlik olarak değerlendirilmesi uygun olmayacaktır. Derrida'nın düşüncesinin birçok kaynağı vardı ve bu kaynak Felsefe Tarihi'ndeki kendinden önceki düşünürler, özellikle Hegel, Freud, Marx, Nietzsche, Heidegger, Levinas, Bataille olduğu kadar, asıl olarak başlarda sadık bir takipçisi olduğu ama sonra düşünsel bir kopuş gerçekleştirdiği Husserl'in felsefi düşünceleri üzerine çalışmalarında da bulunabilir. Bu çalışma Jacques Derrida'yı Husserl düşüncesinde cezbeden şeyin ne olduğunu araştırma amacı gütmektedir. Bunun için ilk bölümde, Derrida'nın Husserl üzerine çalıştığı on beş yılın, tarihsel bir haritası çıkarılacaktır. Derrida ustası Husserl'in sesini dinlediği on beş yılın sonunda kendi yöntemini ilk defa net olarak ortaya koymuştur. İkinci bölümde, bu on beş yılın sonunda yayınlanan ve diğer çalışmalarına kıyasla göz ardı edilen *Ses ve Fenomen* kitabının ana argümanlarının bir özeti verilecektir. Üçüncü bölümde ise Derrida'nın Husserl yorumu üzerine, Brentano'nun zaman anlayışı üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

Derrida'nın Husserl Üzerine Çalışmalarının Bir Tarihi

Derrida'nın Husserl felsefesi üzerine yoğunlaşması rastlantı olmaktan çok uzaktır. *École Normale Supérieure*'e kabul edildiğinde, Çağdaş Fransız Felsefesi içinde daha sonra adları çeşitli şekillerde zikredilecek olan birçok önemli isim hâlihazırda orada çalışmaktaydılar. Fenomenoloji çalışan Maurice Merleau-Ponty ve Sartre, Hegel üzerine çalışmalarıyla tanınan Jean Hyppolite bunlardan bazılarıdır. Derrida üzerinde kendi zamanında etkili olan üç düşünce biçiminden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, Derrida'nın Hegel üzerine dersleri Jean Hyppolite'ten alması ve Husserl kadar Heidegger felsefesinin de o dönemde çalışıyor olmasından dolayı Hyppolite'in Hegel okumasının Derrida üzerinde etkide bulunmasıdır. Jean Hyppolite'in dersleri, Derrida'nın Husserl'i Hegelci bir mantık ama Heideggerci bir ruh ile okuma denemesine girişmesine neden olacaktır. Jean Hyppolite'in Hegel üzerine olan kitabının adı *Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nin Oluşumu ve Yapısı* iken, Derrida'nın yüksek lisans tezinin adı "Husserl Felsefesi'nde Oluşum Problemi" olacaktır. İkinci etki, Husserl'in Fransa'da tanınmasını sağlayan, Husserl'in asistanı olan Eugen Fink'in çalışmalarının Fransızcaya çevrilmesiyle onun düşünce biçiminin dolaşıma sokulmasıdır (Lawlor, 2002, s. 11). Derrida Husserl üzerine yazdığı üç çalışmada da (Derrida, 2003; Derrida, 1989; Derrida, 1979) Fink'in çalışmalarına atıfta bulunmuştur ve dahası açıkça Fink'in Husserl Felsefesi üzerine düşünme yapısından etkilenmiştir. Fink, genel olarak çalışmalarında Husserl'in çağdaş neo-Kantçı kritiklerine karşı Husserl'i savunmaya çalışmaktaydı (Kates, 2005, s. 107). Bu eleştiriler, Husserl'in de bir kritik felsefeci olduğu iddiasını taşımakta iken Fink ise kritik felsefe ve fenomenoloji arasında radikal bir farkın olduğunu iddia etmektedir (Lawlor, 2002, s. 12). Bu radikal bir farktır, çünkü kritik felsefe ve fenomenolojinin temel problemleri farklıdır. Ona göre, kritik felsefe, du-

yumsamanın verilerinin bilincin saf formları sayesinde verili olmasının zihnin kategorileri tarafından sentezlenmesini deneyim üzerinden kurmaya çalışıyordu, yani empirizm ve rasyonellik arasında empirik bir idealizm ve transcendental bir realizm öne sürüyordu. Burada Husserl'in eleştireceği türden, özne ve nesne arasında kesin bir ayrım ortaya koyan, nesneyi özne tarafından gözlemlenecek bir şey olarak kabul eden doğalcı bir yaklaşım varsayılmaktadır (Husserl, 2014). Husserl ise transcendental özne çerçevesinde geliştirdiği felsefesinde dünya karşısında doğalcı değil ama transcendental bir tavır almayı benimsediği fenomenolojik felsefesini kurar. Burada dünyasallığın oluşumu, aşkın öznedeki ortaya konmaya çalışılır. Bunun karşısına koyulabilecek spekülâtif metafizik, bu dünyayı açıklayan bu dünyaya aşkın başka bir dünya peşindedir. Neden/ilke olarak, dışarıda bir şey arar. Fenomenolojik redüksiyon ise dünyayı kendi içinde aşkın özne çerçevesinde anlamaya çalışmak demektir (Lawlor, 2002, s. 13). Redüksiyon, insan öznelliği üzerine radikal bir düşünüm ile dünyayı öyle bir şekilde aşar ki, aşkın öznellik hem bilinebilir olanı hem de oluşa gelmeyi keşfeder. Fenomenolojik *epoché*, aşkın deneyim ve düşünceye sızan mutlak olanı sezgisel olarak gösterir (Lawlor, 2002, s. 16). Yönelimsellik öznel eylemlere dayanır ve dünya karşısında geçerli ve aşkınsal bir hale gelir, ki bu şekilde kazanılan gerçeklik egemen olur. Aşkın yönelimselliğin üretken bir karakteri vardır, transcendental öznellikte dünyanın yeniden kuruluşunu imler (Lawlor, 2002, s. 18). Fakat burada göze çarpan üç tane paradoks tespit edilir. Birinci çıkmaz hem bir aşkınlıktan hem de bu dünyadan söz ederken, bu ikisi arasındaki geçişin nasıl mümkün olduğu sorusu etrafında belirir (Lawlor, 2002, s. 19). İkincisi, iletişim kurmak isteyen fenomenolojistin sadece dünyevi kavramlara sahip olmasından dolayı transcendental bir dil üzerine Husserl'in konuşmasının mantıken imkânsız hale gelmesi durumudur (Lawlor, 2002, s. 20). Üçüncü paradoks ise, empirik insan ve aşkın özne arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorunudur. Burada Fink'e göre bağlantı noktası fark içinde bir aynılık, ego'nun kimliği içinde bunun yarattığı bir gerilimin kabul edilmesidir. Bütün bu gerilimler Derrida'nın Husserl eleştirisinde kullanılmaktadır.

Derrida'nın 1953-1954 yılı boyunca üzerinde çalıştığı yüksek lisans tezi "Husserl Felsefesi'nde Oluşum Problemi", Fink'in ortaya koyduğu fenomenolojinin empirik ve transcendental arasındaki, dünyanın oluşum probleminde bir çözüm denemesi olarak da düşünülebilir. Fink, oluşum problemini bir ayağı gerçekte bir ayağı transcendental dünyada olan bir açmaz olarak formüle etmişti (Kates, 2005, s. 110). Fink'e göre dünyanın oluşumu eğer aşkınsa, dünyaya ait olmamalıdır, Derrida buradan dünyanın oluşumunun algı-dışı olması gerektiği, yani sezgisel olduğu sonucuna ulaşır. Sezgi üzerine düşündüğünde ise sezginin, sonlu, deneyimsel ve dünyevi olduğunu, oluşum ve mevcudiyetin sezgi ile tam olarak tespit edilemeyeceğini sonucuna varır. Oluşum hep başkadır, hiçbir zaman mevcut değildir, ama bu durum onun hiçbir zaman ele avuca gelmez olduğu anlamına gelmez. Oluşum bir şey olarak verilir, bir şekilde belirir ve bu belirme dünyevi ve aşkın olanı birleştirir,

yani Fink'in de tespit ettiği gibi oluşum paradoksaldır ve bu paradoksaldır doğa, oluşumun sonsuz olmasından dolayı onun doğası olarak Derrida'nın *Ses ve Fenomen*'de söyleyeceği üzere bir *différance* olarak kabul edilmelidir.

Üçüncü olarak Derrida'nın zamanında Fransa'da, Husserl felsefesi üzerine hâlihazırda çalışan ve bu çalışmalarının ürünü olan yazılarını kitap olarak yayınlayan akademisyenler vardı. Bunlardan ikisinin Tran-Duc-Thao ve Jean Cavaillès'nin düşüncelerinin, Derrida üzerinde oldukça etkili olduğu düşünülmektedir (Direk, 2004, s. 137). Husserl, o dönem Fransa'da düşünce dünyasını etkileyen önemli bir figürdü muhakkak ve bu iki Husserl yorumcusu, ideal ve gerçek, öz ve olgu, mantık ve duyumsama arasında Husserl felsefesi açısından temel bir diyalektik olduğunu düşünüyorlardı. Tran-Duc-Thao, diyalektik materyalist bir bakış açısına sahipti ve ideal olanı gerçeğe indirgeme eğilimindeydi, Cavaillès ise tam tersine bir mantıkçı olarak, gerçek olanı ideal olana indirgeme eğilimindeydi (Lawlor, 2002, s. 48). Bu iki düşünür Derrida öncesinde, Husserl düşüncesindeki iki anlamlılığı tespit etmişlerdi ve temel bir diyalektik varsayıyorlardı. Derrida bu iki düşünür arasında bir seçim yapmak yerine ikisinin düşüncesini de gerçek ve ideal olan arasındaki diyalektik üzerinden kabul etme eğilimine girdi. Bu diyalektik, bulaşmayı esas kılıyordu aslında; "ampirik olanı ideal olandan, varoluşu özden tamamen yalıtıp indirgeyemeyeceğimizi öne süren bir diyalektik" (Direk, 2004, s. 137). Bu şekilde, Derrida yüksek lisans tezinde Fink'in tespit ettiği paradokslar ve Tran-Duc-Thao ve Jean Cavaillès'nin düşünceleri arasında, Husserl'i Hyppolitevari bir tavırla oluşum problemi üzerinden okuyarak, bir çiftanlamlılık ve salınım olduğunu ve dahası, Husserl düşüncesini karakterize eden şeyin bu olduğu sonucuna varmaktadır (Lawlor, 2002, s. 81).

Derrida'nın yüksek lisans tezinde ilgilendiği sorunlar onu oluşum probleminin aslında bir gösterge problemi olduğunu düşünmeye yönlendirmiştir. Bu saikle, Husserl'in "Geometri'nin Kökeni" adlı makalesi üzerine çalışmaya başlamış ve uzun bir giriş yazısı yazmıştır (Derrida, 1989). Burada Husserl ideal nesnelerin oluşum probleminde dil üzerinden cevap bulmaya çalışmıştı esas olarak (Lawlor, 2002, s. 81). Husserl'e göre, örneğin, geometrinin nesnesi olan çemberin, "olgusal olanı aşan ve ondan serbestleşen ideal bir anlamı vardır" (Direk, 2004, s. 134). Bu ideal anlam dil sayesinde mümkün olan bir sonsuza açılmanın ürünüdür aslında. Derrida, Hyppolite'ten Hegel diyalektiğinde oluşumda dilin indirgenemez bir role sahip olduğunu öğrenmişti ve aslında bu nedenle Husserl'de dil üzerine çalışmaya başlamıştı (Lawlor, 2002, s. 89). Aslında Hyppolite, Hegel, Husserl ve Heidegger felsefeleri arasında "pürüzsüz bir şekilde" geçişler yapıyordu ve bu geçişleri Derrida'nın *Ses ve Fenomen* kitabında da görmek mümkündür. Hyppolite, öz (essence) yerine anlamı (sense) felsefeye sokuyordu ve bunu Derrida'nın aynen devralıp *différance* üzerinden yeniden yorumladığını söyleyebiliriz. Dilin ideallığı sorusu Derrida için hem "Geometri'nin Kökeni"nin çevirisine yazdığı giriş yazısında hem de *Ses ve Fenomen*'de dekonstrüksiyon açısından önemli bir yere sahip olmuştur.

Derrida yazıdan ilk defa *Geometri'nin Kökeni'ne Giriş*'in 7. Bölümü'nde bahsetmektedir (Derrida, 1989, ss. 87-107). İdeallığın nesnellığe dil tarafından geldiğinin altını çizmektedir. Dil, ideal nesnellığe ulaşmada kurucu bir role sahiptir ve Husserl açısından bu dil saf ve transcendental olarak belirlenmektedir. İnsanlar sonluken, insanlar arasında sonsuz, transcendental bir iletim mekanizması olduğu varsayılmaktadır ve Derrida burada bunu sağlayanın yazı olduğunun altını çizmektedir. Yazı ile onu temellendiren bilinç arasında saf bir ilişki vardır diyerek, yazının esasen sonsuz bir tekrar olduğunu da belirtmektedir. Husserl bilinçte nesnenin oluşumunu statik fenomenoloji diye adlandırırken, ideallerin tarihsel aktarımını genetik fenomenoloji olarak adlandırmaktaydı. Hem Heidegger'in hem de Derrida'nın bu genetik fenomenolojiden, onun empirik ve transcendental arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunun eleştirisinden yola çıktığı söylenmektedir (Lawlor, 2002, s 85). Derrida "Geometri'nin Kökeni'ne Giriş" in 7. Bölüm'ünde, Husserl'in aşkınsal tavrında dünyanın kökenini göz önüne sermesinde, köken açısından kendi olmayan başka bir şeyin de olduğunu görmektedir. Köken dış dünya iken, bu durumda her zaman bir "bulaşma" olduğunun nüveleri mevcuttur, ki bu "bulaşma" Derrida düşüncesi açısından kurucu bir öneme sahiptir.

Ses ve Fenomen

Derrida Husserl ilişkisi açısından genellikle başvuru kaynağı olan kitap, Derrida'nın Husserl düşüncesine oldukça eleştirel bir tavır sergilediği ve *différance* düşüncesini ilk olarak ortaya koyduğu *Ses ve Fenomen* kitabıdır (Kates, 2005, s. 115). Derrida, göstergenin her zaman bir erteleme ile malül olduğunu ve elimizde olanın yalnızca bir gösterenler zinciri olması gerektiğini Husserl'in gösterge teorisi üzerine yaptığı bu soruşturma ile görünür kılar. Çünkü Husserl'in elde etmeyi umduğu gibi bir ideallik ulaşılabilir değildir, klasik fenomenolojinin iddia ettiği gibi "bilincin kendine mevcut olma hali" imkânsız bir durumdur (Direk, 2004, s. 139). *Différance*, işte bu imkânsızlığın adıdır. Derrida, *Ses ve Fenomen* kitabında, Husserl'in bulmaya çalıştığı idealliklerin çözüldüğü noktaları tespit etmeye çalışmaktadır. Bu kitabın ilk üç bölümünde Derrida, Husserl'in gösterge (le signe, sign, das Zeichen) üzerine söylediklerini özetlerken, 4. Bölüm'de Husserl'in ilk üç bölümde özetlenen düşüncesinin eleştirildiği bir kırılma noktası tespit eder. Sonrasında gelen 5, 6, 7. Bölümler ise *dekonstrüksiyonun* bir yöntem olarak işletildiği bölümlerdir. 1. Bölüm olan "Gösterge ve Göstergeler"de Derrida, Husserl'in *Man-tıksal Araştırmalar*'ın başında gösterge üzerine yaptığı ve "zorunlu ayırım" olarak nitelendirdiği ifade (l'expression, ausdrück) ve belirtme (l'indice, indication, anzeichen) farklılığı ile tartışmasına başlamaktadır. Burada, bazı göstergelerin bir şey ifade ederken, bazılarının etmediğinin altını çizerken bunları göstereni olmayan göstergeler (le signifiant sans signifié, nonsignifying signs) olarak adlandırmak-

tadır (Derrida, 1967, s. 17/18).¹ İfade eden göstergeler saf linguistik göstergelerken, belirtme amacı olan göstergeler saf mantıksallığı içinde taşımaktadır. Yine de Derrida, Husserl'in bu ayrımının özsel değil, işlevsel olduğunu söylemekte ve bu iki işlevin birbirinin içine geçmiş olabileceğini de eklemektedir (Derrida, 1967, s. 19/19). İletişimsel konuşmada anlam aslında her zaman ifadesel gösterge ve belirtme göstergesinin birbirinin içine geçmesinden oluşmaktadır. Husserl ise hem ifadesel, yani sadece belirttiğini ima eden, neredeyse boş bir gösterge değil de, başka bir şey ifade eden bir göstergenin, hem de mantıksal saflığın olanak koşulu üzerine düşünmeyi amaçlamaktaydı. İdeallığın yakalanabileceği yer aslında böyle bir imkânın var olduğu koşuldur. İfade her zaman için bu durumda Husserl açısından belirtme karşısında önceliklidir ve ideallik açısından açıklanmaya muhtaçtır. Gerçek bir konuşmada belirtme her zaman ifade ile iç içe geçmiş şekilde bulunur, ama Derrida'ya göre Husserl imkânsız bir çaba ile, ifadenin belirtmeden ayrı ve saf bir şekilde bu bulaşmadan kurtulduğu fenomenolojik bir durumun peşindedir (Derrida, 1967, s. 22/22). Bunu bulduğu yeri ise yalnız bir zihin yaşamı (la vie solitaire de l'ame, the solitary mental life, im einsamen Seelenleben) (Derrida, 1967, s. 22/22) olarak ortaya koyuyor Husserl.

2. Bölüm'ün ismi, "Belirtmenin Redüksiyonu". Derrida, Husserl'in bu zorunlu ayrım çerçevesinde "belirtme"yi bu durumda dışarıda bırakacağı ve öncelikli olarak gördüğü ve ideallikle ilişki kurabileceği "ifade"yi öne çıkartmaya çalıştığını iddia etmektedir. Derrida, Husserl'in ifadesel ve saf mantıksal anlamı logosun imkânı olarak gördüğünü söylerken, konuşmada, ifade ve belirtme birbiri içine geçmiş olduğu için, bunun böyle olmadığı bir durumun bulunmasının, amaçlanan saf mantıksallığa ulaşılabilmek için zorunlu olduğunu söylemektedir. Bu durum da belirtmenin redüksiyona uğratıldığı ve ifadenin saf zihinsel yaşamda bulunduğu durum olacaktır, Husserl'in formülasyonuna göre. *Ses ve Fenomen* kitabının 3. Bölüm'ünün ismi işte bu durumun işaret edildiği alanı gösteren "Anlam ve Kendi Kendine Zihinde Konuşma" (le vouloir-dire comme soliloque, meaning as soliloquy) şeklinde belirlenmiştir. Belirtmenin redüksiyona uğratılmasıyla elimizde saf ifade kalmaktadır. Bu durumda, belirtmenin dışlandığı ama ifadenin hala içeriildiği bir durumu kendi kendine zihinde konuşma (içsel monolog) durumunda bulabileceğimizin altı çizilmektedir (Derrida, 1967, s. 34/32). Kendi kendimize konuştuğumuz zihin durumunda artık belirtme fonksiyonu devrede değildir çünkü belirtme empirik bir duruma gönderme yapmaksızın kavranamaz. Böylece, bu indirgeme ile transcendental bir imkânın kapısı aralanırken, "fenomenolojik ses" duyulur olmaktadır (Derrida, 1967, s. 35/33). Kendi kendine konuşan zihin yaşamında gerçek kelimeler kullanmayız, empirik bir gönderim (Derrida, 1967, s. 47/42) ama hayal ettiğimiz kelimeler kullanırız (le mot imaginè, the imagined words) (Derrida, 1967, s. 48/43).

1 *Ses ve Fenomen'e* yapılacak olan atıflarda ilk sayfa numarası Fransızca metne, ikincisi İngilizce çevirisine referans vermektedir.

Bu noktadan sonra Derrida, Husserl'in göstergeler arasında yaptığı zorunlu ayırım ve ideallik arasında kurduğu ilişkiyi eleştirmeye başlamakta ve bu ayırımı ekarte edecek bir kırılma noktasına işaret etmektedir. 4. Bölüm, "Anlam ve Temsil", monolog olarak, yalnız bir zihin yaşamını ideallikleri keşfetmek için düşündüğümüzde, aslında hala bir temsil, tekrar, yeniden üretim yaparak bu ideallığe ulaşamayacağımızın Derrida tarafından açıkça ifade edildiği bölümdür (Derrida, 1967, s. 54/49). Husserl'in kişinin kendi içsel konuşmasında kendiyile bir iletişim kurmadığını söylediğini fakat bu noktada dahi kendini kendine mecburen temsil olarak sunmak zorunda olduğum eleştirisi getiriyor Derrida. Temsil, bir şeyin yeniden üretimi ve tekrarıdır, etkili konuşma belirtme durumunda söz konusuysen, temsili iletişim ve ifade durumunda etkindir (Derrida, 1967, s. 56/51). Kendi kendine konuşmanın, temsili bir karaktere sahip olduğunu gerçeklik ve temsil arasındaki ayırımı görebileceğimizi iddia eden Derrida, Logos temelli Batı Felsefe Tarihi'nin de hep bu temsilden ve temsilin tekrar eden karakterinden oluştuğunun altını çizmektedir. Bu mekanizma türetilen bir karaktere sahip olduğu için metafiziğin dili kökensel ve türetilemez olması gerekirken, temsil mantığında tam tersi bir doğanın zincirine yakalanmış görünmektedir. Husserl'in idealleri üretme süreci de işte böyle bir tekrarın ve türetimselliğin bir sonucu olması sebebiyle, Husserl'in iddia ettiğinin aksine saf olmaktan uzaktır. Tarihsel süreçte, ideallerin oluşumu (geleneğe kökenin her zaman varolanın modifikasyonları şeklinde tekrar edilmesinden başka bir şey olmayacaktır (Derrida, 1967, s. 59/53). Varlık'ın nihai hali, şimdinin mevcudiyetidir. Mevcudiyet, transcendentallığın, evrensel bir formudur. Bütün empirik içerikten azade bir mantık kurulmuş gibi düşünülmektedir ama temsilde işletilen imgelem, nötrlüğün basit bir modifikasyonu değildir (Derrida, 1967, s. 61/55), çünkü her gösterge tekrar eden bir yapıya sahiptir ve bu açıdan aslında belirten gösterge ve ifade eden gösterge arasında mutlak bir ayırma gidilemez. İkisi arasındaki ayırım kabul edilebilir değildir, ses kendini niye temsil etsin, sesin kendisi zaten temsil diyor Derrida (1967, s. 63/57). Kendimizin deneyimi kendimizce aynı anda deneyimlenir olmalıdır, aynı göz kırpmamız gibi.

5. Bölüm'ün adı, "Göstergeler ve Göz Kırpmak". Husserl *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*'de, bir nesnenin zamansallık içinde oluşumunu, bir kuyruklu yıldız şeklinde düşünebileceğimizi iddia etmektedir (Husserl, 1991, ss. 32,37), Derrida da bu örneği ele alıyor (Derrida, 1967, s. 69/62). Bir kuyruklu yıldızın giderek silikleşen kuyruğunu düşünelim diyor. Mevcut olmama ve ötekilik mevcudiyete zaten dâhildir. Kuyruklu yıldızın hareketinde hem bir akış vardır hem de bir gölge vardır. Bir şimdi içinde algılayan özne, alıkoyulanlar (les rétentions, retentions) ve gelmekte olanlar (les protensions) ile iç içedir. Burada Derrida, yitip gidenlerin, şimdinin bir yeniden üretimi olarak temsil (re-présentation) olduğunu söylüyor (Derrida, 1967, s. 75/67). Bu şekilde mevcudiyet sonsuz şekilde tekrar edilebilir. Ayrıca Derrida, zihnin kendi kendine konuşmasında Husserl alter-ego varsayma-

dığı için ayrıca bir fark ve tutarsızlığın olabileceğini düşünemiyor (ya da düşünmek istemiyor) diye ekliyor (Derrida, 1967, s. 77/68).

6. Bölüm, “Sessizliği Koruyan Ses”. Husserl ifade ve belirtme arasındaki farkı insanın içsel yaşamı açısından ele alarak belirtmenin bir redüksiyona uğratabileceğini varsayıyordu. Bu durumda Derrida’ya göre, bir alter-ego yoktur ve bu yüzden bir iletişim söz konusu olamaz (Derrida, 1967, s. 78/70). Husserl’e göre özne kendiyile konuşurken kendisi hakkında hiçbir şey bilemez. Dili varolan bir şeye gönderme yapmaz (Derrida, 1967, s. 79/71). Bir nesnenin idealliği seste ancak ifade edilebilir. Fakat Derrida’ya göre burada mutlaka bir öz-etkilenim (l’auto affection, auto-affection) mevzubahistir ve aslında bu öz-etkilenim kendilik bilincinin önkoşuludur ki bu açıdan saf bir transcendental redüksiyon mümkün olmayacaktır (Derrida, 1967, s. 92/82). Öz-etkilenimin iki veçhesi vardır, kimlik (idem) ve kendilik (ipso). Kimlik empirik hayatken, kendilik aşkın hayattır. Aynı olan heterojenliktir, farklı olan birliktir, hayat bu ikisi arasındadır. Burada, kapanamaz bir boşluk vardır. Her deneyim, her işaret, her gösterge bu kapanamaz boşluğa sahiptir. Ses kendini duyar, kendini etkiler. Şimdi, kendi olmayan kimliğim ve kendiliğim arasındaki “iz” üzerinde yükselir.

Derrida, 7. Bölüm’de kökenin her zaman bir ek olarak mevcut olduğunu söylüyor. Bu bölümün ismi “Kökenin Tamamlayıcısı”. Fark oyunu, idealleştirme hareketinin içindedir ve mevcudiyetin tekrar etmesi demektir (Derrida, 1967, s. 98/88). Bu durum tutar, rezerve eder ve anlamından faydalanır. Husserl’in yaşayan şimdisi, hep bir ertelemeyi söyler, bu erteleme sonsuzdur (ad infinitum) (Derrida, 1967, s. 111/99).

Derrida, Husserl, Brentano

Buraya kadar Derrida’nın, *différance*’in doğasını Husserl felsefesinin içinden geçerek nasıl açık kıldığı ele alındı. Bu bölümde ise Husserl ve Brentano’nun zaman üzerine söyledikleri çerçevesinde Derrida’nın Husserl eleştirisi yeniden değerlendirilmeye çalışılacaktır. Derrida’nın Husserl’in ses üzerine söylediklerine yoğunlaşırken daha baştan bunu bir semptom olarak Husserl felsefesinde ele almaya karar vermiş olmasıyla, (Kates, 2005, s. 136) Husserl felsefesini, Husserl’in dışına açarak onun ima etmediği noktalara taşıdığı söylenebilir. Buna bir örnek olarak Derrida’nın temsil açısından getirdiği eleştirinin Husserl açısından doğru olmadığı, hatta hocası Brentano’nun düşüncesine getirdiği eleştiri ile bunu aşmaya çalıştığı söylenebilir. Derrida, hızlı bir eşleştirme yaparak farkı, içsel monolog olarak zihin yaşamında gösterirken, Husserl’in argümanını sınırlarının dışına çıkarmaktadır. Hatta iddia edilebilir ki geriye, Husserl’in Brentano’da aşmak istediği düşünceye geri düşer. Derrida, ses derken, temsilin mevcut olmadığı bir sesin düşünüleceğini, tekrarın bir eki olmaksızın bir oluşum olamayacağını imliyordu. Burada anlam, düşüncenin içselliği ve göstergenin dışsallığı arasındaki yarıktan

türer ve mevcudiyet metafiziği de bu sonsuz bulaşma durumunda aktarılır hale gelmektedir (Bernet, 1990, s. 149). Derrida bunu nasıl formüle etmektedir? İfade, mevcudiyetin ikili moduna referansla anlaşılırmaktaydı: Düşünen öznenin kendi mevcudiyeti ve onun düşüncesinin yönelimsel nesnesi. Empirik gerçekliğin mevcudiyeti ancak düşünömsel olarak, temsili bir şekilde mevcut olarak kabul ediliyordu ve Derrida bu şekilde imgelem üzerinden düşünömsel olarak üretilen bir idealliğin tekrara muhtaç olduğunu söyleyerek, bu noktada Husserl'in idealliğini bir teste tabi tutuyordu. İkinci olarak da öznenin bu saflığı yakalayabilecek şekilde saf bir özne konumunda olup olmadığı üzerine bir sorgulamaya girişip iki durumda da aslında Husserl'in 'tekrar' karakterinden dolayı ve öznenin saf olmasından dolayı idealliğinin hep bir bulaşma ile malöl olduğunu ilan ediyordu (Bernet, 1990, s. 156). Tekrar, hiçbir zaman saf değildir, anlamın varlığı ve temsil arasındaki ayırmadan dolayı ve tekrar hep bir temsil dolayımına tabidir ve böylece sonsuz bir erteleme ile belirlenmektedir. Fakat burada not edilmesi gereken şey, temsil (la représentation) ve Husserl'in zamansallık kurgusundaki alıkoyma fazı (la rétention) arasında Derrida'nın kurduğu doğrudan ilginin ne kadar uygun olduğu sorusudur (Bernet, 1990, s. 160). Örneğin bir melodide alıkoyulan notalar Husserl için hala bir sunulandır (la présentation) ve hatırlama devreye girdiğinde ancak Husserl için temsil (la représentation) söz konusu olur. Bernet, Derrida'nın bu güzel yapıyı alaşağı ettiğini söylemektedir. Kuyruklu yıldız metaforuna baktığımızda, alıkoyma fazı, şimdi ve gelmekte olan faz arasında sürekli şimdide nesne oluşturulurken, bir temsil durumu söz konusu değildir (Bernet, 1990, s. 160). Husserl, şimdii tek bir nokta olarak değil ama geniş bir şimdi olarak anlamayı önermektedir. Mevcudiyetin genişliği vardır çünkü eğer tek tek noktalardan oluşan bir zaman anlayışı olsaydı sadece mutlak bir nokta olarak şimdii algılayabilirdim. Brentano noktalar arasındaki bağlantıyı imgelemin kurduğunu söyleyerek aşmaya çalışıyordu, bu şekilde Brentano'nun temsil olarak geçmiş noktaları algıda birleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Husserl Brentano'ya da karşı çıkarak geniş bir şimdi olarak anlaşılabilir zamanın, kendinden zamansal bir bütünlük sunduğunu söylemekteydi. Husserl ve Brentano arasındaki bu ayırım Derrida üzerine yapılacak değerlendirme açısından önemli olacaktır.

Husserl, *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*'de, zamanı nesnel zaman ve öznel zaman olarak ikiye ayırmaktadır. Bütün deneyimlerin *epokhê*'ye uğratılması gibi, nesnel zamanı, yani takvim zamanını da *epokhê*'ye uğratmaktadır. Günlük hayatta zamandan değişik şekillerde bahsedebiliriz. Evrenin örneğin milyarlarca yıldır varolduğu söylenir. Takvim zamanı ve saat dilimi üzerinden nesnel zamanı belirleyebiliriz. Günlük hayatta tarihlendirilebilir, ölçülebilir, tarihi ve kozmik zaman birimlerinden söz edebiliriz. Husserl'in zaman analizi öncelikli olarak zamanın bu formları ile ilgili değildir. Husserl felsefi olarak zamanın nesnel bir statüye sahip olduğunu söylemenin basit bir şekilde kabul edilebilir olmadığını söylemektedir. Bu yüzden *epokhê*'yi devreye sokup nesnel zamanın varoluşu ve doğası hakkındaki

naif inançlarımızı askıya almak zorunludur (Husserl, 1991, s. 4). Nesnel zamanı bilincin bütünlüğüne taşıyamadığımız için fenomenolojik olarak anlayamayız. Husserl'in zaman bilincini anlamak aslında özneliği anlamakla yakından ilişkilidir ve öznellik tabii ki kendi zamansallığında anlaşılmalıdır. Bu yüzden zamanı akıp gidişinde, mevcut öznel korelasyonunda anlamak gerekir. Zaman akıp giderken zaman, fenomenolojik indirgeme ile yönelimsel yaşamın önüne koyulmalıdır. Zaman bilinci, öznel korelasyonda, devamlı bir akışın algılanması olarak ortaya çıkmaktadır. Husserl, nesnel zaman ve içsel zamanı ayırdıktan sonra, içsel zaman bilinci üzerine düşünür. Bu yüzden Husserl'in kitabının başlığı olarak koyduğu ve araştırdığı şey genel anlamda zaman bilinci değil, nesnel zamanın indirgemeye uğratıldığı ve dışarıda bırakıldığında geride kalan içsel zaman bilincidir. İçsel zamanda deneyimlerin oluşumu zamansal bir birlik şeklindedir, Husserl bunu daha sonradan "yaşayan şimdi" olarak adlandıracaktır.

Mevcudiyetin, olmakta olanın bir genişliği vardır Husserl'e göre. Sorun örneğin melodi gibi zamansal nesneneler söz konusu olduğunda, deneyimlediğimiz şeyin tek tek notalar değil zamansal bir ardışıklık olması arasındaki ayrımdır. Zamansal bir ardışıklık, mevcudiyetin genişliğinin yine kendi içinde geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ama ayrı ayrı değil, ardışıklığında faz olarak deneyimlenmesidir. Burada önemli olan bu fazların alıkoyma ve olmasını bekleme olarak geniş bir şimdide deneyimleniyor olmasıdır. Bunlar geniş şimdinin üç farklı fazıdır. Burada hem alıkoyma hem de olmasını bekleme, basitçe hatırlama ve umma olarak adlandırılan edimlerden ayrılmalıdır. Hatırlama olmuş bitmiş bir şeyin anımsanmasıyken, ummak, henüz burada olmayan bir şeyin hayali gibi düşünülebilir. Alıkoyma ve olmasını bekleme, tamamen şimdide deneyimlenen dinamik bir algıdır. Burada söz konusu olan, mevcut bir zamansal nesnenin zamansal bir ufuk olarak deneyimlenmesidir. Bir melodinin içindeki bir notayı şimdi ile sınırlayamayız. Bir nota, önce ve sonra gelecek olan notaları genişliğinde taşır. Alıkoyma, şimdi ve gelmekte olan, şimdinin yalın, bağımsız öğeleri olarak anlaşılmalı, daha geniş bir bütünün parçası olması anlamında hep akıp giden bir şimdi olarak düşünülmelidir. Bir melodi söz konusu olduğunda, bütün melodiyi aynı anda duyamayız, çünkü bir akış gerekmektedir. Tek bir aktüel momentte henüz geçmiş ve birazdan gelecek olan da mevcuttur. Zamansal bir nesnenin fazları sürekli akış içinde geçmekteyken, biz bu fazların hepsine aynı anda ulaşamayız, elimizde olan yalnızca anlık fazlardır ve anlık fazların genişliğindeki diğer fazların bilincidir. Zaten zamansal genişliği olan bir nesnenin tamamının algısı mümkün değildir. Aslında gerçekten farkında olduğumuz şey şimdidir.

Her şimdinin ortaya çıkışı, ilksel bir umut/beklenti biçimini alır. Her artık geçmiş-olan, "şimdi"nin izinde, gelmekte olan şimdidi bekler. Buna rağmen, her şimdinin orijinaliği, hiçbir zaman henüz geçmiş olan "şimdi" ile özdeş olamaz, tamamen ne olduğu/olacağı beklenemez. Her "şimdi" zaman akışı tara-

findan hiçbir zaman tamamen yakalanamaz. Biz tekrar tekrar başka bir “şimdi” bekleriz, fakat onun gelişi her zaman beklentilerimizi aşar, bizi arkadan yakalar. Böyle bir betimlemeyle Husserl şunu görür: Bilinç durmadan, zamanın kendisinin yenilenen uyanışında ortaya çıkar. Zamanı böyle görmek, zaman bilinciyle bilinç zamanını, “içsel veya kökensel zaman-bilinci” başlığı altında bir araya getirir. Husserl bunu, insan deneyimi dünyasının anlamlılığı ve anlaşılabilirliğinin olanağının yapısal temeli olarak keşfeder. Bu yenilenme ve düşünme arasındaki karşılıklı etkileşim Husserl’in bütün fenomenolojik girişimine sirayet eder. Burada mutlak bilinç açısından önemli olan şey, verili olan nesnenin kendisinin zamanda yapılandırılmış olmasına rağmen, aynı zamanda verildiği anlamına gelmemesi gerektiğidir. Çünkü bu sonsuz gerileme anlamına gelecektir. Eğer zamanı-oluşturan bilinç, oluşturulmuş bir zamanda verilseydi, bunu belirleyecek olan başka bir bilinç daha koymak gerekirdi. Bu yüzden Husserl, zamanı yapılandıran bilincin kendisinin zamansal olarak yapılandırılan ile aynı anda mutlak bir akış olduğunu öne sürmektedir (Zahavi, 2003, s. 92). Bu akış zamansal (temporal) değişiklikten etkilenmez. Bu mutlak akıştan Husserl zaman zaman atemporal veya supratemporal olarak söz eder.

Husserl, Fenomenoloji ve Bilgi Teorisinin Önemli Noktaları üzerine 1904-1905 eğitim yılında ders verir ve bu ders dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, algı, ikinci bölüm dikkat üzerinedir, üçüncü bölüm fantezi ve imge bilinci üzerindedir ve yayınlanan tek bölüm ise içsel zaman bilinci olarak daha sonra yayınlanacak olan dördüncü bölümdür (Kortooms, 2002, s. 3). Bu kısımda önemli olan kavramlar algı, fantezi ve hafızadır. Husserl’in zaman bilinci üzerine terminolojisi, genel olarak sezgisel edimlerin özellikleri ve özelde algı ve fantezi üzerine tartışmalarla tanıtılabilir (Kortooms, 2002, s. 4). Burada Husserl’in başarmaya çalıştığı şeyin, algıda zamana dair yeni bir üretimden kaçınmak olduğu söylenebilir. O zaman algısının yeniden üretilen bir şey olmadığını ama kendinden yaşayan şimdide oluşturulduğunu iddia edecektir. Bu açıdan algının göreceli bir karakteri olduğu söylenebilir. Algı algılayan öznenin deneyimidir ve algılanan nesne ile ilgili bir şeydir. Nesne kendini sunar ve bu kendini sunan şey, algıda algılanan nesnenin “bir kişide” sunulması olarak vuku bulur. Fakat burada önemli olan şey nesnenin algının gerçek bir bileşeni olmadığını unutmamak gerekmesidir (Kortooms, 2002, s. 5). Nesne bilincin gerçek bir bileşeni değildir, çünkü doğru ve yanlış algılardan söz edebiliriz, örneğin halüsinasyonlar. Bu yanlış algılarda hala kendini sunan bir şey vardır, bu yüzden bir ayırım yapmak gereklidir, algının gerçek içeriği ve yönelimsel içeriği arasında (Kortooms, 2002, s. 6). Brentano, zamanın kökenini fantezide buluyordu (Kortooms, 2002, s. 31). Bu açıdan Husserl’in Brentano’yu algı hakkında söyledikleri dikkate alındığında izlediği söylenebilir. Fakat Brentano ile çatıştığı nokta, fantezinin algıda bir yeniden üretme kapasitesinin bulunmasıdır. Örneğin bir melodi dinlenirken, ki bu zamansal bir sürekliliğin algısıdır, Brentano için her seferinde nota yeniden üretiliyordur. Burada Brentano’nun imgelem yetisine gü-

vendiğini biliyoruz (Zahavi, 2003, s. 82). Brentano açısından o halde denilebilir ki, geçmiş ve gelecek de şimdide yeniden üretilir durumdadır. Temsillerin sürekliliği (a succession of representations) Brentano'nun başarmaya çalıştığı şeydir (Husserl, 1991, s. 20). Husserl buna karşı çıkararak temsil ve yeniden üretimi bertaraf edeceği zamanı noktasal olarak değil ama kalınlığında anlamayı öne sürer. Örneğin geçmiş, şimdi, gelecek doğrusallığında, yeniden üretim söz konusu değildir fakat biz imgenin kendisinin algısına sahibizdir (Warren, 2009, s. 145) Bu noktada, Derrida'nın Husserl üzerine eleştirisinin Brentano ile yakınlık gösterdiğini saptayabiliriz. Derrida, ustasının sesini, kendi felsefesini oluşturacak şekilde dinlemiştir. Fakat Husserl'in Brentano felsefesinde kaçmak istediği "zamanın kalınlığında" temsilin yeri olmaması durumuna dair eleştirisini, iddia ettiği şeyi aşamamasıyla, Husserl düşüncesini Brentano'ya doğru geri bükerek, temsil ve alıkoymulan arasında yaptığı doğrudan eşleştirme ile görünür kılmaktadır.

Sonuç

Derrida'nın *différance* kavramının kökenlerini, etkilendiği birçok filozofun yanında, *Ses ve Fenomen* kitabı temel alındığında, öncelikle Husserl'in gösterge üzerine yaptığı sorunu ayırında bulduğu söylenebilir. Derrida'nın Husserl okuması, kendi zamanının düşünce dünyasının süzgecinden geçirilerek oluşturulmuş ve *dekonstrüksiyonun* bir yöntem olarak ortaya çıkması ile çığır açıcı bir sonuca ulaşmıştır. Husserl'in *İçsel Zaman Bilinci Üzerine* dersleri üzerine yaptığı yorum ile Derrida, Husserl'in hocası Brentano'nun düşüncesinin eleştirisinin *nervus demonstrandi*'si olarak algı ve yeniden üretim, algı ve imgelem arasında bir süreksizlik oluşturmak olduğunu söylemektedir (Derrida, 1967, s. 72/64). Kendisi de aynı yolu izleyerek, Husserl'in ulaşmak istediği ideallığın imkânsız olduğunu, çünkü ideal bir kökenden söz etmenin imkânı olarak öne sürülen alıkoymulanların, her zaman bir temsil anlamına geleceğini iddia ederek, Husserl'i Brentano'nun zaman anlayışına doğru geri çağırmaktadır. İdeallığın imkansızlığı ve temsilin kaçınılmazlığı, ikili karşıtlıkların kökende sürekli yeniden yapılandırılması anlamına gelirken, her zaman belirli bir ideallığe vurgu yapan logos temelli felsefenin bu şekilde ideal olmayanın "bulaşması"na mecbur olduğunu, bunu gizlerken kullandığı "köken" fikrinin ise *dekonstrüksiyon* ile açığa çıkarılabileceği bu şekilde Derrida tarafından ortaya serilmiş olur.

Kaynakça

- Bernet, R., (1990). "Derrida et la Voix de son Maître", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T 180, No:2 Derrida.
- Derrida, J., (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J., (1973). *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David Allison & Newton Garver, Evanston: Northwestern University Press.

- Derrida, J., (2003). *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, trans. Marian Hobson, Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J., (1989). *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, trans. John P. Leavey, USA: The University of Nebraska Press.
- Direk, Z., (2004). "Derrida Düşüncesi'nin Fenomenolojik Temelleri", içinde, Direk, Zeynep & Güremen, Refik, (ed.), *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Ankara: Epos Yayınları
- Husserl, E., (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time 1893-1917*, Edmund Husserl: Collected Works, vol. IV, ed. Rudolf Bernet, trans. John Barnett Brough, Dordrecht, Boston and London: Kluwer.
- Husserl, E., (2014). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kates, J., (2005). *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Illinois: Northwestern University Press.
- Kortooms, T., (2002). *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht: Springer.
- Lawlor, L., (2002). *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.
- Warren, N.D., (2009). *Husserl and The Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahavi, D., (2003). *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press.

The Practice of True Philosophers in Plato's *Phaedo*

Tonguç SEFEROĞLU*

Makale Geliş / Recieved:03.03.2019
Makale Kabul / Accepted:25.06.2019

Abstract

Plato's ideas on the practice of philosophers had highly influenced the way of doing philosophy in the West. Many scholars, ancient and modern alike, have explored Plato's conception of philosophy. This article is yet another attempt to understand the correct manner of doing philosophy for Plato. To this end, I examine Plato's Phaedo to contribute the growing body of literature on Plato's metaphilosophy. This study identifies that the attitude of true philosophers towards body and its pleasures together with their care of the soul separate them from other wise humans, and that true philosophers are aware of the limits of human cognition and epistemic access. I conclude that the practice of philosophers is partly shaped by their recognition of the value of human knowledge and the fallibility of this sort of knowledge.

Keywords: Plato, Phaedo, bodily pleasures, true philosophers, the care of the soul

Platon'un Phaidon'unda Hakiki Filozofların Faaliyeti

Öz

Platon'un filozofların pratiği üzerine düşünceleri Batı'daki felsefe yapma biçimini oldukça etkilemiştir. Antik ve modern pek çok bilim insanı Platon'un felsefe anlayışını araştırmıştır. Bu makale Platon için doğru felsefe yapma biçiminin ne olduğunun anlaşılmasına dair bir başka girişimdir. Bu amaçla, Platon'un meta-felsefesi üzerine yapılmış çalışmalara katkı sağlamak için Platon'un Phaidon diyalogunu inceleyeceğim. Bu çalışma temelde şunları tespit eder: Hakiki filozofların bedene ve bedensel zevklere dair tavırı ile beraber ruba verdikleri değer, onları diğer bilge insanlardan ayırır ve hakiki filozoflar insanın bilme yetisinin ve epistemik erişimin sınırlarının farkındadırlar. Bu bağlamda, filozofların pratiği insani bilginin değerini ve bu tarz bilginin yanlış olabileceğini kabullenmeleriyle kısmen şekillenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Phaidon, bedensel zevkler, hakiki filozoflar, ruhun değeri

* Öğr. Gör., Ardahan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, tongucseferoglu@ardahan.edu.tr.

Künye: SEFEROĞLU, Tonguç. (2019). The Practice of True Philosophers in Plato's Phaedo. *Dört Öge*, 15, 15-36. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

1. Introduction

This paper explores the way in which Socrates describes the practice of philosophers in the *Phaedo*. I argue that the true philosopher's willingness-to-die argument (hereafter the Willingness Argument) stresses that true philosophers are aware of the limits of their epistemic access. In this respect, I submit that true philosophers' awareness of the limits (and the fallibility) of human understanding provides a basis for the norms governing philosophical humility.¹

In explaining philosophical humility, I scrutinize the *Phaedo* 63-69, which is generally entitled Socrates' defence. In this section, Socrates discusses the philosophers' desires, hopes and practice to expound why philosophers are willing to die.² The Willingness Argument states that if we desire wisdom and the truth, we ought to care for the soul; hence we ought to remain aloof from the body, its desires and bodily perception as much as possible. This is because, for Socrates, the soul can reason and approach knowledge best in as much as it is separated from the body.

Moreover, I argue that the Willingness Argument is a demarcation criterion which distinguishes a philosopher's practice from other sorts of inquiries. Therefore, the Willingness Argument partially shapes the ideas presented about correct philosophical argument. In a sense, by introducing the Willingness Argument, Plato sets the scene for the description of knowledge and of the method of inquiry.³

With the aim of explaining the relationship between the Willingness Argument and the practice of philosophers, I scrutinize Socrates' surprising question, whether Evenus is a philosopher, as Evenus is portrayed as a sophist/poet and an inventor of rhetorical methods, namely in the *Apology* and in the *Phaedrus* respectively. I suggest that Socrates uses the term *philosophos* in a narrow sense, as opposed to the idea that *philosophos* refers to any lover of wisdom in general. I argue that Plato underlines that sophists, whom he usually criticizes and whose practice he considers dangerous, can become philosophers by adopting the norms governed by the Willingness Argument; hence Plato gives a primary role to the Willingness Argument for the practice of philosophers.

In addition, I explore the nature of the embodied and disembodied states of the soul and compare their cognitive powers. I suggest that while the disembodied soul attains wisdom passively and instantaneously, the embodied soul tries to attain

1 What I mean by philosophical humility is to recognize the human cognitive fallibility and to become less confident when there are disagreements. On this issue see Christensen 2013 and Evnine 2001.

2 Hereafter, when I write "the philosopher" or "the philosopher's practice", I specifically refer to "true philosophers" and "their practice".

3 Plato does not explicitly say that knowledge ($\tau\omicron$ εἰδέναι) and wisdom (φρόνησις) are different. See *Phd.* 66e1-e6. That said, they seem to differ in that wisdom can be achieved through the knowledge of things themselves. See *Phd.* 67e4-68a6.

wisdom by actively practicing philosophy. I also submit that although the embodied and disembodied states of the soul are ontologically the same, their cognitive powers are different; hence they are epistemologically different. Their distinctive cognitive powers fashion the ways in which each state of the soul attains wisdom.

2. Becoming a Philosopher

2.1. True Philosophers

I would like to begin by discussing Socrates' message to Evenus. This message introduces the practice of philosophers and the true philosophers' willingness to die. Allow me to quote the passage in which Socrates questions whether Evenus is a philosopher:

'So, Cebes, tell all this to Evenus, give him my best wishes and tell him, if he is in his right mind, to come after me as soon as possible. I leave, it seems, today: so the Athenians command.'

To which Simmias said: 'Fancy recommending a thing like that to Evenus, Socrates! I've often encountered him in the past, and from what

I've seen I imagine there's no way that he will follow your advice willingly.'

'Really?' said he. 'Isn't Evenus a philosopher?'

'I think he is,' said Simmias.

'Then Evenus will be willing, as will everyone who has a worthy claim to this activity. Though perhaps he won't use violence on himself, for they say that it isn't sanctioned' (*Phd.* 61b7-c10)⁴.

Socrates presumably expects Simmias to reply that Evenus is a philosopher since his question begins with 'the negative of fact and statement'.⁵ In his reply to this query, Simmias says, 'I think he is', although he does not strongly confirm that Evenus is a philosopher.⁶ There are two questions to consider: [1] what does Socrates' question aim at, and [2] is Socrates ironical or serious? I suggest that Socrates tries to stress the significance of the Willingness Argument, thus he is serious about the advice that Evenus can become a philosopher if he follows the norms governed by the Willingness Argument.

Before proceeding to examine the Willingness argument, it is necessary to decide in which sense Evenus is called a philosopher; that is, whether Socrates refers to true philosophers or wise people in general. To begin with, it is not Socrates

4 All translations of the *Phaedo* are from Long & Sedley 2011.

5 *Phd.* 61c6 οὐ φιλόσοφος Εὔηνος; See LSJ s.v. II.2.12.

6 *Phd.* 62c7 Ἔμοιγε δοκεῖ.

who remembers Evenus. Rather, it is Cebes who reminds Socrates of Evenus, as Cebes tells Socrates a question asked by several people including Evenus:

You know those poems you've been composing, your versifications of Aesop's tales and the proem to Apollo? Well, some people were already asking me about them, and in particular Evenus asked the day before yesterday what on earth your idea was in composing them when you came here, given that you had never composed poetry before. So if you care at all about my having an answer for Evenus when he asks me again –because I'm quite sure that he will ask – tell me what to say (*Phd.* 60c8-d7).

Socrates replies that he did not compose these poems to rival Evenus, yet he did so because of a certain dream, which visits him every now and then and orders him to 'make music and work at it'. Regarding the earlier occurrences of this dream, Socrates thought that 'it [the dream] was encouraging me and cheering me on to do what I was doing, like those who cheer runners' (*Phd.* 60e6-7). What Socrates must have been doing then was philosophy, which was 'the greatest music (*Phd.* 61a3-4 *μεγίστης μουσικῆς*)' for Socrates.

Socrates believed that his recent dream meant 'music as commonly understood (*Phd.* 61a7 *τὴν δημώδη μουσικὴν*)' rather than philosophy. Therefore, Socrates first decided on 'making a composition dedicated to the god [Apollo] whose festival was currently being held', and then 'to compose stories, not arguments (*ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους*)', as a poet ought to do if 'he was going to be a poet'. However, since Socrates is 'no story-teller (*οὐκ ἦ μυθολογικός*)', he decided to use Aesop's stories and made compositions out of them (*Phd.* 60d8-61c1).

In this section, I think, Socrates is not ironical, as some scholars argue.⁷ I deny the idea that Socrates does not care about story-telling at all. If Socrates were not caring about story-telling, it would hardly make sense that Socrates was spending his last days dealing with some stories. Nor would it make sense that Socrates concluded his final conversation by telling a myth.⁸ Equally important, it would be senseless to advise his interlocutors to 'sing incantations (*ἐπάδειν*)' to the child inside them to get rid of the fear of death (*Phd.* 77e2-8).

7 For instance, Bluck (1955, p. 40) argues that Socrates' modesty is 'almost certainly ironical' by referring to the devaluation of poets for distorting the truth in the Republic. Similarly, Hackforth (1955, p. 33 fn.5) refers to the Apology (20a-b) where Socrates discovered that poets are not wise but ignorant. However, if myth-making was essentially bad, it would be hard to make sense of the myth in the last section of the Phaedo (107c-115a) and Socrates's offer to 'both look at different ways and speculate about (*Phd.* 61e1-2 *διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν*)' the journey to the afterlife.

8 See Rep. II. 377-382; III. 387-392 for the correct use of myths in education.

If myths are 'spells' in some way,⁹ then Socrates would not rule out storytelling as a means of communication and persuasion, though he is careful about the proximity of the myths to the truth. In this respect, Socrates is serious, though modest, when he declares that he is no story-teller, for composing stories is a difficult task that we should be careful about.¹⁰

2.2. The Meaning of Philosophos

Some scholars claim that Socrates calls Evenus a philosopher either in the sense that [a] Evenus is practicing a specific profession, namely the Socratic/Platonic concept of philosophy or that [b] Evenus is just a lover of wisdom.¹¹ It is argued that if we accept [a], we ought to suppose that Socrates ironically calls Evenus a philosopher, as Evenus is not portrayed thus in the other dialogues.¹² If we assume [b], we would consider Socrates as being sincere. In what follows, I first explore and raise objections to [b], and I show why we should read [a].

Firstly, [b] does not seem to comply with the rest of Socrates' defence since Socrates scrutinizes the practice of true philosophers rather than that of wise people (Ebert, 2001, p. 426). Secondly, Socrates can hardly expect that Simmias is going to approve that a lover of wisdom in general would embrace the Willingness Argument. In fact, Simmias observes that most people, including his own countrymen, would find it fitting that 'those who pursue philosophy really are near death, and that they themselves have realized that death is just what these people deserve', although most people, as Socrates says, do not really understand the Willingness Argument (*Phd.* 64a9-b6).

9 See *Phd.* 114d7 where Socrates advises his interlocutors to repeat the myths about the after-life like a spell.

10 At *Phd.* 114d1-d4, Socrates expresses his doubts about the truth of the myth he told. For Tarrant (2012, pp. 50-59), Plato makes a distinction between "logos" and "muthos", and Plato uses myths only after logos has been finished. Dixsaut (2012, pp. 28-35) suggests that myths reaches readers more easily than logos since understanding the latter requires a certain knowledge about the language used in arguments.

11 Rowe (1993, p. 123) and Hackforth (1955, p. 34 fn.3) advocate broad reading. They suppose that when οἱ...φιλοσοφούντες signifies the lovers of wisdom in the narrower sense, "aright [ὀρθῶς]" is supplied, i.e. those who practise philosophy aright, as is the case at *Phd.* 67e4. For other uses of 'aright' see *Phd.* 64a4, 67b4, 67e4, 69d2, 69d4, 80e6, 82c3. However, this only proves that the addition of 'aright' entails a narrow reading, not necessarily that its absence signifies the philosopher in a broad sense. Even if this use is consistent, it can well be a result of Simmias's confusion of true philosophers and any lover of wisdom. Noticing this, Socrates might have decided to remove this confusion for Simmias by suppling 'aright', not for himself.

12 Ebert (2001, pp. 428-433) argues that when Socrates confers the title 'philosopher' on Evenus, he refers to him as a Pythagorean philosopher. However, I do not see any strong evidence either in the *Phaedo* or in the other dialogues that supports this claim other than hardly reliable doxographical reports. Cf. Peterson 2011, 169 fn. 7&8.

Here Simmias seems to refer to true philosophers, though perhaps he did not totally understand what Socrates has meant. Otherwise, it would be strange that those who love wisdom in general, for Simmias, deserve to die according to most people. That is, poets and politicians, for instance, are possibly fond of wisdom, yet most people would hardly think that they deserve to die. It therefore seems that the popular image of true philosophers develops out of their way of life, for true philosophers remain aloof from the pleasures of the body, which are possibly indicative of a worthy life for most people.¹³

In the narrow reading, we get into some difficulties. Above all, Socrates' interlocutors, and the readers alike, might be perplexed about calling Evenus a philosopher, as the man is referred to as a sophist, poet and rhetorician by Plato.¹⁴ It would also seem strange that Simmias did not know Evenus' profession, although he often encountered him in the past (*Phd.* 61c4-5). In this respect, Simmias' approval that Evenus is a philosopher might favour claim [b] above, for Socrates sometimes uses the term lover of wisdom in a broad sense.¹⁵

However, if Plato desired to ridicule sophists and poets, he would have preferred a stronger figure to that effect, who would easily remind the readers of sophists and poets. If Plato had done so, Simmias would hardly think that that person is a philosopher and the irony would work better.¹⁶ Then the allusion to Evenus, for whom Plato shows relative respect, intensifies the perplexity of the reader, who is now invited to scrutinize Socrates' point for calling Evenus a philosopher.¹⁷

3. Purification, Dying and Being Dead

In this section, I argue that philosophers, according to Socrates, ought to define their life and practice through the correct evaluation of bodily pleasures and pains.¹⁸ By living in philosophical terms, philosophers will promote the goodness

13 See *Phd.* 64c10-65a8; 66b7-d7; 81c8-81e2; 82b10-c7; 83b5-c3. Burnet (1911, p. 29) notes that οἱ πολλοί 'think philosophers 'as good as dead' and look upon them as 'living corpses'.

14 See *Phd.* 60d9; *Phd.* 267a3. In the *Apology* 20a-b, Evenus is said to teach being a good citizen for a fee of five minas.

15 Rowe 1993, p. 123 and *Rep.* V.475b8-9.

16 For instance, Plato could have used a character portrayed in the *Euthydemus* and *Gorgias*. At any rate, I do not see any strong reason to take Socrates's message to Evenus as historically accurate, therefore Plato could have used another figure if he wished to make fun of sophists. However, Burnet (1911, p. 60) notes that 'we know from the *Apology* 20a3 that Evenus was at Athens about the time of the trial of Socrates.' However, this does not rule out the possibility that there are other sophists at Athens then.

17 Vlastos (1991, Ch.1) challenges the view that Socratic irony aims at deception by maintaining that the purpose of Socratic irony is to introduce riddles without any purpose of deception.

18 Scholars debate whether the philosopher's practice amounts to "asceticism" or "correct evaluation of pleasures". By asceticism, it is meant that it is the philosopher's practice to "actively" avoid that which is bodily, such as pleasures, money etc. (Ebrey 2015, pp. 2-14). By correct evaluation, scholars mean that the philosopher should evaluate bodily affections correctly, and

of the soul in this life and receive valuable rewards from the gods after death. In addition, I scrutinize the following questions: [1] in what sort of practice should philosophers engage their interest, and [2] what are the limits to the practice of philosophers?

3.1. The Practice of Dying and Being Dead

Socrates defines “being dead (*τὸ τεθνάναι*)” as follows: ‘the body has been separated from the soul and come to be apart, alone by itself, and the soul has been separated from the body and is apart, alone by itself’ (*Phd.* 64c4-8).¹⁹ Socrates then explains why this is the sole pursuit of philosophers:

“It [the soul] reasons best when it is being troubled neither by hearing nor by sight nor by pain, nor by a certain sort of pleasure either, but when it as much as possible comes to be alone by itself, ignoring the body, and, as far as it can, doesn’t associate or have contact with the body when reaching out to what is real.” (*Phd.* 65c5-9).²⁰

Later, Socrates links the practice of philosophers with their eagerness to separate the soul from the body; he says, ‘according to us it is those who really love wisdom who are always particularly eager – or rather, who *alone* are always eager – to release it [the soul], and philosophers’ practice is just that, release and parting of soul from body’ (*Phd.* 67d7-10). Here, it is necessary to observe that Socrates is talking about ‘*τὸ μελέτημα*’ of philosophers; he seems to consider their practice as ‘training oneself for an actual event or situation’.²¹ In this respect, the correct philosophical practice consists of preparing ourselves for the state of being dead, i.e. our life in the other world, like an athlete who exercises for a championship, where she would be rewarded.²²

feeling pleasures and pains is not wrong as such. See Woolf 2004, p. 98; Russell 2005, pp. 87-92.

19 The use of the perfect infinitive, *τεθνάναι*, might denote either ‘the state of being dead’ or ‘the completion of the process of dying’ (Rowe 1993, p. 127). In this passage, “*τεθνάναι* (being dead)” and “*θάνατος*” are used interchangeably, and it seems to refer to the state of being dead. See also Gallop 1975, p. 226 n.3.

20 A similar thought reiterated at *Phd.* 66e4-5: ‘it is impossible to have pure knowledge (*καθαρῶς γνῶναι*) of anything when we are in the company of the body’. See also *Phd.* 65d11-e4.

21 See also “practice for death (*Phd.* 81a1-2 *μελέτη θανάτου*)”; “practise to be ready for really being dead (80e6-81a1 *τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως*)”; ‘they [the souls of the bad] are bound, in all likelihood, into whatever sorts of character they happen to have practised in their life (81e2-3 *μεμελετηκυῖαι τύχῳσιν ἐν τῷ βίῳ*)’. The LSJ Greek Lexicon reports that *μελέτη* is used to mean “to go through one’s exercises in actual war (II.2)” or “rehearsal of orators (II.3)”. See Rowe 1993, p. 145.

22 What Long (2015, pp. 107-110) remarks about the relationship between physical training and the practice of philosophers is noticeable: ‘Athletics and physical training provided Plato with the most obvious analogy he could find for elaborating his own ideal of a life devoted to training and perfecting the mind as distinct from the body.’ The soul/body analogy, for Long,

For Socrates, ‘the sole pursuit of those who correctly engage in philosophy is dying and being dead’ (*Phd.* 64a4-6). Now, I would like to quote a passage where Socrates discusses the relationship between the practice of philosophers and the concept of purification:

‘And doesn’t purification turn out to be the very thing we were recently talking about in our discussion, namely parting the soul from the body as much as possible and habituating it to assembling and gathering itself from every part of the body, alone by itself, and to living alone by itself as far as it can, both now and afterwards, released from the body as if from fetters?’

‘Certainly,’ he [Simmi] said.

‘So is it this that is named “death”: release and parting of soul from body?’

‘Yes, entirely so,’ he said (*Phd.* 67c5-d6).

Both the process of purification and the practice of philosophers aim to separate the soul from the body; hence we train for dying and being dead, no matter whether we occupy ourselves with purification or philosophy.²³ Moreover, there seems to be a distinction between “dying (*ἀποθνήσκειν*)” and “being dead (*τεθνάναι*)”. I suggest that by this distinction, Socrates stresses the difference between “the process of dying” and “its completion”.²⁴ I argue that dying and being dead correspond to the two concepts related to purification, namely the process of purifying oneself and the final state of purity, respectively.²⁵

In this respect, while we can practice dying and purifying during life, being dead and the final state of purity are *completions* that can only be achieved after actual death. On the one hand, I suggest that dying and purifying are contraries to living and pollution respectively.²⁶ Being dead, on the other hand, is contradictory

goes as far as the idea that ‘a philosophical education as therapeutic, in the idea that faults of character are diseases of the soul, and in the idea that moral virtues are the manifestation of a soul that is stable, robust, and as glistening as the sheen on an athlete’s well-toned body. The ideal of mental/moral health promoted the importance of systematic exercise (*askesis*), meaning that living well requires constant practice, self-examination, and self-discipline’.

23 Socrates later tells his interlocutors that ‘those who truly love wisdom are in reality practising dying, and being dead is least fearful to them of all people (*Phd.* 66e4-6 Τῷ ὄντι...οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν)’. Here, too, there is a distinction between dying and being dead.

24 Burnet 1911, p. 21; Rowe 1993, p. 135. *ἀποθνήσκειν* (present infinitive active) stresses “continuance” while *τεθνάναι* (perfect infinitive active) emphasizes “completion with permanent result”..

25 Socrates says that ‘as long as we have the body and our soul is fused with bodily evil, we’ll never properly acquire what we desire, namely, as we would say, the truth (*Phd.* 66b5-7)’.

26 Regarding death, at the *Phaedo* 71d5-7 Socrates asks Cebes, ‘Don’t you say that being dead is the opposite of being alive? (οὐκ ἐναντίον μὲν φης τῷ ζῆν τὸ τεθνάναι εἶναι;)’, and Cebes confirms. Regarding purification, although Socrates does not clearly say that pollution and purification are opposites, the following propositions implies oppositions: [1] thought alone

to being alive. There is no third option to take that might render both the statements "Socrates is dead" and "Socrates is alive" false. That is, Socrates is either dead or alive.²⁷

That said, it is possible to be neither fully pure nor fully impure. That is, we can be partially pure. The state of partial purity is not a completion, and it is not possible to be fully pure as long as we are alive due to the body's influence. In this respect, although the state of purity and being dead do not have the same relation to their opposites, neither can be attained during life. This impossibility would suffice to illustrate my point that the pairs, of dying/purifying and being dead/final state of purity, denote different ontological statuses.²⁸

As stated above, pursuing dying and being dead are different. I have suggested that dying is related to our activities in this world, while being dead, not unexpectedly, is related to the soul's life in the other world. True philosophers are interested in pursuing dying and being dead since they both try to be truly virtuous in this world and desire to attain pure wisdom in the other world.²⁹ Besides, for Socrates, without pursuing true virtues in this world and without purifying ourselves, we cannot attain pure wisdom in the other world.³⁰

I presume that it is possible for a person to pursue dying with a view to understanding it, yet being dead cannot be practiced as long as we are alive. That said, Socrates talks about the pursuit of both, being dead and dying; hence he seems to believe that we can practice being dead while we are still alive. As mentioned above, Socrates is talking about *τὸ μελέτημα*, the rehearsal or preparation, of philosophers to separate the soul from the body. In this respect, philosophers' business in this world is to prepare their soul for the afterlife by means of rehearsing being dead and dying, rather than achieving them. That is, *τὸ μελέτημα* of philosophers denotes the ways in which they live to purify themselves and try to be worthy of dwelling with gods.

by itself and unalloyed (αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ) can acquire wisdom and truth (Phd. 66a1-6), [2] the body contaminates the soul (Phd. 66b5-6), [3] thought can become alone by itself and unalloyed if it can totally get rid of the body (Phd. 67a1-b1), [4] 'it is not sanctioned for someone impure to grasp something pure (Phd. 67b2 μὴ καθαρῷ γὰρ καθαρῷ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ)'.²⁷

27 Pakaluk (2003, p. 91) observes that 'there are things that are neither dead nor alive,' e.g. stones. However, since Socrates is talking about humans as animated beings, they cannot be both dead and alive.

28 Williams (1969, p. 218) discusses contraries and contradictories, though he does not distinguish the process of purifying oneself and the final state of purity. Bostock (1986, pp. 47-51) notes that the scope of the cyclical argument is ambiguous since the relationship between life and death (contradictories) is not the same as that between small and large (contraries).

29 Phd. 68b4 καθαρῶς... φρονήσει.

30 See Phd. 69c2-d3 for the idea of initiation and purification. I will examine this topic further below.

However, we need to note that Socrates also mentions the pursuit (*Phd.* 64a6 *ἐπιτηδεύουσιν*) of being dead and dying. Unlike *μελετάω* and its cognates, *ἐπιτηδεύω* does not imply preparation, as Rowe finely remarks.³¹ To support his point, Rowe refers to a passage of the *Gorgias*, which reads, ‘if a man took care (*ἐπετηδέυε*) to grow his hair long, his corpse will have long hair, too (524 c4-5)’. Then *ἐπιτηδεύω* indicates an action that is pursued and is actually done, and its effects continue after that action is complete.

Here, it is fortunate that Socrates uses *ἐπιτηδεύω* in the context of life and death. More fortunately, Socrates, a bit later, says, ‘all that’s in the soul is evident after it has been stripped naked of the body, both things that are natural to it and things that have happened to it, things that the person came to have in his soul as a result of his pursuit of each objective’ (*Gorg.* 524d4-7).³² In this respect, our pursuits in this life affect our souls. Since true philosophers’ pursuit is being dead and dying, each action they do with a view to this pursuit brings them closer to the truth and wisdom, for the soul alone by itself can acquire them. Then *ἐπιτηδεύω* denotes that true philosophers’ pursuit is being dead and dying (thus they are true philosophers’ business or interest), while *μελετάω* and its cognates refer to their practice and preparation to pursue this business successfully.

Therefore, being dead and dying are the true philosophers’ goals whereas the things they do to separate the soul from the body as much as possible are the true philosophers’ preparations. That is, true philosophers ought to act from the perspective of their pursuit and business. Then, in their pursuit or inquiry of being dead, true philosophers scrutinize the immortality of the soul and its afterlife. On the one hand, Socrates adopts a cautious position about the soul’s afterlife, probably because it is beyond the limits of human experience (*Phd.* 114d1-8). On the other hand, Socrates is firmer and offers more positive results about the immortality of the soul than the soul’s afterlife, although Socrates still thinks that his friends should pursue the argument about the immortality of the soul further.³³

The pursuit of dying, on the contrary, is within the limits of human experience. We can practice dying, which is associated with purifying ourselves. True philosophers can articulate what their experience *qua* philosophers is (as practicing dying); hence they can describe the ways in which they separate the body from the soul and what they feel during this process.

31 Rowe (1993, p. 135) points out that Socrates uses *ἐπιτηδεύω* ‘in the sense of ‘making it one’s practice’ (cf. *Gorg.* 524c), not in the sense that one practices on the piano’.

32 Socrates also says that ‘each of his [the Great King’s] actions has stamped upon his soul (*Gorg.* 525a1-2)’.

33 For the necessity of further inquiry about the immortality of soul, see *Phd.* 107a1-9. For the possibility of misgivings, see *Phd.* 84c6-8.

3.2. The Embodiment of the Soul

True philosophers try to separate the soul from the body, and this is their chief occupation. The purpose of this section is to examine the embodiment of the soul and its effects on the soul's cognitive powers.³⁴ I argue that the practice of dying, on the one hand, signifies a process in which philosophers try to purify their soul from the influence of the body. Being dead, on the other hand, is the final state of purity, which can be achieved after death if we have been successful in purifying ourselves during life.³⁵

Firstly, the disembodied soul, if it is purified successfully, would directly and instantly attain wisdom in Hades and true philosophers encounter wisdom (or the truth) as a consequence of their practice in this world. In other words, true philosophers acquire wisdom in Hades automatically.³⁶ Secondly, true philosopher attain wisdom (or the truth) in this world as a result of their vigorous search, that is, true philosophers actively pursue wisdom in this world.

During both the embodied and disembodied existences, the soul's nature is the same. That is, both the soul by itself and the embodied soul are invisible and immaterial, no matter whether it is in Hades or in this world.³⁷ However, the soul's cognitive power varies according to the conditions of the realms in which it exists. That is, during the embodied existence, the body hinders the soul's search for truth and wisdom. In this case, philosophy, for Socrates, comes to help the soul. Let me quote Socrates' take on the role of philosophy in the purification of the soul:

34 The idea of embodiment seems to be referred to in the recollection argument. Cebes says, 'but it [sc. to be reminded] would be impossible, unless our soul were existing somewhere before it was born to this human form (Phd. 72e7-73a2 τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν ποῦ ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρώπινῳ εἶδει γενέσθαι'. See Phd. 70b3-4 'It [sc. disembodied soul] has some power and wisdom (τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν)'. For Dorter (1972, p. 212), soul's power is its permanent existence, and the disembodied soul's wisdom is '(pre-empirical) disposition for knowledge'.

35 There can surely be degrees of purification. The most purified are philosophers, no matter what the purification amounts to. See Pakaluk 2003, pp. 98-102. I agree with him that there are degrees of the separation of the soul and body, which indicates that the philosopher achieves separation "strictly" but "to some degree".

36 By the term 'automatically', I do not mean that philosophers attain wisdom in Hades without conscious thought or attention. Rather, my point is that they come to have wisdom without actively searching for it.

37 See Phd. 79b4-c1. Cf. 81c1-81d2 where Socrates says that some souls are 'drifting, as it is said around monuments and tombs, the very places where certain shadowy apparitions of souls (ἅπαντα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα) really have been seen'. In this case, however, what is seen is not psychē but phantasma. Moreover, Socrates does not commit himself to this view since he attributes it to others by saying 'as it is said (Phd. 81c11 ὅσπερ λέγεται)'. See Hackforth 1955, p. 89 fn.2; Gallop 1975, pp. 143-144. cf. Archer-Hind 1883, pp. 95-96 who claims that soul's long association with the body makes it "ingrained (81c6 σύμφυτον)". Moreover, in the final argument for the immortality of the soul (See Phd. 105bff), Socrates talks about the soul as such, not the embodied or the disembodied soul, as not admitting of death.

“[T]he lovers of learning are aware that when philosophy takes over their soul, the soul really is bound thoroughly in the body and stuck to it, and is forced to consider the real things through it as if through a cage, and not on its own through itself, and that it drifts in utter ignorance... Philosophy, they are aware, persuades the soul to distance itself from the senses, except to the extent that use of them is necessary, and encourages the soul to collect and gather itself alone into itself, and to trust nothing but itself, concerning whichever real thing, alone by itself, the soul has intelligence of, when the soul too is alone by itself” (*Phd.* 82d1-83b2).

As mentioned earlier, Socrates has argued that philosophy is the pursuit of dying and being dead and true philosophers’ practice is separating the soul from the body. In the quote above, philosophy helps the soul to become by itself as much as possible, as the senses are “full of deceit” and they exacerbate the soul’s cognitive capacities (*Phd.* 83a4-5). In this respect, if the soul loses its ability to attain wisdom in this world, it would not be due to a change in the soul’s nature, or essence. Rather, the soul is restricted by the body so that it cannot attain wisdom. That is, the body is a bad companion to accompany the soul on its search for truth; hence the body drives us away from the right course while, ‘following philosophy they [those who care at all about their own soul] head in the direction in which it leads’ (*Phd.* 82d5-7).

3.3. Wisdom in Hades

For Socrates, philosophers are genuinely in love with wisdom,³⁸ and ‘he [the true philosopher] will be quite sure that he will have a pure encounter with wisdom nowhere else but there’.³⁹ Encountering wisdom in Hades, I argue, is the immediate result of the practice of true philosophers in this world. Here I take *ἐντυγχάνω* to mean *happening upon*, and I believe that philosophers’ acquisition of wisdom in Hades happens upon them thanks to their pursuit and practice in this world.⁴⁰ In other words, philosophers hope to encounter wisdom in Hades, thus

38 Socrates says ‘they [those who truly love wisdom] hope to attain that with which they were in love throughout life (*Phd.* 68a1-2 οἱ ἀφικομένοις ἐλπὶς ἐστὶν οὗ διὰ βίου ἤρων τυχεῖν—ἤρων δὲ φρονήσεως). Gallop (1975, p. 102) states that ‘phronesis is a solemn term for the condition of the soul for which the philosopher yearns’. See *Phd.* 66e3, 68a2, 68a7 and 68b4.

39 *Phd.* 68b2-3 σφόδρα γὰρ αὐτῶ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἀλλ’ ἢ ἐκεῖ. Just before this, Socrates asks ‘will someone who is genuinely in love with wisdom and has strongly conceived this same hope that nowhere but in Hades will he have a worthwhile encounter with it (ἐντεύξεσθαι αὐτῇ ἀξίως λόγου), resent dying and go there less than cheerfully?’, then answers ‘he will not, at least if he is really a lover of wisdom’.

40 David Sedley, to whom I am highly grateful and indebted, told me that ‘in context, *ἐντυγχάνω* refers in quasi-personal terms to hope of “meeting” one’s beloved in Hades’. Although I agree that *ἐντυγχάνω* could surely mean this, I believe that here Socrates might not be using it in that sense. When Socrates talks about the hope of seeing one’s beloved, he says that ‘very many people have readily consented to go after them into Hades, led by the hope that there they will see the people they longed for and be with them (*Phd.* 67a3-7)’. In this particular context, Plato

practicing philosophy with the hope of attaining wisdom, and that encounter itself is “worthy of *logos* (ἀξίως λόγου)”.⁴¹

Furthermore, Socrates also touched on the relationship between the soul and body during the embodied state when he was arguing that suicide is not sanctioned. In this passage, Socrates tells his interlocutors, ‘what is said in secret accounts about these matters [relating to suicide], that we human beings are in a sort of prison [in the body] and that one must not release oneself from it or run away, that seems to me a weighty saying and one that is not easy to penetrate’ (*Phd.* 62b3-6).⁴² Socrates, unfortunately, does not explain the body-prison (or ward) analogy, but I think it is plain that [1] “we” implies that our souls define who we are, and that, [2] from the point of the view of the prisoner, the prisoner’s presence in the prison does not alter her nature or essence.

Socrates seems to assume the first point throughout the *Phaedo* and I will not discuss it here.⁴³ Regarding the second point, it is pertinent to observe that a prisoner’s (or ward’s) power of sight does not change, unless of course her eyes are bruised.⁴⁴ Her vision none the less is limited to what she is seeing through the bars, on the one hand, and the bars distort her vision, on the other.⁴⁵ In this respect, the soul’s presence in the body made the soul’s cognitive capacity deteriorate and the soul’s epistemic access is limited by the body.

uses συνέσεσθαι at *Phd.* 67a6, which might mean either “to be with”, “to join with” or “to live with”. In other words, these people hope to be with their beloved ones, while philosophers hope to encounter wisdom. This is because philosophers including Socrates, are not sure whether they have practiced philosophy. David Sedley also remarked that ‘Socrates uses [ἐντύχάνω] at the *Apology* 41b for the prospect of meeting Palamedes et. al. in Hades’. In the relevant section, however, Socrates assumes that if the soul is immortal, ‘it would be a wonderful way for me to spend my time whenever I met (ὅποτε ἐντύχοιμι) Palamedes... to compare my experience with [him]’. It seems to me that Socrates comments on the life that he assumes to live in Hades and ὅποτε (whenever) seems to refer to an action that is often repeated.

41 *Phd.* 68b1. cf. Herodotus 6.112.10 ‘worthy of record’; *Rep.* IV 436b3 ‘the standards of our argument’; *Phdr.* 270c1 ‘a serious understanding’.

42 For my purposes, there is no need to decide what “φρουρά (ward)” implies, that is, whether our soul is in guard-duty of its post, i.e. body, or the body is a prison where the soul is punished. For the possible renderings and the likely source of this idea see Strachan 1970. I prefer to use prison, as for my purposes it does not matter whether I use prison or ward.

43 *Phd.* 115c3-116a1 for Socrates’s idea that after he drinks poison and dies, he will already be gone. At 115c6-8, Socrates says, ‘I’m not convincing Crito that I am Socrates here, the one who is now holding a conversation... Instead he supposes that I’m that corpse which he’ll shortly be seeing’. See also Long 2015, pp. 54-55

44 I do not think that the body has the power to alter the soul’s nature or essence, although the body is a bad influence for the soul. See also fn. 237 above.

45 It is not possible to know exactly what Socrates’ prison cell looked like and what his conditions were. We are told that Socrates was chained (*Phd.* 59e6-60a1), there is a stool, a bed (89a8-b1) and a bathroom (116a2-3), and it is big enough for 10 or more people. No mention of a window is made, but we can conjecture that there was one since *Phaedo* could realize that ‘it was already nearly sunset (116b6)’.

3.4. True Philosophers' Object of Desire

Let me now consider what Socrates says about true philosophers in Hades and the conditions they live in there:

“Those people who established the rites for us are no ordinary people, but in reality have long been setting a riddle when they say that whoever comes to Hades without initiation and the rites (*ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος*) will lie in filth, whereas someone who arrives there purified and initiated (*κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος*) will dwell with gods. For in fact, as those involved in the rites put it, “many carry the fennel-wand, but few are inspired”. The latter, in my opinion, are none other than those who have pursued philosophy correctly (*οἱ περὶ φιλοσοφικότες ὀρθῶς*)” (*Phd.* 69c4-d2).

In the quote above, Socrates makes a two-stage distinction: firstly, he distinguishes the wicked (those who will lie in filth) from the good, and, secondly, the truly good (those who are purified and initiated) and those who appear to be good.⁴⁶ In other words, Socrates initially makes a distinction between the wicked and the virtuous, then between the truly virtuous, i.e. between philosophers and illusorily virtuous people, whoever they are.⁴⁷

Socrates classifies a non-philosopher as a “body-lover”, who is either a “money-lover or “honour-lover”, or both (*Phd.* 68c1-3).⁴⁸ Philosophers, as mentioned above, are lovers of wisdom, and they hope to have a pure encounter with *phronesis* in Hades. In addition, encountering wisdom in Hades is worthy of *logos*. Here I take *ἄξιός λόγου* as denoting something “worthy of record” in the sense that encountering wisdom in Hades deserves attention and analysis. That is, although philosophers will have a pure encounter with wisdom only in Hades, examining and documenting this encounter is valuable. I submit that not only is practicing being dead and dying a philosopher’s prime pursuit (so that they will have a pure encounter with wisdom), but philosophers should also attain a serious understanding of wisdom in this world.

It is now necessary to investigate how philosophers attain a serious understanding of a pure encounter with wisdom and how they can *actually* have that wisdom. To this end, I show that by distinguishing *catharsis* and *catharmos*, Plato,

⁴⁶ In *Rep.* II. 363d5-6, Socrates states that those who are profane and unjust humans are buried in filth. See Rowe 1993, 151; Burnet 1911, 45.

⁴⁷ See *Phd.* 69b5-8. I discuss this passage below.

⁴⁸ For Socrates, non-philosophers live their life from the point of view of the body, its pleasures and pains; hence they think that what is bodily, or visible, is real (See *Phd.* 81b2-5). Their world-view, then, determines their ontology. That is, both philosophers and non-philosophers feel what is bodily and in the body, though the latter lives from the perspective of the soul. Robins (2003, pp. 4-7) argues that a philosopher’s ontology is different since she becomes aware that, or is shown that at some point, sense-perception does not attain that which is real.

as it is suggested, draws a distinction between ‘the state of purification – if the virtues are states’ and ‘what brings it [*sc.* purification] about’ (Rowe, 1993, p. 151).⁴⁹ That is, for Socrates, ‘temperance, justice and courage are a kind of purification ($\tilde{\eta}$ κάθαρσις τις) from everything like this [pleasures, fears, *etc.*] and that wisdom itself is a kind of rite to purify (καθαρόμος τις $\tilde{\eta}$) us’ (*Phd.* 69b8-c3).

3.5. Purification, Purificatory Rites and Virtues

Socrates describes *catharsis* in terms of the soul-body relationship and their separation:

“Parting the soul from the body as much as possible and habituating it to assembling and gathering itself from every part of the body, alone by itself, and to living alone by itself as far as it can, both now and afterwards, released from the body as if from fetters” (*Phd.* 67c6-d2).

Earlier in the *Phaedo*, 61c8-9, Socrates argued that true philosophers are willing to die, and he described death as the separation of the body from the soul in the *Phaedo* 64c4-7. Then *catharsis* is the pursuit of true philosophers and it is the result of practicing being dead and dying. That is, ‘those who really love wisdom who are always particularly eager – or rather, who *alone* are always eager – to release it [the soul] (translators’ italics)’, and *catharsis* is thus the aim of the practice of philosophers (*Phd.* 67d7-1).

Virtues, for Socrates, are some kind of *catharsis*. Socrates distinguishes fake-virtue from true-virtue. Again, I suggested that Socrates distinguishes the wicked from the good people, then the truly virtuous and the fraudulently virtuous people. Socrates then relates the fraudulently good people to those who possess fake-virtues, as these people exchange pleasures for greater pleasures, fears for lesser pains, and pains for lesser pains.⁵⁰

These people, for Socrates, appear temperate now ‘because they fear being denied other pleasures, which they desire, they abstain from one set of pleasures because they are overcome by another set of pleasures’ (*Phd.* 68e5-7).⁵¹ That is, “those who keep their composure (hereafter well-ordered people)” are able to overcome some pleasures only because they are overcome by other pleasures (*Phd.* 69a2).⁵² For example, I might abstain from the pleasure of eating now so that my stomach will be empty for drinking wine later, which is more pleasant for me.⁵³

49 By the state of purification, I simply mean the state of complete purity.

50 The Greek is μείζω πρὸς ἐλάττω (*Phd.* 69a7-8), which is in relation with pains and fears. It is probably ‘ἐλάττω πρὸς μείζω in the case of pleasures’ (Rowe 1993, p. 149).

51 Socrates calls this kind of temperance “simple-minded”.

52 See 68e1 οἱ κόσμιοι (well-ordered) = οἱ σώφρονες (temperate). Cf. Burnet 1911, p. 41.

53 Sedley (2014, p. 69) gives a more eloquent example: ‘The conventionally brave, for example, attach negative value to pain and death in battle, regarding both as fearful, but as nevertheless

For Socrates, the fraudulently good people exchange ‘pains for pains and fear for fear, greater for less, like currencies’ (*Phd.* 69a6-9). However, ‘for the purpose of virtue this [*sc.* becoming temperate because of intemperance] is not the correct exchange’ (*Phd.* 69a6-7). For Socrates, ‘just one thing is the correct currency, in return for which one must exchange all these [*sc.* pains, pleasures and fears]: I mean wisdom’ (*Phd.* 69a9-10). Regarding the distinction between real and fake virtues, Socrates says:

“Now when all things are bought and sold for this and with this– with wisdom – they really are, I suspect, courage, temperance, justice and in sum true virtue, regardless of whether pleasures, fears and everything else like that are added or removed. But when they are kept apart from wisdom and exchanged for one another, that sort of virtue is, I fear, a kind of illusion: it is really fit for slaves,⁵⁴ and contains nothing sound or true” (*Phd.* 69b1-8).

There is need to remark that Socrates first says, “for this (*τούτου*)”, which is genitive of price, then “with this (*μετὰ τούτου*)”, which is genitive of accompaniment. The rendering of this phrase depends on the use of *καί*. [1] If it is copulative, Socrates would be saying pleasures and pains should be exchanged for wisdom and with wisdom. [2] If *καί* is linking alternatives, Socrates would be amending exchanging for wisdom to exchanging with wisdom.

Some scholars favour [2] since [1] implies that wisdom can be decreased or increased through the exchange (Rowe, 1993, pp. 149-150). As it is the case regarding all analogies, there is need to be careful when we interpret the currency analogy (Bluck 1955, p. 155).⁵⁵ That said, I submit that both uses, i.e. for wisdom and with wisdom, make sense in different contexts. For Socrates, true philosophers

worth risking in order to avert potentially worse suffering, such as the enslavement of one’s entire city. What they are thus doing is treating pleasure, pain and the like as their currency, and using that currency to calculate the relative merits of alternative choices.’

54 “*ἀνδραποδώδης* (slavish)” is opposed to “*ἐλευθέριος* (fit for a freeman)”. However, I do not think that possessing fraudulent virtues places their possessor into the class of wicked people. In the Republic IV 430b6-9, Plato distinguishes ‘this power to preserve through everything the correct and law-inculcated belief about what is to be feared and what isn’t is what I call courage’ and ‘the correct belief about these same things, which you find in animals and slaves, and which is not the result of education, to be inculcated by law, and that you don’t call it courage but something else’. That is, the latter is ‘fitting for slaves (*β8 ἀνδραποδώδη*)’ too; hence it is not courage but something else. Note also that Socrates calls the temperance of well-ordered people “simple-minded temperance (68e5)”. Therefore, I presume that the two-stage distinction mentioned above still holds. There are coward, so not-virtuous, slaves in comparison with those appearing to be courageous but who are actually something else.

55 Russell (2005, p. 95) stresses that ‘surely in saying that wisdom can be ‘exchanged’ for other things, and that other things can be ‘bought’ with it, like a coin, Socrates does not mean to say that by exercising my wisdom I shall come to have less wisdom to exercise’. We should also remark that Socrates says, ‘as it were (69a9 ὥσπερ)’ a currency, which seems ‘to limit or modify an assertion or apologize for a metaphor (LSJ, s.v. II)’.

should give up pleasures and desires in exchange for wisdom. That is, philosophers should remain aloof from the body and its desires, and try to gain wisdom as much as possible.⁵⁶ On the other hand, true philosophers should always act with wisdom, since by using wisdom they would become truly virtuous and accumulate more wisdom.⁵⁷

Moreover, since those who truly love wisdom would never buy pleasures and pains, they only care for accumulating wisdom. That is, true philosophers always sell pleasures and buy wisdom in exchange.⁵⁸ For instance, one might ask whether it is the case that, as it were, drinking costs 4 minas in my own scale of pleasures and eating 8 minas. If I am fond of drinking, but not eating, the latter would add more to my pleasure. That is, if I do not buy the pleasure of eating, then I can buy the pleasure of drinking, which is more pleasant for me. Thus, well-ordered people possessing fake-virtues are able to calculate how much they save by not buying the pleasure of eating and how much they need to pay for the pleasure of drinking (*Phd.* 68e1-69a4).⁵⁹

However, real-temperance, and perhaps other real-virtues too, belong 'only to those who particularly disdain the body and live in philosophy' (*Phd.* 68c10-12). For

56 We, naturally, can voluntarily stay away from pleasures. However, we might not be able to avoid pains, either physical (e.g. headache) or psychological (e.g. loss of a loved one) that are inflicted on us by external cause. For instance, we might suffer severe and frequent headaches, although there is nothing deliberate about it. Regarding the exchange analogy, well-ordered people might choose something less painful now in exchange for something more painful then, yet they do not to do so with wisdom. In this respect, exchanging greater pains for lesser pains has the same mechanism that well-ordered people use in case of calculating pleasures.

57 Sedley (2014, p. 70) argues that 'virtues are genuine virtues only in so far as their possession or exercise is informed by wisdom, that is, enacted wisely', since 'wisdom inspires the virtues by motivating them, as their ultimate goal'.

58 Gosling & Taylor (1982, p. 93) claim that currencies are instruments used for exchange so that they do not have any intrinsic value. Then if wisdom is a currency, no matter whether it is the right one, wisdom should be an instrument for ruling over pleasures and pains rather than being an end. I, however, agree with Russell (2005, p. 96): 'the 'exchange...for...' relation is asymmetric: I can exchange (καταλλάττεσθαι) my nickel for (ἀντί) your piece of candy, but, of course, I cannot exchange your candy for my nickel. The exchange Socrates has in mind is not one of using wisdom to secure other things, but of trading those other things for wisdom—that is, I take it, managing one's dealings with other things so as to become a wiser person.' In this respect, "for wisdom" seems to signify "for the sake of accumulating wisdom".

59 I agree with Woolf 2004 and Russell (2005, pp. 78-79) that the evaluative reading is more informative regarding the practice of philosophy. This is because this reading puts emphasis on the use of reason, which is a fundamental theme of the *Phaedo* and the theory of pleasure advanced in it. The behavioural avoidance, which is stressed by the ascetic reading, does not need to lead to a philosophical life. For instance, I might avoid pleasures of drinking, eating and so on and might ignore promoting the soul at the same time. On the other hand, the indifference to bodily pleasures, which is emphasized by the evaluative reading, demands a certain understanding. That is, for believing that eating and drinking are trivial, we need to understand the nature of pleasure and why bodily pleasures are deceitful and beguiling. This understanding, I think, is a must for the philosophical life. See Butler 2012, pp. 105-106.

Socrates, temperance ‘is not being in a flutter about one’s desires, but rather being disdainful towards them and staying composed’; hence true philosophers are really temperate. For Socrates, if we consider ‘other people’s temperance’, we find their temperance to be “absurd” (*Phd.* 68d2-3). This is because, as mentioned above, other people become temperate because of intemperance. That is, we might call someone temperate because she is not eating too much now, yet this avoidance is not because she cares for her soul, but because she loves drinking more than eating.

I suggest that the currency analogy should be read in terms of the market value, so to speak, rather than coins themselves. That is, while well-ordered people regulate the market value of actions from the perspective of the body and its pleasures, true philosophers determine the value of actions from the perspective of the soul. True philosophers primarily care about the soul, as they aim at ameliorating it as much as possible by accumulating wisdom and hope to have a pure encounter with wisdom in Hades. Therefore, for philosophers, wisdom is the most valuable and the only true currency.

In addition, it would be helpful to look at the relationship between exchange and currency. Fortunately, Plato offers a theory for this in the *Republic*. When discussing the economics of the primitive community and the way in which this community is sharing, buying and selling products, Socrates says, ‘[*Rep. II.* 371b4-7 for sharing products by selling and buying], we will have a market-place and a system of coinage for the sake of exchange’ (*Rep. II.* 371b8-9). If so, the need of sharing products comes first, which was the reason for establishing a city (*Rep. II.* 371b4-7). Secondly, we need a market-place and a currency for buying, selling and exchanging.

Likewise, in the *Phaedo*, the need of buying, selling and exchanging pleasures, pains and desires arises firstly. Then for the sake of fulfilling this need, we form an evaluative model. From an individual perspective, it is up to me to price each of the pleasures, pains and desires. In this respect, well-ordered people can calculate prices correctly according to their own scale of pleasures, yet they still do so for the sake of the body and maximise its pleasures.

To sum up, well-ordered people might sometimes seem temperate, as they are abstaining from a set of pleasures to maximize another set of pleasures. However, at other times, they would seem intemperate, for they are trying to maximize their pleasure. True philosophers, on the contrary, will always be temperate since for them only wisdom is worthy of accumulation. Since wisdom is maximized by means of separating the soul from the body, they determine the exchange rate with the purpose of nourishing the soul, as it were. That is, true philosophers exchange all pleasures and desires *for* wisdom and they act *with* wisdom in order to accumulate more wisdom. In a sense, then, true philosophers use wisdom to obtain more wisdom.

3.6. Shadow-painting and Purification

Let me now consider another metaphor used in the same section, which aims at explaining the difference between true and fake goodness. This examination, I think, will help us to have a better understanding of the role of purification. For Socrates, “true virtue accompanied by wisdom (b3 ἀληθῆς ἀρετή, μετὰ φρονήσεως)”, e.g. “real (b8 τῷ ὄντι) courage, temperance and justice”, is a sort of *catharsis* (*Phd.* 69b3-c1). However, as we have seen earlier, we can only have a pure encounter with wisdom in Hades. If so, do true philosophers use another kind of wisdom, say a less pure kind, in this world to exchange pleasures, pains and desires, and to become courageous, temperate and so on?

Socrates argues that ‘when they [pleasures, pains, *etc.*] are kept apart from wisdom and exchanged for one another, that sort of virtue is, I fear, a kind of illusion: it is really fit for slaves and contains nothing sound or true’ (*Phd.* 69b5-9). As quoted in the paragraph above, the accompaniment of wisdom makes a virtue real in contrast with an illusion of it. For instance, if we appear temperate now because we desire to maximize another sort of pleasure later, our temperance would not be a token of real virtue (Rowe, 1993, p. 150).

Here, it would be helpful to review briefly what *skiagraphia* is. According to the LSJ Greek Lexicon, it is ‘painting with the shadows (*cf.* σκιαγραφέω), so as to produce an illusion of solidity at a distance’. *Skiagraphia* had to be viewed from a certain distance, since a viewer cannot get what the painting is about with a close-up look (Keuls 1978, p. 74). In the *Phaedo* passage, however, Socrates does not seem to focus on how a *skiagraphia* is viewed best, but how it is produced in the first place.⁶⁰ Since *skiagraphia* is painted by using various intensification of colours and the use of colours in the right amount is necessary for an effective *skiagraphia*, well-ordered people, likewise, are able to calculate the right amount of pain and pleasure which make them appear virtuous (Keuls 1978, pp. 81-83).

Pains and pleasures are like colours through which well-ordered people draw an illusory picture of being virtuous. Here, there are two distinctions: the one is between the virtuous state (e.g. painting) and how that state is achieved (e.g. painting with shadows with right intensification colours), the other between fake virtues (achieved through exchanging greater fears and pains for lesser ones, and lesser pleasures with greater ones) and real virtue (achieved with wisdom). Now, as discussed above, true philosophers’ pursuit is separating the soul from the body

60 If, surely, we have a closer look at well-ordered people, we realize what they really are, that is not truly virtuous. In the Republic II 365c3-4, Adeimantus tells Socrates that a person might think that ‘I should create a façade of illusory virtue (σκιαγραφίαν ἀρετῆς) around me to deceive those who come near but keep behind it the greedy and crafty fox of the wise Archilochus’. Well-ordered people in the *Phaedo* seem to do the same, though Socrates does not tell us whether these people wish to deceive others.

as much as possible. They then should act from the point of view of the soul and maximizing wisdom because the accompaniment of wisdom would enable them to rule out the body, its desires and pleasures.

Again, as suggested above, *catharsis* refers to the state of true virtue and *catharmos* denotes that by which we attain that state, i.e. with wisdom. In this respect, I suggest that wisdom is a set of principles, or, theologically speaking, “rituals”, by which the state of purification, or of true virtue, is attained. These principles guide true philosophers in their pursuit and enable them to separate the soul and the body as much as possible. If we consider the relationship between knowledge, wisdom and virtue, *phronesis* has epistemological and methodological bearings, as it enables true philosophers to attain knowledge in this world. This is just as purificatory rites (*katharmoi*) and initiations (*teletai*) endow us with “blessedness”, such as “eating raw meat” in Bacchic mysteries.⁶¹

To sum up, true philosophers desire wisdom, yet they can have a pure encounter with it in Hades. The body hinders us, or more precisely our soul, to have a pure knowledge of something since it is not possible to view the things themselves with the soul itself as long as the soul is with the body. If true philosophers can only attain wisdom in Hades, then how does wisdom help them to become truly virtuous in this world?

Socrates comments on the acquisition of pure knowledge as follows:

“But we really have shown that if we are ever to have pure knowledge of something, we must be separated from the body and view things by themselves with the soul by itself. The time when we will have that which we desire and whose lovers we claim to be, namely wisdom, will be when we are dead, as the argument indicates, and not while we are alive” (*Pbd.* 66d7-e4).

If we cannot attain wisdom during life, then should true philosophers look for something else during life that will enable them to obtain real virtue? This would, nonetheless, be an embarrassment because Socrates frequently underlines that true philosophers desire wisdom and they would not content themselves with pursuing something else. Thus, I suggest that we do not need to possess pure wisdom to live a virtuous life. Rather, if we live in respect of wisdom and for the sake of accumulating wisdom, we would separate the soul from the body as much as possible; we would thus purify ourselves. That is, a true philosopher’s desire to attain pure wisdom motivates them to pursue separating the soul from the body and to purify themselves. In doing so, true philosophers get ready to have a pure encounter with wisdom and view things by themselves in Hades (Futter, 2015, p. 57).

61 For these rituals see Burkert & Raffan (translator) 2013, pp. 290-293.

4. Conclusion

This paper scrutinizes Socrates' defence speech in Plato's *Phaedo*. I have examined the Willingness Argument and its role in understanding the correct practice of philosophers. According to this argument, true philosophers aim at separating the soul from the body, hence the reason they do not get any resentful feeling towards death, after which their soul will become alone by itself. I have suggested that to point out the connection between the Willingness Argument and the correct practice of philosophers, Plato stresses that even a sophist can become a true philosopher by pursuing dying and being dead, hence the reason for alluding to Evenus, the poet and sophist.

By pursuing separating the soul from the body, true philosophers prepare themselves for the afterlife and try to come "closest" to the knowledge of the being of things themselves (*Phd.* 65d11-e4).⁶² That is, true philosophers aim to develop the cognitive powers of the soul so that they can attain wisdom and knowledge in Hades. The impossibility of a pure encounter with wisdom, of viewing things by themselves and of the final state of purity during embodiment, is the source of philosophical humility, which partly shapes the practice of true philosophers. In this respect, the *Phaedo* has a metaphilosophical aim, which is to provide insights for the correct method of philosophical practice.

To conclude, even though true philosophers are aware that they cannot attain the final state of purity, they still pursue it and try to separate the soul from the body. That is, true philosophers are aware of the limits of their pursuit and cognitive capacity. Plato then tries to establish the epistemic norms which are compatible with our epistemic access. I submit that philosophical humility is an accurate basis of these norms, as it takes our cognitive fallibilities into account. Therefore, the metaphilosophical dimension of Socrates' defence speech presumably frames the dialogical model and the philosophical method developed in the *Phaedo*.

Bibliography

- Archer-Hind, R. D., (1883). *The Phaedo of Plato*. London: Macmillan & Co.
- Bluck, R. S., (1955). *Plato's Phaedo*. London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- Burkert, W., (2013). *Greek Religion: Archaic and Classical*. Trans. J. Raffan. Oxford: Blackwell Publishing.
- Burnet, J., (1911). *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Butler, T., (2012). "A Riveting Argument in favor of Asceticism in the *Phaedo*." *History of Philosophy Quarterly* 29.2.

62 Sedley (1989, pp. 377-378) points that according to the myth in the Republic 10, Er learns the laws of the 'underlying principles of celestial motions' in a temporary disembodied state although the true astronomy is granted to philosophical souls in this life in the Republic 7. But still, Er's disembodiment, for Sedley, 'is used to symbolize the radical break from incarnate perspectives,' and hence it puts us back to the *Phaedo*.

- Christensen, D., (2013). "Epistemic Modesty Defended 1." *The Epistemology of Disagreement: New Essays*. Ed. David Christensen and Jennifer Lackey. New York: Oxford University Press.
- Dixsaut, M., (2012). "Myth and Interpretation." *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Ed. Catherine Collobert, Pierre Destrée and Francisco J. Gonzalez. Leiden: Brill.
- Dorter, K., (1972). "Equality, Recollection, and Purification." *Phronesis* 17.
- Ebert, T., (2001). "Why Is Evenus Called a Philosopher at Phaedo 61c?" *The Classical Quarterly* 51.2 (423-434).
- Ebrey, D., (2017). "The Asceticism of the Phaedo: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99.1.
- Evnine, S. J., (2001). *Learning From One's Mistakes: Epistemic Modesty and the Nature of Belief*. Vol. 82.
- Futter, D. B., (2015). "The Death of Socrates." *Philosophical Papers* 44.1.
- Gallop, D., (1975). *Plato. Phaedo (Translated with Notes)*. New York: Oxford University Press.
- Gosling, J. C. B. and C. C. W. T., (1982). *The Greeks On Pleasure*. New York: Oxford University Press Inc.,
- Hackforth, R., (1955). *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keuls, E. C., (1978). *Plato and Greek Painting*. Leiden: Brill.
- Long, A. and David, S., (2011). *Plato: Meno and Phaedo*. New York: Cambridge University Press.
- Long, A. A., (2015). *Greek Models of Mind and Self*. Harvard University Press.
- Pakaluk, M., (2003). "Degrees of Separation in the "Phaedo"." *Phronesis* 48.2.
- Peterson, S., (2011). *Socrates and the Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robins, I., (2003). "'Phaedo' 82d9-84b8: Philosophers' Understanding of their Souls." *Apeiron* 36.1.
- Rowe, C. J., (1993). *Plato. Phaedo (Greek text with introduction and detailed textual commentary)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, D., (2005). *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Sedley, D., (1989). "Teleology and Myth in the Phaedo." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden: Brill.
- . (2014). "The unity of virtue after the Protagoras." *Unité et origine des vertus dans la philosophie ancienne*.
- Tarrant, H., (2012). "Literal and Deeper Meanings in Platonic Myths." *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Ed. Catherine Collobert, Pierre Destrée and Francisco J. Gonzalez. Leiden: Brill.
- Vlastos, G., (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Williams, C. J. F., (1969). "On Dying." *Philosophy* 44.169.
- Woolf, R., (2004). "The Practice of a Philosopher." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.

Leibniz'in Varlık Hiyerarşi Üzerine Plotinosçu Bir Okuma

Batuhan AKGÜNDÜZ**

Makale Geliş / Recieved:15.04.2019
Makale Kabul / Accepted:25.05.2019

Öz

Bu makalede Leibniz'in varlık hiyerarşisi ele alınmakta ve bu hususta onun Yeni-Platonculuk ve özeld Plotinos'tan ne ölçüde etkilendiği ortaya konulmaktadır. Bu amaçla Leibniz'in temelde ruh, tin ve Tanrı'dan oluşan varlık hiyerarşisi, Plotinos'un ruh, tin ve Bir'den oluşan üç hipostazı ile karşılaştırılmaktadır. Bu doğrultuda, makalede, Leibniz'in ruh, tin ve Tanrı tasarımlarının ve filozof tarafından kurulan düzenin bir taraftan dinsel bir boyutu; diğer taraftan ise felsefi bir yönü olduğu izah edilmekte ve hiyerarşinin felsefi tarafının, büyük ölçüde, Yeni-Platonculuk, özeld, Plotinos'un felsefesinden ya da varlık sisteminden oluştuğu savunulmaktadır. Böylece makale, Leibniz'in metafiziğinin -özeld varlık hiyerarşisinin- Plotinos'tan bağımsız bir biçimde anlaşılamayacağı iddiası etrafında şekillenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Leibniz, Plotinos, Varlık Hiyerarşisi

A Plotinian Reading of Leibniz's Hierarchy of Being

Abstract

In this article Leibniz's hierarchy of being is dealt with and in this respect, it is illustrated to what extent Leibniz was influenced by Neo-Platonism and particularly Plotinus. For this purpose, Leibniz's hierarchy of being that fundamentally consists of soul, spirit and God is compared with Plotinos' three hypostases that consist of soul, spirit and One. Accordingly, it is explained that Leibniz's conceptions of soul, spirit and God, and the order established by

* Bu çalışmayı, makale formatına sokmadan önce, çok değerli Hocam Prof. Dr. Bahtiyar Yücel Dursun'un lisansüstünde verdiği "Leibniz" dersinde ödev olarak sunmuştum. Bu vesileyle bu makaleyi rahmetli hocamın aziz hatırasına adıyorum.

** Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi Bilim Dalı. batuhanakgunduz13@gmail.com. Orcid: 0000-0002-4019-5776.

Künye: AKGÜNDÜZ, Batuhan. (2019). Leibniz'in Varlık Hiyerarşi Üzerine Plotinosçu Bir Okuma. *Dört Öge*, 15, 37-46. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

the philosopher, on the one hand, have a religious dimension, and, on the other hand, have a philosophical aspect; and it is also argued that the philosophical aspect of the hierarchy is largely composed of Neo-Platonism, particularly of Plotinos' philosophy or his hierarchy of being. Consequently, this article is centered around the claim that Leibniz's metaphysics, in particular his hierarchy of being, can not be understood independently of Plotinus.

Keywords: Leibniz, Plotinus, Hierarchy of Being

*“Ve kavriyor beni çoktan unuttuğum bir özlem,
O sessiz, vakur ruhlar âlemine götüren,
Şimdi artık belirsiz seslerle çınlıyor
Fısıldadığım şarkım, rüzgârla tınlayan bir arç gibi.
Bir ürperti kaplıyor içimi, gözyaşı hep gözyaşı,
Yumuşuyor katı yürek, hafifliyor;
Sabip olduğum ne varsa, sanki uzaklarda,
Ve asıl gerçeğimi yitirilen oluşturmakta.”
(Faust, 25-30)*

1. Giriş

Yeni Platonculuğun kurucusu olarak kabul edilen Plotinos, kendinden sonra gelen -ve özellikle metafizikle ilgilenen- filozofları derinden etkilemiştir. Öyle ki Plotinos'un felsefesi kendine has bir sistem ile Platon'un sistematik felsefesini anlaşılır kılabilme çabasını aşmış, onunla birlikte, Aristoteles, Yeni-Pythagorasçılık ve Stoacılık da Plotinos'un felsefesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Plotinos'un felsefe sisteminde temelde üç hipostaztan oluşan varlık hiyerarşisi ve bu düzen üzerinden hem bireyi hem de evreni tanımlama girişimi felsefe tarihinin her döneminde kendine destekçi bulmuştur. Bu doğrultuda 17. yüzyıla geldiğimizde Plotinos'un felsefesinden derinden etkilenen isimlerden birinin de Leibniz olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Plotinos'u, Leibniz'in gençlik döneminden itibaren ilgilendiği filozoflardan biri olarak saymak mümkündür. Öyle ki, Leibniz'in Leipzig'te yaşadığı dönemde, Scherzer ve Thomasius gibi profesörlerden Platon ve Plotinos'un felsefesine dair önemli bir eğitim aldığı bilinmektedir (Mercer, 2008, ss. 226-227). Nitekim kendisi de, 1714 yılında yazdığı bir mektupta henüz gençken, -Platon ile birlikte- Plotinos'un kendisini tatmin ettiğini belirtmektedir (Leibniz, 1989, s. 655). Leibniz'in Plotinos'a yönelik bu ilgisinin onun felsefesine de yansıdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu doğrultuda Leibniz'in varlık hiyerarşisini Plotinos üzerinden değerlendirmekte bir sakınca yoktur. Öyle ki Leibniz'in ruh, tin ve Tanrı'dan oluşan var-

lık hiyerarşisinin basamakları, Ruh, Tin¹ ve Bir'den oluşan Plotinosçu hiyerarşi ile karşılıklı örtüşmektedir. Bunu daha iyi ortaya koyabilmek adına her iki filozofun adı geçen varlık hiyerarşilerinin birbirlerine karşılık gelen basamaklarını karşılaştırmak gerekmektedir.

2. Plotinos ve Leibniz'in Ruh ve Tin Tasarımlarının Karşılaştırılması

Plotinos'a göre ruh, ikili bir yapıya sahiptir. Öyle ki, bir tarafı bedenden ayırır; diğer yönü ise beden içinde bu dünyadadır ve bedene girmeden önce parçasız ve bölünemezken; bu dünyaya geçişi ile birlikte bölünebilir bir yapıya dönüşmektedir (Plotinus, 1956, IV, 1, 1). Böylece Plotinos için ruh, bir ve çoktur; çünkü bedenler yalnızca çokluğu ihtiva ederlerken; hiyerarşinin en üstünde yer alan *Yüce*, yalnızca tektir (Plotinus, 1956, IV, 3, 2). Eş deyişle, Plotinos, ruhun Yüce olana bakan bir tarafının olmasını, ruhun birliğini Bir'in bir olması ile izah ederek ortaya koymaktadır.

Ruhu iki bölüme ayıran Plotinos, onun yukarı bakan kısmını Evrensel Ruh; aşağıda bedenlerde yer alan, yani, maddeye *batmış* kısmını ise Bireysel Ruh olarak adlandırmaktadır. Plotinos (1956, II, 2, 1)'a göre Doğa, bütünü her yerinde olan, bölünemeyen Evrensel Ruh tarafından kurulmuştur. Dahası, Evrensel Ruh, bir bakıma ruhun kendisidir. Öyle ki, o, ruhun, maddeye batan bölünmüş kısmından ziyade kendi özünü temsil etmektedir. Bireysel Ruh ya da İnsan Ruhu, Evrensel Ruhun ancak bir alt bölümünü oluşturabilmektedir (Plotinus, 1956, IV, 3, 1). Nitekim Bireysel Ruh, Evrensel Ruhun içinde olmakla birlikte bedene de hapsedilmiştir (Plotinus, 1956, II, 9, 7). Bu hususta önemle belirtmek gerekir ki, Evrensel Ruh ile Bireysel Ruh arasındaki ilişki bir kapsayan-kapsanan türünden niceliksel bir münasebet değildir. Gerçekten, eğer niceliksel olsalardı bir birlik sağlayamazlardı (Plotinus, 1956, IV, 3, 2). Başka bir deyişle, Plotinos, miktara sahip olan şeylerin bir araya geldikçe yalnızca miktarlarının arttığını, yani, nicelik belirten bir tekin başka teklerle beraber büyük bir birlikten ziyade tekler çokluğu oluşturacağını savlamaktadır. Diğer taraftan Bireysel Ruh ile Evrensel Ruh arasındaki bu ilişki, aslında, tek ve aynı ruhun kendini her yerde gösterdiği, tek bir anda birçok yerde olduğu bir süreci izah etmektedir (Plotinus, 1956, IV, 3, 3). Elbette böyle bir birliktelik, Bireysel Ruhun bedenden ayrılmasına, uzaklaşmasına bağlıdır. Öyle ki, her ruh, Uluhiyet Alemi'ne geçiş yapamamaktadır. Nitekim her ruhun bir derecesi ve seviyesi mevcuttur, ancak mükemmel birliğe öykünen ruhlar bu kutsal çembere dâhil olabilmektedirler (Plotinus, II, 2, 2).

Plotinos'ta tin ise ruhun yukarı bakan kısmı ile Tanrı arasında konumlandırılmaktadır. Tin, düşünen, düşüncesiyle Bir'i varlığa getirenken; Bir, düşüncenin

1 Plotinos'un kullandığı *Nous* terimini, Inge'nin haklı yorumundan yola çıkarak, Tin olarak çevirdim. Inge'nin yorumu için bk. (Inge, 1918, s. 38).

sebebidir (Plotinus, 1984, V, 1, 4). Diğer taraftan, ruh, kutsallaştığında ya da yukarı yöneldiğinde, ondan daha kutsal olan üst komşusu; kendisinden meydana geldiği tin ile karşılaşmaktadır (Plotinus, 1984, V, 1, 3). Dahası, ruhun gerçekliğini ve edimselliğini ortaya koyan da tindir (Plotinus, 1984, V, 1, 3). Hiyerarşiyi daha iyi ortaya koyabilmek adına Plotinos (1984, V, 6, 1), ruhun tini temaşa ettiğinde ikiden bire; tinin ise düşündüğünde birden ikiye geçtiğini belirtmektedir.

Bununla birlikte tin, Tinsel Kozmos'ta yer almaktadır (Plotinus, 1956, IV, 8, 3). Bu şehirde, bütün formları potansiyel olarak içeren büyük bir organizma halinde mevcut olan tin, kendi içinde aynı niteliğe sahip düşük dereceli biçimleri de bünyesinde barındırmaktadır (Plotinus, 1956, IV, 8, 3). Bu kozmos, ruhtan daha yücedir ve *İlke* yakındır (Plotinus, 1956, VI, 9, 5).

Diğer taraftan Leibniz ise ruha dair genel tanımlarından birini, *Monadoloji*'nin on dokuzuncu önermesinde vermektedir. Buna göre, her basit töze ya da yaratılmış monada *ruh* denebilir; ancak bununla birlikte, hafızanın eşlik ettiği daha seçik algılara sahip olan tözleri *ruhlar* olarak adlandırmak gerekmektedir (Leibnitz, 1908, ss. 310-311). Görüldüğü üzere, Leibniz'in de ruhu ikiye ayırdığı henüz bu önermede fark edilebilmektedir. Nitekim bu ikilik, *Monadoloji*'nin yirminci önermesinde daha da belirginleşmektedir. Leibniz, bu paragrafta, hiçbir şey hatırlayamadığımız, seçilir bir algımızın olmadığı bir uyku halinde ruhun basit bir monadın ibaret olduğunu ancak ruhun bundan kurtulabildiğini ve yalın bir monadın fazlası olduğunu belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 311). Böylece Leibniz'de ruh, seçilir bir algısı olmayan ya da bulanık algısı olan basit bir monadın ibaret ruh ile seçik bir algıya sahip olan ve basit bir monadın daha fazlasını teşkil eden ruh olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Bu bağlamda, Leibniz, bulanık algıya sahip ruh ile seçkin bir algıya sahip olan ruhun detaylarını bildirirken; algının, basit tözde, birlik içinde çokluğu içeren ve temsil eden geçiş durumu olduğunu (Leibnitz, 1908, s. 309), dışsal şeyleri temsil eden monadın bu içsel durumunun, onun bilincini ya da refleksif bilgisini içeren *tamalgıdan* ayırt edilmesi gerektiğini; nitekim tamalgının her ruha verilmeyeceğini ve aynı ruhta da her zaman bulunmadığını belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 301). Dahası, *Monadoloji*'de ruhun ikiliğine dair birçok önermeye rastlanmaktadır. Bu doğrultuda, yirmi dördüncü önermede Leibniz, algılarımızda seçik, daha nitelikli bir şey olmasaydı çıplak (basit) monadlar gibi her zaman için sersemlemiş durumda olacağımızı savunmaktadır (Leibnitz, 1908, s. 311). Bu bağlamda Leibniz, son olarak, seçkin algılara sahip monadların *aktif*, bulanık algılara sahip monadların ise *pasif* olduğunu savlamaktadır (Leibnitz, 1908, s. 315).

Böylece Leibniz'in ruh tasarımıındaki ikilik artık daha da belirginleşmektedir. Dolayısıyla, bu andan itibaren, Leibniz'in ruh kavrayışındaki ikiliği ayrı ayrı ele almakta bir sakınca yoktur. Leibniz, ruhun algısının bulanık olan kısmının ya da basit bir monadın veya tözden fazlası olmayan bölümünün birlik içinde çok-

luğu içeren; parçaları olmasa da çokluğa tesir eden ve onunla ilişkide bulunan bir detayının olduğunu dile getirmektedir (Leibnitz, 1908, s. 309). Başka bir deyişle, varlık hiyerarşisinde ruhun alt kısmında yer alan basit töz, çokluğun devindiricisi olan birliktir. Eş deyişle, her çokluk, onu edimselleştiren birliklerden oluşmaktadır -ya da *vice versa*-. Nitekim Leibniz'e göre, en önemsiz düşüncenin bile nesnedeki çeşitliliği içerdiğinin bilincine vardığımızda, basit tözdeki çokluğu kendimizde deneyimlemiş oluruz ve bu nedenle ruhun basit töz olduğunu kabul ettiğimiz gibi monadtaki çokluğu da onaylamamız gerekmektedir (Leibnitz, 1908, s. 310). Ayrıca belirtmek gerekir ki, Leibniz'in burada çokluk ile kastettiği bileşikler ya da cisimlerdir; birlikler ise basit töz, ruh ve tindir (Leibnitz, 1908, s. 299).

Ruhun aşağı bakan tarafından sonra, onun yukarı bakan kısmını ya da seçik algıya sahip olan bölümünü ele almakta yarar vardır. Bu hususta Leibniz, ruhların ya da hükmeden, üstün monadların hep uyku durumunda kalmayacağını ve bu sarhoşluk halinden kurtulacağını belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 305). Dahası, Leibniz'e göre ruh, yukarı bakma eğilimi göstermektedir (Leibnitz, 1908, s. 318). Öyle ki, o, kendi içinde yalnızca seçik olanı anlayabilmektedir.

Başka bir deyişle, ruhun bulanık ve basit olan kısmı aşağıdaki çokluğa dönükken ve hatta onu yönetmekteyken; yukarı bakan seçik tarafı ise tını temaşa etmektedir. Bu bağlamda Leibniz, iki tür hakikat bulunduğunu, bunlardan biri olan akılsal hakikatin zorunlu ve aksinin imkânsız; diğeri olan olgusal hakikatinse olumsal ve aksinin mümkün olduğunu dile getirmektedir (Leibnitz, 1908, s. 313). Öyle ki, ruhlar, nihai nedenler yarasına göre; cisimler ise faal nedenler yarasına göre edimde bulunmaktadırlar (Leibnitz, 1908, s. 321).

Leibniz'in hiyerarşisinde Tanrı ve ruh arasındaki bağlantı -Plotinos'ta da olduğu gibi- tının ara konuma yerleştirilmesiyle sağlanmaktadır. Öyle ki, ruh, akılla kavranabilir aleme terfi ettiğinde, tını yükselmiş demektir (Leibnitz, 1908, s. 300). Ruhun tının seviyesine ulaşması, zorunlu hakikatler alanına, kendi kendimizin ve Tanrı'nın bilgisine eriştiğimizi göstermektedir (Leibnitz, 1908, s. 312). Dahası, Leibniz'e göre insanı hayvandan ayıran da; onun ruhunun tını erişebilmesi ve ona dönüşebilmesidir; nitekim tin, zorunlu hakikatlerin bilgisini teşkil etmektedir (Leibnitz, 1908, s. 302). Yine bu hususta Leibniz, tının, basit ruhlarda olandan daha fazla bir şey barındırdığını; onun yalnızca mahlukat dünyasının bir aynası değil; aynı zamanda Tanrısallığın da bir görüntüsü olduğunu belirtmekte; Tanrı'nın yaptıklarının algısını ihtiva ettiği kadar, onlara benzer şeyleri küçük boyutta da ortaya koymaya muktedir olduğunu izah etmektedir (Leibnitz, 1908, s. 305).

Tinin ara-ontolojik konumunu gözler önüne seren Leibniz, ardından, bu kez tının Tanrı'nın altında konumlandırılmasına dair görüşlerini dile getirmektedir. Bu konuda, Leibniz, sonsuz hakikatler ve akıl sayesinde tının Tanrı ile bir tür dostluk kurduğunu ve Tanrı Devleti'nin mensubu olduğunu belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 306). Böylece tüm tinler, en mükemmel hükümdarın altında,

bu Tanrı Devleti'ni oluşturmaktadırlar (Leibnitz, 1908, s. 322). Dahası, Tanrı'nın kendi devletindeki yüceliği ve iyiliği ancak tinlerin onu bilmesi ve gıpta etmesi ile açığa çıkabilmektedir (Leibnitz, 1908, s. 322).

Böylelikle, Plotinos'ta ruhun, Evrensel Ruh ile Bireysel Ruh olarak ayrımı, Leibniz'in bulanık algılı ve basit monattan ibaret ruh ile seçkin algılı ve egemen monattan oluşan ruh ayrımıyla paralellik göstermektedir. Öyle ki, her iki filozofta da ruh, bir yönüyle yukarıda, cisim-dışı alanda, idealde; diğer tarafıyla ise maddede, çoklukta yer almaktadır. Dahası, her iki filozof da aşağıdan yukarı çıkmayı mümkün görmekte; maddeden kurtulmayı olanaklı varsaymaktadırlar. Diğer taraftan gerek Leibniz gerekse de Plotinos için ruh, derecelere ayrılmakta ve rütbesine göre, akılla kavranılabilir dünya ya Uluhiyet Alemi ile hissedilmekte ya da olumsal alemde yer kaplamaktadır.

Sonuçta Leibniz'de de ruh, hem bir hem de çoktur. Öyle ki, yukarıda izah edilmeye çalışıldığı gibi, Leibniz'de ruh, hem kendinde birliktir hem de çokluğu kuşatmaktadır. Başka bir deyişle yukarı bakan, yani tine yönelmiş seçkin bir tarafı vardır ki, bu taraf, zorunlu hakikatlerin, eşdeyişle, bizi sıradan hayvanlardan farklı yapanın alanıdır ve ek olarak belirtmek gerekir ki, insanların arasında da daha büyük bir sahneye geçebilecek; küçük bir seçilmiş azınlıktan ibaret olanlar (Leibnitz, 1908, s. 320) bu insanlardır. Diğer taraftan, sıradan insanda ise her canlıda yer alan ve bizi ortak kılan basit töze, sıradan monada, bulanık algıya sahip olan; çokluğa bakan, aşağı yönelmiş bölüm mevcuttur.

Neticede hem Leibniz hem de Plotinos, ruhu, bir tarafı çokluğu devindiren; diğer tarafı ise birliğe ve biçime yönelen olmak üzere, ikiye ayırmakta; yukarı bakan kısmının tine ve onun Kozmos'una dâhil olduğunu ve böylece hiyerarşinin ilk basamağına geri dönüldüğünü bildirmektedir.

Diğer taraftan Leibniz ve Plotinos'un ruh üzerine düşüncelerinde temel bir ayırmadan söz edilebilmektedir. Öyle ki, Plotinos (1956, IV, 7, 8), Leibniz'in aksine, Aristoteles'in ruhun bedeninin entelekyası olduğu görüşünü² reddetmektedir. Ruhun ölümsüz olduğunu savunan Plotinos (1956, IV, 7, 8), Aristoteles'in entelekyası için şu eleştirileri dile getirmektedir:

“Şimdi; eğer ruh, bir heykelin tasarımının tunçta işlendiği gibi, bedene onda özümlenecek kadar enjekte edilmişse, devamında, bedeninin herhangi bir bölümlenmesi üzerine ruh da onunla bölümlenecektir ve eğer bedeninin herhangi bir parçası kesip atılırsa, ruhun da bir kısmı onunla gitmelidir. Bir

2 Aristoteles'e göre ruh, organik doğal cismin birinci entelekyasıdır. Aristoteles, ruhun birinci entelekyaya olduğunu izah edebilmek adına bilgiye sahip olma-bilgiyi kullanma; uyku-uyanıklık üzerinden açıklama getirmektedir. Buna göre, hem bilgiyi kullanma, bilgiye sahip olmayı hem de uyanıklık uykuyu gereksindirmektedir. Oluş bakımından, bilgiye sahip olma ve uyku önce gelmekte ve ruh da -söz konusu organik doğal bir cisim olduğunda- bu ikisi gibi bir önceliğe sahip bir yetkinlik olmaktadır (Aristoteles, 2019, 412a20).

entelekyaya, tamamlanmış edimsel varlıktan ayrılamaz olduğundan beri ruhun uykuda geri çekilmesi meydana gelemez; aslında uykunun kendisi vuku bulamaz.”

Dahası, Plotinos (1956, IV, 7, 8)'a göre, ruh bir entelekyaya olsaydı, usun arzulara gösterdiği direncin, yani içsel çelişkinin son bulmuş olması gerekirdi.

Leibniz ise basit tözlerin ya da yaratılmış monadların cismin ya da bedeninin entelekyası olduklarını (Leibnitz, 1908, s. 318), çünkü kendilerinde kesin bir mükemmellik ve yeterlilik taşıdıklarını belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 310). Başka bir deyişle, ruh, canlı cisimleri yöneten bir entelekyadır (Leibnitz, 1908, s. 319). Böylece Leibniz'in, Aristoteles'in ruhun cismin ya da bedeninin entelekyası olduğu görüşünü devam ettirdiği söylenebilmektedir. Nitekim bunu, Leibniz'in 1715 yılında (*Monadoloji*'nin yazımından bir sene sonra) Remond de Montmort'a yazdığı mektupta da görmek mümkündür. Bu mektupta, Leibniz, Malebranche'in ruhun yalnızca pasif olduğu görüşüne karşılık; Aristoteles'i örnek göstererek, onun bir güç ya da edimsellik anlamında entelekyaya olduğunu dile getirmekte (Leibnitz, 1908, s. 325), dahası 1710 yılında Wagner'e yazdığı mektupta ise ilk entelekyalarda ya da yaşamsal ilkelere organik cisim adı verilen daima birleşik belli bir doğal mekanizma bulunduğunu belirtmektedir (Leibnitz, 1908, s. 280).

Ruhun, cismin birinci entelekyası olduğunu kabul eden Leibniz, diğer taraftan, Aristoteles'in aksine, onun aynı zamanda ölümsüz ve bedenden ayrı olduğunu da savunmakta ve bu hususta Plotinos ile paralellik göstermektedir.

3. Bir ve Tanrı'nın Karşılaştırılması

Leibniz'in Tanrı'sı, her şeyden evvel, bir seçim yapma iradesine sahiptir. Tanrı, seçimini, iyinin ve düzenin genel sebepleri doğrultusunda yapmaktadır (Leibniz, 2007, s. 76). Dahası, O, olanaklı dünyaların en iyisini seçme ve ardından var etme gücüne de sahiptir (Leibniz, 2007, s. 154). Leibniz'e göre, eğer Tanrı, en iyisini seçme kudretine muktedir olmazsa; olanaklı varlığın diğerine nazaran niçin varolması gerektiğine dair bir nedenimiz de bulunmayacaktır (Leibniz, 1908, s. 61). Bununla birlikte, en iyisini seçen Tanrı, hiç gerçekleşmeyecek olsa da, daha az mükemmel olan bir olanaklı varlığın varolmasını engellememekte; onun tercih edilmemesinin nedeninin olanaksızlığından değil ancak kendinde kusurlu olmasından kaynaklandığını belirtmektedir (Leibniz, 1908, s. 22).

Leibniz'in Tanrı'sı, iradeli olmasının yanı sıra, düşünme yetisine de sahiptir. Bu nitelik, öncelikle, Tanrı'nın bir seçim istemine sahip olmasından ötürü açığa çıkmaktadır. Neticede, seçebilen, karar veren, irade ortaya koyan bir Tanrı ilk olarak düşünme yetisine sahip olmalıdır.

Bunların yanı sıra, Leibniz'e göre Tanrı'nın yaratma ediminin yanı sıra dünya ile ilişkisi südura (*emanation*) dayalıdır, öyle ki Onun taşan ilahi özü, her yaratığa

tesir etmektedir (Mercer, 2008, s. 231).³ Böylece Leibniz'in Tanrı'dan söz ederken bir taraftan din etkisi; diğer taraftan da Yeni-Platoncu tesir altında kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki Mercer (2008, s. 226)'in de vurguladığı üzere, *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın on dördüncü paragrafında Leibniz, bu ilişkiyi ya da bağlantıyı net bir biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre, yaratılmış cevherler, Tanrı'nın onları -bizim düşünceleri üretmemiz gibi- sürekli taşma ile meydana getirmesiyle ortaya çıkmaktadır (Leibniz, 2014, s. 84).

Plotinos'un Bir'i ise her şeyden evvel, düşüncenin üstünde yer almaktadır. Öyle ki, ilk olarak, onun -akıl yürütmesini gerektirecek- herhangi bir ihtiyacı bulunmadığından düşünme gereksinimi de yoktur (Plotinus, 1956, V, 6, 4). Dahası, düşünmek demek akıl yürütmek anlamına geldiğinden ve akıl yürütme de en az *iki* şey arasında gerçekleştiğinden ötürü, bu edim bir çeşit çokluk ihtiva etmektedir. Oysa Bir, çokluğa en uzak olandır.⁴ Ayrıca söz konusu bu iki ya da çokluk, kendisinden meydana geldiği bir *tek* olana ihtiyaç duymaktadır. Başka bir deyişle, düşünme edimi ya da çokluk, birliği gerektirmektedir (Plotinus, 1956, V, 6, 2; 3). İşte bu nedenle, Bir, düşünmenin sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Eş deyişle, özne-nesne ayrımını, yani düaleteyi doğuran düşüncenin ardında Bir, bir ilke olmak durumundadır (Hadot, 2016, s. 50).

Yine, bilmek, tanımlanabilir bir şey olduğundan; İyi, onu aşmaktadır. Neticede Bir, mutlaktır ve tanımlanamazdır (Plotinus, 1984, V, 3, 12; 13). Her şeyin yukarısında yer alan İyi, kendinden başka bir şey değildir, kendinde tamamlanmıştır (Plotinus, 1956, VI, 8, 7). Dahası, Bir, tanımlanamaz olduğundan, onu, bulabildiğimiz en iyi terimlerle işaret etmemiz gerekir ve ondan *ilk* olarak bahsettiğimizde; ancak onun en mutlak basitlik olduğunu, bileşiğin karşısında yer aldığından (Plotinus, 1956, II, 9, 1); seçimin üzerinde bulunduğunu ifade etmiş oluruz. Böylece Bir, olumsuzluktan ziyade zorunlu ve aynı zamanda tanımlanamaz olarak; bilme, düşünce ve tercihin üstünde yer aldığından, onun Leibniz'in Tanrı'sı gibi keyfi bir seçim ya da ikilik sürecine indirgenemeyeceği aşikardır. Plotinos (1984, V, 2, 1)'un Bir'inin zorunluluğunun ortaya çıktığı bir başka husus ise onun mükemmelliğinden ve basitliğinden -ikiyi aştığından- dolayı taşmasıdır. Nitekim mutlak ve basit olan, yaratma da dahil her türlü düşünce gerektiren eylemi aşmaktadır.

3 Dahası, Leibniz, Plotinos'un tinin kendinde düşünülebilir dünyayı barındırdığını belirttiğini ve onun bu görüşüne katıldığını, ayrıca bunların algılanabilir dünyayı da içerdiğini dile getirmektedir. Ancak yine de Leibniz'e göre Tanrı ile bizim anlayışımız arasında sonsuz bir fark bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Leibniz, 1989, Dut., II, 222-25).

4 Belirtmek gerekir ki Plotinos'a göre çokluk ilk olamaz, çünkü her sayı, Bir'in, belirsiz olan ikilere yönelik eyleminden meydana gelmektedir. İki, büyüklüğün ya da küçüklüğün, kendinde sayı olmayan ancak bütün sayıların temelini oluşturan belirlenmemiş ilişkisidir. Bk. (Bréhier, 1967, s. 137).

Başka bir deyişle, Leibniz'in Tanrı'sı, Plotinos için olsa olsa, çokluk alanına (düşünen/düşünülen ayrımına) indirgenmiş, antropomorfik bir Tanrı'dır. Diğer bir açıdan bakacak olursak, o, her ne kadar her seferinde en mükemmelini seçecek olsa da; bu, ona bir yanılma potansiyeli verildiği gerçeğini değiştirmemektedir. Çünkü yanılmak, seçenekler arasından seçim yapmanın içinde saklıdır. Düşünebilen, tercih eden ve dolayısıyla yanılma potansiyeli atfedilen bir Tanrı, mükemmel değildir.

Sonuç

Leibniz'in varlık hiyerarşisi, Plotinos'un varlık hiyerarşisi ile büyük bir paralellik göstermekte, başka bir deyişle, Plotinos üzerinden belirginleşmektedir. Bununla birlikte Leibniz'in ruh ve tin tasarımı Plotinos'tan, temelde, -bireysel- ruhun, cismin entelekyası olup olmadığı hususunda ayrılmaktadır. Gösterildiği üzere, Leibniz, Plotinos gibi, ruhun müstakil ve ölümsüz olduğunu savunsa da; Aristoteles gibi, onun organik cismin birinci entelekyası olduğunu kabul etmektedir. Leibniz'in bunu savunmasındaki temel neden, ruhu, aktif bir güç ya da edimsellik olarak ele alma gayretidir.

Hiyerarşinin ilk basamağına yani Tanrı ve Bir'e geldiğimizde de iki filozofun hiyerarşileri arasındaki paralelliğin kendini büyük ölçüde korumakta olduğu gözlemlenmektedir. Öyle ki, görüldüğü üzere Leibniz de Tanrı'ya südur etme niteliği yüklemekte, Tanrı ve Tin arasında kurduğu ilişkide Plotinos'tan farklı düşünmemektedir.

Diğer taraftan, Leibniz'in Tanrı'sı her ne kadar taşma vasfına sahip olsa da; bu hususta Leibniz'i Plotinos'tan ayıran temel farklılık, onun, Tanrı'nın isteğe bağlı bir yaratma faaliyeti gösterdiğini savunmasıdır. Bu kez, istek duyan bir Tanrı'nın düşündüğünü söylemek de mümkündür. Düşünen, seçen, karar veren Tanrı, düşünen ve düşünülen yani en az iki şeyden meydana gelen çokluk alanına mahkûm olacağından; Plotinos'un bunu kabul etmesi mümkün değildir. Leibniz'in Tanrı anlayışı dinsel bir kökene sahiptir, eş deyişle, Leibniz Yahudi-Hıristiyan Tanrı ve yaratılış kavramlarına bağlı bir filozoftur. Leibniz'in felsefe ve dinsel kökenli Tanrı'sının karşısında Plotinos'un Bir'inin ise saf felsefi düşünceye bağlı olarak tasarımlandığını görmek mümkündür.⁵

Sonuçta, Leibniz'in varlık hiyerarşisi, Plotinosçu okuma üzerinden anlaşılır bir hal almaktadır. İki filozofun hiyerarşilerini birbirinden ayıran temel farklar, Leibniz'in dinsel kökeninden, daha açık bir ifadeyle, onun din ve felsefe birliği sağlama girişiminden kaynaklanmaktadır.

5 Bu hususta Ahmet Arslan'ın şu sözlerini hatırlamak yararlı olacaktır: "Plotinos, felsefenin aynı zamanda dinsel bir anlam ve değeri olduğunu düşünmekle kalmamakta, daha da ileri giderek ancak onun gerçek din olduğunu, olabileceğini ve olması gerektiğini ileri sürmektedir." (Arslan, 2010, s. 76).

Kaynakça

- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, beş cilt içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bréhier, É. (1967). *The Philosophy of Plotinus*, trans. Joseph Thomas, Chicago: The University of Chicago Press.
- Goethe, J. W. (2015). *Faust*, çev. İclal Cankorel, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hadot, P. (2016). *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Inge, W. R. (1918). *The Philosophy of Plotinus the Gifford Lectures at St. Andrews 1917-1918 Volume II*, in two volumes, London: Longmans, Green and Co.
- Leibnitz, G. W. (1908). *The Philosophical Works of Leibnitz*, ed. and trans. George Martin Duncan, New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor.
- Leibniz. (1908). *Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld and Monadology*, trans. George R. Montgomery, Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Papers and Letters*, ed. and trans. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G. W. (2007). *Theodicy Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, trans. E. M. Huggard, ed. Austin Farrer, Charleston SC: Biblio Bazaar.
- Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji – Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Mercer, C. (2008). The Platonism at the Core of Leibniz's Philosophy, In D. Hedley and S. Hutton (Eds.), *Platonism at the Origins of Modernity* (pp. 225-238). Dordrecht: Springer.
- Plotinus. (1956). *The Enneads*, trans. Stephen Mackenna, Oxford: Faber and Faber.
- Plotinus. (1984). *The Enneads Volume V*, in seven volumes, trans. A. H. Armstrong, Cambridge-Massachusetts: Loeb Classical Library.

Rāzī: Practica Puerorum

Çağatay AŞKİT^{*†}

Makale Geliş / Recieved:05.03.2019
Makale Kabul / Accepted: 15.06.2019

Abstract

Batı'da Rhazes, Alubator adlarıyla bilinen Ebü Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî 9.yüzyılın ikinci yarısında Horasan'ın Rey şehrinde doğmuştur. Tıp, felsefe, din, matematik, astronomi vb. alanlarda iki yüzden fazla eseri bulunmaktadır. Tıp alanındaki eserleriyle ün kazanmış olan Râzî ikinci Galenus, Arap Hippokrates olarak da anılmıştır. Aynı zamanda özel olarak sadece çocuk hastalıklarını ele alan ilk tıp eserini yazan hekim olarak da kabul edilir. 900 yılında yazıldığı düşünülen Farsça ya da Arapça nüshası kayıptır. 12. yüzyılda Latinceye çevrilmiş, farklı adlarla defalarca basılmış, bu sayede günümüze ulaşmıştır. Doğu'da ve Batı'da 10. yüzyıldan başlayarak 17. yüzyıla değin bu konuda yazan pek çok yazarın eserine yön vermiştir. Bu çalışmada, Türkçe tıp tarihi literatürüne katkı sağlamak amacıyla, öncelikle eserin Latince'den Türkçeye tam metin olarak çevirisi sunulmuş, ardından eserde geçen çocuk hastalıkları Yunan-Bizans öncüllerinin eserlerindekiyle karşılaştırılmış ve aralarındaki benzerlik-farklılıklar ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Razi, Practica Puerorum, pediatri, çocuk hastalıkları.

Practica Puerorum of Rhazes

Öz

Ebü Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, known as Rhazes or Alubator in the West, was born in Rai in the second half of the 9th century. He wrote more than 200 works on medicine, philosophy, religion, mathematics, astronomy and etc. He became the distinguished physician with his works on medicine and celebrated as "second Galen" and "Arabian Hippocrates". His treatise

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.cagatayaskit@yahoo.com. Orcid: 0000-0001-6357-320X.

Künye: AŞKİT, Çağatay. (2019). Râzî: Practica Puerorum. *Dört Öge*, 15, 47-74. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

practica puerorum is also known as the first monograph dealing with the diseases of the children, namely pediatrics. It is generally considered that this treatise was written about the year 900 in Persian or Arabic, but neither Persian nor Arabic text has reached today. It was translated into Latin in the 12th century, and repeatedly published under various titles, by this way only the Latin text has come down to us. From the 10th to the 17th century, the treatise of Rhazes guided many of the authors of the early pediatric textbooks. In this study, firstly this work was translated from Latin into Turkish, and then the diseases, mentioned by Rhazes, were compared with the passages found in the works of his Greek-Byzantine predecessors in order to attribute the literature of the history of medicine in Turkish.

Keywords: Rhazes, Practica Puerorum, pediatrics, child diseases.

Ebū Bekr Muḥammed b. Zekeriyā er-Rāzī, Batı'da bilinen adıyla Rhazes ya da Alubator, 9. yüzyılın ikinci yarısında Horasan'ın Rey şehrinde doğmuş, müzik, kimya ve diğer alanlardaki eğitimini de burada tamamlamıştır (Sezgin, 1970, s. 274). Gerek hayatı, gerek eserleri konusunda geçmişten günümüze ayrıntılı olarak pek çok şey yazılmıştır. Kısaca özetlenecek olursa, gençliğinde kimya ile ilgilenmesine neden olan kuyumculuk yaparak geçimini sağlamış, felsefe, müzik ve şiirle ilgilenmiştir (Neuburger, 1902, s. 598). Yunan bilimi konusunda iyi bir eğitim aldıktan sonra, doğduğu Rey şehrinden otuzlu yaşlarında ayrılıp Bağdat'a gitmiş ve orada tıp eğitimine başlamıştır (Goodman, 1995, s. 474; Ağırakça, 2004, s. 154). Bir süre Bağdat'ta kaldıktan sonra yeniden doğduğu şehre dönmüş ve Rey Hastanesi'nde başhekim olarak görevlendirilmiştir. Burada öğrencileri ve onların öğrencileriyle birlikte hastalar üzerinde çalışmış, teşhisi zor vakalarda aşamalı olarak öğrencilerinden kendisine kadar ulaşan klinik sistemini yerleştirmiştir (Browne, 1921, s. 45). Rāzī, Halife Muktefi Billah'ın daveti sonrası 902 yılında Bağdat el-Muktediri hastanesi başhekimliğine atanmış ve beş yıl bu görevi yürütmüştür. Ardından tekrar Rey'e dönmüş ve Rey hastanesi başhekimliğini yürütmüş, 911-912 yılında buraya vali olarak atanan ve *Kitābu'l-Manşūrī* adlı eserini adadığı Samani prensi *Manşūr b. İshāk* ile aralarının bozulması ve kötü muamele görmesi nedeniyle tekrar Bağdat'a dönmüş ve Bağdat Hastanesi başhekimliğini yapmıştır (Ağırakça, 2004, s. 156). Yaşamının sonlarına doğru katarakt nedeniyle görme yetisini kaybetmiş, kimilerine göre 923, kimilerine göre de 932 yılında (Ranking, 1996, s. 241; Sadi, 1996, s. 252), ancak genel kabul gören tarihle 925 yılında yaşamını yitirmiştir (Meyerhof, 1935, ss. 322-323; Ağırakça, 2004, s. 155).

Almış olduğu çok yönlü eğitim farklı ve çeşitli alanlarda yazdığı eserlerde kendini gösterir (Ranking, 1996, s. 241). Neuburger (1902, s. 598), onun öldüğünde ardında tıp, felsefe, din, matematik, astronomi, fen bilimleri alanında iki yüzden fazla eser bırakmış son derece üretken bir kişilik olduğunu belirtir. Sezgin (1970, s. 275), Rāzī'nin hekim, kimyacı, filozof, aynı zamanda hekimlikte karşılaştığı sorunlar nedeniyle botanik, zooloji, fizik, matematikle de ilgilenmiş bir kişi olarak İslam coğrafyasının çok yönlü âlimlerinden biri olduğunu söyler. Sarton (1953, s. 587 ve 609), İslam dünyasının ve Orta Çağ'ın en büyük klinisyeni olarak nitelediği

Rāzī'nin aynı zamanda bir kimyacı da olduğunu söyledikten sonra, kimya bilgisini tıp alanında da kullanan Rönesans dönemi kimyager-hekimlerin öncüsü olarak değerlendirilebileceğini dile getirir. Goodman'a göre (1995, s. 474), Rāzī, büyük İslam filozofları arasında en özgür düşünceli olanıdır.

Ancak Rāzī'nin nasıl başarısını ve kazandığı şöhreti tıp alanındaki çalışmaları ile sağladığı konusunda şüphe yoktur. Campbell (1926, s. 65), yöntem ve fikir bakımından Hippokrates ve Galenus'u takip eden Arap yazarlar arasında Rāzī'nin en ünlüsü ve muhtemelen en özgünü olduğunu söyler. Sezgin (1970, s. 275), tıp alanındaki eserleri nedeniyle onun çağdaşları arasında ikinci Galenus olarak tanıdığını belirtir. Sarton (1953, s. 587), onun etkisinin yüzyıllar boyu gerek Doğu gerek Batı'da izlerini sürmenin mümkün olduğu için onun yaşadığı dönemi "Rāzī Çağı" olarak adlandırmaya karar vermiştir. Elgood (1951, s. 198), onun eserlerinin Arap tıp okulunun en önemlileri arasında yer aldığını dile getirir. Klinisyen olarak gösterdiği başarı nedeniyle "Arap Hippokrates" olarak da tanınmıştır (Kâhya, 1982, s. 417).

Eserleri arasında en önemlilerinden biri olan *el-Hāvī fi't-Tıbb* Rāzī'nin ölümünden sonra notlarının öğrencileri tarafından düzenlenip yayınlanmasıyla oluşturulmuştur (Campbell, 1926, s. 69; Ullmann, 1978, s. 43). Yunan, Hint, Arap, Pers ve Suriyeli hekimlerin tıp hakkındaki eserlerinden alıntılar içeren büyük bir tıp ansiklopedisidir (Leclercq, 1876, ss. 260-268; Sezgin, 1970, s. 278; Ullmann, 1978, s. 43). Rāzī, bu alıntılarının ardından kendi gözlemlerine de yer vermiş (Sarton, 1953, s. 609), çoğunlukla Yunan hekimlerin yazdıklarının tercümesini veren önceki Arap hekimlerin aksine, hastalıkları teşhis ve tedavi yöntemlerindeki özgünlüğü nedeniyle bu eseri kayda değer olarak görülmüştür (Sadi, 1996, s. 253). Yazıldığı dönemden başlayarak Doğu ve Batı tıbbını önemli ölçüde etkilemiştir. Anjou hanedanından Kral Charles'ın emriyle, kendisi de bir hekim olan Antakyalı Farraguth tarafından Sicilya ya da Napoli'de, 1279 yılında Latinceye çevrilmiştir. Önce 1486 yılında *Liber Dictus Elhavi* adıyla Brescia'da, daha sonra da 1500, 1506, 1509, 1529 ve 1542 yıllarında *Liber Continens* adıyla Venedik'te basılmıştır. Bu edisyonda Rāzī'nin eseri yirmi beş kitap biçiminde düzenlenmiştir (Meyerhof, 1935, s. 325). Orta Çağ boyunca hekimlerin en önemli başvuru kaynağı olduğu (Campbell, 1926, s. 69), 17. yüzyıla kadar Tubingen ve Frankfurt Tıp Fakültelerinde temel ders kitabı olarak okutulduğu belirtilmiştir (Ullmann, 1978, s. 43; Ağırakça, 2004, s. 162).

Rāzī'nin tıp alanında iz bırakan diğer bir eseri de çiçek ve kızamık hastalıklarıyla ilgili yazmış olduğu *Kitābu'l-Cuderī ve'l-Haşbe* adlı eseridir. Sarton tarafından (1953, s. 609) İslam tıbbının başeseri olarak görülen bu kitap konu üzerine yazılmış ilk monograf olarak kabul edilir (Garrison, 1913, s. 87; Sadi, 1996, s. 255; Ağırakça, 2004, s. 163). Her ne kadar Rāzī'nin kendisi de Galenus'un bu konuda bilgiler vermiş olduğunu söylese de, tıp tarihi açısından bu alandaki en önemli katkıyı, çiçek ve kızamık hastalıklarını birbirinden ayırt etmesi ve klinik detay-

lar konusunda modern tıp bilimine oldukça yakın açıklamalar getirmesi nedeniyle Râzî'nin eserinin yaptığı belirtilmektedir (Campbell, 1926, s. 70). Bu eser ilk olarak Cremonalı Gerard tarafından Latinceye çevrilmiş, *Liber de Variolis et Morbilis* adıyla 1489 yılında Venedik'te basılmıştır. Daha sonraki yıllarda *De Pestilentia/De Peste* gibi farklı adlarla Avrupa'nın çeşitli kentlerinde ve değişik dillerde birçok kere basılmıştır (Campbell, 1926, s. 70; Elgood, 1951, s. 202; Ağırakça, 2004, s. 165).

Râzî'nin önemli eserlerinden biri olan *Kitābu'l-Mansūrī*, genel olarak Hippokrateler, Galenus, Oribasius, Aetius, Paulus Aegineta gibi Yunan hekimlerin eserlerine dayanan bir derleme olarak değerlendirilmiştir (Campbell, 1926, ss. 66-68; Sarton, 1953, s. 609; Sezgin, 1970, s. 281; Sadi, 1996, s. 255). On kitaptan oluşan bu eserdeki konu başlıkları ile bu kitaplarda Râzî'nin hangi kaynakları kullandığı başka bir çalışmamızda verilmiştir (Acıduman ve Aşkit, 2017, s. 112). Bu kitaplar arasında cerrahi ile ilgili olan yedinci kitap önemlidir. Ayrıca baştan ayağa kadar bütün hastalıkların ele alındığı, *Nonus Almansoris* adıyla tek başına ya da Galenus'un *Mikrotekbnē'si* ile birlikte basılan dokuzuncu kitap Orta Çağ'ın en önemli kitaplardan biri olarak kabul edilip Batı üniversitelerinde okutulmuş ve üzerine yorumlar yapılmıştır (Castiglioni, 1947, s. 268). Kitabın tamamı Cremonalı Gerard tarafından Latinceye çevrilmiş, *Liber Medicinalis ad Almansorem/ Liber ad Almansorem* adıyla 1481 yılında Milano, 1487'de Venedik, 1510'da Lyon ve 1544 yılında Basel'de basılmıştır (Campbell, 1926, s. 68). Orta Çağ'dan günümüze kadar pek çok dile çevrilip yayınlanmıştır (bk. Ağırakça, 2004, s. 167). *Liber ad Almansorem*'in yanı sıra *Liber divisionum*, *De antidotis*, *De affectibus iuncturarum*, *De morbis infantium*, *Aphorismorum libri sex*, *Antidotarius*, *De praeservatione ab aegritudine lapidis*, *De sectionibus, cauteriis et ventosis*, *De facultatibus partium animalium* gibi Râzî'nin birçok eserini bir araya getiren ve *Opera Exquisiteiora* adıyla bilinen 1544 Basel baskısının iç kapağında yazılanlar, o dönemde Râzî'nin nasıl algılandığını gösterir niteliktedir:

“Uygulamadaki büyük tecrübesi, doğal olmayan her tür hastalığa yönelik mantıklı açıklamalarla ulaştığı kesin bulguları, ayrıca sayısız tedavi yöntemi nedeniyle son derece büyük bir hekim olan Ebubekir Râzî'nin Seçkin Eserleri. Tıp pratiği açısından bu eserlerden daha değerlisi yoktur. Zira hepsi ya Hippokrateler'te fazla değinilmeyen ya da Galenus'ta dağınık bir biçimde yer alan konuları tam olarak ortaya koyar ve gün ışığına çıkartır.

Toledo okulundan hekim Cremonalı Gerard, Brükselli Andreas Vesalius, Wintherthurlu Albanus Torinus tarafından Latinceye çevrilmiş, günümüzde eski bir el yazması üzerinde olabildiğince dikkatli bir biçimde çalışılıp, hekim adaylarının anlayabilmesi için büyük bir özenle derlenmiş ve yenilenmiştir.

Bunca hastalık türüne karşı, aciz ölümlülerin kullanımı için bunlardan daha yararlı hiçbir şey bir araya getirilemezdi.

Bu ciltte yer alan her bir kitabın başlığı arka sayfada belirtilmiştir.

Basel, Heinrich Petrus Matbaası”

Rāzī aynı zamanda sadece çocuk hastalıklarını konu alan bir monograf yazan ilk hekim olarak da kabul edilir. 900 yılında Farsça yazdığı düşünülen ve Arapça nüshası bilinmeyen *Fī Tıbbi'il-Etfāl, Risāle fī Tıbbi'il-Etfāl*'in, özel olarak çocuk hastalıklarını ele alan ilk tıp eseri olduğu dile getirilir (Radbill, 1971, ss. 369-370). Fransa'da, Bibliothèque Nationale'deki Rāzī'nin eserlerine ait sekiz Latince el yazmasını inceleyen Thorndike (1958, ss. 54-67), *Practica Puerorum*'un Rāzī'nin diğer eserleriyle birlikte 12. yüzyılda, Cremonalı Gerard ya da öğrencileri tarafından Latinceye çevrilmiş olduğunu belirtmiştir. 15. yüzyılda Bonfos Bonfil Astruc adıyla da bilinen Azariah b. Yosef Ibn Abba Mari tarafından İbranice'ye de çevrilmiştir (Bos ve McVaugh, 2015, s. 3). Birçok el yazmasında ve baskısında *De egritudinibus puerorum/De morbis puerorum/De curis puerorum/Practica puerorum* ya da *De morbis infantium* gibi farklı isimlerle yer almıştır. Tıp tarihçisi Karl Sudoff (1925, s.XV), Padualı Paullus Bagellardus'un 1472 yılında Latince olarak basılmış olan *De Egritudinibus Infantium* (Çocuk Hastalıkları) eserinde büyük ölçüde Rāzī'nin *Practica Puerorum*'undan yararlandığını belirtmiş ve Rāzī'nin eserini de içeren el yazmalarına ilişkin bilgiler vermiştir. Buna göre, Berlin'de (Staatsbibliothek Elect. 899) 13. yüzyıla ait Latince bir el yazması, Fransa'da (Bibliothèque de Laon Ms. 418) 14 yüzyılın başına ait el yazması, Viyana'da (Österreichische Nationalbibliothek Lat. 2306) ve Münih'te (Bayerische Staatsbibliothek Codex Latinus n. 40) 14. yüzyılın sonuna ait birer el yazması, Paris'te (Bibliothèque Nationale de France Codex Latinus BN 6941) 15. yüzyıla ait bir el yazması, ayrıca Vatikan'da bulunan 15. yüzyıla ait bir el yazması tespit etmiştir. Tavone Passalacqua eserin İtalyanca çevirisine ve metin yorumlarına yer verdiği çalışmasında (1959, ss. 1-43), Monaco (n.40) ve Vatikan'da (BAV lat.2418) bulunan iki el yazması nüshasından yararlandığını belirtir. Thorndike ve Kibre (1963) bu el yazmalarına Wiesbaden Landesbibliothek 58; Yale University Medical Library MS 14c, Bibliothèque Nationale de France Codex Latinus BN 6902, 6903, 6906, 7046, 6964, 6893, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi (CUad 3120) gibi yenilerini eklemiştir. Son olarak Gerrit Bos ve Michael McVaugh (2015, s. 17, dn.5) otuzun üzerinde el yazmasını listelemiştir.

Eserin Latince çevirisi ilk olarak *Capitulum de curis puerorum in prima aetate* adıyla 1481 yılında İtalya'da, Milano'da basılmıştır, ardından 1497 ve 1500 yıllarında Venedik'te, 1511'de Lyon'da ve 1513'de tekrar Venedik'te basılmıştır. Diğer baskılarda var olan göbek fitiğine ilişkin bölüm eksik olan 1513 Venedik baskısı 23 bölümden oluşmaktadır (Still, 1931, ss. 42-43). Mart 1544'te Heinrich Petrus tarafından diğer eserleriyle birlikte *De morbis infantium* adıyla Basel'de basılan bir nüsha daha bulunmaktadır. Genellikle Rāzī'nin *Liber ad Almansorem*'ine ek olarak ya da Ketham'ın *Fasciculus of Medicine* adlı eserinin içinde birçok kez tekrar yayın-

laşmıştır (Radbill, 1971, s.370). Paullus Bagellardus, 1472 yılında Latince olarak basılmış olan *De Egritudinibus Infantium* (Çocuk Hastalıkları) eserinde büyük ölçüde Rāzī'nin *Practica Puerorum*'undan yararlanmıştır. Radbill'in de belirttiği gibi Rāzī'nin bu kitabı, Doğu'da ve Batı'da 10. yüzyıldan başlayarak 17. yüzyıla değin bu konuda yazan pek çok yazarın eserine yön vermiştir.

Rāzī'nin çocuk hastalıklarına ilişkin kitabının Latince ve İbranice'den sonra pek çok modern dilde de çevirisi bulunmaktadır. 1959 yılında Vera Tavone Pas-salacqua tarafından tam metin olarak İtalyanca'ya çevirilmiştir. Ardından Radbill, 1971 yılında, *The First Treatise on Pediatrics* başlıklı çalışmasında bir önsöz ve metin yorumlarıyla birlikte İngilizce çevirisini sunmuştur. 2015 yılında Uta Kahlert, Bonn Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü'nde *Buch des Rhazes über Kinderkrankheiten* başlıklı doktora tezinde eserin Almanca tam metin çevirisine yer vermiş, eserde geçen reçeteler hakkında ayrıntılı bilgiler sunmuştur. Aynı yıl Gerrith Bos ve Michael McVaugh, Rāzī'nin eserinin Latince ve İbranice metin kritiğiyle birlikte, yeni bir İngilizce çevirisini *Al-Rāzī, On the Treatment of Small Children, (De curis puerorum)* başlıklı kitapta yayınlamışlardır. Bu kitapta Rāzī'nin eserinde geçen çocuk hastalıklarını İbnü'l-Cezzār'ın eserindeki ilgili yerlerle yaptığı karşılaştırmalar da yer almaktadır. Yurdakök, 1994 yılında (ss. 197-204) Radbill'in İngilizce metninden yararlanarak Türkçe geniş bir özetini yayınlamış, eserde geçen ilaç formüllerinin ve çok uzun ve karışık olduğunu belirterek çalışmasında yer vermemiştir. Dolayısıyla Rāzī'nin çocuk hastalıklarını elde aldığı eserinin Latince'den Türkçeye tam metin çevirisi bildiğimiz kadariyle yoktur.

Bu çalışmanın öncelikli amacı Rāzī'nin *Practica Puerorum* adlı eserinin Latince'den Türkçeye tam metin olarak çevirisinin sunulması ve Tıp Tarihi literatürüne katkı sağlamaktır. Bu amaçla Latince metin Türkçeye çevrilmiş ve bulgular kısmında sunulmuştur. Tartışma bölümünde Rāzī'nin anlattığı çocuk hastalıkları Yunan-Bizans öncüllerinin eserlerindekiyle karşılaştırılmış ve aralarındaki benzerlikler ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Eserde geçen çok sayıda ilaç adı için Türkçe ve Latince olarak küçük bir sözlük hazırlanmış ve çalışmanın sonuna eklenmiştir (bk. Tablo 1.) Latince metin için 1544 Basel baskısı temel alınmıştır. Bu baskıda *De morbis infantium* (Çocuk Hastalıkları) başlığıyla 509-517. sayfalar arasında yer alan eserin başında, hastalıkların isimlerinin listesi verildikten sonra eserin Toledo okulundan Cremonalı Gerard tarafından Latinceye çevrildiği belirtilmiştir. Rāzī'nin eseri yirmi dört bölüme ayrılmıştır ve Latince çevirinin başlığında beşikten itibaren çocuklarda sıkça karşılaşılan hastalık ve rahatsızlıkları ele aldığı belirtilmektedir (*Hoc in libro sequenti aegritudines ac vitia infantium, quae a cunabulis ipsius evenire solent...*).

Çocuk Hastalıkları

I. Çocuklarda Konak (Sabaphati) Hastalığı

Konak çocuklarda görülür, yüzde ve kafada meydana gelebilir. Hastalığın oluşma nedeni kanın çokluğu ve derinin nemidir. Belirtisi ise içinden yüze ve kafaya yayılan sıvının çıktığı küçük yaralardır. Aynı zamanda kaşıntı da olur, bu nedenle çocuk ağlar, uyuyamaz ve rahatsız olur. Böyle çocukların tedavisine öncelikle sütannenin gıdasını düzelterek başla, ardından çocuğun saçlarını tüy dökücü kullanarak tıraş et. Sonra üzerine pazı yaprakları koy, bu yapraklar zehri emdiği için, yalnızca bununla tedavi edilebilir. Ya da üzerine şu merhemi sür: Çocukların kafalarında oluşan konak için etkili merhem: Beşer dirhem üstübeç ve kurşun oksit, asma küllerinden elde edilmiş üç dirhem küllü su, 1 ons gül yağı ve yarım ons balmumu al, bal mumunu gülyaağıyla erit. Malzemeleri döverek ez ve pişmiş iki yumurta sarısıyla karıştır. Ardından çocuğun kafasını bu merhemle kapla.

II. Çocuklarda Bal Peteği Hastalığı

Bal peteği denen hastalık konağın bir türüdür ve bu olduğu zaman yaraların üzerinde birtakım pullar görünür olur. Deride yoğun kaşıntı meydana gelir ve yaralardan bala benzeyen bir sıvı dışarı akar. Bu hastalığın tedavisi şöyledir: Saçlar her gün tıraş edilmelidir, ayrıca nane, merzengüç ve geyikotu suyu ile yıkanmalıdır. Ardından şu merhem sürülmelidir: İkişer aureus [Çn. 1aureus= 5.6 gr. civarı] kurşun oksit ve üstübeç, birer aureus sülfür ve cıva, gül yağından iki, sirkededen de bir parça al ve karıştır. Bunları gül yağı ve sirkeyle merhem kıvamına gelene kadar karıştırmaya devam et. Çocuğun kafasını sabah ve akşam bu merhemle kapla ve yukarıda belirtilen suyla yıka.

III. Çocuklarda Kafa Büyüklüğü (Makrosefali)

Bazı çocuklarda meydana gelir, zira büyük kafalı doğarlar ve doğumdan sonra da kafaları olması gereken ölçünün ötesinde büyümeye devam eder. Kendim de kafası hem boyuna hem de enine vücudunun taşıyamayacağı kadar büyüyen bir çocuk gördüm. Çocuk ölene kadar kafasının büyümesi durmadı. Kafa büyüklüğü ya kafatası kemiklerinin içinde oluşan gaz nedeniyle ya da sıvının çıkış yolu bulamadığı için kafatası içinde toplanıp birikmesi nedeniyle ortaya çıkacaktır. Hastalığın tedavisine sütannenin başını hiera magna ile temizleyerek/boşaltarak başla. Sütanne gaz ve yoğun dışkıya neden olan her türlü gıdadan uzak durmalıdır. Ardından tedaviye acı badem yağı ya da anason yağı ya da en iyi banağacı yağından ya da merzengüç suyundan yapılan, çocuğun burun deliklerinden gönderilen şeylerle [aksırtıcılarla] başla. Çocuk bu şekilde iyileşmişse, devam etme. Ancak hiç faydası olmamışsa, çocuğun kafasının üzerine günlükten, anzeruttan, sekbineçten, badem sakızından yapılan bir yakı koy. Bu şekilde sağlığına kavuşmuşsa, devam etme. İyileşme olmamışsa, salyangoz ya da salyangozlar al ve merhem gibi olana kadar kabuğuyla birlikte döv. İçine biraz günlük kat ve tüm kafayı tıraş ettikten sonra üzerini bununla kapla ve birkaç gün beklet. Bu ilaç kafayı sıkıştırır ve olması gereken ölçüye dönmesini sağlar. Daha sonra çocuğun burun deliklerinden kurt ödü ya

da beyni ve biraz mür ya da kehribar yolla. Bunu her ay yap. Çocuğun kafası doğuştan küçük olduğu takdirde, tedavi edilmesi mümkün değildir.

IV. Çocuklarda Karın Şişkinliği

Çoğu kez çocuklarda kafa büyüklüğü ile birlikte karın şişkinliği de meydana gelir. Tedavisi mür, sarısabır ve safran alınması, bunların hindiba suyuyla karıştırılması ve kafanın üzerine koyulmasıdır. Karın şişkinliği ve kafa büyüklüğü ile birlikte bedeni zayıflarsa, beş dirhem şeytantsi (Kablert, 2015, s.136: Aniulis=ferula asa foetida,), yedi dirhem fındık, birer aureus badem ve rezene al, döv ve yağlarını çıkart. Ardından dört dirheme kadar olanını çocuğun burun deliklerine koy ve kafasına bundan sür. Burun deliklerine koy (tekrar) ve sütanneye sütle birlikte içmesi için ver.

V. Çocuklarda Aksırma

Aksırma beyinde ya da beyin zarlarında ortaya çıkar. Belirtisi gözlerin çökmesi ve ateş basmasıdır. Tedavisi: Beynin üzerine semizotu yaprakları ya da gül yağı ve arpa unuyla birlikte kabak kabuğu koy. Ya da kafasına yumurta sarısı ve yağ sür.

VI. Çocuklarda Uykusuzluk

Çocuklarda sütün bozuk olması nedeniyle ilk yıl içinde uykusuzluk meydana gelir. Tedavisi şudur: Çocuğun burun deliklerinden safranla birlikte menekşe yağı ya da marul özümüle birlikte anason yağı gönderilir. Kafası ve midesi bu yağlarla ovulur. Sütün düzeltilmesine özen gösterilmelidir. Çocuğa emmesi için haşhaş şurubu ver. Şakaklarını ve alnını afyon yağı ve safranla ov.

VII. Çocuklarda Epilepsi

Epilepsi iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi çocuk bu hastalıkla doğmuştur ve nedeni beynindeki doğal mizacın kötülüğü, yani nemli ve soğuk olmasıdır, ikincisi ise sonradan meydana gelecektir. Doğuştan gelen epilepsinin belirtisi çocuğun bu hastalıkla dünyaya gelmesidir. Sonradan olan epilepsinin belirtisi ise doğumdan sonra ortaya çıkmasıdır. Doğuştan gelen epilepsinin tedavisi çocuğun diyetine dikkat etmektir, zira büyüdükçe bu hastalıktan kurtulup sağlığına kavuşacaktır. Öte yandan iyileşmediği takdirde, hastalık ölene kadar onun peşini bırakmayacaktır. Sonradan olan epilepsinin tedavisi ise sütün düzeltilmesine özen göstermektir. Bu amaçla sütannenin kafası ve bedeni purgasyonla temizlenir. Sütanne balgam yapan her tür gıdadan sakınmalıdır. Çocuk hazmedebileceği kadar ya da daha az miktarın dışında emzirilmemelidir. Burun deliklerinden sıcak ilaçlar gönder, şeytantsi ve sedefotu koklasın. Çocuğu sıcak yağlarla ov, boynuna şakayık as. Boynuna zümrüt taşı bağla, onlarda epilepsi ortaya çıkmaz. Eğer bundan sonra da hastalık kalmışsa, ona magna theriaca ver.

VIII. Mater Puerorum Denilen Hastalık

Sırada mater puerorum adı verilen hastalık var. Bu rahatsızlık çoğunlukla çocukların ilk yıllarında meydana gelir. Belirtisi şiddetli ağlama, gerek uykudayken

gerekse de uyanırken çok korkma, çocuğun ateşinin yükselmesi, ağzından iğrenç bir koku gelmesidir. Hastalığın nedeni çocuğun hazmedebileceğinden fazla süt içmesidir. Tedavisi ise sütün düzenlenmesidir. Çocuğa günlük olarak sütle birlikte dirhemini altında biri oranında diapliris ve misk verilmelidir. Bu hastalıkta en başta gelen ilaç theriaca magna'dır.

IX. Çocuklarda Kulak Akıntısı

Sırada çocukların kulaklarından gelen sıvı var. Bu rahatsızlık çocukların ilk yıllarında beyindeki nem nedeniyle meydana gelir. Tedavisi şudur: Çocuğun kulaklarına eski ipekten yapılmış sargı bezi koyulur. Bu sargı bezi sıvıyla dolunca çıkartılır ve yerine yenisi koyulur. Bununla tam olarak tedavi olabilir. Aksi takdirde, şap al ve şarapla erit, sargı bezini buna batır ve kulağın içine koy. Bu sayede nem kuruyacaktır. Ya da safran ve doğal sodyum karbonat al, su ve sirkeyle birlikte döv ve çocuğun kulağına koy.

X. Kulaktan Akan İrin (Venenum)

Sırada irin var. Bu çocukların kulaklarındaki vezikül ya da kulakta oluşan bir yara nedeniyle meydana gelir. [Kulağın içine] suyla birlikte kaynamış bal koymak yeterlidir. Zira cerabati kulaklardan boşaltacaktır. Diğer bir seçenek: Mersin yapraklarını ya da meşe mazılarını al, sirke ile sulandır ve kulaklara koy.

XI. Çocuklarda Göz Hastalıkları

Sırada çocukların gözlerindeki hastalıklar var. Gözlerde farklı hastalıklar meydana gelir. Şişme ve göz kapaklarının kapanması bunlar arasındadır. Bu durum kadınların çocukların başlarının üzerine koydukları sığırdili/kına ve bu tür kan durdurucu (stypticis) ilaçlar nedeniyle ortaya çıkabilir. Zira kafa içindeki fazlalıklar gözlerle yönelir. Aynı durum sıcak ve soğuk maddenin akışı nedeniyle de meydana gelebilir. Bu hastalığın tedavisi: Yüzde kızarma, alında ateş olduğu zaman, birer dirhem kırlangıçotu özü ve gül yaprağı özü, birer buçuk dirhem safran ve mür al, toz haline getir, hindiba suyu ve kadın sütüyle karıştır. Gözler açılana kadar, her gün yenileyerek gözlerin ve alnın üzerine koy. Bu tedavi çocuklarda denenmiştir. Öte yandan gözlerde kızarıklık, alında da sıcaklık olmamışsa, mür, safran, sarısabır ve gül yapraklarını al, iyi bir şarapla karıştır ve gözlerin üzerine koy. Bu hastalık için benim sık uyguladığım daha etkili tedavi: Burun deliklerinden kadın sütüyle karıştırdığım az miktarda kebirbar gönder. Ancak çocukta uyuz, beyaz leke ve benzeri diğer hastalıklardan biri meydana gelirse, adolesanlar, gençler ve diğerleri için söylenen ilaçlarla, ancak daha düşük dozlarla tedavi edilmelidir.

XII. Çocuklarda Şaşılık

Sırada bir çocuğun şaşı baktığı ya da gördüğü zamanki hastalık var. Bu ya doğuştandır ya da doğum sonrası meydana gelir. Tedavisi geceleyin şaşı bakışın tersi yönde bir kandil koyulmasıdır. Çocuk yatağa yatırıldığında ya da kaldırıldığında yatağının üzerine bakışları düzelinceye kadar farklı renklerde güzel yastıklar asılmalıdır.

XIII. Diş Hastalıkları

Sırada dişlerin çıkması sırasında çocuklarda meydana gelen hastalıklar var. Galenus şöyle demiştir: Dişler hızlı çıktığında, çıkmaları kolay ve daha az ağrılıdır, ancak bu dişler daha zayıf olacaktır. Dişler daha yavaş çıktığında ise, daha fazla ağrı olacak, ancak dişler daha güçlü ve sağlam olacaktır. Eğer dişler ilkbaharda çıkarsa, daha hızlı çıkarlar ve ağrısız olur. Kışın çıkarsa, ancak dişetleri şişmezse, tam tersi olur. Yazın çıkarsa, küçük bir ağrıya neden olur. Bu mevsimde çoğunlukla çenede, diş etlerinde şişlik, kulaklarda şişlik ve kaşıntı, kan ve irin akıntısı meydana gelir. Belki bazı çocuklarda ateş, ishal ve kabızlık da olabilir. Bunun tedavisi şudur: Diş eti şiştiğinde, kısa bir süre sadece parmakla, daha sonra zeytinyağı ya da tavuk içyağı ya da tavşan beyni ya da köpek sütüyle masaj yapılır. Ardından içinde papatya ve anason kaynatmış suyu çocuğun başının üzerine koy. Çene kemikleri üzerine de dağıtıcı yakular koy. Eğer bundan sonra çocuğun dişlerinin çıkmasına yakın zamanda ağrı artarsa, sığırdili, tereyağı ve defne yağını al, hepsini karıştır ve o bölgenin üzerine koy. Eğer dişlerin ucu görünmüşse, bütün başın ve boynun üzerine temiz yün koy. Yünün üzerine her gün ılık su serpilmelidir. Eğer ishal olursa, bahsedeceğimiz şeylerle tedavi edilecektir.

XIV. Çocukların Ağzında Oluşan Aftlar

İlk yıllarında çocukların ağzında oluşan aftlar, sütün bozukluğu ya da keskinliği nedeniyle meydana geldiğinde, ya çok şiddetlidirler (acuta) ya da daha az. Şiddetli olanların belirtisi, kızarma, şiddetli ağrı ve salya akıntısıdır. Daha az şiddetli olanın belirtisi ise aftların beyazlaşması, daha az ağrılı olmaları ve ağıza akan sıvının çok olmasıdır. Şiddetli aftların tedavisi sütannenin sütünü soğuk ve nemli gıdayla düzeltmektir. Ardından sütanne az miktarda mercimek çiğnemeli ve bunu çocuğun ağzına yerleştirmelidir. Veya az miktarda nişasta al, gül suyuyla sulandır ve [aftın] üzerine koy. Çocuğun ağzına yaban elması suyu ya da nar suyu koy. Eğer şiddetli ve aşırı safralı ise, bunlara marulun ya da semizotunun ya da itüzümünün özünü karıştır. Daha az şiddetli olan ve rengi beyaza dönen aftların tedavisi: Birer dirhem mür ve safran, iki katı şeker al, toz haline getir ve çocuğun ağzına koy. Yaralar siyah ya da kokmuş (pütrid) ise, gençlik dönemlerinde olanlar için söylediğimiz şeylerle tedavi edeceğiz.

XV. Çocuklarda Kusma

Çocuklarda kusma ilk yıllarında birçok nedenle meydana gelir. Özellikle de çocuğun midesi nemli ve güçsüzse, bu nedenler ya sütün hazmedemeyeceği kadar çok olması ya da bozuk olmasıdır. Tedavisi şudur: Fazla sütü yasaklamalısın, sonra kusmukta keskin bir koku ve beyaz salgular (humores) olup olmadığına bakmalısın. [Eğer varsa] dirhemin altıda biri kadar günlük ve üçte biri kadar kuru sedefotu al, toz haline getir, gül şurubuyla karıştır ve çocuğa ver. Ya da anne az miktarda kimyon ve sumak alsın, çiğnesin ve çocuğun ağzına yerleştirsin. Ya da çocuğa nane ile birlikte nar şurubu verilsin. Ya da benim sıkça kullandığım ilaç: Yarımşar dirhem ödağacı ve sakız, bir dirhemin altıda biri kadar da meşe mazısı al. Hepsini öğüt, gül şurubu ve ölçülü miktarda galya

ile karıştır. Süt emmeden önce çocuğa ver. Midesinin üzerine şu yakıyı koy: Eşit miktarda sakız, sarısabır, akasya sakızı, meşe mazısı, günlük ve kızarmış ekmeğe al, gül yağı ve gül şurubu ile karıştır ve midesinin üzerine koy. Zira bu çocuklarda kusma ve salya için denenmiş [bir tedavidir]. Eğer kusmakta ekşimsi olmayan ancak keskin olan bir koku varsa, ateş algılanacak kadar düşerse ya da rengi solarsa, çocuğa az miktarda koruk ya da ayva sırası ya da şu haplardan içir. Çocuklarda kusma için etkili haplar (trochisci): Dörder dirhem gül ve kül, iki dirhem meşe mazısı, birer dirhem semizotu tohumu, ekşi yonca tohumu ve yarım harnup al. Koruk suyu ya da en çok bir dirhem ölçüsünde nar suyuyla karıştır. Çocuğa gül şurubu ile birlikte bundan bir tane ver. Midesinin üzerine çocuklarda meydana gelen kusma ve ishal için etkili olan yakıyı koy. Eşit miktarda arpa unu, yeşil böğürtlen ve nar kabuğu al, gül suyuyla karıştır ve midesinin üzerine koy.

XVI. Çocuklarda İshal

Çocuklarda ishal daha önce belirttiğimiz gibi çoğu kez dişlerin çıkması nedeniyle meydana gelir. Aynı zamanda çocuk kundaklanırken soğuk nedeniyle de olur. Diğer bir neden de sütün safradan ya da balgamdan dolayı bozulmasıdır. Safra kaynaklı ishahin belirtisi çocuğun dışkıında sarılık, keskinlik keşfedilmesi ve aralıksız boşaltım olmasıdır. Soğuk ve balgam nedeniyle olan ishahin belirtisi ise dışkıda beyazlık, dışkı yaparken karında burulma, ayrıca balgamın visköz olmadığı durumda, dışkının hemen çıkmasıdır. Tedavisi: Çocuğa gül şurubu veya yaban elması şurubu veya naneyle birlikte nar şurubu verilmeli. Suya katılmış kül ya da suda çözülmüş maya alınmalı, süzülmesi ve bir dirhem altıda biri oranında kül, üçte biri oranında meşe mazısı, yarım dirhem safran katılmalı ve içmesi için [çocuğa] verilmeli. Başka bir tedavi: Ekşiyonca tohumu ve menekşe tohumunu al. Pişmiş yumurta sarısıyla karıştır ve çocuğa ver ya da denenmiş şu ilacı ver: Dörder dirhem ekşiyonca tohumu ve kavrulmuş kuru üzüm çekirdeği, ikişer dirhem meşe palamudu ve beyaz haşhaş tohumu, dört aureus safran al. Toz haline getir ve ayva sırası ya da gül şurubu ile birlikte çocuğa ver. Ayrıca midesinin üzerine tutucu yakılar koy. İçerisinde sumak kaynamış suyu al, arpa unu ya da darı unu ile yoğur ve [midesinin] üzerine koy. Eğer ishal kesilmişse, iyidir. Aksi takdirde birer dirhem akasya sakızı ve üstübeç, dirhem yedide biri oranında afyon al, fitil olarak hazırla ve uygula. İshal derhal kesilecektir.

Eğer soğuk ya da balgam nedeniyle ishal olmuşsa, çocuğa dirhem sekizde biri oranında meşe mazısı ayva özünüyle birlikte verilmelidir ya da dirhem dörtte biri oranında günlük verilmelidir. Karnı tutucu yakı çocukların midesine iyi gelir: Safran, mür, balmumu al, şarapla karıştır ve [mide] üzerine koy.

XVII. Çocuklarda Kabızlık

Çocuklarda birçok kez kabızlık meydana gelir. Tedavisi sütanneye az miktarda eşekbıyarı verilmesi ve ardından ertesi gün çocuğu emzirmesidir. Diğer bir tedavi: Sütleğen al, ez ve balmumu merhem yap ve çocuğun [karnının] üzerine koy. Diğer bir tedavi: Kır faresi dışkısının yarım parçasını al, tekenin böbrek yağıyla birlikte döv, küçük bit

fitil yap ve uygula. Eğer hastalık doğasının kabızlığa yatkın olduğu iki aylık bir çocuğun başına gelirse, ateşinde değişme olursa ve kusamıyorsa, dirhemin üçte biri oranında anzerut al ve çocuğa annesinin sütüyle birlikte ver, ya da menekşe yağıyla lavman yap.

XVIII. Çocuklarda Öksürük

Çocuklarda öksürük ilk yılda meydana gelir. Çocukların dilleri gırtlak kapağını kapatamaz ve bu şekilde göğüsleri ve organları soğuk alır. Bunun tedavisi gıda ve ilaç gibi şeylerle olur. Zira bu çocuklar güçlü ve çok etkili ilaçlarla tedavi edilmemelidirler. Onun yerine tatlı badem al, ez ve rezene suyu ile karıştır ve birlikte kaynat. Çocuğa sabah ve akşam içir. Diğer bir ilaç: Rezene suyunu al, sütle karıştır ve çocuğa ver. Öksürükle birlikte ses kısıklığı ve kuruluk olmuşsa, ayva çekirdeği al, sıcak suda yumuşat ve visköz kısmını çıkart. Ateş üzerinde akide şekeri ve badem yağıyla pişir ve [çocuğa] ver. Eğer ateşi olmuşsa, buna tatlı nar özü kat. Çocuklarda ateşli öksürüğe iyi gelen ilaç: Yarımşar dirhem beyaz haşhaş, ağaç sakızı, bir dirhem salatalık tohumu al, kaynamış sebestan (cordia myxa ağacının meyvesi) suyuyla karıştır. Çocuklarda öksürük için diğer bir ilaç: Çekirdeksiz kuru üzümü al, demir bir kaptaki kaynat, ancak yanmamasına dikkat et. Sonra bunları döv ve aynı miktarda akide şekeri kat. Sabah ve akşam çocuğa ceviz büyüklüğünde ver. Soğuk öksürük için diğer bir ilaç: Mür al, bal ve badem yağıyla karıştır ve [çocuğa] içir. Eğer çocuğun göğsünde çok sıvı toplanmışsa (pletoricum), eşit miktarda ağaç sakızı, kası otu sakızı al, pişmiş yumurta sarısına koy ve [çocuğa] ver. Eğer solunum zorluğu olmuşsa, keten tohumu al, balla birlikte döv ya da pamuk tohumu al, pişmiş yumurta sarısıyla karıştır.

Öksürükle birlikte ishal de olmuşsa, kaynamış sütle birlikte mersin şurubu ver ya da hurmaları buğday unu ve sütle pişir, [çocuğa] içir.

XIX. Çocuklarda Kaşıntı ve Döküntü

Kaşıntı ve döküntüler çocuklarda idrarın keskinliği nedeniyle kalçalarında meydana gelir. Bazı zamanlarda sütün kendisinin bozuk olması ya da çocuğun midesinde bozulması nedeniyle onların bedenlerinde farklı yaralar da oluşur. Bu döküntülerden bazıları beyaz, bazıları kırmızı, bazıları da siyahtır. Bazıları çok acı verir, bazıları ise daha az. Siyah veziküller ateşle birlikte meydana gelmişse, ölümü işaret ederler. Genel olarak veziküllerin tedavisi öncelikle sütün düzeltilmesi ile başlamalıdır. [Bedenindeki] atıkları içeriden dışarıya doğru, yani deri ve beden yüzeyine çekmek için çocuğu sıcak suyla dolu bir hazneye bırakmak gerekir. Ayrıca atıkları içeriden dışarıya, bedeni kaplayan deri yüzeyine çekmek için rezene suyuyla birlikte hurma ya da incirin kaynatılmasıyla elde edilenler gibi ilaçlar ver. Bütün atıkların dışarı atıldığını saptadığında, gül mersin ve benzerlerinin kaynatıldığı suda her gün banyo yapsın. Çocuk banyodan çıktığı zaman gül yağıyla yağlansın. Yaraları kurumuşsa, menekşe yağıyla yağlansın. [Yaralar] cerahatin çok olması nedeniyle nemliyse, üzerine balmumu ve gül yağıyla karıştırılmış üstübeç koy. Kaşıntı meydana gelirse ve çocuk altı ya da yedi ayını doldurmuşsa, çocuğu öncelikle kuru menekşe, kabuksuz arpa,

hatmi, çemen otu, rezene ve kabak kaynatılmış suda banyo yaptır, ancak herhangi bir merhem sürme. Sütanneye şahtere özü ve helile ağacının sarı meyvelerini ver. Ayrıca sütanne her tür tatlıdan ve kını yakan tuzlu gıdalardan uzak durmalıdır. Banyodan sonra bacakta herhangi bir yara olmuşsa, üzerine toz haline getirilmiş nişasta, kül, kına/sığırdili otu, gül, mür ve arpa unu serp.

XX. Çocuklarda Kurt

Bu hastalığa karşı çocuklara içmeleri için güçlü ilaçlar vermemeliyiz, öte yandan haricen uygulanan ilaçlar arasından seçim yaparız. Kurtları bağırsaklardan dışarı atan tedavi: Kimyon al, taze boğa ödüyle birlikte döv ve [çocuğun] göbeği üzerine koy. Diğer bir tedavi: Bir dirhem acı bakla, eşit miktarda defne ve defne meyvesi al, taze boğa ödü ile karıştır. [Çocuğa] her gün içmesi için bir dirhem bundan ver, ya da sebestan suyu veya zeytinyağı ver, ya da tatlı badem tüketisin.

XXI. Çocuklarda Göbek Deliginin Şişmesi ya da Çıkıntısı

Çocuklarda göbek çıkıntısı çok ağladıklarında ya da feryat ettiklerinde meydana gelir. Diğer bir neden ise şiddetli öksürük ya da düşme veya vurma olabilir. Tedavisi: Acı baklaları, keten parçalarını al, birlikte yak ve şarapla karıştır. Bezlerin arasına koy ve göbek üzerine uygula. Eğer bölge esnekse, göbeğin çevresini dağla, deri inceliği nedeniyle esnek olmayan bölgede ise dağlama yapma. Daha güçlü ilaçlara ihtiyaç duyarsan, fitik bölümünde anlatacağımız ilaçları kullan.

XXII. Çocuklarda Fıtık

Daha önce fıtığın hangi şekillerde meydana geldiğini yukarıda anlattık. Öte yandan [bu bölümde] çocuklar için gerekli ilaçlar dışında bir şey anlatmaya gerek olmayacaktır. Çocuklarda fıtık için etkili yakı: On beş aureus şap, iki aureus meşe mazısı alınmalı, dövülmeli ve yoğunlaşana kadar şarapla karıştırılmalı. Bunu bölge üzerine tatbik et ve sulandırılmış sirkenin içine batırılmış süngeri üzerine koy. Düştüğü zaman, yeni bir tane yerleştir. Daha hafif diğer bir tedavi: Bez parçası üzerine deriden yapılmış zamk koyulmalı ve bölgenin üzerine yerleştirilmelidir. Yapışana kadar beklenmeli, eğer düşerse, yenisi yerleştirilmelidir.

XXIII. Çocukların Mesanelerindeki Taş

Çocukların mesanelerinde oluşan taş idrar yolları hastalığı (stanguria), şiddetli ağrı, idrar azalması ve peniste kaşıntı oluşturur. Peniste sürekli ereksiyon da olabilir. Şifası banyodadır. Çocuğu her gün sıcak suyla banyo yaptır ve şu ilaçtan ver. İdrar söktüren ve taşı kıran ilaç: Eşit miktarda günlük ve amonyak sakızı al, balla karıştır. Sabah ve akşam fındık boyutunda [çocuğa] verilmelidir. Mesanedeki ağır taş ve idrar güçlüğü için denenmiş ilaç: Yedi tane yaş ceviz al, dış kabuğuyla birlikte ez. Bir avuç yıkanmamış pırasa al, cam bir kaba her ikisinin de özünü çıkar ve süz. Yedi gün boyunca her sabah çocuğa ver. Uyumaya gideceğin zaman, çocuğun penisini ve testislerini eski yağ ya da ban yağıyla yağla.

XXIV. Çocuklarda Felç (Relaksasyon)

Çocuklarda felç ya tek bir uzuvda ya da tüm bedende meydana gelir. Çocuğun yürümesini ve hareketini engeller. Sinirleri gevşeten visköz sıvı nedeniyle ortaya çıkar. Tedavisi: Eğer doğuştan değilse, sütanneye ince ilaçlardan yapılmış şurup vermelisin. Gıdası kuru olmalı, örneğin kızarmış şeyler, süt içmemeli, ayrıca sert koyun eti, balık ve de su katılmış şarap tüketmemelidir. Çocuk emzirilmeden önce banyoya sokulmalıdır. Çocuğun eklemeleri marsıvanotu yağı ya da hintyağıyla yağlanmalıdır. Her gün şu elektuardan kullanmalıdır: Galenus'un bütün vücudunda spasm rahatsızlığı olan bir çocuk için hazırladığı elektuvar: Birer aureus yaban nanesi, gül, tarçın, ağaç sakızı, kediotu, ayı rezenesi, ammi, darınac/kaplanotu, cedvar ve karanfil, birer dirhem sandal ağacı ve odağacı, yarım dirhem misk otu al. Bütün ilaçları pelesenk yağı ile yağla ve balla karıştır. Her gün [çocuğa] bir dirhem çeyreği ya da yarısı arasında bir oranda ver. Eğer bütün vücutta spasm olmuşsa, sırt omurları üzerine sütleğen yakısı uygula. Bu yakı şöyledir: 1 ons balmumu, bir dirhem sütleğen otu, yeteri kadar zeytinyağı al ve karıştır.

Tartışma

Râzî'nin bu eserinde, hastalıkları baştan ayağa doğru sıralayarak ele aldığı ve genelde sistematik bir anlatım biçimi izlediği anlaşılmaktadır. Zira ilk olarak hastalığın adının verildiği, son olarak da tedavinin anlatıldığı görülmektedir. Dört hastalıkta ikinci sırada tanıma yer vermiş, hastalıklara göre kimisinde önce nedeni sonra belirtilerini, kimisinde de önce belirtileri sonra hastalığın nedenini sıralamıştır. Çocuklarda görülen kurt ve fitik hastalıklarında ise doğrudan tedaviyi anlatmıştır. Bunun yanında Razi, kullandığı kaynaklar konusunda sadece iki yerde bilgi vermiş, diş hastalıkları ve felç (relaksasyon) konusunu anlatırken adını vererek Galenus'tan alıntı yapmıştır.

Eser, ele aldığı hastalıklar bakımından değerlendirildiğinde Râzî'nin öncülerinden farklı bir yol izlediği görülmektedir. Zira antik Yunan-Bizans yazarlarının tıp alanındaki kitaplarında çocuk hastalıkları ele alınmıştır, ancak yalnızca bu konuya ayrılan bir monograf yazılmamıştır. Hippokrates (İÖ 460-370) *Aforizmalar* III.24-28'de çocuklarda görülen hastalıkların isimlerini saymış, ancak ayrıntıya girmemiştir. İmparator Traianus (İS 98-117) ve Hadrianus dönemlerinde (İS 117-138) yaşamış olan Efesli Soranus *Gynaikeia* eserinde gebe kadının bakımı, sütanenin seçimi, sütün kalitesi ve yenidoğan bakımı gibi konuları ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Soranus ile aşağı yukarı aynı dönemde yaşamış olan Bergamalı Galenus birçok eserinin farklı yerlerinde çocuk hastalıklarına değinmiştir. Öte yandan *De sanitate tuenda* adlı eserinin 7-11. bölümlerinde, egzersizin, emzirmenin, banyo ve masajın, gıda ve temiz havanın yenidoğan sağlığının korunması üzerindeki etkilerini ele aldığı görülmektedir. *Synopsis* adlı eserinin 5. kitabını çocukların sağlığının korunmasına ve çocuk hastalıklarına ayıran İS 4. yüzyıl yazarı Oribasius, ilk 6 bölümde gebelerin sağlığının korunması, sütaneller, sütün miktarının ve kalite-

sinin artırılması konularına değinmiştir. Ardından çocuklarda deri kızarıklıkları, öksürük ve burun akıntısı, pişik, diş çıkarma, kaşıntı, ağızda çıkan aftlar, kulak nemi, *siriasis* gibi hastalıkları ele almıştır. İS 6. yüzyıl yazarı olan ve Doğu Romalı yazarları etkilediği bilinen Aetius Amidenus, *Tetrabiblion* adlı eserinin 4. kitabının ilk 30 bölümünde çocuk hastalıklarını işlemiştir. İlk 6 bölümde bebeğin sağlıklı olup olmadığının nasıl kontrol edileceği, sütannenin seçilmesi, sütün incelenmesi ve sütannenin nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin bilgiler verdikten sonra, sonraki konu başlığını çocuk hastalıklarına ayırmıştır. Aetius'un ele aldığı hastalıkların Rāzī'nin eserinde yer alan hastalıklarla olan benzerlikleri başka bir çalışmada ele alınmıştır (bk. Soydan et al., 2018, ss. 38-43). İS 7. yüzyıl yazarı olan Paulus Aegineta ise yedi kitaptan oluşan *Epitome* adlı eserinin ilk 14 bölümünde (1.1.1-14) Oribasius'tan yararlanmış ve onunla aynı konuları ele almıştır. Rāzī'nin *Practica Puerorum/ De morbis infantium* eserinde, öncüllerinden farklı olarak gebelerin, sütannelerin ya da yenidoğanların bakımlarına ya da sağlıklarının nasıl korunacağına ilişkin özel bir bölüm ayırmadığı görülmektedir. Bunun nedeni büyük olasılıkla *Kitābu'l-Manşūrī* adlı eserinin 4. kitabında gebelerin, sütannelerin ve yeni doğan çocukların sağlığının nasıl korunması gerektiğine ilişkin hâlihazırda bir bölüm yazmış olmasıdır. Zira söz konusu bölümlerde yukarıda adları sayılan öncülleri ile benzer konu başlıkları yer almış ve onların eserlerini kaynak olarak kullanmıştır (bk. Acıduman ve Aşkit, 2017, ss. 116-125).

Hastalıklara gelince, Rāzī eserine çocukların kafa derisinde ortaya çıkan hastalıklarla başlamıştır. Bahsettiği *sahafati* ve *favositas* öncüllerinin bahsettiği *achor* (Yun. *akhōr*) ve *favus* (Yun. *kērion/melikēris*) hastalıklarıdır. Her iki hastalığın tanımı, belirtileri ve tedavisi ile ilgili onun aktardıkları ile Galenus'un (*De tumoribus praeter naturam XV. = KVII, s. 728*); *De remediis parabilibus I.2 = KXIV, ss. 323-324*; *De compositione medicamentorum I.7 = KXII, ss. 463-464*) ve ondan yararlandığı düşünülen Paulus Aegineta'nın (III.3) erişkinlerde bu hastalıklarla ilgili söyledikleri arasında benzerlikler dikkat çekmektedir. Bunun yanında Aetius Amidenus eserinin IV.23-24. bölümlerinde çocuk hastalıkları arasında bu konuları da ele almış, kafa derisindeki bazı yaralara bal peteğine benzerliğinden dolayı *melikēris* denildiğini belirtmiştir. Çocuklarda görülen bu deri hastalıklarının tedavisinde Aetius'un kullanılmasını tavsiye ettiği ilaçlardan bir kısmı Rāzī'nin eserinde de bulunmaktadır. Öte yandan Aetius'un eserinde hastalıkların tanımına, nedenlerine ya da belirtilerine hiç değinmediği, doğrudan tedavi yöntemlerini aktardığı görülmektedir. Rāzī'nin bu hastalıkların nedenleri olarak gösterdiği kanın fazlalığı ve derinin nemli olması öncüllerinin eserlerinde rastlanmamıştır. Ez-Zehrāvī, Bagellardus ve Roelans'ın eserlerinde tedavide kullanılan ilaçların neredeyse birebir aynı olduğu görülmektedir. Benzer bir durum Rāzī'nin çocuklarda makrosefali rahatsızlığını anlattığı bölüm için de geçerlidir. Ondan sonra gelen yazarların birçoğunda, çocuğun kafasının çok büyüdüğünü ve bu nedenle kafasını taşıyamadığını bizzat gözlemlediklerini belirten ve bu bakımdan Rāzī'ninkine çok benzeyen ifadeler

dikkat çekmektedir (Radbill, 1971, s. 371). Bu bölümde adını verdiği ilaçlardan biri olan *hiera magna*, diğer adıyla *hiera fortissima Galieni*, Galenus'a atfedilen ve vücuttan nemi çıkartmaya yaradığı belirtilen purgatif bir antidottur (Van der Berg, 1917, ss. 182-183 ve 217).

Eserin 5. bölümünde ele alınan aksırma hastalığına gelince, burada Latince *sternutatio* sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir. Tavone Passalacqua, İtalyanca çevirisinde (1959, s. 32) aksırık sözcüğünü (*Dello starnuto dei bambini*) kullanmış, bu bölümün soğuk algınlığını (*il raffreddore*) ele aldığını belirtmiştir. Radbill de (1971, s. 371) benzer biçimde aksırma (*sneezing*) olarak İngilizceye çevirdiği bu hastalığın aslında nezle (*coryza*) olduğunu belirtmiştir. Ancak Râzî'nin hastalığın olduğu yer olarak beyin ya da beyin zarlarını, belirtileri olarak da gözlerde çökme ve ateşin yükselmesini işaret etmesi ve önerdiği harici tedavi yöntemleri, Yunan-Bizans tıbbının sıcak çarpması ya da vücudun susuz kalması olan *siriasis* hastalığı ve tedavisiyle birebir örtüşmektedir. Zira Soranus (*Gynaikeia* II.23), Oribasius (*Synopsis* V.13), Aetius Amidenus (IV.13) ve son olarak Paulus Aegineta (I.13) bu hastalığın beyinde ya da beyin zarlarında meydana geldiğini, belirtisinin gözlerin çökmesi ve yüksek ateş olduğunu belirtmişlerdir. Tedavi için birçok malzemenin yanında kabak kabuğu, yumurta sarısı, gül yağı ve semizotu gibi malzemeler önermişlerdir. Bos ve McVaugh (2015, s.72), bu metni Latinceye çeviren kişinin Arapçada birbirine çok benzeyen '*uṭāṣ* (*siriasis*) ve '*uṭās* (aksırma) sözcüklerini yanlış okuduğunu belirtip, bu hastalığın aslında *siriasis* olduğunu söylemişlerdir. Bu olasılığı kuvvetlendiren diğer bir bulgu da Cürçânî'nin eserinde aynı hastalığı ele alırken, Farsça'da susuzluk anlamına gelen ('*uṭāṣ* Arapçada susuzluk anlamına gelmektedir) "tişnegi" sözcüğünü kullanmasıdır (Acıduman ve Şems, 2014, s. 149).

Epilepsi hastalığını Râzî'nin doğuştan ve sonradan olan olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir. Antik Yunan-Roma ve Bizans dönemi yazarların tarafından kutsal hastalık adıyla belki de en çok ele alınanlardan biri olan epilepsi hastalığı için Râzî'nin yaptığı tanım ve ayırım Galenus'un *Comm. In Hippocratis Epidemias* VI, I.5'te yaptığı yorumlarında (=K XVII, Pars I, ss. 824-829) dile getirdikleriyle benzerlik göstermektedir. Söz konusu eserde Galenus iki tür epilepsi olduğunu, ilk türün nedeninin beyindeki soğuk mizaç olduğunu ve çoğunlukla buna nemliliğin eşlik ettiğini bildirmiş, doğru bir diyet uygulandığı takdirde, bu tür epilepsinin çocuğun ergenliğe girmesiyle ortadan kalkacağını söylemiştir. Çoğunlukla çocuğun ilk yıllarında ortaya çıktığını söylediği ikinci türün nedenini ise kötü beslenmeye bağlamış, bu durumda sağaltıcı tedavi gerektiğini belirtmiştir. Tavone Passalacqua (1959, s. 33) boyuna şakayık asılmasının Galenus'tan geldiği görüşündedir. Radbill (1971, s. 371), Râzî'nin önerdiği diğer birçok ilaç gibi zümrüt taşı kullanımının da Dioskorides'ten alındığını ileri sürer. *Theriaca magna* (*Galieni*) ise Galenus'a atfedilen bir ilaçtır ve epilepsi, katalepsi, felç, migren, mide ve bağırsak rahatsızlıkları v.b. önemli hastalıklar için kullanılmıştır (Van der Berg, 1917, ss. 144-145).

Still (1931, ss. 43-47), *mater puerorum* olarak Latinceye çevrilen hastalığın ilk olarak Arap hekimler tarafından *ummu sibyan* adıyla dile getirildiğini ve bunun da yine ilk olarak Rāzī'nin bu eserinde görüldüğünü belirtir. Bu kavramın Rāzī'den sonra Avrupa'da ne kadar yaygın bir biçimde kullanılmaya başlandığını ayrıntılı bir biçimde ele alır. *Mater puerorum* sözcüğü "çocukların annesi" anlamına gelmektedir. Radbill'e göre (1971, s. 371), bu terim Yunanca *hysteria* sözcüğünün çevirisidir ve ana rahmine istinaden kullanılmıştır. Tavone Passalacqua (1959, s. 33) bu hastalığın gece meydana gelen korku olduğunu belirtir. Bununla birlikte Hippokrates'in *Aforizmalar*'ında (III.24) bebeklerde görülen hastalıklar arasında *phobos* yani korku sözcüğünü kullandığı görülmektedir. Hippokrates'in eserini yorumlayan Galenus (*Comm. In Hippocratis aphorismos III.24 = KXVII, Pars II, s. 628*), çocuklarda bu rahatsızlığın uykuda, özellikle hassas ve zayıf olan bebek midesinin sütle çok dolması nedeniyle gerçekleştiğini belirtir. Öte yandan Rāzī'nin bu hastalık için önerdiği ilaçlar antik kaynaklarda yer almazlar. Yurdakök (1994, s. 202), *Rāzī'nin El-Hāvī* eserinde de (I.5) değindiği bu rahatsızlıkla *pavor nocturnus*, febril konvulsiyon veya epileptik nöbeti anlattığını dile getirmiştir. Ayrıca bu hastalığın folklorik bir anlamı olduğunu eklemiştir, Babil, İbrani, Arap folklorundaki dişi cin Karina veya Lilith'la bağlantısına dikkat çekmiştir. Rāzī mide rahatsızlığı nedeniyle meydana geldiğini düşündüğü bu hastalığın tedavisi için çocuğun sütüne katılacak ve mide zayıflıklarına iyi gelen elektuarlar olan *diaploris/pliris* (Van der Berg, 1917, s. 65) ve misk (Kahlert, 2015, s. 192) ile birlikte mide ve bağırsak rahatsızlıkları için kullanılan *theriaca magna* verilmesini önermiştir.

Rāzī'nin çocuklardaki orta kulak ve dış kulak iltihaplanmasını birbirinden ayırdığı görülmektedir. Orta kulak iltihabı için önerdiği şarapta eritilmiş sargı bezini kulağın içine koyma ya da dış kulak iltihabı için önerdiği bal koyma gibi tedaviler Aetius (IV.12), Oribasius (*Synopsis* V.12) ve Paulus'un eserlerinde (I.12) yer almaktadır. Göz hastalıklarına gelince, Rāzī'nin gözlerin ve göz kapaklarının şişmesi ve de şaşılık olmak üzere iki bölümde ele aldığı görülmektedir. Göz kapaklarının şişmesi için önermiş olduğu içerikler, *Kitābu'l-Manşūrī* eserinde (XI.15) önerdikleri ile hemen hemen aynıdır (Bos ve McVaugh, 2015, s. 79). Rāzī'nin şaşılık tedavisi için önerdiği şaşı bakışın tersi yönde koyulan bir kandil ya da yatağın üzerine asılan farklı renklerdeki yastıklar, Oribasius (*Synopsis* VIII.51) ve Paulus Aegineta'nın (III.22; 32) gözlerin bir yöne kayması durumunda ters yönde bir lamba koyulması, şaşılık buruna doğru yöneldiğinde ise mor bez parçalı asılması, bu sayede gözlerin sürekli olarak bunlara yönelerek şaşılığın düzeleceği önerileriyle uyushmaktadır. Radbill (1971, s. 373), Latince metinde geçen *culcitrae* sözcüğünü, büyük olasılıkla *culciter* sözcüğünden yola çıkarak İngilizceye hançer olarak çevirmiştir. Ancak bizim temel aldığımız metinde bu ismin yanında yer alan sıfatın (*pulchrae*) dişi cins olması bunun yastık anlamına gelen *culcitra* olduğunu göstermektedir.

Dişlerin çıkması sırasında oluşabilecek rahatsızlıkların ele alındığı 13. bölüm, Still'e göre (1931, s. 46), Arap hekimlerin Yunan yazarlardan, özellikle de Hippokrates ve Galenus'tan ne denli çok yararlandıklarını göstermektedir. Râzî söz konusu bölüme Galenus'tan bir alıntı ile başlamıştır. Bu alıntı dişlerin çıkış hızı, mevsimi ile dişlerin sağlığı ve çocuk üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Bu alıntı Galenus'un eserlerinde tespit edilememiştir. Öte yandan Oribasius (*Libri Incerti* 42.10-12) hızlı bir biçimde çıkan dişlerin kolay çıkacağını, ancak kötü, zayıf ve ince olacaklarını, daha geç ve daha zor çıkan dişlerin ise daha güçlü ve sağlam olacağını söylemiştir. (...τὰ μὲν δὴ θᾶσσον φύοντα ῥαδίως μὲν φύει, κακούς δὲ καὶ ἀσθενεῖς καὶ ἀραιούς τὸ ἐπίπαν· τὰ δ' ὕστερον χαλεπότερον μὲν, ἀλλ' ἰσχυροτέρους καὶ πυκνοῦς.) Bununla birlikte aynı bölümde dişlerin çıktığı mevsimlerin, dişlerin sonraki sağlığına etkisine de değinmiştir. İlkbaharda çıkan dişlerin kolay çıkacağını, kışın çıkanların ise daha zor olacağını, ancak iltihaplanmanın (inflamasyon) daha az olacağını belirtmiştir. Dişlerin yazın çıkması durumunda yaralar, iltihaplanma, ishal ve birçok çocukta kusma tehlikesi olduğunu söylemiştir. Bu bakımdan Râzî'nin bu bölümde anlattıkları Oribasius'un metninde geçen ifadelerle çok benzerdir. Öte yandan Râzî'nin önerdiği tedavi yöntemlerinden biri Galenus'un Archigenes'ten alıntılı olduğu tedavi yöntemiyle örtüşmektedir (*De compositione medicamentorum secundum locos*, V.5 = KXII, s. 874). Burada Galenus diş çıkaran çocuklarda, eğer ağrı olursa, diş etlerinin köpek sütüyle ovulmasını ya da tavşan beyniyle kaplanmasını tavsiye etmiştir. Diğer bir eserinde bal ve tereyağının, diş çıkaran çocukların dişetlerine yararlı olan diğer şeylere benzer bir etkisi olduğunu belirtir (*De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* XI.I.7 = KXII, s. 334). Yağ ve tavuk yağıyla ya da tavşan beyni ile dişetlerine yapılan masaj Soranus ve Paulus Aegineta'nın eserlerinde de yer almaktadır (bk. İlgili ve Aciduman, 2017, s. 8).

14. bölümde ele aldığı aftların nedeni olarak Râzî, sütün bozuk ya da keskin olmasını göstermiştir. Yurdakök (1994, s. 202) bugünkü tıbbi anlayışa göre bunun tamamen yanlış olduğunu belirtmiştir. Öte yandan Râzî'nin bu ifadesinin Galenus'ta da yer alması Eskiçağ'da ve ondan yararlanan Orta Çağ'da böyle olabileceğini düşündürmektedir. Galenus (*Comm. In Hippocratis Epidemias III*, III.13 = KXVII, Pars I, s. 662), sütannenin sütünün keskinliğinin ağız içindeki aftları oluşturduğunu belirtir. Diğer bir eserinde (*De compositione medicamentorum secundum locos* VI.9 = KXII, s. 988), ağız içindeki yüzeysel ülserasyonlar olarak tanımladığı bu hastalığın nedeninin sütannenin sütünün bozuk olması ya da çocuğun o sütü iyi hazmedememesi olduğunu söyler. Aftların renklerine göre teşhisi ve ona uygun tedavi yöntemleri uygulanması da yine Râzî'nin öncüllerinde görülmektedir. Galenus aynı eserde (VI.9 = KXII, ss. 1003-1004), Archigenes'in aftlar hakkında yazdıklarını değerlendirirken, aftlar ile humoral patoloji arasında bağ kurmuş, kırmızı olanların kanın çokluğuna, daha sarıya kaçanların acı safranın, beyazlaşanların balgamin, güçlü ve rengi siyah olanların ise kara safranın çokluğuna işaret ettiğini belirtmiş ve her biri için farklı tedavi yöntemleri önermiştir. Bos ve McVaugh'un

bildirdiğine göre (2015, s. 84), Rufus da benzer bir sınıflandırma yapmıştır. Aftları beyaz, kırmızı ve siyah olmak üzere renklerine göre ayırma Oribasius ve Paulus Aegineta'nın eserlerinde de yer almaktadır (bk. İlgili ve Acıduman, 2017, s. 8). Ancak Soranus'ta bu tür bir sınıflandırmaya rastlanmamıştır. Tedavi yöntemleri konusunda Rāzī'nin eserinde yer alan tedavi yöntemleri Galenus'un eserinde geçen çok sayıda tedavi yöntemlerinden bazıları ile benzerlik göstermektedir. Örneğin, Galenus (*De compositione medicamentorum secundum locos* VI.9. = KXII, ss. 1004-1005), sütanneyi emen bebekler için küçük bir miktar hamur, geyik ya da dana iliği ile birlikte mercimek kullandığını, aftlarda iltihaplanma olduğunda yiyeceklere marul, semizotu ve itüzümü suyundan kattığını belirtir. Sütannenin gıdasını düzenlediğini, kırmızı aftlar oluştuğunu gördüğünde, önce ölçülü bir miktar büzücü (astrenjan) ve soğutucu gıdalar verdiğini söyler. Rāzī'nin önerdiği tedavi yöntemleri Galenus'ta yer alanlar kadar çeşitli değildir. Aetius Amidenus (VIII.39) bu konuyu ele alırken Galenus'tan yararlandığını belirtir ve yazdıkları da onunkiler ile birebir örtüşmektedir. Rāzī bu tedavi yöntemlerini deneyimleyip, hastalara faydası olduğunu gördüklerini seçmiş olabilir.

Çocuklarda kusma konusunun ele alındığı 15.bölüm, Eskiçağ yazarlarında bu denli ayrıntılı ele alınmış bir konu değildir ve bu bakımdan özgün olduğu söylenebilir. Rāzī kusmanın nedenleri olarak çocuğun midesinin zayıflığını, gereğinden fazla süt alımını ya da alınan sütün kalitesizliğini göstermiştir. Kusma ile çıkan salgının incelenmesini tavsiye etmiş, buna göre dâhili ve harici tedavi yöntemleri önermiştir. Radbill (1971, s. 371), çocuklarda kusma için bu denli uzun bir bölüm ayrılmasının bu konuya atfedilen önemi gösterdiğini belirtir.

İshal konusunda Hippokrates *Aforizmalar* eserinde (III.25) dış çıkaran çocuklarda ishal olabileceğini belirtmiştir. Eskiçağ yazarlarının çocuklarda ishal ile ilgili yazdıkları da dış çıkarma dönemindeki ishal konusunu ele almaktadır (Galenus, *Comm. In Hippocratis aphorismos*, III.25 = KXVII, Pars II, s. 630; Oribasius, *Synopsis*. V.9; Paulus Aegineta, I.9) Bos ve McVaugh'un bildirdiğine göre (2015, s. 88), Rufus da yalnızca dış çıkarma dönemindeki ishal konusunu ele almıştır. Rāzī dış çıkarma sırasındaki ishale ek olarak, kundaklanırken soğuk nedeniyle ya da sütün bozulması nedeniyle de ishal olabileceğini belirtmiştir. Uygun tedavinin belirlenebilmesi için dışkının incelenmesini söylemiş ve belirtilere göre dâhili ve harici tedavi yöntemleri önermiştir.

Kabızlık konusunda önerdiği tedavilerden bazıları da Eskiçağ kaynaklarında yer almaktadır. Örneğin sütanneye eşekhiyarı verildikten sonra çocuğun emzirilmesi Hippokrates'te (*Epidemiae* 6.6) ve onun eserini yorumlayan Galenus'ta (*Comm. In Hippocratis Epidemias* VI, V.35 = XVII, Pars II, ss. 305-306) karşımıza çıkar. Yunancası *elatèrion* ya da *sikyos agrios* olan eşekhiyarının tüketiminin süt emen çocuk üzerinde purgatif etkisi olduğu dile getirilmiştir. Yine Rāzī'nin eserinde geçen ve çocuklarda fitil olarak kullanıldığında bağırsak hareketlerini artırır

diği söylenen fare dışkısı Dioscorides'in *De Materia Medica* adlı eserinde (II.80.5) yer almıştır. Öte yandan metinde tedavilerden biri olan toprak tuğla için *lacteridis* sözcüğü geçmektedir. Diğer nüshalardan bazılarında ise *laterem de terra* ifadesi kullanılmıştır (Kahlert, 2015, s. 54, dn.308). Tavone, Radbill ve Kahlert bunu toprak tuğla olarak çevirmişlerdir. Bos ve McVaugh kullandıkları metinde sütleğen anlamına gelen *spurge* sözcüğünü kullanmıştır. Latince sözlüğe bakıldığında, klasik dönemde sütleğen anlamına gelen *lathyris* sözcüğünün Orta Çağ'da *lacteridis* olarak geçtiği görülmektedir (*DMLBS* s.v. *lathyris*). Bu nedenle bizim metnimizde de sütleğen çevirisi tercih edilmiştir.

Öksürük konusunu ele aldığı 18. bölümde, Rāzī'nin öksürükleri eşliğindeki belirtilerle birlikte ayrı ayrı sınıflandırdığı ve her biri için ayrı tedavi yöntemleri önerdiği görülmektedir. Ses kısıklığı ve kuruluğun, ateşin, balgamın, solunum zorluğunun ve ishalin eşlik ettiği öksürük için birbirinden farklı tedavi önerileri bulunmaktadır. Eskiçağ yazarlarında bu denli ayrıntılı bir sınıflandırma saptanamamıştır. Hippokrates *Aforizmalar* eserinde (III.24) diğer hastalıklarla birlikte öksürüğü de sayar. Soranus (II.26), hırıltı ile birlikte öksürüğü ele aldığı bölümde, öksürük için çam kozalağı, kızarmış badem, keten tohumu, meyan kökü suyu, çam fıstığı, ağaç sakızı ve baldan yapılmış pastil verilmesini önerir. Bunun yanında keskin maddelerden ve banyodan sakınmak gerektiğini belirtir. Galenus (*De remediis parabilibus* II.13 = XXIV, s. 440-441), erişkinlerdeki öksürüğü oldukça ayrıntılı bir biçimde ele almış, çocuklardaki öksürüğün tedavisi için ise, pişmiş balla maya ya da sarımsak, ayrıca adasoğanı gibi içeriklerin öksürüğe iyi geleceğini söylemiştir. Oribasius (*Synopsis* V.7) ve Paulus Aegineta'nın eserlerinde (I.7) bal tedavisi ve Soranus'un aksine banyo yaptırılması şeklinde bir öneri yer almaktadır (bk. İlgili ve Acıduman, 2017, s. 8). Aetius Amidenus da (IV.18), Soranus'un kine çok benzeyen pastil türü bir ilacın tarifini Hippokrates'ten bir tarif diyerek aktarmıştır (bk. Soydan et al., 2018, s. 33).

Adams'ın (1834, s. 59) Paulus Aegineta'nın çocuklarda olan döküntüleri ele aldığı 6.bölümüne yaptığı yorumda belirttiği gibi, Rāzī'nin metninin Latince çevirisindeki *vesica* sözcüğü Yunancada pişik, döküntü ve püstül anlamlarını içeren *exanthēma* yerine kullanılmıştır. Rāzī ilk olarak idrar nedeniyle kasık ve kalçalarda oluşabilecek pişiklere değinmiş, ardından sütün kalitesizliği nedeniyle çocuk vücudunun çeşitli yerlerinde ortaya çıkması muhtemel yaralara, püstüllere geçmiştir. Derideki döküntü/püstüllerin nedeni olarak tıpkı ağız içindeki aftlar konusunda olduğu gibi sütün kalitesizliğini göstermiş, teşhisi için de aynı biçimde renklerine göre bir sınıflandırma yapmıştır. Genel tedavi olarak Oribasius (*Synopsis* V.6), Paulus Aegineta (I.6), ayrıca Bos ve McVaugh'un bildirdiğine göre (2015, s. 93), Rufus'un önerdiği sütannenin gıdasına dikkat ederek sütün kalitesinin artırılmasını önermiştir. Soranus, Rufus, Aetius Amidenus, Oribasius ve Paulus Aegineta'nın eserlerinde yer alan, gül, mercimek, sakız ağacı ve beyaz kurşun, nar kabuğu gibi

çeşitli malzemelerin kaynatıldığı suda banyo tedavisi, içerdiği malzemeler açısından farklılık gösterse de Rāzī'nin eserinde de yer almaktadır. Kaşıntı konusunu ayrı bir başlık altında ele alan Soranus (II.25), Oribasius (*Synopsis* V.8) ve Paulus Aegineta'nın (I.8) önerdiği tedavi yöntemi sıcak pansuman ve içerisinde balmumu eritilmiş rafine yağ ile yağlamadır. Bu yöntemin Rāzī'de yer almadığı, bunun yerine yine çeşitli malzemelerin kaynatıldığı suda banyo ve öncüllerinin döküntüler için tavsiye ettiği sütannenin tatlı ve tuzlu gıdalardan uzak tutulmasını önerdiği görülmektedir.

Rāzī 20.bölümde çocuklarda bağırsak kurtlarının tedavisinde güçlü ilaçlar kullanılmaması gerektiğini belirtir ve haricen uygulanan ilaçlarla tedavi edilmesini önerir. Hippokrates *Aforizmalar* eserinde (III.26), yaşı büyük çocuklarda yuvarlak bağırsak kurdu ve bağırsak solucanı olabileceğini belirtmiştir. Galenus, Hippokrates'in bu aforizmasını yorumlarken bu kurtların özellikle küçük yaştaki çocukların karınlarında besinin bozulup çürümesi ve yüksek ısı nedeniyle oluştuğuna değinmiştir (*Comm.In Hippocratis aphorismos* III.26 = KXVII, Pars II, s. 635). Rāzī'de kurtların oluşum nedenine ilişkin bir açıklama ya da Galenus'un yaptığı gibi bir sınıflandırma görülmez. 21 ve 22. bölümlerde, Rāzī arka arkaya göbek deliğinin şişmesi ya da çıkıntı yapması (*De inflatione vel eminentia umbilici puerorum*) ve göbek fitiği (*de crepatura puerorum*) konularını iki ayrı bölüm olarak ele almıştır. Göbek deliğinin şişmesi/çıkıntısının nedenleri konusunda Aetius Amidenus'la (IV.27) benzer şekilde şiddetli ağlama, öksürük nedeniyle zorlama, darbe ve baskıyı saymıştır. Ancak bir sonraki bölümde göbek fitiğinin nedenlerinin de aynı olduğunu belirtmiştir. Tedaviye yönelik ilaçlar konusunda Aetius'un eserinde yer alanlara oranla daha az sayıda ilaç önerdiği görülmekle birlikte, belki de Rāzī'nin tedavi konusundaki özgünlüğü bölgenin esnek olduğu durumda cerrahi bir yöntem deneyebilecek dağlamadan bahsetmesidir (Radbill, 1971, s. 371).

Rāzī'nin, çocukların mesanelerindeki taşları ele aldığı 23. bölümde dile getirdiği semptomların Galenus'un *De locis affectis* I.1'de anlattıklarından bazılarıyla, özellikle de cinsel bölgedeki kaşıntı, sürekli ereksiyon durumu ve idrar güçlüğü ile benzerlik göstermektedir. Öte yandan tedavi konusunda tamamıyla farklı yöntemlerden bahsetmektedirler. Galenus, çocuğu ayakları yukarıda kalacak biçimde sırt üstü yatırıp her yöne şiddetle sarsmayı, bu sayede mesanenin boyun bölümündeki taşın mesaneye düşeceğini belirtir. Çocuk idrarını yaparsa tedavinin başarılı olduğunu, yapamazsa aynı yöntemin ikinci kez denenmesini, yine başarılı olmazsa, kateter yardımıyla taşı iterek idrarın geçmesi için alan yaratılmasını önerir. Rāzī'nin tedavi yöntemleri ise günlük banyonun yanında taşı eritmeye ve idrar söktürmeye yönelik ilaçlardır. Galenus'un adını vererek alıntı yaptığı son bölümde Rāzī, çocuklarda bir uzvu ya da bütün vücudu etkileyen felç konusu ele alır, hastalığın nedeni olarak vizküz sıvısının sinirleri gevşetmesi olduğunu belirtir. Radbill (1971, s. 371), bunun *poliomyelitis* konusunda ipucu verdiğini, Galenus'tan alıntılanan yakının da

doğrudan sırt omurları üzerine koyulmasının bu olasılığı güçlendirdiğini belirtir. Bos ve McVaugh (2015, s. 100), Rāzī'nin hastalık tanımı baz alındığında, antik kaynaklarda yer alan güç kaybı, felç anlamına gelen *paresis* denen rahatsızlığı işaret ediyor gibi görüldüğünü söyler. Ez-Zehrāvī'nin aynı hastalığı ele aldığı 30. bölümün başlığının Latince çevirisi "*Alacharche Hastalığı, yani, hareket ağırlığı/güçlüğü*" dır. Rāzī'nin yapmış olduğu alıntının Galenus'un hangi eserinden olduğu saptanamamıştır.

Sonuç

Rāzī'nin çocuk hastalıklarını ele alan bu eseri, Yunan ve Bizans hekimlerinin konuyla ilgili yazdıklarıyla karşılaştırıldığında yapısı bakımından farklıdır. Onlar bir eserin bölümü olarak, ya da Galenus örneğindeki gibi farklı farklı eserlerde çocuk hastalıklarına değinirlerken, Rāzī çocuk hastalıklarını bir bütün içinde ele alan bir monograf yazmıştır. Bu monograf incelendiğinde, bu eserini oluştururken, öncüllerinin yazdıkları konusunda bilgisi olduğu, kimi zaman o bilgileri aktardığı, kimi zaman onları kendi gözlem ve deneyimleriyle harmanladığı, kimi zaman da özgün saptamalar yaptığı görülmüştür. Yaptığımız karşılaştırmalar sonucunda, diğer öncüllerine oranla özellikle Galenus'un eserlerinde yazdıklarıyla benzer noktaların fazlalığı, Rāzī'nin bu eserinde ondan belirttiğinden daha çok yararlanmış olabileceğini düşünmemize neden olmuştur. Öte yandan Rāzī'nin çocuk hastalıklarını ele alan bu kitabı kendi özgünlüğünü de içerisinde barındırması nedeniyle, Ez-Zehrāvī, El- Cezzār gibi ardılı Arap hekimlerinin ya da Bagellardus, Roelans vb. Avrupalı hekimlerin eserleri için bir model olmuştur.

Tablo 1. *Practica Puerorum*'da Yer alan İlaçlar

Türkçe	Latince
acı badem yağı	<i>oleum amygdalarum amararum</i>
acı bakla	<i>lupinus asininus</i>
afyon	<i>opium</i>
afyon yağı	<i>oleum opii</i>
ağaç sakızı	<i>tragacantha</i>
akasya sakızı	<i>acacia</i>
akide şekeri	<i>penidium</i>
ammi	<i>ameos</i>
amonyak sakızı	<i>unchen</i>
anason yağı	<i>oleum anethinum</i>
anzerut	<i>sarcocolla</i>
arpa unu	<i>farina hordei</i>
ayı rezenesi	<i>meu</i>
ayva çekirdeği	<i>semen cotoneorum</i>
ayva şırası	<i>rob coctanorum</i>
badem sakızı	<i>gummi amygdalarum</i>
balmumu	<i>cera</i>
ban yağı	<i>oleum de been</i>
ban ağacı yağı	<i>oleum de been</i>
beyaz haşhaş	<i>papaver album</i>
buğday unu	<i>farina siliginis</i>
cedvar	<i>zedoaria</i>
cıva	<i>argentum vivum</i>
çemen otu	<i>foenugraecum</i>
dağıtıcı yakı	<i>emplastrum dissolitivum</i>
darıncak/kaplanotu	<i>doronicum</i>
defne	<i>laurus/alympias</i>
defne meyvesi	<i>bacca lauri</i>
defne yağı	<i>oleum laurinum</i>
deriden zamk	<i>glutinum de coriis</i>
eşek hıyarı	<i>cucumer asininum</i>
fındık	<i>avellana</i>
galya	<i>algalia</i>
geyikotu	<i>satureiae</i>
gül şurubu	<i>syropus rosarum</i>
gül yağı	<i>oleum rosarum</i>
günlük	<i>olibanum</i>
haşhaş şurubu	<i>syropus papaveris</i>
haşhaş tohumu	<i>semen papaveris</i>

hatmi	<i>malvaaviscus</i>
helile ağacının sarı meyveleri	<i>myrobolani citrini</i>
hindiba suyu	<i>aqua saraliarum (serraliarum)</i>
hint yağı	<i>oleum de castoreo</i>
hurma	<i>dactylus</i>
itüzümü	<i>uva canina</i>
kabak	<i>cucurbita</i>
kabak kabuğu	<i>rasura cucurbitae</i>
kabuksuz arpa	<i>hordeum excorticatum</i>
karanfil	<i>garyophyllum</i>
karbonat	<i>nitrum</i>
kasnı otu sakızı	<i>galbanum</i>
kediotu	<i>pbu</i>
kehribar	<i>ambra</i>
keten tohumu	<i>semen lini</i>
kırlangıçotu özü	<i>succus memithae</i>
kimyon	<i>ciminum</i>
koruk	<i>rob agrestae</i>
kurşun oksit	<i>lithargyrus</i>
kurt ödü	<i>fel lupi</i>
kuru üzüm	<i>passa sine arilis</i>
kül	<i>spodium</i>
küllü su	<i>lixivium</i>
marsivanotu yağı	<i>oleum de costo</i>
marul özü	<i>succus lactucae</i>
menekşe yağı	<i>oleum violatum</i>
mercimek	<i>lenticula</i>
mersin şurubu	<i>syropus myrti</i>
mersin yaprağı	<i>folium myrti</i>
merzengüç	<i>maioranae</i>
meşe mazısı	<i>galla</i>
misk	<i>diamuscum</i>
miskotu	<i>moschus</i>
mür	<i>myrrba</i>
nane	<i>mentastrum/menta</i>
nar suyu	<i>aqua malorum granatorum</i>
nar şurubu	<i>syropus malorum granatorum</i>
nişasta	<i>amydum</i>
ödağacı	<i>lignum aloes</i>
palamut	<i>glandium</i>
pamuk tohumu	<i>semen bombacis</i>

papatya	<i>chamaemelum</i>
pazı yaprakları	<i>folia atriplicis</i>
pelesenk yağı	<i>balsamum</i>
rezene	<i>foeniculum</i>
rezene suyu	<i>aqua foeniculi</i>
safran	<i>crocum</i>
sakız	<i>mastiche</i>
salatalık çekirdeği	<i>semen cucumeris</i>
salyangoz	<i>alzum ya da alzunabun</i>
sandal ağacı	<i>santalum</i>
sarisabır	<i>aloe</i>
sebestan	<i>sebesten</i>
sedefotu	<i>ruta</i>
sedefotu	<i>sicca ruta</i>
sekbineç	<i>serapinum</i>
semizotu yaprakları	<i>folia portulacae</i>
sığırdili/kına	<i>alkanna</i>
sumak	<i>sumach</i>
sülfür	<i>sulphur</i>
sütleğen	<i>Lacteridis=lathyris/euphorbium</i>
sütleğen yakısı	<i>emplastrum euphorbii</i>
şahtere özü	<i>succus fumiterrae</i>
şakayık	<i>poeonia</i>
şeytantesi	<i>aniulis (ferula assa foetida)</i>
tarçın	<i>cinnamomum</i>
tatlı nar özü	<i>succus maligrati dulcis</i>
tavuk içyağı	<i>pinguedo gallinae</i>
tereyağı	<i>butyrum</i>
tüy dökücü	<i>psilothrum</i>
üstübeç	<i>cerussa</i>
yaban elması suyu	<i>aqua macianorum</i>
yaban elması şurubu	<i>syropus macianorum</i>
yaş ceviz	<i>nux viridis</i>
yeşil böğürtlen	<i>rubus viridis</i>
yonca tohumu	<i>semen lapatii</i>
yumurta sarısı	<i>vitellus oворum</i>
zümrüt taşı	<i>lapis smaragdi</i>

* Değerli katkılarından ötürü Prof. Dr. Ahmet Aciduman'a teşekkürü borç bilirim.

Kaynakça

Antik Kaynaklar

Aetius Amidenus

Olivieri, A. (Ed.). (1935). *Aetii Amideni Libri Medicinales I-IV*. Leipzig-Berlin: B.G. Teubner. Adres: http://cmg.bbaw.de/epubl/online/cmg_08_01.php

Olivieri, A. (Ed.). (1950). *Aetii Amideni Libri Medicinales V-VIII*. Berlin: In Aedibus Academiae Litterarum. Adres: http://cmg.bbaw.de/epubl/online/cmg_08_02.php

Dioscorides, De Materia Medica

Pedanius Dioscorides of Anabazus. *De materia medica*, (trans. Lily Y. Beck, 2005). *Altertum-wissenschaftliche Texte und Studien*, Band 38. Hildesheim-Zurich-New York: Olms-Wiedmann.

Galenus

De tumoribus praeter naturam

Kühn, K. G. (Ed.). (2011). *Claudii Galeni Opera Omnia Vol. VII*. Cambridge Library Collection - Classics. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511895142.

De remediis parabilibus

Kühn, K. G. (Ed.). (2011). *Claudii Galeni Opera Omnia Vol. XIV*. Cambridge Library Collection - Classics. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511895210.

De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus, XI - De compositione medicamentorum

Kühn, K. G. (Ed.). (2011). *Claudii Galeni Opera Omnia Vol. XII*. Cambridge Library Collection - Classics. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511895197.

De locis affectis

Galen. *On the Affected Parts*, (Translation from the Greek Text with Explanatory Notes, Rudolph E. Siegel, 1976). Basel, München, Paris, London, New York, Sydney: Karger.

De sanitate tuenda

Galen. *De sanitate tuenda*, (trans. R.M. Green, 1951). Springfield-Illinois: Charles C. Thomas Publisher.

Comm.I.In Hippocratis epidemias VI - Comm.III.In Hippocratis epidemias III

Kühn, K. G. (Ed.). (2011). *Claudii Galeni Opera Omnia Vol. XVII, Pars I*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://doi.org/10.1017/CBO9780511895241>.

Comm. V In Hippocratis epidemias VI - Comm. In Hippocratis aphorismos

Kühn, K. G. (Ed.). (2011). *Claudii Galeni Opera Omnia Vol. XVII, Pars II*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://doi.org/10.1017/CBO9780511895258>.

Hippokrates, Aforizmalar

Hippokrates. *Aforizmalar*. (çev. Eyüp Çoraklı. 2010). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Oribasius,*Libri Incerti*

Reader, I. (Ed.). (1933). *Oribasii Collectionum Medicarum Reliquiae, Vol IV. Libros XLIX-L, Libros Incertos, Eclogas Medicamentorum Indicem Continens*. Leipzig: Teubner.

Synopsis

Bussemaker U.C. et Daremberg Ch. (Eds. and Trans.). (1873). *Oribasius, Oeuvres D'Oribase, Tome Cinquieme*. Paris: A L'Imprimerie Imperiale.

Paulus Aegineta,

The Medical Works of Paulus Aegineta, The Greek Physician, Vol.I. (Trans. and Comm. F. Adams, 1834). London: J. Welsh; Treuttel, Würtz, & Co.

Soranus, Gynaikaia

Soranus' Gynecology. (Trans. O. Temkin, 1956) Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Modern Kaynaklar

Acıduman A. ve Aşkit Ç. (2017). Ebü Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzi'nin Kitâbu'l-Manşûri Adlı Ünlü Eserinde Gebelerin ve Çocukların Tedbiri Üzerine. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 7 (2), 110-136.

Acıduman A. ve Şems Ş. (2014). İsmâ'il Cürcânî'nin ünlü eseri *Zabire-i H'arezmsâbi*'nin XVI. yüzyıl Türkçe çevirisi *Kânûn el-İlâc ve Şifâ' el-Emrâz li-Küllü Mizâc*'da çocuk sağlığı ve hastalıkları üzerine. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* (57), 141-160.

Ağırakça A. (2004). *İslâm Tıp Tarihi [Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar]*. İstanbul: Çağdaş Basın Yayın Ltd. Şti.

Bos G. ve McVaugh M. (Ed.). (2015). *Al-Râzi, On the Treatment of Small Children (De curis Puerorum), The Latin and Hebrew Translations*. Leiden/Boston: Brill.

Browne E. G. (1921). *Arabian Medicine*. London: Cambridge University Press.

Campbell, D. (1926). *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages, Vol.I*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

Castiglioni A. (1947). *A History of Medicine*, 2nd Edition, Revised and Enlarged (Trans. Krumbhaar E.B.) New York: Alfred A. Knopf.

DMLBS. = R. K. Ashdowne, D. R. Howlett, & R. E. Latham (eds.). (2018). *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*. Oxford: British Academy. Adres: <http://logeion.uchicago.edu>.

Elgood C. (1951). *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate From the Earliest Times Until the Year A.D. 1932*. Cambridge: Cambridge University Press.

Garrison F.H. (1913). *An Introduction to the History of Medicine*. Philadelphia and London: W.B. Saunders Company.

Goodman, L.E. (1995). Al-Râzi. In C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs and G. Lecomte (Ed.). *The Encyclopaedia of Islam (New Edition, Vol VIII)*, pp.474-477. Leiden: Brill.

İlgili Ö. ve Acıduman A. (2017). Aeginalı Paulus'un Epitome Adlı Eserinde Hamile Bakımı ve Pediyatri Üzerine. *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 70 (1), 5-12.

Kahlert, U. (2015). *Buch des Rhazes über Kinderkrankheiten*. (Doctoral Dissertation). Retrieved from: <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2015/4010/4010.pdf>.

- Kähya, E. (1982). Studies of Rhazes Medical Heritage. *DTCF Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi*. Ankara Üniversitesi Basımevi, 415-420.
- Lerclerq L. (1876). *Histoire de la Médecine Arabe Tome I*. Paris: Ernest Leroux.
- Meyerhof M. (1935). Thirty-Three Clinical Observations by Rhazes. *Isis*, 23 (2), 321-372.
- Neuburger M. (1902). *Handbuch der Geschichte der Medizin: Band I*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- Radbill, S. (1971). The First Treatise on Pediatrics. *American Journal of Diseases of Children*, 122 (5), 369-376.
- Ranking.G.S.A. (1996). The Life and Works of Rhazes (Abü Bakr Muhammad bin Zakariya Ar-Râzi. In F. Sezgin (Ed.). *Islamic Medicine Volume 25 Muḥammad ibn Zakariyâ' Al-Râzi (d. 313/925) Text and Studies II* (pp.73-104). Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- Sadi L.M. (1996) The Millenium of Ar-Razi (Rhazes) (850-932) A.D.?. In In F. Sezgin (Ed.). *Islamic Medicine Volume 25 Muḥammad ibn Zakariyâ' Al-Râzi (d. 313/925) Text and Studies II* (pp. 252-262). Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- Sarton G. (1953). *Introduction to the History of Science, Vol. 1, from Homer to Omar Khayyam*. Baltimore: The Williams & Wilkins Company.
- Sezgin F. (1970) *Geschichte Des Arabischen Schrifttums, Band III: Medizin-Pharmazie-Zoologie-Tierheilkunde*. Leiden: Brill.
- Soydan N.Y., Aşkit Ç., Aciduman A. (2018). Amidalı Aetius ve Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Üzerine Bir Değerlendirme. *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 61 (1-2), 27-50.
- Still G.F. (1931). *The History of Pediatrics: The progress of the Study of Diseases of Children up to the End of the XVIIIth Century*. London: Oxford University Press.
- Sudhoff, K., (1925). *Erstlinge der pädiatrischen Literatur. Drei Wiegendrucke über Heilung und Pflege des Kindes*, Verlag der Münchner Drucke, München.
- Tavone Passalacqua V. (1959). Rhazes, Practica Puerorum, Traduzione e commento. *Pagine di storia della medicina*, 3, 1-43.
- Thorndike L. (1958). Latin Manuscripts of Works by Rasis at the Bibliothèque Nationale, Paris. *Bulletin of the History of Medicine*, 32 (1), 54-67.
- Thorndike L. ve Kibre P. (1963). *A Catalogue of Incipits of Medieval Scientific Writings in Latin, Revised and Augmented Edition*. Cambridge Massachusetts: The Mediaeval Academy of America.
- Ullmann M. (1978). *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Van der Berg, W.S. (1917). *Eene middelnederlandsche vertaling van het Antidotarium Nicolai met den Latijnschen tekst*. Leiden: Brill.
- Yurdakök M. (1994). Razi: Çocuk Hekimlerinin Babası (IX. Yüzyıl). *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, 37, 197-204.

Öznenin Trajedisi: Aynanın Ötesine Geçmek*

Erman KAÇAR**

Makale Geliş / Recieved:26.06.2019
Makale Kabul / Accepted:30.06.2019

Öz

Bu çalışmada Lacan'ın ayna evresi kuramı ile bir mitolojik anlatı olarak Narkissos öyküsü arasında kurulan yeni ve post yapısalcı bir söylem ele alınacaktır. Bu söyleme göre özne 'benlikten' sonra gelen bölünmüş bir yapıdır. Lacan'a göre 6-18 aylık bir bebek, ayna evresinde ilk kez kendi benliğinin ayırımına kendisinden farklı ve kendisinin dışında bir yerde, bir yansıtıcı yüzeyde varmaktadır. Bebek, bu yansıtıcı yüzeyde karşılaştığı imajını ilk defa annesinden özerk bir varlık ve kendine ait bir bütünlük olarak algılamakta ve bir ideal-ben olarak tasarlanan bu özerk varlığa büyük hayranlık duymaktadır. Yani bebek, kendi varlığını bir imaj üzerinden ayırt ederek kendisine bu imaj yoluyla birlik duygusu kazandırmış ve kendi benliğini hayran olunması bir bütünlük olarak kavramıştır. Fakat bu benlik ve bütünlük duygusu, Lacanyen gerçekliğin (reality) öğeleri olan dil ve toplum yasaları ile özne olmak pahasına parçalanmaya mahkumdur. Narkissos da -tıpkı Lacan'ın aynasındaki gibi- kendi yansıması üzerinden hayran olduğu imajını gerçekliğin içinde kavrama çatışmasında kaybetmiş ve bu dünyaya bir imaj olarak tutunduğu benliği de özne olmak pahasına sudaki aynanın ötesine geçerken boğularak yok olmuştur. Diğer bir deyişle Narkissos'un sudaki yansımasında hayran olduğu benliği; özneleşirken aşılmaz bir deformasyona uğramış ve Narkissos bunu hayatıyla ödemiştir. İşte bu çalışmada, Narkissos mitinde Narkissos'un ölümüyle sembolize edilmiş olan imgesel ile simgesellik arasındaki trajik bölünmenin yalnızca psikopatolojik bir olgu değil aynı zamanda felsefe tarihinde öznenin inşasına dair temel bir anlatı olduğu savı Lacanyen özne kuramı ile birlikte temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Lacan, Ayna evresi, Narkissos, İmgesel, Simgesel, Gerçek.

* Bu çalışma, 3 Mayıs 2019 tarihinde Uluslararası Mitoloji Sempozyumu'nda sunduğum aynı başlıklı bildiri metninin genişletilmiş halidir.

** Ardahan Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı, ermankacar@ardahan.edu.tr. Orcid: 0000-0002-4635-9559.

Künye: KAÇAR, Erman. (2019). Öznenin Trajedisi: Aynanın Ötesine Geçmek. *Dört Öge*, 15, 75-84. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

The Tragedy of Subject: Through the Mirror

Abstract

This paper explores a new and post-structuralist discourse on the relationship between Lacan's theory of mirror stage and the story of Narcissus as a mythological narrative. According to this discourse, subject is a construction posterior to the 'I'. Lacan suggests that in the mirror stage 6-18 months old infants discern the I as something distinct from and outside of themselves for the first time through a reflective surface. An infant comprehends the image they see in this reflective surface as a being independent of their mother and an object belonging to themselves, and they greatly admire this independent object as an ideal-I. That is, by discerning their own being through an image, the infant achieves a feeling of unity via this image and perceives their own being as an admirable unity. This feeling of I and unity, however, is doomed to decay as to become subject by means of the elements of Lacanian reality, namely language and the laws of society. Within the reality, Narcissus – exactly like in the Lacan's theory of mirror – lost the confrontation of perceiving the image he admired in his reflection. The I of Narcissus, which he has been holding on as an image in this world, is drawn and demised whilst going beyond the water mirror so as to become a subject. In other words, the I that Narcissus admired in the reflection of the water underwent an unsurmountable deformation and he paid the price with his life. In this study, from the perspective of the Lacanian theory of subject it will be argued that the tragic split between imaginary and symbolic order represented by the death of Narcissus is not only a psychopathologic fact, but it is also a fundamental narrative about the construction of subject in the history of philosophy.

Keywords: Lacan, Mirror Stage, Narcissus, Imaginary, Symbolic, Real.

Giriş

Lacan ontolojisine göre özne, *benlikten* sonra gelen ve kendi varlığına içkin bir eksikliği/farkı/fay hattını taşıyan bir yapıdır. Lacan, ayna evresi kuramını tam da bu yapı dahilinde, öznenin temel matrislerini oluşturan en önemli faz olarak nitelendirir. Fakat öznenin bir yapı (*structure*) olarak ele alınması, Lacan'ın çelişkiler mantığı ve topolojiye olan ilgisi ile birlikte ele alındığında, post-yapısalcı bir söylem içerisinde gelişen ve dönüşen bir özne anlayışını da beraberinde getirir. Yani Lacanyen kuram içerisindeki yapı (*structure*) tümüyle işlevseldir, yalnızca bir araçtır (*apparatus*). Bu bakımdan onun ontolojisi, rijit bir yapısallık üzerine kurulmamıştır. Kuramın içeriğindeki yapısal açıklamalar ve algoritmalar, onun karmaşık post-yapısal özne tasarımının kullanma kılavuzu gibi işlev görür. Çünkü Lacan'a göre bilinçdışının doğasını skolastik bir ontoloji kavrayışı içerisinde ele almak imkansızdır. Bir başka deyişle Lacan'a göre "varlık bakımından bilinçdışını yakalamak zordur ama onu bir yapıda kuşatmayı başarabiliriz." (Lacan, 2013, s. 38). Felsefe tarihinde Descartes'la birlikte ciddi biçimde analiz edilmeye başlanan *düşünen ben* ya da *bilinçli ben* düşüncesi, Kant'ın saf akıl ve anlama yetisi tasarımıyla ciddi eleştirilere maruz kalmış, 'ben' ve 'özne' kavramları için felsefe tarihinde yeni bir serüven başlamıştır. Bu serüven özellikle Kant ile birlikte mümkün deneyin (*erfabrung*) ar-

kasındaki nihai eyleyeni bulma çabasının sistematik atılımları biçimine dönüşmüş ve özne, tümüyle tecrübenin imkân-koşulu olarak görülmüştür. Fakat bu maceraya sonradan dahil olan post-yapısalcı ve post-hümanist söylemin temel özelliği de söz konusu bu 'benin' evrensel yanına itidalli biçimde yaklaşarak, onun genel geçer karakterini bozguna uğratmaktır ve bu düşünceye göre 'öznenin' ve 'hakikatin' birbirleriyle bir temsil ilişkisi içerisine giremeyeceği açıktır. Böyle bir ontolojide *temsil* denilen şey -Badiou terminolojisiyle- *tutarsız çokluk* olarak *boşluğun* 'yeni-den sunumundan' (*representation*) başka bir şey değildir. Yani *temsil*, öznelliğinin kalbinde daima varlığını sürdüren boşluğun sunumunun imagosudur. Bu ifadeler bize Lacan'ın ekseriyetle Batı metafiziğindeki *özdeşlik* algısına karşı çıkan ve *Bir (the One)* yerine çokluğu (*multiplicity*) öne süren çağdaş Fransız felsefesinin izlediğini takip ettiğini gösterir. Zira bu felsefenin başat refleksi, *Bir* kavramına dayanmak suretiyle töz-temsili ilişkisi içerisinde, varlığı metafizik bir tahakküm altına alan geleneksel Batı metafiziğini bir tür yapı sökümü uğratarak olanaklı bir ontolojinin temel olanaklılık koşullarını ya da onun *olanaksızlık koşullarını* ortaya koymaktır. Lacan, temsilin dışında özne diye bir şeyin olmadığını ama hiçbir temsilin de bizi büsbütün ele geçirmeyi başaramadığını özellikle vurgular (Sarup, 2017, s. 20). Onun *anti-felsefe* dediği de tam olarak budur; nasıl ki Kant, ontolojiyi salt aklın analitiğine dönüştürmekle (Kant, 2010, s. 298) "felsefenin olanaksızlık koşullarına dair bir sorgulama yapmış olmaktadır" (Zizék, 2019, s. 19), Lacan da benzer şekilde kendi psikanaliz kuramında özneyi eylemlerimizin arkasındaki etken-fail olarak değil, aksine ona işlev ve evrensellik kazandıran paradoksal yapısı ile birlikte boşluğun üzerinde inşa olmuş bir varlığa-geliş (*coming-into-being*) olarak tanımlayarak, ontolojinin imkânsızlık koşullarını olumlamıştır. Bu bakımdan Lacan'a göre böyle bir düşünme biçimi, bizleri Cogito'yu doğrudan doğruya başlangıç noktası alan her türlü felsefenin karşısında olmaya zorlayacaktır (Lacan, 2005, s. 1). Bu düşüncenin kalbinde yer alan ve Lacan'ın 'ben' ya da 'bilinçli ben'in oluşum fazlarını analiz ettiği Ayna evresi de aslında basitçe bireyin tarihinde bir evre ya da çağ değil, içinde öznenin yapılanma serüveninin sürekli devam ettiği – fakat teleolojik olmayan- bir istikamet olarak anlaşılmalıdır (Bowie, 2007, s. 29).

Sudaki yansımasına aşık olan Narkissos'un kendi *imagosu* içine düşerek boğulduğu mitten ilham alan bu istikamet, "insan yaşamı içinde problematik olan ilk uğrağı yakalayarak, *ben* kavramına, ona özgü bir ortaya çıkış ve *düşüş* söylemi kazandırır" (Bowie, 2007, s. 29). Nedir bu düşüş söylemi? Çağdaş Fransız felsefesinin düşünsel mirasını göz önüne aldığımızda 'düşüş' terimini 'olumsuz' biçimde okumamak gerektiğini görürüz. Çünkü bu felsefe, idealizmin tersine herhangi bir *olanağın* kökenine boşluğu, merkezsizliği, başarısızlığı, sentezsizliği, *Bir-sizliği* (*onelessness*), yarılmayı koymaktadır. *Düşüş* söylemi de çağdaş Fransız felsefesindeki bu kavramlar ailesinin bir üyesi olarak görülebilir. Bu bakımdan Narkissos'un düşüşü de Lacanyen öznenin trajik hikâyesinin ilham kaynağı olarak ele alınmalıdır çünkü öznedeki bu trajiklik yapısal ve radikaldir.

Lacan'a göre ayna evresinde, henüz bedensel bütünlük algısını kavrayamamış 6-18 aylık bir bebek, ilk kez kendi varlığının ayırımına kendisinden farklı ve kendisinin dışında bir yerde, bir yansıtıcı yüzeyde varma şansını yakalayacağı bir sürece girmektedir. Aslında Lacan'ın 'ben'in yapısını tanımlarken ele aldığı işte bu bebek, aynada kendi imgesine bakan veya kendi davranışlarının bir yetişkinin hareketlerinde yansıdığını gören bir canlıdan başkası değildir. Bu bakımdan bebeğin karşısında onu simetrik biçimde 'taklit eden' yansıma, içi boş bir hayalet olmayacaktır aksine bu yansıma, çocuğun "aba-Erlebnis" deneyimini yaşadığı ve neşeyle bir buluş yapmış gibi ilk kez 'işte bul', 'şuradaki benim' önermelerini tasarlayabildiği anın asıl kahramanıdır (Lacan, 2005, s. 1). Lacan bu yansımayı, tam da bu işleviyle *imago** olarak adlandırır. Bu bakımdan ayna evresinde, tıpkı Narkissos'un su yüzeyinde kendi imgesiyle karşılaştığı ve güzelliğine hayran olduğu ana benzer şekilde, çocuğun içinde bulunduğu sevinçli duruma, imgesinden büyülenişine dikkat çeker. Temel ihtiyaçları bakımından hâlâ yetişkinlere bağımlı ve kendi bedensel hareketleri üzerindeki denetimi hâlâ kısıtlı olan çocuk, ayna deneyimiyle burada, bu yansıtıcı yüzeyin karşısında ilk kabataslak biçimleriyle bireyin müstakbel özerkliği ve denetimi hissini yaşamaktadır (Bowie, 2007, s.30). Lacan'a göre bebek burada aynı durumda bulunabilecek bir şempanzeden farklı davranmaktadır; şempanzenin kendi imgesine olan ilgisi karşısındaki görüntünün 'yalnızca bir yansıma' olduğunu fark ettikten hemen sonra dağılırken, bebek bu yansımanın üzerine ısrarla giderek ona bağımlı olmaya ondan haz almaya başlayacaktır (Lacan, 2005, s.1). Bir diğer deyişle "maymun ayna imgesinin epistemolojik bir kofluk olduğunu kabullenip dikkatini başka yere çevirirken, çocuk tuhaf bir iradeyle aldanışı sürdürür" (Bowie, 2007, s.30). Lacan'ın insanı hayvandan ayırdığı noktanın en çok tartışılan kısmı da burasıdır; insanın imgesine olan yaklaşımındaki özgünlük, hayvandan farklı olarak 'yapılanmaya başlayan bir özne çökeltisi' olarak insanın kendi varlığına içkin bir farka delalet eder. Lacan'a göre bu fark ya da çökelti, hareket ve beslenme bağımsızlığı olmayan ve hatta henüz konuşma çağına bile gelmemiş insan yavrusunun kendi yansıyan imgesini böyle sevinçle kabullenışı olması bakımından öznenin, dil ve toplumsal dolayım yoluyla kendini açıkça yapılandırmaya başlamadan önceki ilk halini gösterir. Lacan'ın da belirttiği gibi bu çökelti, insanın sonradan tek başına oluşturabileceği bir yapı değildir (Lacan, 2005, s. 2) zira insandaki bu içkin farkın simgesel matrislerini tanımlayan öge, yalnızca ayna deneyimidir.

Ayna, Boşluk ve Özne

Lacan'a göre insan, üzerinde bilinçdışının temelleneceği bir 'varlık eksikliği düzlemine' sahiptir. Lacan'ın "bilinçdışı, dil gibi yapılanmıştır" mottosu, bu varlık eksikliğinin ontolojinin içine doğru nasıl yapılandığının tekniğini anlatır. Çünkü dil, farkın en açık biçimde görüldüğü yapılanma biçimidir ve bilinçdışının yapılan-

* lat. Yansıma, akis, hayalet.

ması da farkın ilk sezinlendiği noktadan itibaren müjdelendir. Bu bakımdan farkın yapılaşığı olarak değil, fakat onun ilk defa sezinlendiği nokta olarak ayna evresi verilir. İşte bu çerçevede Lacan'a göre özne, söz konusu bu fark ya da eksiklik ile ilişkisinde tanımlanabilen ve farkın kurucu (*constituent*) olduğu fakat öznenin kurulan (*constituted*) bir şey olduğu bir yapı olarak ele alınmaktadır. Söz konusu bu kurulum, belirlenim kazanan eksikliğin yardımıyla mümkün olur. Çünkü ayna dönemi ile simgesel bir matrise yerleştirilecek olan eksiklik, bilinçdışının temelini oluşturacaktır. Bu bakımdan Lacan, eksiklik kavramını bilinçdışı öznenin yapısına yerleştirmiştir; zira özneyi hep üzeri çizili S (\$) biçimde gösterir. Çizik, öznenin varlığındaki radikal eksikliği ifade eder. Yani bir bakıma özne, eksikliğin ayrımı ya da belirlenimidir. Dolayısıyla o, daima bir olmamışlık, tamamlanmamışlıktır. Tanımı gereği imleyenin öznesi olarak ele alınan özne, Gerçek'in* simgeselleştirilmesi ile doğacaktır (Zizék, 2019, s. 37) fakat bu durum aslen simgeselleştirmenin başarısızlığının bir hikâyesi olarak karşımıza çıkar. Simgeselleştirmenin başarısızlığı, yapıdaki radikal eksikliğin bir sonucudur. Fakat bu başarısızlık yine olumsuz olarak okunmamalıdır hatta o, öznenin kurucu unsuru konumundadır. Ayna evresinde bir varlık yanılması ile karşımıza çıkan ve henüz belirlenim kazanmamış olan eksiklik, yansıma ile elde edilen yanılmalı bütünlük duygusuyla geri çekilmeye/bastırılmaya ve bu yolla yansımanın kendisi idealize edilmeye çalışılır. Bir anlamda insan yavrusu, henüz bir özne olarak yapılanmamışken bile imagosu vasıtasıyla kendisini bütünlüklü bir form olarak kavrayabilmektedir. Fakat ayna evresindeki bu yekpare form, tümüyle bir varlık yanılması, bir gerçekleşmemişliktir. Lacan bunu 'tüm insanlar vaktinden erken doğarlar' sözüyle anlatır. Çünkü Lacanyen anlamda varlığa-geliş, bir tür erken doğum, eksik oluş ya da Lacan'ın terminolojisiyle var-gibi (*as-being*) olmaktır. Bu prematüre canlının yapısındaki olmamışlık/eksiklik ise ileri aşamalarda ontolojik biçimde radikalleşecektir. Bir başka deyişle bu yanılmalı varlık hali, öznedeki hiçbir zaman geçmeyecek bir yara izi olarak varlığını sürdürecektir.** Çocuğun yansıtıcı yüzeyde gördüğü imgesi yoluyla kavuştuğu yanılmalı tamlık duygusu, öznenin hayatı boyunca peşini bırakmayacak olan varlık yanılmalılarının ilk tatabikidir.

Görülür ki Lacan'a göre özne denilen şey, bilinçli ben ya da *cogito*'nun sezgisel çıkarımından farklı bir algoritmaya göre düzenlenmelidir. Bu yeni algoritmaya göre, bilinç gibi bir şeyin varlığı bir *karşılıklılığı* gerektirir. Yani özne, ontolojik olarak ilkin onu ayırt edecek, ondaki eksikliğin ayrımına imkân verecek bir yansıtıcı yüzeyle birlikte konumlanır, bu bakımdan "imge ile özdeşim vasıtasıyla kurulmaya başlayacak bu yapının olanağına doğru ilk adımlar, bu yara izinin ya da ontolo-

* Çalışma boyunca karşılaştığımız Gerçek, İmgesel ve Simgesel, Küçük öteki, Nesne a gibi kavramları 2018 yılında yayınlanan "Lacan ve Topoloji" isimli makalede (<http://www.flsfdergisi.com/sayi25/535-554.pdf>) kuramsal detaylarıyla ele almıştık, tekrara düşmemek adına bu kavramları burada yeniden açıklamıyoruz.

** Badiou da bu yara izini 'boşluğun hayaleti' (*phantom of void*) olarak adlandırır.

jik eksikliğin dışsallaştırılması ile atılır” (Kaçar, 2018, s. 537). İşte ayna evresiyle bebek, bu dolayımılama sonucunda yansıtıcı yüzeyde karşılaştığı imajını ilk defa annesinden özerk bir varlık ve bütünlük olarak algılayacak ve ideal-benlik olarak bu özerk varlığa büyük hayranlık duyacaktır. Bu hayranlığın en temel sebebi, bu eksikliğin tatmininin getirdiği hazdır. Yoksa burada benlik, aslında içinde hiçbir şeyin olmadığı öznelğin tözsel özüne dair fetişleştirilmiş bir yanısamadır (Zizék, 2015, s. 129). Bu yanısama ile artık bebek, kendi varlığını bir imaj üzerinden ayırt ederek kendisine bu imaj yoluyla birlik olasılığı kazandırmış ve kendi benliğinin bütünlüğü hayranlık ve sevinç duygularını uyandırmıştır.

Bir ‘ben’ serabı olan ayna-imesi, benliğin üzerinde bütünlüklü bir kontrol sağlama yetisinin zamanla gerçekleşeceğini vaat eder ve gerçekten de bu yetinin gelişimini tetikleyen bir role sahiptir fakat çocuk için son derece keyif verici ve faydalı olan bu ayna, ideal-ben için aynı zamanda bir kapan ve bir yemdir (Bowie, 2007, ss. 31-32). Zira Narkissos mitinde de aynanın bu tehlikeli özelliği sergilenmiştir. Bu kapan, yalnızca narsistik bir vaka olarak ele alınırsa Lacan ontolojisi bütünüyle yanlış anlaşılabilir demektir. Çünkü insan, kendi macerasında “aynada yansıyan imgesinin gerçekdışlığını kabul ederek onun büyüsunü bozmak ve öznelğin anlamını kendi başına inşa etme gereksinimi duyacaktır” (Bowie, 2007, s. 31) fakat ne yaparsa yapsın öznedeki bu çatlağın ya da bölünmüşlüğün kapanması Lacan’a göre imkânsızdır. Bu olanaksızlık bağlamında Lacan, ayna evresinde çocuğun imagosu ile kurduğu ilişki yoluyla Narkissos mitini yeniden ele almış olacaktır.

Lacan, ‘kurulan bir şey olarak’ ifade ettiği *öznenin* yapısındaki kurucu unsurları tanımlarken bu unsurları, yapılanan ontolojik düzlemlerle ilişkilendirme biçimleri açısından şematize etmeye çalışır. Lacan’a göre özneyi ontolojik bir düzlem ile keşitiren ana unsur, boşluktur. *Boşluk*, öznenin ‘yapılanmaya başladığını’ gösteren ilk öğedir. Her şeyden önce bilinmelidir ki, Lacanyen ontolojide boşluk bir *arkhe* ya da töz değildir; boşluk, çoğunun ilk belirlenimidir. Badiou, Platon’un *Parmenides* diyalogundaki ‘eğer Bir yoksa hiçbir şey yoktur’ önermesini boşluğu ‘tutarsız çoklukların sunumu’ olarak açıklayabileceğimiz Lacan ontolojisi ile yeniden okuyacaktır. Badiou’ya göre Bir’in yokluğu üzerine detaylıca düşündüğümüzde, tutarsız çoklukların (*inconsistent multiplicity*) retrospektif bir bakışla aslında *hiçlik* olduğunu fark ederiz, o halde *Parmenides*’teki bu ifadenin bizden daha dolaysız ve açık konuşan Yunan diline göre doğru çözümlenişi eğer bir yoksa Çok’un yerini *belirlenim kazanmamış boşluğun* adı yani Antik Yunanlıların hiçlik dediği şey alır (Badiou, 2005, s. 35) şeklinde olmalıdır. İşte Lacan, boşluğun belirlenim kazandığı zemine, daha basit bir ifadeyle boşluğun belirleniminden bir önceki aşamaya günümüzdeki anlamıyla hiçlik ya da yokluk demeyecek, *non-ontolojik* ya da *pre-ontolojik* bir alan olarak ‘Gerçek (*Real*)’ adını verecektir. Burada boşluğun Gerçek’ten koparak bir belirlenim kazanmasını ya da Badioucu terminoloji ile *sunulmasını* sağlayacak tek bir şey vardır: *fark*. Öznenin yapılanması, boşluğun söz konusu bu fark yoluyla

sunulmasıyla mümkündür. Yani boşluktan önce ‘farksızlığın alanında’ *sunulamayan* bir şey vardır. Lacan’a göre bu sunulamayan, *Gerçek (Real)* olandır. Gerçek üzerinde hiçbir belirlenim ve dolayısıyla hiçbir fark yoktur. Gerçek eksik ya da tam değildir. Bizi Gerçek’in eksik değil de tam oluşunu söylemeye sevk eden şey, bizim Gerçek’in dışından yani dışarıdaki simgesel ve mantıksal algoritma içerisinden konuşuyor olmamızdır. Özne, Gerçek’in dışındadır; *ondan çıkmıştır ama onun içindeyken aslında onun içinde değildir*. Lacan’a göre bu bir kelime oyunu olarak değil, yeni bir ontoloji kavrayışı olarak görülmelidir. Töz metafiziğinin bize söylediği, oluşun ve değişimlerin kaynağı, kendisi değişmeyen ama değişimin ve oluşun varlık-nedeni olan kendisiyle özdeş bir töz (arkhe) algısı burada çalışmamaktadır. Burada söz konusu olan yalnızca ontolojinin dışında kalan Gerçek’in, *ontolojinin içine doğru yapılanmasıdır*. Bu bakımdan Lacanyen Gerçek hakkında konuşmanın zorluğu bizatihi bu kavramın tanımlanış şekliyle gelmektedir. Çünkü ontolojinin olmadığı bir konum hakkında konuşmak neredeyse olanaksızdır. Lacan’ın bu noktadaki önerisi, *geriye bakıştır*. Gerçek’in kendiliği* hakkında konuşmak mümkün değildir fakat Gerçekte doğru *retrospektif* bir argüman kurabilmek pekâlâ mümkündür. Bir diğer deyişle simgesel türetim zincirinden geriye doğru gittiğimizde; yani varlığın bütün sunuluş yüklemelerini kendisinden azar azar soyutladığımızda boşluğun ayrımı ile karşılaşırız (Badiou, 2013, s. 124). Lacan’a göre özneyi nitelleyen boşluğun ilk kez ‘sunulduğu’ süreci keşfedebilirsek; onu, bu sunumu gerçekleştiren *fark* marifetiyle Gerçek’le ilişkilendirebiliriz. Gerçek bize şu soruyu sorduran alandır; “neden hiçbir değil de bir şey var? Çünkü ‘bir şeyin’ ham Gerçekte, ‘hiçbir şeyin’ de öznenin nüvesini oluşturan olumsuzluğa karşılık geldiğini kabul edersek Lacanyen bir paradoksla karşılaşırız (Zizek, 2019, s. 37) çünkü Gerçek’ten kopuş yoluyla ortaya çıkan ilk varlık bir biçimde boşluktur ya da boşluğun sunumudur. Bu bakımdan boşluk, “yapının tümüne enerjisini veren, çelişkileri bir anaforla savurup *simgesel* bir sirkülasyon altında varlığın bir türeyim halinde ileriye atılmasını sağlayan enerji dolu bir ontolojik öğedir hatta eksikliği ya da deliği ifade ediyor olmasına rağmen o, bütün ontolojik yapıya enerjisini veren devindirici bir deliktir” (Kaçar, 2018, s.543). Öyle ki, özne tam da bu boşluğun üzerinde temellenecektir. Zizek’e göre bu, öznenin doğal ve kendi tanımına içkin *verimli* bir başarısızlıktır; zira öznenin yapısı “kendi başarısızlığından oluşan bir yapıdır” (Zizek, 2019, s. 37). Bu başarısızlık Lacan’ın “psikanalizde gayemiz iyileştirmek değildir” sözünü akla getirmelidir. Hakikaten de “Lacan, Freud’un iyileştirmeye yönelik tıbbi mantığının aksine [...] böyle bir iyileştirme arayışında değildir” (Badiou, 2016, s. 31) ve bu bakımdan simgeselleştirmenin bir hatası olan boşluk, Lacan’ın kendi ontolojisinde göstermek istediği travmatik öznenin kurucu unsurudur. Yani özne yapısal olarak travmatiktir ve onun ne yapısal olarak ne de metafiziksel olarak hiçbir merkezi ko-

* Lacanyen Gerçek, bize fazlasıyla Kant’ın ‘kendinde şey’ini hatırlatmalıdır. Dikkatli bir okuyucu Lacan’ın Gerçek’i tanımlayabilmek için Kant’ın ‘kendinde şey’ kavramı hakkında konuşurken uyguladığı metoda başvurduğunu pekâlâ görebilir.

numu yoktur. O bir biçimde boşluğun sunumudur, “hiçliğin” üzerinde kurulmuş ve buradaki inşası *generic* olarak durmaksızın devam eden bir post-yapıdır. Bu post-yapı, ontolojinin dışında yer alan bir Gerçek’in nasıl ontolojik olarak vuku bulduğu ve bununla çelişecek biçimde bu vuku bulunuşun temelinde daima kendini gösteren bir eksikliğin ya da boşluğun olduğunu ifade eden bir yapıdır (Kaçar, 2018, s. 537). İşte Lacan’a göre ayna da öznenin Gerçek’le ilişkide olduğu boşluğu ortaya çıkaran temel unsurdur. Bu yüzden Lacan, söz konusu bu boşluğun sunumunu *ayna evresi kuramı* ile birlikte ele alır.

Lacan’ın Üstü Çizili Öznesi: Narkissos

Lacanyen Gerçek’in üzerindeki ilk deformasyon olan imgeselliğin bakış yoluyla keşfi, daha önce söylediğimiz gibi farkın ilk sezilendiği nokta olarak yasak elmaya yapılan ilk hamledir. Kendine bakması ya da belki bir başka deyişle *kendini bilmesi* yasak olan Narkissos’un trajik öyküsü aslında bir anlamada aynanın ötesine geçme deneyimidir. Hikâyede, aynanın büyüleyici etkisi Narkissos’u yansıtıcı yüzeyin diğer tarafına çekmeye çalışır. Aynanın bu çekim etkisi ya da bir başka deyişle aynadaki narsistik etki, Lacan’ın aynasındaki imagonun anlamını oluşturur. İmago’nun birinci işlevi oluşum halindeki benliğin kendi bütünlük algısını kuramama edimini tersine çevirmektir yani bir ideal-ben vaadinde bulunmaktadır. İkinci işlevi ise yapısalıdır ve bir anlamda Narkissos’un ölümüyle simgelenen ideal-benin kendisini “imha” edişine odaklanır. Bu imha, Lacan açısından yine olumsuz anlamda okunmamalıdır. İdeal-ben yanılmasıyla sınırlıp özne-oluş matrislerinin belirlenim kazanabilmesi için imagonun hükümlerinin sonu gereklidir. Bu son, aynadaki imagodan uzaklaşarak değil; imagonun kendisine olabildiğince yakınlaşarak gelecektir. Çünkü Lacan ontolojisi, içeriğindeki radikal fark mefhumu gereği herhangi bir özdeşlik kavrayışına uygun değildir. Ayna karşısındaki çocuğun kendi imagosu ile olası bir çakışma (*overlap*) durumu, mevcut pozisyonların tümünün ortadan kalkmasına ve yeni bir ontolojik düzlemin kurulmasına neden olacaktır. Çünkü Lacancı mobius şeridi, benliğin imago ile en yakın olduğu noktada kıvrılacak ve imagonun simgesel matrislerin oluşumundaki rolünü aktive etmiş olacaktır. Tam da bu yüzden, Narkissos mitindeki ayna, paradoksal biçimde kahramanın yaklaştıkça uzaklaştığı bir yüzeydir. Görüldüğü gibi Lacanyen yapısalılıkta imgesellik ile gerçeklik arasındaki paradoksal ilişkinin bir benzeri, imgesel ile simgesel arasında vardır. Lacan tarafından Narkissos mitindeki trajik kahramanımızın kendi imagosu ile arasındaki çekim kuvveti ile simgelenen, temel olarak mobius şeridinin kıvrılma refleksidir. Buradaki mobius kıvrılması ya da tersyüz oluş, iki işlevlidir. Çünkü ayna deneyimi ile bebek “hem kendisine dışsal olan bir şeyi, hem de kendisine ilişkin bir duyumu aynı anda yaşamaktadır” (Homer, 2005, s. 37). Lacan’a göre bu kıvrılma ya da -Öklidyen düzlemdeki karşılığı olarak- parçalanma/bölünme sadece daha derin bir bölünmeyi temsilen oradadır; yani bu birinci bölünme, özneye göndermede bulunacak olan yasa koyucunun neden olacağı asıl bölünmenin

(Lacan, 2013, s. 78) ilk etkisidir. Möbiüs şeridi yoluyla *intimite* (içsel) ve *exterieur* (dışsal) kavramlarının birliği olarak ifade edilen (hem iç hem dış anlamında) *extimite* durumu, yalnızca bilinçdışı söylemin Öteki'nden özneye ulaşırken izlediği yolu göstermez; aynı zamanda Lacan'ın birincil etki olarak dikkat çektiği imagonun simgesel matrislere dönüşümünün olanağını da bize verir. Mitte küçük ötekinden simgesel matrislerin olduğu uzaya doğru sürüklenen Narkissos'un benliği, trajik kahramanımızın ölümüyle simgelendiği şekilde (suda boğularak) yok olacak ve aynanın ötesine geçiş yapacaktır. Bir başka deyişle ayna evresindeki çocuk ya da Narkissos mitindeki trajik kahramanımız aynaya her yaklaştığı anda onun dışına çıkma deneyimine de bir o kadar yaklaşmış olacaktır. Çünkü özne olarak yapılanmaya başlayacak olan imajiner ben, son keredede uğruna kendini feda etme noktasına kadar tutkusunun peşinden gidecek ve Lacanyen *gerçekliğin* (reality) içine atlayarak ideal-ben yanılması mecburen son verecektir. Bunun sonucunda da imago, *nesne a* olarak kaybettiğimiz bir nesneye dönüşecek ve bundan sonra "onu bulabilme ve arzumuzu tatmin etme olanağı, simgesel matrisler yoluyla hep bir şeylerin eksik ya da kayıp olduğuna ilişkin olan sürekli duygu biçimi olarak karşımıza çıkacaktır" (Homer, 2005, s. 122). Bu kayıp, daima etrafından dolaşan bir arzu nesnesi ortaya çıkarmak suretiyle yeni bir düzlemin oluşmasını sağlamaktadır. Lacan'ın bu mite dair ortaya koyduğu kuramsal açıklamaya göre "İnsan bireyinin kendi 'ben'i diyeceği bu tutku örgütlenmesinin kaynağındaki enerji ve biçim, onun kendisini kendinden yabancılaştıran bir imgede sabitlediği bu erotik ilişkide yatar" (Bowie, 2007, s. 40) fakat bu benlik ve bütünlük duygusu ya da bu imgede sabitleniş, Lacanyen gerçekliğin (*reality*) öğeleri olan dil ve toplum yasaları ile özne olmak pahasına 'yok olmaya' mahkûmdur. Böylece ikinci bir yabancılaşma ile yitirilen bu ilişki, yeni bir yapı etrafında örgütlenmekte ve başlangıçta imgede sabitlenen ilişki yok olarak yerini simgesel düzleme bırakmaktadır. Bunun sonucunda da imajiner benlik ya da ideal-ben, simgeselliğin üzerinde yapılanan özneliliğin içinde eriyerek kaybolmaktadır; tıpkı Narkissos'un kendi yansıması üzerinde yok olması gibi. Bu açıklama, Lacan'ın imgesel ile simgesel arasında yaptığı ayrımı tümüyle uygundur. Bu bakımdan Lacan için Narkissos'un trajik öyküsü yalnızca aldatıcı (*delusional*) bir kendine hayranlığı anlatmaz, zira kahraman aynanın tuhaf gücü ve çekim kuvvetinin esiri olmakta ve kendini helak edecek derecede yansıyan imgesinin cazibesine kapılmaktadır (Bowie, 2007, s. 40). Bir başka deyişle Narkissos, -tıpkı Lacan'ın aynasındaki gibi- kendi yansıması üzerinden hayran olduğu imajını, gerçekliğin içinde kavrama çatışmasında kaybetmiş ve bu dünyaya bir imaj olarak tutunduğu benliği de özne olmak pahasına sudaki *aynanın ötesine geçerken* boğularak yok olmuştur. Narkissos'un sudaki aksine doğru yapacağı her hamle, imajiner benliğinden kendi gerçekliğine doğru yapılanmakta olan eksikliği daha da görünür kılmıştır, ta ki o benliği yok edene kadar. Böylece Narkissos'un sudaki yansımasında hayran olduğu benliği; özneleşirken aşılabilir bir deformasyona uğramış ve mitte sembolize edildiği şekliyle Narkissos bunu hayatıyla ödemiştir. Görüldüğü gibi Narkissos'un

ölümüyle sembolize edilmiş olan basit bir psikopatolojik olgu değildir; Lacan'ın Narkissos mitinden devşirdiği yeni anlam, imgesel ile simgesellik arasındaki trajik bölünmenin tümüyle öznenin inşasıyla ilgili olduğudur. Çünkü öznenin inşası ile benin yıkımı birlikte örülmüştür; yabancılaşmadan kaçışın tek yolu yabancılaşma halinin ağırlaştırılmasıdır (Bowie, 2007, s. 41) yani sudaki imagonun içine *gözü pek bir atlayış*.

Kaynakça

- Badiou, A. (2005). *Being and Event*. (Trans. O. Feltham). New York: Continuum.
- Badiou, A. (2013). *Sonsuz Düşünce*. (Çev. I. Ergüden ve T. Birkan). İstanbul, Metis Yay.
- Badiou, A. & Roudinesco, E. (2016). *Dün, Bugün, Jacques Lacan*. (Çev. Akın Terzi). İstanbul, Metis Yay.
- Bowie, M. (2007). *Lacan*. (Çev. V. Pekel Şener). Ankara, Dost Yayınları, 2007.
- Homer, S. (2005). *Jacques Lacan*. (Çev. Abdurrahman Aydın). Ankara, Phoneix.
- Lacan, J. (2005). *Ecrits*. (Trans. Alan Sheridan). London, Routledge.
- Lacan, J. (2013). *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. (Çev. Nilüfer Erdem). İstanbul, Metis Yay.
- Kaçar, E. (2018). Lacan ve Topoloji. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı 25, ss. 535-554.
- Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul, İdea Yay.
- Sarup, M. (2017). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. (Çev. Abdubaki Güçlü). Ankara, Pharmakon.
- Zizék, S. (2015). *Hiçten Az, Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*. (Çev. Erkan Ünal). İstanbul, Encore Yay.
- Zizék, S. (2019). *Kendini Tutamayan Boşluk*. (Çev. Barış Engin Aksoy). İstanbul, Metis Yay.

Kurmaca Kentler Gerçek Mekânlar

Murat ÇELİK*

Makale Geliş / Recieved: 26.05.2019
Makale Kabul / Accepted:20.06.2019

Öz

Virginia Woolf 1905 tarihli “Yazınsal Coğrafya” başlıklı makalesinde şöyle der: “Bir yazarın ülkesi, o yazarın zihninde bir bölgedir ve eğer biz bu hayali şehirleri somut tuğla ve harca dönüştürmeye kalkarsak hayal kırıklığına uğrayabiliriz... [bir yazarın kentinin] dünya üzerindeki kentlerden birinde bir karşılığı olduğunu iddia etmek o hayali kentin büyüselliğinin yarısının uçup gitmesine neden olur.” James Joyce ise Frank Budgen ile yaptığı bir sohbette Woolf’unkinden çok farklı bir konum larak şöyle der: “Dublin’in öyle eksiksiz bir resmini sunmak istiyorum ki bir gün kent dünya üzerinden aniden silinirse benim kitabıma bakılarak yeniden inşa edilebilsin.” Bu iki görüş edebiyat tartışmalarında birbiriyle sürekli çatışma içinde olan iki görüşü temsil eder. İlk görüş yazınsal nesnelere (burada yazınsal kentler) saf imgesel yapılar olduğunu ve materyal gerçeklikten tam anlamıyla bağımsız olduklarını söylerken ikinci görüşe göre ise yazınsal nesnelere materyal gerçekliği o kadar iyi temsil eder ki neredeyse onunla özdeşler. Ben burada iki görüşün de hem doğru hem de yanlış olduğunu savunacağım. Woolf’un Londra’sı Joyce’un Dublin’i kadar gerçek, Joyce’un Dublin’i Woolf’un Londra’sı kadar kurmacadır. Yazınsal metinlerde temsil edilen kentler gerçekliklerini şehri gerçeğe olabildiğince yakın temsil etme kabiliyetlerinden değil, o gerçeği ve bizim o gerçeği algulamamızı yeniden şekillendirme güçlerinden alırlar. İronik bir şekilde bizim algımızdaki kent gerçeği değiştikçe yazınsal yapıtta temsil edilen kent de gerçekliğe daha çok yaklaşır. Burada gerçeklik artık sabitlenmiş bir durum değil, sürekli değişmekte olan bir süreçtir.

Anahtar Kelimeler: Kurmaca, Estetik-Kognitif Değer, Mimesis, Olayörgüleştirme, Üretken Gönderim

* Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü. muratcelik@ankara.edu.tr. Orcid: 0000-0003-4032-423X.

Künye: ÇELİK, Murat. (2019). Kurmaca Kentler Gerçek Mekânlar. *Dört Öge*, 15, 85-94. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Fictional Cities Real Spaces

Abstract

Virginia Woolf in her 1905 essay titled "Literary Geography" writes: "a writer's country is a territory within his own brain; and we run the risk of disillusionment if we try to turn such phantom cities into tangible brick and mortar... to insist that [a fictional city] has any counterpart in the cities of the earth is to rob it of half of its charm". James Joyce, in contrast, in a letter written to Frank Budgen says: "I want to give a picture of Dublin so complete that if the city one day suddenly disappeared from the earth it could be reconstructed out of my book". These two positions represent a deep conflict in literary studies. On the one hand, literary objects (here literary cities) are purely imaginative constructions, they are independent from the material reality; on the other, they reflect the material reality so accurately that, it aims to identify with that reality. Here I want to argue that both positions are right and wrong. Woolf's London is as real as Joyce's Dublin and Joyce's Dublin is as fictional as Woolf's London. The cities depicted in literature are real not because they imitate the material cities in an accurate way, but because they re-shape our cognition of those material cities. However, ironically when our recognition of cities are re-shaped by literature, the city represented in a specific work becomes an accurate representation. Hence, reality here appears not as something fixed, but as something that is always re-shaped, and literature is one of the main means of this kinetic process.

Keywords: Fiction, Aesthetic-Cognitive Value, Mimesis. Emplotment, Creative Reference

Kurmaca kentler bize içinde yaşadığımız gerçek kentler hakkında ne söylerler? Soruyu bu şekilde sorduğumuz an kurmaca ile gerçeklik arasındaki o kadim ayırım ile bir kez daha yüz yüze geliyoruz; yazınsal yapıtın kurmaca dünyası ile okuyucunun içinde yaşadığı ampirik dünya arasındaki ayırım. Edebiyat felsefesinde bu ayırım üzerine yapılan tartışmalara baktığımızda başlıca iki kamp olduğunu görüyoruz. Bir yanda yazınsal yapıtların insan, kendilik veya insan varoluşu ile bir şekilde ilintili olduğunu iddia eden, dolayısıyla bu iki dünya arasında katı bir ayırma karşı çıkan yazınsal hümanistler; öbür tarafta ise bu ayırımı savunan ve yazınsal metnin dış dünyayla bir bağlantısı olmadığını, sadece ve sadece kendine ve diğer yazınsal metinlere göndermede bulunduğunu iddia eden otonomistler. İlkinde göre okuyucunun edebiyat yapıtıyla girdiği ilişki onun dünyadaki konumuna dair anlayışını değiştiren ve geliştiren bir ilişkidir. Bu bağlamda edebiyatın okuyucu açısından kognitif ve etik bir değeri vardır. Otonomistlere göre ise edebiyatın kurmaca dünyası okuyucusuna içinde yaşadığı dünya hakkında hiçbir şey söylemez. John Gibson *Kurmaca ve Hayatın Örgüsü* başlıklı kitabında yazınsal otonomizmin temel argümanını şu şekilde özetler:

Bir imgesel edebiyat yapıtı olgusal temsilden çok estetik yaratı çerçevesinde iş yapar. Edebiyat yapıtı sadece kelimelerden inşa edilmiş dünyalarda yaşayan kâğıttan insanlardan bahseder. Buradan doğallıkla edebiyatın -esasen ve kasten- dünyamızın nasıllığı hakkında sessiz kaldığı sonucuna varabiliriz. Edebiyat pek de bizim olmayan dünyalar üzerine konuşur. (Gibson, 2007, s. 2)

Burada daha geniş bir ayrımla karşılaşıyoruz: estetik olanla olgusal olan arasındaki ayrım. Burada “estetik” kavramı yapısalcı bir tutumla ele alınmaktadır. Bu kavramla anlaşılan şey yapıtın saf yapısıdır. Yapıtın göndergesel işlevi tamamen askıya alınmış, yapı ve form öne çıkarılmıştır. Yapıt için bir dışarı yoktur artık, sadece içerisi vardır. Sanat yapıtı kendi içine kapalı, saf estetik bir yapıdır.

Buradaki problem estetik kavramının otonomistler tarafından tanımı gereği olgusal olanla bağlantıyı dışlayacak şekilde formüle edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla edebiyatın kognitif değerini savunmak onun estetik değerinden feragat etmek anlamına gelir. Ben bu yazıda bu tür katı bir ayrıma mecbur olmadığımızı iddia edeceğim. Üzerine konuştuğumuz konunun kavram sözcisini kurmaca ve gerçek, estetik ve olgusal, mimetik ve ampirik gibi ikilikler şeklinde tasarlamak zorunda olmadığımızı göstermeye çalışacağım. Edebiyatın kognitif değerini savunurken estetik değerinden vazgeçmemiz gerekmez. Yazınsal bir yapıtın bir sanat yapıtı olarak da kognitif bir değeri olduğunu iddia edebiliriz. Bu kognitif değere estetik-kognitif değer, diyorum. Hatta tam da bu estetik-kognitif değeri açığa çıkarabildiğimiz anda edebiyatın kendine özgü kognitif değerini, onu araçsallaştırmadan başka bir şeye indirgemedi kavrayabileceğimizi iddia ediyorum.

İşte bu noktada çok dikkatli olmak gerekiyor. Az önce belirttiğim gibi, edebiyatın kognitif değerini savunurken edebiyat yapıtını başka bir şeye, dünya hakkında belli fikirler ileten bir araca indirgememek gerekiyor. Aksi takdirde yapıtın estetik ve kurmaca karakterleri bu fikirleri iletmek için kullanılan birer süsleme araçlarına dönüşürler. Bu durum otonomistlerin de temel kaygısı idi ve elbet biz de bu kaygıyı taşıyoruz ve yazınsal yapıtın asli unsurları olan bu iki özelliği saf birer araç konumuna indirgemek istemiyoruz. Yeniden altını çizmek gerekiyor, ben burada yazınsal yapıtın bir sanat yapıtı, bir estetik nesne olarak kognitif değerini savunuyorum.

Yazının burasında yeniden ana konumuza dönelim; yazınsal kentlerimiz. Kurmaca kentler bize içinde yaşadığımız kentler hakkında ne söyler, ne söylemelidir? Bu soruya cevap vermeden önce şunu hatırlamak yerinde olacaktır; kurmaca kentler bize içinde yaşadığımız kentler hakkında ne söylerlerse söylesinler bunu estetik bir yapıtın nesnesi olarak yaparlar. Diğer bir deyişle bize söyleyecekleri şeyi estetik bir deneyimin içinden söylerler. Dolayısıyla yukarıdaki iddia burada da geçerlidir. Eğer kurmaca kentlerin, bize içinde yaşadığımız kentler hakkında bir şeyler söylediğini iddia edeceksek, yani bu kent temsillerinin kognitif değerleri olduğunu söyleyeceksek bu değer estetik-kognitif bir değer olmalıdır. Diğer türlü bir değerini peşine düşmek bu kentlerin temsil edildiği yazınsal yapıtları araçsallaştırma tehlikesiyle karşı karşıya bırakır bizi.

Bahsi geçen tehlikeyle ilgili, edebiyatın istismar edilerek başka bir şey olarak sunulmasıyla ilgili bir örnek üzerinde durmak sorunun kavranmasını ko-

laylaştıracaktır. Elif Şafak'ın *Ustam ve Ben* romanı üzerine bir mimarlık tarihçisi tarafından kaleme alınmış bir eleştiri yazısından bahsedeceğim. Şafak'ın Mimar Sinan'ın hayatını konu alan biyografik romanı 2013 yılında yayımlanıyor ve yayımlanmasından kısa bir süre sonra Arkitera Mimarlık dergisinde Mehmet Berksan'ın romanla ilgili bir eleştiri yazısı yayımlanıyor. Berksan bu yazıda Şafak'ı tarihsel olguları yanlış sunmak ve anakronizme düşmekle suçluyor. Berksan'ın Şafak'ın İstanbul temsiline dair hatalı bulduğu bir örnek üzerinde durmak istiyorum. Yazıda Berksan, Sinan'ın bir gece vakti saraya çağrılması üzerine at arabasıyla evinden saraya yaptığı kısa yolculuğun anlatımını eleştirmektedir:

Bu olayların yaşandığı sırada kitaptaki kurguda 3. Murad padişah... Yani Süleymaniye Camii yapılmış ve Mimar Sinan'ın konağının da Süleymaniye'de olduğunu biliyoruz. (kesin bilgi) Peki, sizce 16. yy'da, Süleymaniye'den at arabasıyla Topkapı Sarayı'na gitmeniz gerekseydi hangi yoldan giderdiniz? Tabi ki, Roma döneminden beri şehrin Doğu-Batı yönünde ana eksenini oluşturan, bir ucu Edirnekapı'da, bir ucu da Topkapı Sarayı'nda olan Divanyolu'ndan!

Süleymaniye'den Haliç'e ineniz bile, bugünkü gibi Haliç boyunca surları dıştan takip eden bir yol olmadığından, hem de at arabasıyla gece vakti, surların içindeki mahallelerde dolambaçlı sokaklardan Topkapı Sarayı'na ulaşmaya çalışmanın bir manası olmazdı. Kısacası Süleymaniye Camii'nin hemen yanından, sarayın kapısının önüne kadar uzanan, şehrin en eski ulaşım arteri dururken, gece vakti, at arabasıyla Süleymaniye'den Topkapı Sarayı'na Haliç'ten ulaşmak hakikaten akla mantığa sığacak gibi değil (Berksan, 2014).

Burada sorulması gereken soru bu tür bir yanlış temsil üzerinden romanın değeri hakkında konuşup konuşamayacağımız. Aşağıdaki alıntıda görüleceği üzere Sinan'ın bu ufak yolculuğunun romanda bir işlevi var. Bu kısa yolculuk romanın İstanbul'un kozmopolit demografisini açığa çıkartıyor ve kentin genel mimari karakterinin bir yansımasını sunuyor okura.

Çok geçmeden son sürat mahallelerin içinden geçmekteydiler. İçindeki sıkıntıyı hafifletmek için kadife perdeleri aralayıp dışarıyı seyre koyuldu Sinan. Haliç'in yanındaki Yahudi mahallesini, ardından Arapların, Ermenilerin oturduğu muhitleri kat ettiler. Müslüman'ı, gayrimüslimi, ne çok hayat vardı şu şehirde dillendirilmeyen. Daracık ve yamru yumru sokaklar boyunca dörtlü giderken, hüzünle boyun bükmüşçesine eğik dalların altından geçerken, hanelerinde uyuyan insanları düşündü — konaklarındaki kodamanları, kulübelerindeki fukaraları. En zenginlerin evleri bile ucuz malzemenin, ahşaptan, kireçten ve iyi fırınlanmamış tuğladan inşa edilirdi. Yeterince kaya ve mermer getirilemiyordu İstanbul'a. Bütün ömrü yağmur duasına çıkarcasına taş duası etmekle geçmişti (Şafak, 2013, s. 28).¹

1 Kitap bilindiği üzere Şafak tarafından İngilizce kaleme alınıyor. Romanın İngilizce orjinalin-

Haliç boyunca süren bu ufak yolculuk sahnesi romanın genel kurgusu ile çelişmiyor, bir kopukluk, kurmacanın işleyişinde gereksiz bir ayrıntı olarak durmuyor; aksine romanın içinde geçtiği kurmaca dünyanın demografik yapısını anlamamıza yardımcı olarak bir işlevi yerine getiriyor. Yani roman mekânı olarak yazar İstanbul değil Fistanbul adında bir şehir kurgulasa bir sorun olmayacak. Bu durumda bu “yanlış temsil” romanın yazınsal değerine dair bir şey söylemiyor bize. Olsa olsa romanın tarihsellik iddiasına dair bir olumsuzluk olarak bakılabilir duruma.

Bir önceki paragrafta romancının romanın içinde geçtiği mekân olarak İstanbul değil de Fistanbul adlı bir şehri seçseydi bu sahnenin bir sorun olarak görülmeyeceğini söylemiştim. Şimdi bir adım daha atacağım ve roman mekânı olarak İstanbul’u seçmenin böyle bir durumda gerçekten sorun oluşturup oluşturmayacağına bakacağım. Gerçekte varolan veya bir zamanlar var olmuş bir kenti anlatının yazınsal topografisi olarak kullanan bir roman “asıl” kente sadık olmak zorunda mıdır? Eğer öyle ise Virginia Woolf’un Londra’sı, Joyce’un Dublin’i, Kafka’nın Prag’ı, Pessoa’nın Lizbon’u veya Sevgi Soysal’ın Ankara’sı derken ne kastediyoruz? Nasıl oluyor da bu yazınsal kentleri temsil ettiği kentlerin kendisinden ayırıştırabiliyoruz? Bu noktada konu hakkında farklı düşünen iki yazara, James Joyce ve Virginia Woolf’un konu hakkında söylediklerine bakmak istiyorum.

James Joyce Frank Budgen’le yaptıkları bir sohbette şöyle der: “Dublin’in öyle eksiksiz bir resmini sunmak istiyorum ki bir gün kent dünya üzerinden aniden silinirse benim kitabıma bakılarak yeniden inşa edilebilsin” (Budgen, 1972, s.69). Burada Joyce orijinalinin maddi gerçekliğini birebir yansıtan bir yazınsal kent yaratma iddiasında gibi. Fakat nasıl yapacak bunu? Dublin’in çok ayrıntılı tasvirlerini vererek mi? Joyce’un Dublin’i temel mekân olarak kullandığı iki yapıtına *Ulysses* ve *Dublinliler’e* baktığımızda durumun pek de öyle olmadığını görüyoruz. Joseph Brady’nin “James Joyce’un Dublin’i: Bir Karşıtlıklar Kenti” başlıklı yazısında belirttiği gibi bu yapıtlarda “Joyce kentsel manzarayı detaylı bir şekilde betimlememişti ve okur [bu yapıtları okuyarak Dublin’de] 100 yıl önce sokakların neye benzediğine dair çok az fikir sahibi olabilir” (Brady, 2015). İki yapıtta da Dublin roman ya da öykü karakterleri üzerinden dolayım olarak sunulmaktadır okura. Karakterler sokaklarında dolaştıkça, mekânlarına girip çıktıkça kent okurun önünde açılır. Kentsel mekân doğrudan tasvir edilmese de kentsel yaşam detaylı bir şekilde sunulmaktadır ve kent bu yaşamın içinden belirlemektedir.

de Türkçe çeviride olmayan bir detay dikkat çekiyor; burada alıntıladığımız bölümün İngilizcesinde Sinan azınlık mahallelerinden geçerken bu mahallelerdeki kare avlulu sinagogları, kurşun kubbeli camileri ve çanları olmasına izin verilmeyen kiliseleri izliyor. Türkçe çeviride olmayan bu detay azınlık kültürler ve egemen kültür arasındaki hegemonik ilişkiyi (özellikle çan kullanmaları yasaklanmış kilise imgesi ile) mimari metaforlar aracılığıyla iletiyor okura. Bkz: (Shafak, 2015, s.14)

Öte yandan Virginia Woolf “Yazınsal Coğrafya” başlıklı makalesinde Joyce’un tam zıddı bir tutumla şöyle der: “Bir yazarın ülkesi, o yazarın zihninde bir bölgedir ve eğer biz bu hayali şehirleri somut tuğla ve harca dönüştürmeye kalkarsak hayal kırıklığına uğrayabiliriz... [bir yazarın kentinin] dünya üzerindeki kentlerden birinde bir karşılığı olduğunu iddia etmek o hayali kentin büyüselliğinin yarısının uçup gitmesine neden olur” (Woolf, 1986, s. 33). Dolayısıyla, Woolf için yazınsal kentler imgesel yapılardan başka bir şey değildir, kendilerinden başka bir şeyi temsil etmezler. Tıpkı Joyce gibi Woolf’un Londra’sı da bize karakterlerin gözünden sunulur. *Mrs. Dalloway* çoğumuzun bildiği gibi Clarissa Dalloway’in Londra sokaklarında yaptığı bir yürüyüşle başlar. Okur olarak Westminster’in cadde, sokak ve yapılarını Clarissa’nın zihninde akan onlarca çağrışımla birlikte izleriz. Diğer birçok yapıtında da benzer şekilde kurmaca kentler karakterlerden bağımsız bir şekilde betimlenmezler. Woolf’un Londra’sı yapıtlarındaki karakterlerin deneyimlerinden süzölmüş bir Londra’dır. Tıpkı Joyce’un Dublin’i gibi.

Peki bu iki yazar yazınsal kentler üzerine bu kadar ayrıksı görüşler öne sürerken nasıl oluyor da yapıtlarındaki kentsel betimlemeler birbirine bu kadar yakın olabiliyor? Burada bu iki görüşün o kadar da ayrıksı olmadığını iddia edeceğim. İki yazarın kentleri de hayali kentlerdir, bunları somut tuğla ve harca dönüştürmek bu kentlerin büyüselliğini zedeleyecektir. Ama aynı zamanda bu kentler bir gün aniden yeryüzünden silinecek olsa bu iki yazarın romanlarına bakarak yeniden inşa edilebilirler. Woolf ve Joyce’un yapıtlarına aşina olmayanlar bu yeni kentlere bakıp şöyle diyebilirler: “Buralar hiç de eski Londra ve eski Dublin’e benzemiyor.” Fakat bu iki yazarın yapıtlarını okumuş olanlar şöyle haykıracaktır: “Nasıl olur da görmezsiniz? Burası tam olarak Londra ve burası da tam olarak Dublin!” Burada okurun konumu bize Elias Canetti’nin *Körleşme* romanının ana karakteri Peter Kien’in durumunu anımsatır. Sokakta güvercinlerin gurultusunu duyan Kien’i şöyle tasvir eder romanın anlatıcısı: “. . .gurultuyu okuduğu kitaplardan tanıyordu. Başını onay anlamında sallayarak alçak sesle: ‘evet, böyle!’ dedi; bir gerçekliğin kitaptaki özgün biçimine uyduğunu ne zaman saptasa, böyle yapardı” (Canetti, 2004, s. 155-56). Canetti burada gerçeklik ile kurmaca arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Neden kurmaca kaynağını gerçeklikten almak zorunda olsun ki, gerçeklik dediğimiz şey de kaynağını kurmacadan alabilir. Bu noktada bu iki alan birbirinden bağımsız, ikili karışıklıkla tanımlanabilecek alanlar olmaktan çıkarlar. Birbirlerine zaman zaman iç içe geçen, zaman zaman ayrışan dolanık, dolayimli ve karmaşık bir ilişkidir söz konusu olan. Tam da bu ilişkinin böyle oluşu Joyce ve Woolf’un aslında aynı şeyi söylediğini gösterir bize. Evet yazınsal kentler hayalidir, fakat hayali olan gerçekliği değiştirme gücüne sahiptir. Edebiyatın özgü kognitif değeri de burada ortaya çıkar. Kurmaca gerçekliği genişletir ve içinde yaşadığımız dünyaya dair yeni bir bakış sunar. Edebiyatın işi gerçekliğe dair önermesel bilgiler vermek değildir. Bu bağlamda yukarıda “yanlış temsil” olarak kavramsallaştır-

dığımız şeyin pek bir önemi yoktur. Edebiyatın bilgisi dolayımıdır. Gerçeklik algımızı değilleyerek gerçekliğin tam da kendisi üzerine düşünmemizi sağlar. Burada bu bilgi türüne “yaratıcı bilgi” diyeceğim. Edebiyatın gerek içinde yaşadığımız kentler konusunda gerek fenomenal dünyanın geri kalanı konusunda bize söylediği şey yaratıcı bilgi aracılığıyla iletilir.

Pozisyonumu netleştirmek için bu noktada *mimesis* kavramı ve Paul Ricoeur’ün bu kavramı “üretici gönderim” [productive reference] olarak yeniden yorumlamasına yoğunlaşmak istiyorum.

Ricoeur’ün *mimesis* yorumu Aristotelesçi *mimesis* anlayışının genişletilmesi ve radikal bir yeniden yorumlanmasıdır. Aristoteles için *Mimesis* “eylemin taklididir; özellikle bundan ötürü eyleyenlerin taklidi” (Aristoteles, 2017, 1450b3). Burada doğrudan bir temsil de söz konusu değildir. Aristoteles’in *Poetika*’sındaki ikinci bir önemli kavram, *muthos*, yani olayörgüleştirme [emplotement] bu noktada devreye girer.² Temsil edilen eylem veya eyleyen olayörgüleştirmenin kurgusal tezgahından geçerek yeniden üretilir, mimetik olan artık taklidin ötesindedir. Yani Aristoteles’te *mimesis* temel olarak eylemin ve eyleyenin olayörgüsel temsildir ve bu haliyle şeylerin zayıf bir kopyası olarak formüle edilen Platoncu *mimesis* anlayışından farklıdır. Arne Melberg’in *mimesis* teorisi ve tarihi üzerine kaleme aldığı yazısında belirttiği gibi “Platon kavramı [*mimesis*] öncelikle görsel bir anlamda kullanılır; *mimesis* bize bir imaj sunar, taklit ve temsil ile bağlantılı görsel bir imaj” (Melberg, 1995, s. 10). Bunun böyle olmasının sebebi Platon’un kuramını görsel sanatlar üzerinden oluşturmasıdır; poetik yapıtları tartışırken de Platon “görsel imgelem ile şiir ve dramının dilsel formları arasında varsayımsal bir analogi” kurmaktadır (Melberg, 1995, s. 11). Ricoeur bu farklılığın *mimesis* kavramının çokanlamlı kaynaklarının ortaya çıkması bağlamında yol gösterici olduğunu ve temsilin kapalı yapısından mimetik bir açıklığa geçebilmemiz için açıcı olduğunu söyler. Yapılması gereken şey Platoncu *mimesis* kavramından daha Aristotelesçi bir *mimesis* anlayışına sıçramaktır. Diğer bir deyişle, poetik *mimesis*’i varolanın yeniden temsili olarak anlayan sınırlılıktan kurtarmak için kavramı Platoncu gelenek içinde yüklediği görsel karakterden bağımsızlaştırıp “kurmaca” olarak yeniden yorumlamamız gerekir. Aristotelesçi *mimesis* kurmacanın alanında çalışır: gerçekliği yeniden kur-ar.

“Kurmacanın Gerçekliği Şekillendirmedeki İşlevi” başlıklı makalesinde Ricoeur resmi (portre) *mimesis*’i saf bir replika olarak yorumlamasının paradigması olarak ele alır ve bu durumu kendi *mimesis* anlayışıyla, *mimesis*’in bir kurmaca, bir “üretken gönderim” olarak tanımlanmasıyla karşılaştırır. Ricoeur’e göre resimden kurmacaya geçişin asıl önemi *mimesis*’in gönderimsel durumundaki

2 Burada Paul Ricoeur’u takip ederek bu Aristotelesçi kavramı olayörgüsü değil olayörgüleştirme olarak çeviriyorum. Böylece kavram statik olmaktan çok dinamik bir karakter kazanıyor; yazarın gerçekliği temsil ederken onu düzenleyerek yeniden üretmesini imliyor.

değişimde yatar. Resmin göndergesi yokluğunda varolan bir şeydir. Kurmacada ise imgenin gönderme yaptığı, hâlihazırda orada bulunan önsel bir “asıl”dan bahsedemeyiz. Daha önce bahsettiğimiz gibi, olayörgüleştirmenin tezgâhından geçen kurmaca imge, asıl ile bağlantısını koparamamıştır. Kurmaca imge “önsel bir asıla gönderme yapmaz. Dolayısıyla imge bu tip bir önsel asılın kopyası değildir. Asılsızlığın durumunu tanımlayan şey tam da bu durumdur” (Ricoeur, 1991, s. 120). Dolayısıyla “yokluk” ve “asılsızlık” arasında önemli bir ayrım vardır. Bu ayrım çoklukla karıştırılan iki gönderimsel modelin farkını belirler. “Fotoğrafın aslı şu an orada değil. Fakat bu asıl gerçek olabilir veya belki de bir zamanlar gerçekti... Portrenin göndergesi yokluğunda yönelinen gerçek bir şeydir” (Ricoeur, 1991, s. 120). Burada yokluk gerçekliğin verililişinin bir kipidir; var olmamak anlamına gelmez, daha çok bulunmama durumuna işaret eder. Gönderge vardır, ama artık orada bulunmayabilir. Kurmacada ise durum tamamen farklıdır. Kurmacanın gönderimsellik bağlamında temel karakteri nesnesinin (asılının) var olmamasıdır. Gerçekliğin verililişinin bir kipi olarak yokluk ile gerçekliğin karşıtı olarak var olmamak arasında bir simetri varsayamayız. Bu ikisi tamamen başka şeylerdir. Ricoeur kurmacayı kendisinden önce gelen, kendisinin bir temsili olduğu bir aslı reddederek karakterize ediyor. Fakat bu noktada dikkatli olmak gerek; kurmacanın kendisinden önce gelen bir asılının olmaması demek onun gerçeklik dediğimiz şeyden tamamen ayrı olduğu anlamına da gelmez. Kurmaca gerçeklikle çok farklı bir ilişki kuruyor, gönderimsel ilişkide yeni yollar açıyor: “Kurmaca gerçekliğe taklitsel (reproductive) bir şekilde değil yaratıcı (productive) bir şekilde gönderme yapar” (Ricoeur, 1991, s. 121). Yani kurmaca gerçekliği kopyalamaz, genişletir: “Kurmacanın gerçekliği onu ‘icat ederek’ ve ‘keşfederek’ değiştirdiği iddiası imge kavramı yalnızca resim ile özdeşleştirildiği sürece kavranamaz. İmgeler eğer asılları dışında göndergelere sahip olmasalardı gerçekliği genişletemezlerdi” (Ricoeur, 1991, s. 121).

Kurmaca anlatının uzaklaştığı gerçeklik gündelik dilde gerçeklik olarak anladığımız, “gerçeklik” dediğimiz şeydir: “İmgelem gerçeklik denilen şeyden uzaklaştıkça gerçekliğin kalbine daha çok yaklaşır” (Ricoeur, 1991, s. 133). Yani Ricoeur anlatının gerçekliği yeniden şekillendirme gücünden bahsederken gerçeklikten anladığı hali hazırda orada olan, verilmiş bir gerçeklik değil, bizim gerçeklik algımızdır. Kurmaca bu algıyı değiştirir ve bu değişimle birlikte önümüzde yeni bir dünya açılır. Bu dünya “artık manipüle edilebilir nesnelere dünyası değil, doğumla birlikte içine fırlatıldığımız ve en iç olasılıklarımızı kendisine yansıtarak yolumuzu bulmaya çalıştığımız, bu şekilde kelimenin tam anlamıyla ikamet ettiğimiz dünyadır” (Ricoeur, 1991, s. 133). Bu dünyanın gerçekliği sadece keşfedilen bir şey değil, aynı zamanda “icat edilen” bir şeydir. Kurmaca anlatılar gerçeklik anlayışımızın doğruluğunu sorgulamaya açar. Kurmacanın bu işlevinin açığa çıkması ancak *mimesis*’in bir replika değil yaratıcı bir sunum olarak anlaşılmasıyla mümkündür.

Ricoeur'ün açıkça ortaya koyduğu gibi, kurmacanın üretken işlevinin sürüdürebilir olması sadece *mimesis* kavramı üzerine değil "gerçeklik kavramı hakkındaki önyargılarımız üzerine de" yoğunlaşmamızı gerektirmektedir; "Kurmacanın sarsıcılığı gerçekliği sorunsallaştırır" (Ricoeur, 1991, s. 133)

Sonuç olarak, gönderimsellik üzerine yürüttüğümüz bu kuramsal tartışmadan sonra, baştaki temel problemimize döndüğümüzde şunu söyleyebiliriz: Yazınsal yapıtlar bize temsil ettikleri kentler hakkında doğrudan bilgi (önermesel bilgi) vermezler, böyle bir yükümlülükleri yoktur; fakat kent anlayışımızı genişleterek kavram üzerine yeniden düşünmeye zorlarlar bizi. Bu durum farklı mümkün kent anlayışları ortaya çıkartır. Kent dediğimiz verili bir şey değildir, bizim onu nasıl anlamlandırdığımızla şekillenir ve bu anlam edebiyat tarafından sürekli genişletilir ve üzerine sürekli düşündüğümüz açık bir yapı haline gelir. Tüm bu fenomen, okuma edimi esnasında, estetik bir deneyimin içinden oluşur. Dolayısıyla edebiyat kente dair estetik-kognitif değerini kenti aslına uygun şekilde temsil ederek değil, onu genişleterek kazanır. Woolf'un Londrası, Joyce'un Dublini bu bağlamda önemlidir. Hayalidirler, kâğıt üzerinde kentlerdir, fakat gerçek olanı değiştirme gücüne sahiptirler.

Biz Ankara sakinlerine zaman zaman sorarlar: "Bu kentte nasıl yaşayabiliyorsunuz?" Cevabımız biraz da edebiyatın bu dönüştürücü gücünde saklıdır: "Evet, bahsettiğiniz çirkinliklerin, tekdüzeliklerin, yavanlıkların vs. biz de farkındayız. Fakat bizim Ankara'mız biraz da Sevgi Soysal'ın, Adalet Ağaoğlu'nun, Nazlı Eray'ın Ankara'sıdır. Eğer Ankara bir gün aniden yeryüzünden silinse ve bu yazarların yapıtlarına bakarak yeniden kurulsanız bu 'yeni' Ankara'ya şaşkınlıkla bakarken bizler şöyle diyeceğiz: 'Evet, tam da böyle!'"

Kaynakça

- Aristoteles. (2017). *Poetika (Şiir Sanatı Üzerine)*. Çev. Nazile Kalaycı. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Berkas, M. (2014). "Mimar Gözüyle Elif Şafak'ın Son Romanı: Ustam ve Ben" *Arkitera*, 9 Ocak 2014. <http://www.arkitera.com/gorus/449/mimar-gozuyle-elif-safakin-son-romani--ustam-ve-ben>
- Brady, J. (2015). "James Joyce's Dublin: a city of contrast [James Joyce'un Dublin'i: bir çelişkiler kenti]." *The Irish Times*, 9 Haziran 2015. <https://www.irishtimes.com/culture/books/james-joyce-s-dublin-a-city-of-contrasts-1.2243035>
- Budgen, F. (1972). *James Joyce and The Making of Ulysses [James Joyce ve Ulysses'in Oluşumu]*. Bloomington: Indiana University Press.
- Canetti, E. (2004). *Körleşme*. Çev. Ahmet Cemal (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Gibson, J. (2008). *Fiction and the Weave of Life [Kurmaca ve Hayatın Örgüsü]*. Oxford: Oxford University Press.
- Melberg, A. (1995). *Theories of Mimesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ricoeur, P. (1991). The Function of Fiction in Shaping Reality [Kurmacanın Gerçekliği Şekillendirmedeki İşlevi]. Mario J Valdés (Ed.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* içinde (s.117–36). Toronto: University of Toronto Press.
- Şafak, E. (2013). *Ustam ve Ben*. Omca A. Korugan (Çev.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak [Shafak], E. (2015). *The Architect's Apprentice*. New York: Penguin Books.
- Woolf, V. (1986). Literary Geography [Yazınsal Coğrafya]. Andrew Mc Neille (Ed.) *The Essays of Virginia Woolf* içinde. London: Hogarth Press.

Spinoza'da Birinci Tür Bilgi: “Hayal Gücü” Zemininde Bir Derinleştirme

Ayşe Gül ÇIVGIN*

Makale Geliş / Recieved: 13.05.2019
Makale Kabul / Accepted:15.06.2019

Öz

Spinoza, Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak adlı eserinde üç bilgi türünden bahseder. Şeylerin (1) hayal gücü temelinde zaman ve mekânda bulunmaları bakımından algılanmaları, (2) akıl yürütme esasında ortak kavramlar ve uygun fikirler altında idrak edilmeleri, (3) görü üzerinden özlerinin, Tanrıda bulunup Tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkmaları bakımından kavranmaları tümüyle insanın bilme faaliyetinin sınırlarının içinde, her biri belli bir düşünce tarzına ve bilgi mertebesine karşılık gelecek şekilde açıklanır. Spinoza, bunları sırasıyla “birinci tür bilgi, sanı ya da hayal gücü”, “ikinci tür bilgi” ve “üçüncü tür bilgi” olarak adlandırır. Bu yazıda, Spinoza'nın sisteminde “birinci tür bilgi, sanı ya da hayal gücüne” odaklanılacak, hayal gücünün bu bilgedeki yeri ve edimleri açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Töz, Uzam, Hayal Gücü, Hafıza, Zihin, Beden.

First Kind of Knowledge in Spinoza: A Deepening on the Basis of “Imagination”

Abstract

Spinoza mentions three types of knowledge in his work called Ethics Demonstrated Geometrical Order. (1) perceptions of things in terms of time and place on the basis of imagination, (2) their being comprehended on the basis of reasoning on common concepts and adequate ideas, (3) comprehension of the essences of the things through the intuition in terms of the existence of God and the necessity of the divine nature is explained within the limits of the activity

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Felsefe Bölümü, acivgin@bartin.edu.tr. Orcid: 0000-0003-2838-6737.

Künye: ÇIVGIN, Ayşe Gül. (2019). Spinoza'da Birinci Tür Bilgi: “Hayal Gücü” Zemininde Bir Derinleştirme. *Dört Öge*, 15, 95-110. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

of human knowledge, each of which corresponds to a certain way of thinking and knowledge. Spinoza calls respectively them “the first kind of knowledge, opinion or imagination”, “second kind of knowledge” and “the third kind of knowledge”. In this paper, it will be focused on “the first kind of knowledge, opinion or imagination” in Spinoza’s systems, and the place and actions of the imagination in this knowledge will be tried to explain.

Keywords: Substance, Extension, Imagination, Memory, Mind, Body.

1. Giriş

Spinoza, *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*¹ eserinde üç bilgi türünden bahseder: Şeylerin (1) hayal gücü temelinde zaman ve mekânda bulunmaları itibariyle algılanmaları, (2) akıl yürütme esasında ortak mefhum ve uygun fikirler altında idrak edilmeleri, (3) görü üzerinden özlerinin, Tanrıda bulunup Tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkmaları bakımından kavranmaları. Bu farklı düzeylerdeki biliş yolları, tümüyle, insanın bilme faaliyetinin sınırlarının içinde, her biri belli bir düşünce tarzına ve bilgi mertebesine karşılık gelecek şekilde açıklanır. Spinoza, bunları sırasıyla “birinci tür bilgi, sanı ya da hayal gücü”, “ikinci tür bilgi” ve “üçüncü tür bilgi” olarak adlandırır.

En genel ifadeyle, insan bedenindeki (*corpus*)² etkilenimlerin/etkilenişlerin (*affectio*)³ hissetme, hayal gücü ile hafıza yetileri ekseninde algılanmaları neticesinde oluşan, bu nedenle şeyleri nedenleriyle değil, yalnızca etkileriyle bilmeye dayanan tümüyle öznel, bulanık, upuygun olmayan, olumsal bilgi “sanı veya hayal gücü” bilgisine karşılık gelir. Hatanın, yanlışlığın biricik nedeni bu bilgidir, zira yanlışlık, muğlak ve upuygun olmayan fikirlerdeki bilgi eksikliği ve yoksunluğundan başka bir şey değildir. İnsanlar arasındaki fikir ayrılıklarının, önyargıların, peşin hükümlerin ve şüphenin olduğu kadar doğaya ya da doğadaki şeylere kimi nitelikler affetme, analogik düşünme bu tür bir düşünüşten kaynaklanır. Bu bilgi, dış etkenlerin tesirinden kendisini kurtaramayan, şeylerin hakiki doğasını bilmeksizin onları sadece etkileri üzerinden değerlendiren ve olağan yaşamın rastlantısal akışına kendisini kaptıran, tutkularının esiri olan, yönetilip yönlendirilmesi kolay olan insanın gündelik ve eksik bilme tarzıdır. Bununla birlikte, aklın düzeninden doğan, zihnin şeyleri nedenleriyle bilmesini mümkün kılan ve bütün insanlarda ortak olan, kesin, zorunlu ve upuygun fikirlerimiz de bulunur. İkinci tür bilgi, tek tek şeylerin özünü

1 *Ethica*’ya yapılacak atıflarda kitabın ismi “E” bölümler roma rakamlarıyla, tanımlar “T”, önermeler “Ö”, aksiyomlar “A”, önkabuller “ÖN”, Açıklamalar “Aç” vb. kısaltmasıyla gösterilecektir. Farklı eserlerden yapılan alıntılarda yapılacak kimi değişiklikler köşeli parantez içinde ifade edilecektir.

2 “Corpus” kelimesi için, değişmeli olarak “beden”, “cisim”, “nesne” ve “şey” karşılıkları kullanılacaktır.

3 “Affectio” kelimesi için, değişmeli olarak “etkilenim”, “etkileniş”, “hâl”, “durum” karşılıkları kullanılacaktır.

değil, bütün şeylerde ortak olan uzamı, uzamda da hareket ve sükûneti kavramaktır. Bu nedenle, bu bilgi, doğayı kendinde olduğu hâliyle ve saf bir biçimde açımlayan fikir ve kavramlara sahip olmayı sağlar. Sadece etkilerin değil, nedenlerin bilgisine ulaşılmayı sağlaması ve şeyler arasındaki bağlantıları da dikkate alması bakımından tümüyle rasyonel ve bilimseldir. Açılırsa, Nadler'in oldukça genel bir analogiyle ifade ettiği üzere acıktığımız, susadığımız ve hâlsizleştiğimiz için bedenimizin besinlere ihtiyacı olduğunu bilmemiz ile proteinlerin, karbonhidratların ve sıvıların bedenimizin varlığını sürdürmesindeki rolünü bilimsel olarak bilmemiz tümüyle farklıdır (Nadler, 2006, ss. 179-180). İlki, tümüyle olumsal, rastlantısal, upuygun olmayan birinci tür bilgiyi, diğeri ise zorunlu, kesin, upuygun olan ikinci tür bilgiyi örneklendirir. Hardt, birinci ile ikinci tür bilgi ya da hayal gücü ile akıl arasında ilkinin olumsal, ikincinin zorunlu olması bakımından bir fark olduğunu düşünür (Hardt, 2012, s. 182). Nitekim zorunlu olan ve akla dayanan ikinci tür bilgi, ilkinden farklı olarak doğadaki nitelikleri değil, bağıntıları açığa çıkartarak denklemleri, yasallığı ifade eder (Bumin, 2005, s. 76). Diğer yandan, ilk iki bilgi türünden farklı olan üçüncü tür bilgi ise Tanrı'nın sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin upuygun fikirden şeylerin özüne dair upuygun bilgiye dek uzanır. Tanrı'ya ve şeylerin Tanrı'yla nasıl ilişkili olduğuna, tekil özlere dair upuygun, zorunlu, tam ve kesin bir bilgidir. Şeyleri zamansal belirlenimlerin ötesinde sonsuzluğun ufku altında bir bütün olarak idrak etmeyi sağlayan bu bilgi, en üst ve en yetkin bilgi mertebesi bakımından Tanrı bilgisini ve sevgisini içerir, böyle bir bilgiye sahip insan da en yetkin, bilge ve etkin insandır. Spinoza, ikinci ile üçüncü tür bilgi arasındaki farkı da şu örnek üzerinden dile getirir: "Üç sayının var olduğunu ve problemimizin dördüncü sayıyı bulmak olduğunu varsayalım ve bu dördüncünün, ikincinin birinciye olan oranı neyse, onun da oranı üçüncüye göre olsun. Tüccarlar hiç tereddüt etmeden ikinciyi üçüncüyle çarpıp çıkanı birinciye bölecektir. Böyle yapacaklardır, çünkü ya hiç sağlama yapmadan öğretmenlerinden böyle bir kural işitmiş ve bunu henüz unutmamışlardır ya da basit sayılar söz konusu olduğunda bu kuralın her zaman işe yaradığını görmüşlerdir veya bu işlemi Euclides'in 7. Kitabının 19. Önermesinin kanıtlanmasına dayanarak, yani oranların ortak özelliğine dayanarak gerçekleştirmişlerdir [ikinci tür bilgi]. Oysa basit sayılarda böyle bir işleme gerek yoktur. Örneğin 1, 2, 3 sayıları varsa herkes dördüncü orantılı sayının 6 olacağını anlar; çünkü birincinin ikinciye oranını ilk bakışta sezersek, dördüncü sayıya ulaşmak bizim için işten bile değildir [üçüncü tür bilgi]" (EII, XLÖ, II. Not).⁴ Dikkat edileceği üzere bu tasnifte⁵ "hayal gücü"nü işleyişine dayalı olarak edinilen ve ayrıca adını bile

4 Zelyüt, ilk iki tür bilginin "tanımaya", üçüncüsünün ise "âlimane temaşa"ya dayalı olduğunu ifade eder (Zelyüt, 2010, s. 62). Şeyler, üçüncü tür bilgiyle kavradıkça Tanrı'yı daha iyi anlamak mümkün olacak, böylelikle zihin de hem dinginliğine hem de kutluluğa erişebilecektir. Bu nedenle de "zihnin en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır" (EV, ÖXXV).

5 Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme eserinde ise Spinoza, bilgiyi dört türe ayırır. Bunlardan ilk ikisi, Ethica'daki "birinci tür bilgi, sanı ya da hayal gücüne" karşılık gelir. İlki

“hayal gücü”nden alan birinci tür bilgi ile diğer bilgi türleri arasında keskin bir ayırım göze çarpar. Bu keskinliği, bilginin berraklığı, kesinliği, doğruluğu ve upuygunluğu belirler. Dahası aynı keskinlik, “hayal gücü”nün bir bilgi türü olarak en alt düzeyde bir bilmeyle ilişkilendirilmesinin de temel gerekçesini oluşturur.

Bu çalışmada, Spinoza'nın sisteminde hayal gücüne neden ihtiyaç duyduğu ve hayal gücünün bu ihtiyacı nasıl giderdiği sorularına *Ethica*'nın özellikle ilk iki bölümü ekseninde cevap aranmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda, hayal gücünün ilk olarak, beden in etkilenimlerini/etkilenişlerini upuygun olmayan bir minvalde de olsa, fikri belirlenimler şeklinde temsil etmeye hizmet edecek tarzda içselleştirmesi tartışılacak; ikinci olarak, hayal gücünün hafıza ile birlikte söz konusu belirlenimlerin rastlantsal bir tarzda sahip oldukları bağlantıları kısmen ve görece de olsa bir düzen ya da tutarlılık içinde sergileme konusu irdelenecek; üçüncü olarak da, yine hayal gücünün, benzer belirlenimleri soyutlayarak kimi kavramlar altında toplama şeklinde nitelenebilecek fonksiyonu analiz edilecektir. Böylece elde edilen veriler ışığında, *Spinoza sisteminde açıkça ve ayrıntılarıyla belirtilmemiş de olsa*, sisteminin ana dayanaklarını gözeterek ve bu dayanaklar ekseninde, bahsedilen bu üç işlevin zemininde hayal gücünün aslen tözsel bir nitelik ya da tözün sıfatı olmak bakımından sonsuz, bölünmez olan uzamı; sonlu, bölünebilir ve parçalardan meydana gelmiş bir olarak tasavvur etmeyi sağlayan bir fonksiyonu bulunduğu sergilenmeye çalışılacaktır. Amacımız, hayal gücünün hem bir yeti hem de bir bilgi türü olarak bütüncül bir perspektifte nasıl ele alınabileceği hususunda, Spinoza sistemiyle tutarlı kalacak bir derinleşmeye gitmekten ibarettir.

2. Algılama

Spinoza, *Ethica*'nın II. Bölümünü “Zihnin Doğası ve Kökeni” olarak adlandırır. Burada, Tanrı'nın özünden zorunlu ve sonsuzca çıkan sonuçlara, bu sonuçlardan da özellikle insan zihninin ve onun üstün mutluluğunun bilgisini anlamaya götürecektir. Zihnin doğası, özellikleri ve kaynağının anlaşılması ise dolaysız bir biçimde beden in/cismin doğasının anlaşılmasına bağlıdır. Spinoza, beden in zihnin nesnesi, zihnin ise bu beden in fikri/idesi olmak bakımından iç içe örülerek bileştikleri bir zeminde görüşlerini ileri sürer. Ona göre, insan zihnini

“kulaktan dolma edindiğimiz ya da üzerinde uzlaşmış bir işareten dolayı sahip olduğumuz algıları”, ikincisi ise gündelik deneyimden edindiğimiz rastlantsal algıları içerir. Doğum tarihimiz, anne babamızın kim olduğu kulaktan dolma edindiğimiz bilgilerimize; benzinin ateşi şiddetlendirdiğine, suyun ise ateşi söndürdüğüne dair bilgimiz ise gündelik deneyimlerden edindiğimiz bilgilere örnektir. Üçüncüsü, herhangi bir etkiden sonucun ya da tümelden tikelin çıkarsanmasını içerir. Sonuncusu ise bir şeyin sadece özü ya da en yakın nedeninin doğru bilgisi yoluyla algılanmasıdır. Gözün aynı şeyi yakından gördüğümüzden daha küçük gösterme özelliğine sahip olduğu bilgisinden güneşin görüldüğünden daha büyük olduğu sonucunu çıkarsamamız üçüncü tür bilgiye; iki ile üçün toplamının beş olduğu ve iki doğruya paralel olan üçüncü bir doğru varsa üç doğrunun da birbirlerine paralel olduğunu bilmek dördüncü tür bilgiye örnektir (Spinoza, 2015, ss. 44-48).

fiili olarak kuran ilk şey, fiilen varolan tekil bir şeyin⁶ fikridir (EII, ÖXI). Bu fikrin nesnesi ise beden/cisim, yani fiili olarak varolan belli bir uzam tavrı/modu/tarzıdır (*modus*) (EII, ÖXIII).⁷

Bununla birlikte, Spinoza, insan bedeninin her biri son derece karmaşık bir yapıya sahip olan pek çok bireysel kısımdan oluştuğunu ve bu kısımların da diğer cisimlerden hem çok değişik şekillerde etkilendiğini hem de onları çok farklı şekillerde etkileyerek harekete geçirebildiğini iddia eder (EII, ÖKI, III, VI). Dahası "insan bedeni kendisini korumak için pek çok sayıda başka cisme ihtiyaç duyar ve deyim yerindeyse bunlar sayesinde sürekli yenilenir" (EII, ÖKIV). Bu, bedeninin varlığını sürdürmek ve muhafaza etmek için kendisi dışındaki şeylere -örneğin, yiyeceğe, suya, havaya vb.- gereksinim duyduğu (Lord, 2010, s. 63), bunlar olmaksızın yaşamını idame ettiremeyeceği anlamına gelir. İnsan bedeni, gerek kendisini korumak gerekse kendisi de fiziksel dünyanın bir parçası olmak bakımından nasıl cisimlerden etkilenmekte ya da onları etkilemekteyse, buna koşut olarak insan zihni de nesnesi olan insan bedeninde olup biten her şeyi algılamak ve her şeyin fikrine sahip olmak zorundadır (EII, ÖXIV). O hâlde, insan bedeninin cisimlerden nasıl etkilendiği, buna mukabil insan zihninin bu etkiyi nasıl algıladığı, zihinde bedeninin etkilenişlerine dair fikirlerin nasıl ve hangi yetilerin faaliyetiyle oluştuğu sorularına cevap vermek gerekir.

Spinoza'nın cisimlerin bedenimiz üzerindeki etkileri ve bu etkiler neticesinde oluşan algılarımız hakkında görüşleri büyük ölçüde Descartes'inkiyle benzerdir (Lord, 2010, ss. 64-65). Kısaca ifade etmek gerekirse, Descartes'a göre algı, balmumunun kendisine basılan mührün izini almasında olduğu gibi duyu organlarının etkilendiği şeyin izlerini alması ve söz konusu izlerin aynı anda beden gerçek bir kısmı olan ortak-duyuya aktarılarak bir arada tutulması, oradan da çeşitli bölümleri birçok farklı izi tutabilecek kadar geniş olan hayal gücüne iletilerek tab edilmesi faaliyetlerini içerir. Hayal gücünün mekânı, hareket gücünün yani sınırların menşei olan beyindir. Sınırlardaki sürekli hareketli parçacıklar sayesinde hayal gücüne taşınan izler, onda izler bırakan nesnenin imgesi/tasavvuru olarak tutulur. Söz konusu izler ise hafıza tarafından muhafaza edilir. Düşünme gücünün, hayal gücü ile ortak-duyuya uygulanmasıyla algılama faaliyeti gerçekleşir. Bununla birlikte, Descartes'a göre şeyleri düşünmemizi veya algılamamızı sağlayan şey aslen bir ve aynı kuvvettir (Descartes, 1989, ss. 55-63). Descartes gibi, Spinoza için de

6 Tekil bir şey ile sonlu ve sınırlı varoluşu olan şey kastedilir (EII, VII. AÇ).

7 Spinoza'da zihin ile beden arasındaki bu birliktelik, zihnin bedende olup biten her şeyi algılamasını ve bedene dair her fikre sahip olmasını, bununla birlikte nesnesi bedenden başka bir şey olmayan zihnin ancak bu beden aracılığıyla kavranabilen bir zihin olmasını da beraberinde getirir. Bu ise Spinoza'nın zihnin bedeni yönettiği görüşüne karşı çıkışının olduğu kadar zihin ile beden arasında herhangi bir öncelik-sonralık ya da ast-üst ilişkisi olmadığına dair düşüncesinin en açık göstergesidir. İnsan, zihin ile beden birliğinden ibarettir (EII, ÖXIII Ös). Bununla birlikte o, kimi zaman düşünce (zihin) kimi zaman uzam (beden) sıfatı altında ele alınabilir.

insan bedeni bir cismin farkına ancak onun hareketinden etkilenmek suretiyle varabilir.⁸ Ona göre, “insan bedeninin sıvı kısmı, dış bir cismin etkisi altında kalıp da yumuşak bir kısmına sıkça çarpmaya başlarsa, yumuşak kısmın yüzeyini değiştirir ve bu yüzeyde kendisini harekete sevk eden dış bir cisimden belli izler bırakır” (EII, ÖKV). Bu şekilde bırakılan izler, zihnin algılama yetisinde temsil edilir. “İnsan zihni ise insan bedeninde olan her şeyi algılamak zorundadır; öyleyse insan zihni pek çok şeyi algılama yetisine sahiptir ve bedenın söz konusu imkânı arttıkça, zihnin de pek çok şeyi algılama yetisi artar”. Algılama yetisince yakalanan izler, birer fikir olarak sergilenir (*repraesento*) veya temsil (*repraesentatiō*) edilir. Mevzunun açılıp derinleştirilmesi için özellikle EII, XVII. önermenin sonucundaki kanıtlamaya ve devamındaki “Not” a bakmak son derece yararlı olacaktır. Spinoza burada, geleneksel bir terminoloji kullanıldığı takdirde, söz konusu mesele bağlamında, bedene ait durumların/hâllerin (*affectio*) şeylerin tasavvurları, imgeleri veya hayalleri (*rerum imagines*) diye adlandırılması gerektiğini belirtir. Akıl, cisimleri mezkûr tarzda seyre daldığında onun hayal veya tasavvur ettiği söylenir. Bu edimi yerine getiren yeti ise hayal veya tahayyül gücüdür. Cisimler ve düşünme tarzları dışında hiçbir tekil şeyi ne hissetmek ne de algılamak mümkün olduğundan hayal gücü, sonlu ve sınırlı varoluşa sahip tekil şeyin insan bedenindeki etkilerinin izlerini/hislerini, zihinde imgeler olarak temsil etmeyi sağlar. Ancak söz konusu temsiller, şeylerin doğasından ziyade etkilenen bedenın doğasına işaret ettikleri için berrak, seçik ve upuygun olmayan belirlenimlerdir (EII, ÖXVI, ÖSII). Yanılgılar, yanlışlıklar, tam da bu fikirler/bilgilerden kaynaklanır, zira yanlış, muğlak ve upuygun olmayan fikirlerdeki bilgi eksikliği ve yoksunluğudur. Sözgelimi, Spinoza’ya göre “güneşe baktığımızda bizden 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz, ama bizim yanlışımızda onu böyle hayal edişimizden kaynaklanmaz, güneşi böyle hayal ederken onun gerçek uzaklığını ve onun böyle hayal edildiğinin nedenini bilmemizden kaynaklanır. Hatta daha sonra güneşin dünyanın çapından 600 kez daha uzak olduğunu öğrensek bile yine de bize yakın olduğunu hayal ederiz, çünkü güneşi bize bu kadar yakın olarak hayal edişimizin nedeni onun gerçek uzaklığını bilmemiz değil, bedenimizin güneşin etkisinde olduğu sürece aldığı hâlin güneşin özünü içermesidir” (EII, ÖXXXV, Not). Ancak güneşi bu şekilde hayal etmemizi dışlayan fikirler edindikçe bu eksik, yetersiz, upuygun olmayan fikirlerden güneşin mesafesi ve boyutuna dair tam, yeterli, upuygun ve kesin fikirlere, yani güneşin bizim üzerimizdeki etkisinden bizzat güneşin kendisine dair bilgiye ulaşabilmemiz mümkündür. Dolayısıyla insan sırf “hayal ettiği için yanlışlığa düşmez, sadece

8 İnsan bedeninin cisimlerden etkilenmesi, karşılaşması hususunu Deleuze, “bir cismin bir bedenın başka bir cismin eylemine maruz kaldığındaki durum”, “bir bedenın başka bir beden üzerindeki eyleyişi”, “iki bedenın, iki cismin bir karışımı”, “öteki üzerinde eyleyen dediğimiz bir bedenle berikinin izini alan başka bir bedenın” karışımı olarak ifade eder (Deleuze, 2000, s. 19). Balanuye’nin veciz örnekleriyle, “su içmek, ben bedenıyla su bedenının, dondurma yemek, ben bedenıyla dondurma bedenının ya da bir çiçeği koklamak, yine ben bedenıyla çiçek bedenının karşılaşmasından ibarettir” (Balanuye, 2017, s. 118).

varmış gibi canlandırdığı şeylerin varoluşunu dışlayan bir fikirden yoksun olduğu düşünülürken yanılığa düşer" (EII, XVII, Not).⁹

3. Canlandırma ve Hafıza

İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi beden ve bu bedende zihin tarafından algılanmayan hiçbir şey olamayacağına göre, beden, cismin mevcudiyetini gerektiren bir tarzda etkilendiğinde zihin de cismin mevcudiyetini içeren, yani onun doğasını dışlamayan, aksine olumlayan bir fikre sahip olacaktır. Zihin, cismin mevcudiyetini dışlayan herhangi bir fikir edininceye kadar da onun fiilen mevcut olduğunu düşünmeye devam edecektir (EII, ÖXVII). Bundan, zihnin daha önce etkilenmesine yol açan cisimler artık var olmasalar ya da hazır bulunmasalar bile, beden etkisi tekrarlandığı sürece sanki onları hâlâ orada ve mevcutmuş gibi görebileceği sonucu çıkmaktadır (EII, ÖXVII, ÖS). Söz konusu faaliyeti yetine getiren yeti, hayal gücüdür. Hayal gücü, bedenimizin etkilenmesine yol açan cisimleri hâlihazırda var olmasalar bile yine de mevcutmuş gibi resmedebilmektedir. Hayal gücünün bu faaliyeti, *canlandırma* olarak adlandırılabilir. Bu çerçevede, hayal gücünün, mevcut ya da geçmiş bedensel hâllerimiz temelinde edinilen imgeleri/fikirleri belli ilkeler dâhilinde düzenleyip yeniden üretmesi gerekir ki canlandırma faaliyeti mümkün olsun. Ancak Spinoza, söz konusu ilkelerin neler olduğu konusunda herhangi bir açıklamada bulunmaz, daha ziyade o, meseleyi hafıza ve temsillerin çağrışımı üzerinden çözmeyi dener. Konu derinleştirilerek açılırsa, Spinoza'ya göre, insan bedeni, aynı anda iki ya da daha fazla şeyden etkilendiğinde, zihnin sonradan bunlardan birini hayal etmesi, hemen diğerini ya da diğerlerini hatırlamasını sağlar (EII, ÖXVIII). Örneğin, elma kelimesi ve elma meyvesinden aynı anda etkilenen bir insan, elma kelimesini her duyduğunda bu meyveyi hatırlar (EII, ÖXVIII, Not).¹⁰ Ne var ki bu durum, insanın pek çok etkiye maruz kalmasına rağmen cisimlerin izlerini ve imgelerini oldukları gibi muhafaza etmesiyle gerçekleşebilir. Bu faaliyeti yerine getiren yeti ise hafızadır.¹¹ Hafıza, "insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını

9 İfade edilmeye çalışıldığı üzere upuygun olmayan, bölük pörçük fikirler, birinci tür bilgiye ait olduğu için yanlışın nedeni bu bilgidir. Tam ve upuygun bütün fikirler ise ikinci ve üçüncü tür bilgiye karşılık geldiğinden bu bilgi türleri zorunlu olarak doğrudur.

10 Ayrıca Spinoza'ya göre şeyleri geçmiş ve gelecek zaman bakımından olası olarak düşünmemiz de hayal gücüne bağlı bir durumdur. Bunun nedeni, bazı cisimlerin diğerlerinden daha yavaş ya da hızlı veya aynı hızda olduğunu hayal etmemiz, yani aslen zamanı hayal etmemizdir (EII, ÖXLIV, I. ÖS). Şeyleri, geçmiş ya da gelecek zamanla bağlantılandırarak düşünmeye başladığımızda hayal gücü bu bağlantıyı nasıl kurup canlandırma yapacağı konusunda tereddüt yaşayacağından geçmiş, şimdi ve gelecek zamanla ilgili şeyleri olası olarak canlandırmaya çalışacaktır.

11 Spinoza'da hafıza, sadece muhtevayı depolayan ve muhafaza eden değil, aynı zamanda kişisel özdeşliği mümkün kılan bir yeti olarak karşımıza çıkar. Ona göre, İspanyol bir şairin geçirdiği hastalık neticesinde geçmiş yaşamını, yazmış olduğu eserleri hatırlayamaması ondan aynı kişi olarak bahsetmeyi zorlaştırır (EIV, ÖXXXIX, Not). Curley'e göre, Spinoza'nın verdiği bu örnek, onun hafızanın sürekliliğini kişinin özdeşliğinin koşulu olarak düşündüğünün en açık göstergesidir (Curley, 1988, s. 86).

içeren fikirlerin çağrışımından başka bir şey değildir ve bu çağrışım, insanın bedensel hâllerinin düzenine” göre zihinde gerçekleşir (EII, ÖXVIII, Not). Bu açıdan, hatırlama, imgelerin düzenlenişi üzerinden birinin bir diğeriyle bağlantılandırılarak canlandırılması olarak da ifade edilebilir. Spinoza bu açıklamasıyla hafızayı, hayal gücünün özel bir durumu olarak tanımlamıştır (Tóth, 2018, s. 52). Ancak o, cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımını, insan bedenindeki etkilenimlerin düzenine göre gerçekleştiği için “aklın düzeninden doğan ve zihnin şeyleri ilk nedenleriyle algılamasına yol açan” ve böylece “bütün insanlarda aynı olan fikirlerin çağrışımından” özenle ayırt edilmesi gerektiğini vurgular (EII, ÖXVIII, Not). Bu düşünceden hareketle, insan bedeninin hâllerinin düzen ve çağrışımını içeren ampirik bağlantılara yönelik bir hafıza ile aklın düzen ve çağrışımını içeren *a priori* bağlantılara yönelik hafızayı, Spinoza böyle ifade etmemiş ve adlandırmış olmasa da, birbirinden ayırt etmek gerekir. İnsanın bedensel etkilenimlerinin düzeninden doğan ve şeyleri yalnızca etkileriyle bilmeyi sağlayan, bu yüzden de kişisel alışkanlıklara dayanan fikirlerin çağrışımı ampirik hafızaya; aklın düzeninden doğan ve şeyleri ilk nedenleriyle bilmeyi sağlayan, böylece de bütün insanlarda ortak olan fikirlerin çağrışımı ise *a priori* hafızaya karşılık gelir.¹² Her insanın bedensel etkilenimlerinin düzen ve çağrışımı birbirinden farklı olduğu için algısal temsillere yönelik “belleğin [hafızanın] bu düzeni, bedenler arasındaki rastlantısal ve dışsal karşılaşmaların da düzenidir (II, 29). Karşılaşmalar ne kadar istikrarsız olursa, imgelem [hayal gücü] de o kadar dalgalanır ve göstergeler o oranda anlamlı olur (II, 44). Onun içindir ki, etkilenişlerimiz ‘kanatlı at’ gibi tamamen uydurma şeyler oluşturmakta; dışsal olarak birbirine benzeyen cisimler arasındaki farklılıkları göz ardı ettiği ölçüde de tür ve cins gibi soyutlamalar oluşturmaktadır” (Deleuze, 2011, ss. 68-69).¹³ O hâlde, hayal gücü, insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirleri kolaylıkla birbirinden ayırabilme ya da birbiriyle ilişkilendirerek canlandırma işlevine sahiptir. Bu, hayal gücünün, söz konusu fikirleri keyfi ve özgür bir biçimde birbirleriyle bağlantılandırarak kanatlı atlar, ejderhalar oluşturabileceği anlamına gelir. Ancak bu bağlantılandırma ya da çağrışımın yine de tümüyle keyfi ve özgür bir biçimde de gerçekleşmemesi gerekir. Zira hayal etme kuvveti sadece zihnin kendi doğasına bağlı değildir (EII, ÖXVII, Not). “Her insan alışkanlığın bedenindeki şeylerin imgelerini düzenleyişine göre, bir düşünceden diğere” geçer (EII, ÖXVIII, Not).¹⁴ Örneğin, kumda at nalının izini gören bir asker için at

12 Her ikisi de aslen bir ve aynı hafızanın iki farklı ciheti olarak düşünülmelidir.

13 Spinoza, beden varolmadıkça zihin, bedenın fiili mevcudiyetini ve bedenın hâllerinin fiili olduğunu kavrayamayacağı için hiçbir şeyi hayal edemeyeceğini ve hatırlayamayacağını düşünür (EV, ÖXXI). Onun bu görüşü, hayal gücünün hem bedenın hem de zihnin birlikteliğini içeren bir düşünme tarzına karşılık geldiğini açık bir biçimde gösterir (Pugliese, 2017, s. 172; Gatens & Lloyd, 1999, s. 12).

14 Spinoza, bir düşünceden onunla alakalı olmayan başka bir düşünceye nasıl geçebildiğimizi de benzer bir biçimde temellendirir. Örneğin, elma kelimesinin telaffuzunu duyan birisi bu telaffuzla hiçbirini benzerliği ya da ortaklığı olmayan elma meyvesinin düşüncesine, elma meyvesini her gördüğünde bu kelimeyi de iştmiş, yani bu kelime ile meyveden aynı anda etkilenmiş olması nedeniyle ulaşır (EII, ÖXVIII, Not).

düşüncesi atlıyı, atlı düşüncesi ise savaşı çağrıştırırken aynı izi gören bir köylü için at düşüncesi sabanı, saban ise tarla düşüncesini çağrıştırır (EII, ÖXVIII, Not). Bu durum, her insanın kendi bireysel tecrübesini yansıtacak biçimde fikirlere/imgelere sahip olduğunu ve onları kendi tecrübesine göre birbiriyle ilişkilendirdiğini gösterir. Ancak bir asker ile çiftçinin kumda bir atın nalının izini görmeleri neticesinde zihinlerinde çağrıştırdıkları fikirler birbirlerinden farklı da olsa, en azından kumda gördükleri izin başka bir hayvana değil de ata ait olduğunu düşünmeleri arasında da bir tür ortaklık bulunduğu açıktır. Benzer bir biçimde, her ikisi at nalının izinden, şeylerin imgelerini birbirine eklemeye ve bağlamaya alışkın oldukları şu ya da bu biçime göre farklı düşüncelere geçseler de yine de kendi düşünceleri arasında bir tür aynılık söz konusudur. Yani asker için at, sabanı değil de atlı düşüncesini; atlı ise tarlayı değil de savaşı çağrıştırır. Bu ise bedensel etkilenimlere dayanan fikirlerin rastlantısal bir tarzda sahip oldukları bağlantıların, hayal gücü sayesinde alışkanlığa bağlı kısmen ve görece bir düzen ya da tutarlılık içinde sergilenme imkânına kavuştuklarını göstermektedir.

İfade edilmeye çalışıldığı üzere, beden etkilenimlerini/etkilenişlerini fikri belirlenimler şeklinde temsil ederek algılanmasına hizmet eden hayal gücü ile onların çağrışımlarını sağlayan ampirik hafızanın işleyişi ortaktır. Benzer bir işleyişin, bütün insanlarda ortak olan fikirlerin çağrışımlarını mümkün kılan *a priori* hafıza ile söz konusu fikirleri temsil edip canlandırarak hayal gücünün *a priori* bir işlevi arasında da bulunup bulunmadığı dikkate değer bir konudur. Ancak bu mesele, her şeyden önce hayal gücünün algıyı aşan bu tür fikirleri temsil edip edemeyeceği ve onları canlandırıp canlandıramayacağını tespiti ekseninde çözümlenebilir. Bu tespitin tartışmaya açılacağı son bölüme geçmeden önce, söz konusu meseleyle de bağlantılı olan hayal gücünün bedensel etkilenimlere dayanan fikirleri soyutlayarak belli kavramlar altında toplayan farklı bir işlevinden daha bahsedilmeye çalışılacaktır.

4. Soyut, Transandantal ve Tümel Kavramlar

Bedensel etkilenimlere dayanan fikirlerin hayal gücü sayesinde görece bir düzen ve tutarlılık içinde sergileme imkânına kavuşması aynı zamanda belli tür kavramlar oluşturmamızın ve bu kavramlara bağlı bir düşünüş tarzına sahip olmamızın da temelini oluşturmaktadır. Nitekim Spinoza'ya göre bizler pek çok şeyi algılamakta ve bu algılarımızla da tümel kavramlar oluşturmaktayız (EII, ÖXL, NotII). Algılarımızın tümel kavramlara dönüşmesi, "deneyimin çoklu karakterinin sentezine ulaşmamız, 'evrensel mefhumlar' dolayımında" gerçekleşir ve bu dönüşümü gerçekleştiren de hayal gücüdür (Bottici, 2015, s. 139). Fakat belirli çağrışımlar izlemeye eğilim gösterdiğimiz açık da olsa, bu şekilde oluşturduğumuz kavramların yine de "yalnızca alışkanlıkları" kapsadığına özellikle dikkat etmek gerekir (Bottici, 2015, s. 140).

Bu biçimde oluşturduğumuz kavramların başında soyut olanlar gelir. Spinoza, soyut kavramların oluşturulmasını, insanların Tanrı'nın şeyleri kendileri için yarattığına ve doğada belli bir düzen bulunduğuna inanmaları temelinde açıklar. Ona göre, bu inancın doğal sonucu olarak insanlar kendilerine en faydalı olan şeyleri en önemli nitelikler, kendilerini en çok memnun edenleri de en mükemmel nitelik olarak değerlendirmişler ve şeylerin doğasını açıklamak için de "iyi, kötü, düzen, karışıklık, sıcak, soğuk" vb. soyut kavramlar oluşturmuşlardır. Böylece kendilerini mutlu eden ve Tanrı'ya tapmaya yönelten her şeyi iyi, tam aksi etkide bulunanları da kötü olarak nitelendirmişlerdir (EI, EK). Oysa, bu inanç tam da şeylerin bizzat kendilerine özgü doğaları bakımından bilinmedikleri hâlde, beden üzerindeki etkilenimleri ve hayal gücünde canlandırdıkları hâllerıyla bilinmeye çalışılmalarının sonucunda oluşmuştur. Zira şeylerin, duyuyla algılanabilir türden bir düzene sahip olduklarında, hayal edilmeleri ve hatırlanabilmeleri daha kolay olduğundan iyi bir düzene sahip oldukları tersi durumda da kötü bir düzene sahip olduklarına inanılmıştır (EI, EK). Hâlbuki, doğada belli bir düzen olduğuna dair bu inanç bizzat hayal gücünden kaynaklanmaktadır. Örneğin, herhangi bir cismin hareketinin göz sinirlerimize olumlu bir etkide bulunması, bu harekete neden olan cisme güzel, tersi bir hareketi oluşturması çirkin dememize neden olur (EI, EK). Bunun anlamı, cismin bizzat kendisinin güzel ya da çirkin olmadığı, ondan etkilenen bedenimizin etkilenme tarzına, duyumlarımıza hitap edip etmediğine ya da yaralı olup olmadığına göre ona güzellik ya da çirkinlik atfedenin biz olduğumuzdur. Ancak insanlar her ne kadar beden bakımından birbirlerine çok benzeseler de birçok açıdan farklı özelliklere sahiptirler ve cisimlerden de aynı şekilde etkilenmezler. Bu açıdan, birisi için güzel olan bir şey, bir başkası için çirkin olabilir. Her insan kendi bedeninde uyanan etkiler üzerinden şeyleri algıladığı için kendi beden yapısı ya da perspektifinden şeylere ilişkin fikirler oluşturur. Nitekim, her duyum ya da algı, tekil bir tecrübedir, öznelidir. Kısacası, şeyleri kendileri/kendilikleri itibariyle değil de bedende uyanan etkileri bakımından bilmek, onlara dair nesnel ve kesin bir belirlemede bulunmanın mümkün olmadığını, üstelik güzellik ya da çirkinlik gibi kimi nitelendirmelerin bizim onlara atfettiğimiz özellikler olduğunu gösterir. Gerçekten, Spinoza'ya göre, şeylerin kendisinde ne güzellik ya da çirkinlik ne de düzen ya da karmaşa bulunur. O, bu konudaki görüşünü Hugo Boxel'e yazdığı mektubunda şu çarpıcı sözlerle ifade eder:

"Güzellik, çok muhterem beyefendi, algılanan nesnenin bir niteliğinden çok onu algılayanda uyanan bir etkidir. Uzağı daha iyi ya da daha kötü görüyor olsaydık veya daha farklı bir yapımız olsaydı, şu an güzel olduğunu düşündüğümüz şeyler çirkin, çirkin olduğunu düşündüğümüz şeyler de güzel görünürdü. Mikroskoptan bakıldığında en güzel el bile iğrenç görünür. Bazı şeyler belli bir mesafeden bakınca güzel, yakına geldiğinde ise çirkin görünür. Bundan dolayı, kendilerinde yahut Tanrı'yla ilişkili olarak değerlendirildiğinde şeyler ne güzel ne de çirkindir" (Spinoza, 2014, s. 279).

Benzer bir biçimde Henry Oldenburg'a mektubunda ise Spinoza,

"Ama öncelikle şuna dikkatinizi çekmek isterim ki, doğaya herhangi bir güzellik, çirkinlik, düzen ya da karmaşa atfetmiyorum. Çünkü bizler ancak kendi imgelemizden [hayal gücümüzden] hareketle şeylerin güzel, çirkin, düzenli veya karışık olduğunu söylüyoruz" demektedir (Spinoza, 2014, s. 194).

Bununla birlikte Spinoza'ya göre, Varlık, Şey, Herhangi bir Şey gibi transandantal kavramlar da "imkânları sınırlı olan insan bedeninin kendi içinde aynı anda ancak belli sayıda imgeyi net şekilde" canlandırabilmesiyle oluşturulur (EII, ÖXL, NotI). Bu sayı arttıkça imgeler de bulanıklaşmaya ve dahası bedeninin kendi içinde aynı anda net bir biçimde oluşturma imkânının çok ötesine geçtiklerinde birbirine karıştırılmaya başlarlar. (EII, ÖXL, NotI). Bunun nedeni, Spinoza'ya göre, insan zihninin muhayyile sayesinde aynı anda net bir biçimde canlandırabileceği imge sayısının, bedeninin aynı anda oluşturabileceği imgelerin sayısı kadar olmasıdır. Dolayısıyla imgeler bulanıklaştığında ve birbirine karıştığında, zihin de bütün nesnelere bulanık bir biçimde, hiçbirinin ayırdına varmadan hayal gücüyle canlandırmaya ve hepsini sanki Varlık, Şey, Herhangi bir Şey gibi soyut bir nitelik altında toplanmış gibi düşünmeye başlamaktadır (EII, ÖXL, NotI). Bu kavramların, bulanık fikirleri temsil eden bulanık kavramlar olmaları bu nedenledir.

İnsan, at, köpek gibi tümel kavramlar da Spinoza'ya göre, transandantal kavramlarla benzer biçimde oluşturulur. Bunlar da soyutlamayla elde ettiğimiz kavramlardır. Kimi zaman insan bedeninde aynı anda o kadar çok imge oluşur ki, bunlar hayal gücünün kapasitesini aştığında onlar aralarındaki benzerlikleri, farklılıkları, zıtlıkları ya da onların sayılarını tam olarak canlandırmak mümkün olmaz. Bu durumda, hayal gücü hepsinde ortak olan ve bedeni de en çok etkileyen niteliği net bir biçimde canlandırmaya yönelir (EII, ÖXL, NotI). İşte, bu niteliğin sonsuz sayıda şeye yüklenip soyutlanarak belli bir terimle ifade edilmesiyle tümel kavramlar elde edilir. Ancak tümel kavramların tüm insanlarda aynı şekilde oluşturulmadıklarına, bedeni en sık etkilemiş olan şeyin doğasına ya da zihninin kolay biçimde canlandırılıp hatırlayacağı şeye göre oluşturulduklarına bir kez daha dikkat etmek gerekir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Spinoza, doğayı açıklamak için kullanılan tüm kavramları -ister soyut ister tümel isterse transandantal olsunlar- "hayal gücünün yarattığı bir resim", "hayal ürünü oluşumlar" olarak adlandırır (EI, Ek). Bunlar, şeylerin hakiki doğasını açıklamayan yalnızca hayal gücünün yapısını ortaya koyan, bulanık ve upuygun olmayan kavramlardır.

5. Değerlendirme

Spinoza sisteminde, mutlak anlamda sonsuz, her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret töz, Tanrı'dır. Ancak sonlu bir varlık olarak insan, bu sıfatlardan (*atributum*) sadece ikisini bilebilir: Düşünce ile Uzam. Söz konusu sıfatlar, ebedi ve sonsuz nitelikler, bu bağlamda bölünemezdirler. Ayırı-

ca bunlar birbirlerine indirgenemezler (Elmas, 2013, s. 26). Tarz/mod (*modus*) ise, tözdeki etkilerdir, başka şeyde olandır (EI, TIV). Spinoza tarzları, zorunlu olarak varolan ve sonsuz, ezeli-edebi olan tarzlar ile sonlu tarzlar olarak ikiye ayırır. Sonsuz tarzlar: (a) Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından doğrudan ve zorunlu olarak çıkanlar ve (b) zorunlu olarak varolan ve sonsuz olan bir nitelikte değişime uğramış herhangi bir sıfattan dolayı ortaya çıkanlar olmak üzere ikiye ayrılır (EI, ÖXXI, XXII, XXIII). Spinoza ilkinde, uzamın mutlak doğasından çıkanlar söz konusu olduğunda 'hareket ve sükûneti/durağanlığı'; düşünmenin mutlak doğasından çıkanlar söz konusu olduğunda ise "Sonsuz Anlama Yetisini"; ikincisine ise "evrenin bütün çehresinin, sonsuz çeşitlilik sergilese de daima aynı kalmasını" örnek verir (Spinoza, 2014, s. 311). Kendileriyle aynı doğadan başka bir şey tarafından sınırlandırılabilen, özleri zorunlu olarak varoluşlarını gerektirmeyen tarzlar ise sonlu tarzlardır. Sonlu tarzlar, Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından değil, Tanrı'nın herhangi bir şekilde değişime uğramış sıfatından dolayı bir yolla ortaya çıkan tarzlardan türeyen, sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahip tekil şeylerdir (EI, ÖXXVIII Ka). Belli bir insan zihni sonlu, sınırlı bir düşünme tarzına; belli, tekil bir insan bedeni ise sonlu, sınırlı bir uzam tarzına karşılık gelir. Tanrı'nın uzam sıfatının bir tavrı olan cisimleri hareket ve sükûnet, hızlilik ve yavaşlık durumuna göre ayırt etmek mümkündür (EII, YÖI). Tüm cisimler uzamı gerektirmeleri ve hareket ile sükûnet halinde olabilmeleri bakımından birbirleriyle örtüşürler. Bununla birlikte, Spinoza, doğası gereği varolanın yalnızca töz, Tanrı olduğunu belirtir (EI, ÖVII). Şu hâlde, doğası gereği varolma zorunluluğu olmayan şeylerin mevcudiyetinin açıklanması gerekir. Spinoza bu sorunu, varolan her şeyin ancak Tanrı'da var olduklarını ve ancak Tanrı'yla varolup kavranabileceklerini iddia ederek çözmeye çalışır (EI, ÖXV). Nitekim, Tanrı, her şeyin tek nedeni, yani hem özlerinin hem de varlıklarının nedenidir. Ona göre, "mevcut bir neden varsa bundan zorunlu olarak bir sonuç [etki] çıkar" ve "sonucun [etkinin] bilgisi nedenin bilgisine bağlıdır ve bu bilgiyi gerektirir" (EI, AkIII, IV). Bu açıdan, etkiyi/sonucu tanımak ve bilmek için mutlaka nedenini tanımak ve bilmek gerekir. Spinoza için "kendisinin nedeni" olan tek şey töz, Tanrı'dır. Tanrı, hem kendisinin nedeni hem de etkiyi/sonucu kendisinde barındırandır. Bu ise Tanrı'nın sadece kendisinin nedeni olmadığı aynı zamanda varolan bütün şeylerin, cisimlerin de nedeni olduğu anlamına gelir. Bir başka deyişle, her şey ancak Tanrı'da vardır ve ancak Tanrı'yla kavranabilir. Tanrı, her şeyin etkin, kendiliğinden, mutlak anlamda ilk, içkin nedeni (EI, ÖXVI. Ös I, II, III).

İfade edilmeye çalışılanlar ışığında çalışmamızın bütününe bakıldığında hayal gücü, (1) beden etkilenişlerini upuygun olmayan bir biçimde de olsa fikri belirlenimler şeklinde temsil etmeyi, (2) hafızayla birlikte söz konusu belirlenimlerin rastlantısal bir tarzda sahip oldukları bağlantıları görece de olsa bir düzen ya da tutarlılık içinde sergilemeyi ve (3) benzer belirlenimleri soyutlayarak kimi kavramlar altında toplamayı sağlayan işlevlere sahip bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hayal gücü bu işlevleri yerine getirmesi cihetinden de Spinoza'nın birinci dediği bilgi türünü teşkil etmektedir. Ancak, töz, sıfatlar ve tarzlar ile ilgili yaptığımız bu bölümün başlangıcındaki kısmî saptamalar, Spinoza sisteminde her ne kadar doğrudan ve net bir biçimde irdelenmemiş olsa da, hayal gücünün, yukarıdaki üç işlevini zemin bakımından önceleyen ve özel bir anlamda "*a priori*" denebilecek temel bir işlevinin daha bulunması gereğini kanaatimizce ortaya çıkarmaktadır. Bu işlev, esasen tözün bir sıfatı olan sonsuz, tek ve bölünmez olan "uzam"ın, "nicelik" ile bağlantılı olarak sonlu, bölünebilir ve parçalardan meydana gelmiş, çok katlı bir şey olarak tasavvur edilmesinde yatmaktadır. Zira uzamı sınırlandırmak ve parçaları cihetinden tasavvur etmek çok daha kolaydır. Meseleyi daha açık kılmak için, insan zihnini kuran fikrin nesnesinin fiili olarak varolan tekil bir şey ve tözün uzam sıfatının tarzı/modu olan beden/cisim olduğuna ve insan zihninin de bu bedeni, çeşitli etkilenimlerin belirmesi açısından kendi algılama yetisince upuygun olmayan bir tarzda algıladığı veya fikirlerle temsil ettiği dikkate alındığında insan algısındaki bu temsil edilmesine nazaran bedenini, Tanrı'nın uzam sıfatında bulunup idrak edilmesi cihetinden değil, sonlu ve sınırlı olarak, belli bir zaman ve mekânda içinde bir varlık göstermesi bakımından tasavvur edildiği açığa çıkmaktadır. Bu da demektir ki, tözün uzam sıfatının tarzı olan beden, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan belli bir nicelik; sınırlandırılmış herhangi bir biçim altında algılama yetisince temsil edilmektedir. O hâlde, hayal gücü, algılama yetisinin temsil cihetine, hafızayla birlikte canlandırma faaliyetine ve soyut, tümel transandantal kavramların oluşumuna zemin bakımından önceliği olacak şekilde, uzam sıfatı üzerinden nicelik bağlamında *a priori* bir işleve sahiptir. Şu hâlde, mümkün olduğu kadar bu konuyu derinleştirmeye çalışıp neden hayal gücünün bahsedilen şekilde bir işlevi olduğu kanaatine vardığımızı dair argümanlarla çalışmamızı sonlandırmaya çalışacağız.

Spinoza'ya göre, "tözün herhangi bir sıfatı onun bölünebilirliğini ima ediyorsa o sıfatı doğru şekilde kavramak mümkün değildir" ve "mutlak anlamda sonsuz olan töz bölünemez" (EI, ÖXII, XIII). Bundan, hiçbir tözün bölünmediği, dolayısıyla hiçbir tözün doğasının ancak sonsuz olarak kavranabildiği, yani, tözün mutlak anlamda sonsuz olduğu sonucu çıkmaktadır. Tek töz, Tanrı'dır. Uzam ise Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biridir ve diğer sıfatları gibi nicelik bakımından sonsuzdur, bu nedenle de sonsuz, biricik ve bölünmez olarak kavranması gerekir. Başka bir ifadeyle uzam, kendi içinde homojendir, parçalardan meydana gelmez. Spinoza, buna itiraz edenlerin, yani uzamın parçalardan meydana geldiğini düşünenlerin "sonsuz niceliğin ölçülebilir olduğuna ve sonlu parçalardan meydana geldiğine" ilişkin varsayımdan hareket ettiklerini ileri sürer (EI, ÖXV, Not). Bu, sonsuz, biricik ve bölünmez olarak kavranması gereken uzamın bölünmüş, sonlu, parçalardan meydana gelmiş olarak tasavvur edilmesinden başka bir anlama gelmez. Spinoza, uzamın bu biçimde tasavvur edilmesinin nedenini, insanın niceliği bölünebilir olarak düşünmeye yatkın bir doğaya sahip olması zeminde açıklar. Zira

niceliği bölünebilir olarak tasavvur etmek çok daha kolaydır (a.g.e.). Buna karşın, insanın niceliği sonsuz ve bölünmez olarak kavraması zordur. O hâlde, nicelik ya bölünmüş ve parçalardan oluşmuş ya da sonsuz, tek ve bölünmez bir biçimde idrak edilebilir. Bunlardan ilki, onu hayal gücümüzde canlandırdığımız biçimde tasavvur etmemize, ikincisi ise sadece aklımızla ve aklımızda olduğu hâliyle ve bir töz olarak kavramamıza karşılık gelir. Spinoza, Lodewijk Meyer'e yazdığı mektubunda, bu hususu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Gelgelelim, yer kaplayan Tözü bölmeye neden bu kadar meyilli olduğumuza sorarsan, sana cevabım, niceliği iki şekilde kavramamız olur: Onu duyuların yardımıyla imgelememizde sahip olduğumuz gibi soyut veya yüzeysel olarak ya da sadece anlama yetisiyle olduğu gibi Töz olarak. Bu yüzden, imgelememizde olduğu hâliyle hesaba katarsak (ki en çok ve zorlanmadan yaptığımız şeydir bu), niceliği bölünebilir, sonlu, parçalardan müteşekkil ve çoklu olarak anlarız. Öte yandan, bu şeyi anlama yetisinde olduğu hâliyle hesaba katar ve kendinde olduğu gibi algılasak (ki bu çok zordur), yeterli düzeyde kanıtlamış olduğum gibi, bu defa da sonsuz, bölünemez ve tek olduğunu buluruz” (Spinoza, 2014, s. 103).

Bir kez daha vurgulamak gerekirse, niceliği, hayal gücümüzde canlandırdığımız bir biçimde ele aldığımızda -ki bu genellikle yaptığımız ve bizim için kolay ancak soyut ve yüzeysel olan bir şeydir- onu sonlu, bölünebilir ve parçalardan ibaret olarak tasavvur ederiz, fakat onu aklımızda olduğu biçimde ve töz olarak ele aldığımızda -ki bu çoğunlukla yapmadığımız ve bizim için çok daha zor olan bir şeydir- onu sonsuz, tek, bölünemez olarak idrak ederiz. Spinoza, ikisi arasındaki ayrımı şöyle örneklendirir:

“Hayal gücü ile akıl arasındaki farkı bilen herkes bunu [niceliğin sonsuz, sınırsız, bölünemez olduğunu] rahatlıkla anlayacaktır; özellikle maddenin her yerde aynı olduğunu ve sadece farklı niteliklere sahip olduğunu düşündüğümüz için parçalara ayrılabilmesini, (ayrılabilmesini?) yani bu parçaların gerçek anlamda değil de şeklen [modal] ayrılabilmesini biliyorsa. Örneğin suyu su olarak düşündüğümüzde, onun bölünebilirliğini ve parçalarının da birbirinden ayrılabilmesini tasavvur edebiliriz, ama suyu maddi bir töz olarak tasavvur ettiğimizde, hiçbir şekilde ayıramayacağımızı ve bölünemeyeceğini anlarız. Dahası, su sırf su olarak ele alındığında hem var olabilir hem de yok olabilir, ama töz olarak ele alındığında ne var olabilir ne de yok olabilir” (EI, ÖXV, Not).

Şu hâlde, hayal gücü, uzamı modal bakımdan parçaları cihetinden tasavvur etmeyi sağlamaktadır. Hayal gücü bunu, uzam ile sayıyı, uzam ile ölçüyü, uzam ile zamanı ilişkilendirip, bir mânâda da terkip ederek, onu sayı, ölçü, süre gibi belirlenim tarzları veya nitelikler cihetinden sınırlandırmaktadır. Spinoza'ya göre niceliği tözden soyutlayarak sınırını belirleyebileceğimiz ve onu istediğimiz gibi sınırlaya-

bileceğimiz "ölçü" yü elde ederiz. Benzer bir biçimde, süreyi de ezeli-ebedi olandan soyutlayarak, sürenin sınırını belirlememizi sağlayan "zaman"a ulaşıyoruz. Zaman sürenin sınırını, ölçü ise niceliğin sınırını belirlemeyi sağlaması bakımından bunların daha kolay bir biçimde tasavvur edilmesine olanak verirler. Ayrıca, ona göre, tözün tarzlarını tözün kendisinden ayırmamız ve daha kolay tasavvur edecek şekilde sınıflandırmamız, onların sınırını belirleyerek sayımlarını yapmamızı sağlayan "sayı" kavramını ortaya çıkartır. İşte bu nedendir ki Spinoza, "ölçü, zaman ve sayı"yı, "düşünme daha doğrusu, hayal gücünün tarzları", "hayal gücünün yardımcıları" olarak adlandırır (Spinoza, 2014, ss. 103-104). Fakat hayal gücümüzle canlandırmamızın mümkün olmadığı ancak akılla kavrayabildiğimiz Tanrı, töz, ezeli-ebedi olan, uzam gibi şeyleri, hayal gücünün yardımcıları olarak ifade edilen zaman, ölçü, sayı üzerinden tasavvur etmeye ve doğanın işleyişini bunlarla açıklamaya çalıştığımızda olmadık hezeyanlara, sanılara kapılıyoruz.¹⁵ Üstelik, böyle tasavvur ettiğimizde tözün tarzlarını da hiçbir zaman doğru bir biçimde de kavrayamaz, onları Tözle, ezeli-ebedi olanla bağlantısından kopartmış oluruz (Spinoza, 2014, s. 103). Örneğin, Spinoza'ya göre, sayı, sonlu ve sınırlı cisimler için geçerli olup, yekpare maddenin sınırsız olarak ele alındığında bir sayıya sahip olamayacağı açıktır. Zira sayı belli bir şeyi ve o şeyin belirlenim tarzını ifade eder, yoksa bu belirlenim varlığına istinaden o şeye ait değildir (Spinoza, 2014, s. 269). Ancak her belirlenimin de bir olumsuzlama olduğu, bu bağlamda sayının da olumsuzlama olduğu dikkate alınmalıdır. O hâlde, "ölçü, zaman ve sayı", şeylerin doğasında değil, insanın algılamasının niteliğinde bulunur ve şeylerin zamanın akışına göre düzenlendiklerini ve uzam içinde çeşitlendiklerini düşünmemizin temelini oluşturur. İşte, şeylerin belli bir zaman ve mekânda olduklarına ya da Tanrı'da bulduklarına ve tanrısal doğanın zorunluluğundan doğduklarına bağlı olarak kavranmaları arasındaki ayrımın zemini budur. Şeyleri, ilkiyle bölük pörçük, rastlantısal, upuygun olmayan bir biçimde, ancak ikincisiyle doğru ve gerçek olarak, Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü içeren fikirlere bağlı olarak sonsuzluğun ufku altında kavrayabilmek mümkündür.

Kaynakça

- Balanuye, Ç. (2017). *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor? Reddedilmeyecek Bir Felsefi Teklif*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bottici, C. (2015). Başka Bir Aydınlanma: Spinoza'da Mit ve İmgelem. *ViraVerita*. (Çev. Nurbânu Karataş). Sayı: 2, 130- 155.
- Bumin, T. (2005). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Curley, E. (1988). *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

¹⁵ Spinoza'ya göre, "yer kaplamanın uzamsallaştırılması ve sonlu olması gerektiği, parçalarının gerçekte birbirinden ayrı olduğu, tüm şeylerin ilk ve tek dayanağını oluşturduğu, belli bir anda başka bir anda olduğundan daha fazla yer işgal ettiği vb. hepsi de hakikate taban tabana zıt olan birçok başka inanış bu hatalara örnek gösterilebilir" (Spinoza, 2015, ss. 71-72).

- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (Çev. Ulus Baker). Ankara: Öteki Yayınları.
- Deleuze, G. (2011). *Spinoza Pratik Felsefe*. (Çev. Ulus Baker & Alber Nahum). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Descartes, R. (1989). *Aklın İdaresi İçin Kurallar*. (Çev. Mehmet Karasan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Elmas, M. F. (2013). Spinoza'nın Antropomorfizm Eleştirisi ya da Aklın Hayalgücünü İfşası Üzerine. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. Sayı: 21, 19-28.
- Gatens, M. & Lloyd, G. (1999). *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*. London: Routledge.
- Hardt, M. (2012). *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*. (Çev. İsmail Öğretir & Ali Utku). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Lord, B. (2010). *Spinoza's Ethics*. An Edinburgh Philosophical Guide, Edinburgh University Press.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pugliese, N. (2017). Spinoza's Argument for a Bodily Imagination. *Unisinos Journal of Philosophy*. Filosofia Unisinos, 18 (3), 172-176.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. (Çev. Emine Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2015). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. (Çev. Emine Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Tóth, O. I. (2018). Memory, Recollection and Consciousness in Spinoza's Ethics. *Society and Politics*, Vol. 12 no. 2 (24), 50-71.
- Zelyüt, S. (2010). *Spinoza*. Ankara: Dost Kitabevi.

Cürcânî’de Atom Kavramı ve Felsefesi

Vural BAŞARAN*

Makale Geliş / Recieved:14.03.2019
Makale Kabul / Accepted:17.06.2019

Öz

Bu çalışmada Antik Yunan ve Hint atomcu görüşlerinin gelişimi kısa bir biçimde özetlenmiştir. Bu konudaki genel eğilimler açıklanmıştır. İslamiyetin teşekkülünden sonra İslam düşüncesine atomcu fikirler de girmeye başlamıştır. İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan kelâm ilmi üzerine çalışanların önemli bir kısmı bu görüşü sahiplenmişlerdir. Araştırmacılar İslam atomculuğunun menşei konusunda bir fikir birliğine varamamışlardır. Bazı yazarlar bu atomculuğun Hint kökenli olduğunu iddia ederken bazıları Yunani atomculuğunun etkili olduğunu iddia etmişlerdir. Bir diğer grup ise kelam atomculuğunun müstakilen inşa edildiği fikrinde birleşmiştir. Çalışmanın ana konusu İslam kelamcılarında Seyyid Şerif Cürcânî’nin, İcî’nin el-Mevâkıf adlı eserine yazdığı hacimli şerhindeki “atom” kavramının nitelikleridir. Cürcânî’de “atom”un nitelikleri verilerek bu ontolojik bakışın klasik fizikteki yerinin tartışılmasıyla çalışma tamamlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Şerif Cürcânî, Atomculuk, Kelam Atomculuğu, Şerhu’l Mevâkıf.

The Concept And Philosophy Of Atom In Curcani

Abstract

In this study, I have briefly summarized the development of atomic views in Ancient Greeks and Indians. I explained the general tendencies in this regard. An important part of Islamic theologian embraced atomic views. The researchers could not agree on the origin of Islamic atomism. Some authors claim that this atomism is of Indian origin, while others claim that Greek

* Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Bilim Tarihi Anabilim Dalı. vbasaran@ankara.edu.tr. Orcid: 0000-0002-2721-5234.

Künye: BAŞARAN, Vural. (2019). Cürcânî’de Atom Kavramı ve Felsefesi. *Dört Öge*, 15, 111-122. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

atomism is influential. Another group united the idea that kalam atomism was built independently. The main topic of the study is to determine the characteristics of the concept of "atom" in the Seyyid Şerif Cürçânî's voluminous commentary of İcî's al-Mevâkıf. I completed the study with the discussion of the place of this ontological view in classical physics by describing the qualities of "atom" in Cürçânî.

Keywords: Seyyid Serif Curcani, Atomism, Kalâm Atomism, Serhul Mevakif.

Giriş

Yunancada bölünemez en küçük parça anlamına gelen atom (ἄτομος)¹, ilk olarak felsefi bir problem olarak Yunan ve Hint düşüncesinde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan Yunan atomculuğunun en bilinen temsilcileri Leukippos (MÖ IV. yüzyıl), Demokritos (MÖ IV. yüzyıl) ve Epikouros'tur (MÖ IV.- III. yüzyıl). Bu filozoflar her şeyin kökeninin bölünemez parçalardan oluştuğu konusunda fikir birliğine vararak sistematik ve detaylı bir doğa felsefesi geliştirmişlerdir (Berryman, 2016). Atomcular etik, teoloji, siyaset felsefesi ve epistemolojilerini de bu fiziksel sisteme göre inşa etmişlerdir (Berryman, 2016).²

Yunan filozoflar, atomların doğaları gereği değiştirilemeyeceğini, sadece boşlukta hareket edip, farklı kümeler halinde birleşebileceklerini söylemişlerdir. Bölünemez en küçük parçaların 'boşluklar' tarafından ayrıldıklarını ve birleşemediklerini; bundan daha ziyade birbirlerine çarptıklarında birbirlerini sektirdiklerini ifade etmişlerdir.

Romalı biyografi yazarı Diogenes Laertius (MS III. yy), Leukippos'un görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

"Evren boştur ve cisimlerle doludur. Cisimler boşluğa girip birbirlerine dolanınca, dünyalar oluşur. Bunların büyüme yolundaki devinimlerinden yıldızların özü oluşur. Güneş ayın çevresinde büyük çember üzerinde devinir; yer merkezde hızla çevrilerek aslı durur; biçimi tambura benzer. Ana ilke olarak atomları koyan ilk düşünür Leucippus'tur" (Laertius, 2010, s. 433).

Leukippos'un öğrencilerinden Demokritos, bir fragmanında "yalnızca uzlaş (convention) yoluyla algılanan renkler ve tatlar ile gerçekte var olan atom ve boşluk "arasında bir ayırım yaparak (Pasnau, 2007, s. 103) atom ve boşluğun gerçek geri kalan bütün arazların ise bir uzlaş olduğunu ifade etmiştir. Görüşlerini Laertius şu şekilde aktarmıştır:

1 Atom kavramının kullanımı ve kökenine dair bkz: (Liddell & Scott, 1940)

2 Presokratik doğa felsefesinin son, Antik Yunan atomculuğunun ilk temsilcileri olan Leukippos ve öğrencisi Demokritos, materyalist düşünce tarihi bakımından da önemli bir yere sahiptir (Arslan, 2008, s. 312).

“Evrenin ana ilkesi atomlarla boşluktur, bunun dışındaki her şey, var sanılan şeylerdir; dünyalar sonsuzdur, doğar ve yok olurlar. Hiçbir şey yoktan var olmaz ve yoklukta yok olmaz. Atomlar büyüklük ve sayıca sonsuzdur, evrende burgaç içinde dönerek devinirler. Böylece, ateş, su, hava ve toprak gibi bütün oluşumlar ortaya çıkar; çünkü bunlar da birtakım atomların kümelenmesidir; bu atomlar sert oldukları için etkilenmez ve değişmezler, Güneşle ay böyle düz ve küresel (atom) kitlelerinden oluşmuştur, ruh da aynı şekilde; ruhla akıl aynı şeydir” (Laertius, 2010, s. 438).

Bir diğer Yunan atomcusu Epikouros insan, deneysel bilgi teorisi, atomcu materyalist doğa anlayışı ve evrimin doğalcı yaklaşımı gibi farklı alanlarda çalışmalar yaparak felsefesini şekillendirmeye çalışmıştır (Konstan, 2018). Cicero'ya göre Demokritos fiziği ile Epikouros'un fiziği arasında pek büyük bir fark yoktur:

“...Epikouros övündüğü fizikte tamamiyle bir yabancısıdır. Çoğu Demokritos'a aittir, nerede ondan ayrılır, onu düzeltmek isterse orada berbat eder...” (Akkaran: (Marx, 2013, s. 18))

Demokritos ile Epikouros'un atomların hareketleri ile ilgili görüş ayrılığı atomun düz çizgiden sapması konusunda kendini gösterir. Epikouros atomların boşlukta üçlü bir harekete sahip olduklarını söyler. Birincisi atomun çizgideki düşme hareketidir, ikincisi atomun düz çizgiden ayrılması hareketiyle oluşur ve sonucusu pek çok atomun itmesi ile ortaya çıkar. Bunlardan ikincisi, yani düz çizgiden ayrılma/sapma hareketi Epikouros'u Demokritos'tan ayırır (Marx, 2013, s. 63). Yunanî atomculuğun kökleri sözünü ettiğimiz bu filozofların çalışmaları ile şekillenmiştir.

Yunan kıyılarından uzakta Hindistan'da da Antik Hint atomculuğu karşımıza çıkar. İlk temsilcilerinden birisi Vaisheshika okulunun kurucusu olan Kanada'dır (MÖ 2.yy). Vaisheshika Sutra öğretisi pluralistik gerçekçi bir sistemdir. Bu sistemin temelinde öz ve nitelikler tartışması yer alır. Bu sistemde, doğadaki her şey dokuz tür özden birine indirgenebilir. Bunlar: toprak, su, hava, ateş, eter, uzay, zaman, kendilik ve zihindir. Bu söz konusu özler bir tür atomdur. Toprak, su, ateş ve hava maddesel atomlar, eter, uzay, zaman, kendilik ve zihin maddesel olmayan atomlardır. Bütün atomlar sonsuzdur (eternal) (Hamilton, 2001, s. 72-73).

“Bütün özler (substance) atomik formlardan meydana gelir, her bir atom sonsuzdur ve parçalanamaz. Farklı oranlarda birbirleriyle karışan bu atomlar, sonlu (finite) ve yapıtaşları olan atomlara indirgenebilen evrendeki bütün nesnelere meydana getirirler. Toprak, su, hava ve ateş maddi özlerden oluşur, buna karşın uzay, zaman, kendilik ve zihnin atomları maddi değildir” (Hamilton, 2001, s. 74).

İslam atomculuğunun menşei konusunda bu iki atomculuk anlayışı üzerinden araştırmalar ve tartışmalar devam etmektedir. Hint ya da Yunan atomculu-

ğunun tesirinin daha fazla olduğunu iddia edenlerle, kelimcilerin müstakilen bir atom görüşü ortaya koyduğunu iddia edenler arasında ihtilaf vardır.³ Çalışmada bu tartışmalara girmeden, Kelam atomculuğunun genel özellikleri verilip, Cürcânî'nin bu konu hakkındaki görüşleri aktarılacaktır.

Kelâm Atomculuğu

İslam felsefesinde tümel bilgiye ulaşmak için temel olarak kullanılan iki yöntem vardır. Bu iki yöntem dört farklı grupla temsil edilir. Bunlardan ilki bilgiye ulaşmak için nazar ve istidlalin en uygun yol olduğunu söyleyen mütekellimler ve meşşai filozoflardır. Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre mütekellimler ilkelerini dini naslardan alıyor olmalarıyla meşşailerden ayrılırlar. İkinci yöntem ise riyazet ve mücahedeyle doğru bir yöntem olarak gören sufiler ve işrakilerdir (Türker, 2015, s. 22). Bütün bu kollar da kendi içlerinde alt dallara ayrılırlar. Ancak yine de merkez doktrinleri aynılık arz eder ve temel bazı ilkeleri vardır. Mütekellimler için bu ilkelere en temel olanı yaratıcının kadir-i mutlak oluşudur:

“...bu ilke Tanrı'nın zatıyla zorunlu kıldığı ve ilk neden olduğu ilkelerine karşı, Tanrı'nın bir irade ve kasıtle fiil yaptığını ve âlemin illeti değil, faili olduğu anlamına gelmektedir. Bütün kelimcilerin görüş birliği ettiği ve açıkça dile getirdiği bu ilke, birincisi Tanrı'nın yetkinliği, ikincisi âlemin yaratılması ve üçüncüsü ise Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemi oluşturan mevcutların birbirleriyle ilişkisi hususunda üç ilkeyi doğurmaktadır” (Türker, 2015, s. 23).

Yukarıda verdiğimiz temel ilke etrafında görüşlerini ve kozmolojilerini oluşturan kelam öğretisi genel özellikleri itibarıyla üç döneme ayrılmaktadır. “Erken dönem”, “klasik dönem” ve “müteahhir dönem” olarak adlandırılan bu devirlerden ilkinde atomculuk kelamın tek fizik öğretisi değilken, ikincisinde ortaklaşa benimsenen bir paradigma halini almıştır. Son dönemde ise bütünüyle ortadan kalkmasa da etkinliğini yitirmiş görünmektedir (Bulğen, 2018, s. 117).

Miladi VIII. yüzyılda ortaya çıkan kelam felsefesinin temel ilkesi “cevherlerin ve arazların hâdis oluşuyla âlemin hâdis oluşu ve buna bağlı olarak Allah'ın varlığını kanıtlamaktır”⁴ (Günaltay & Bayın, 2008, s. 42).

Atomcu görüşleri bu merkez doktrin etrafında biçimlenen mütekellim atomculuğunun ilk örneğini VII. yüzyılda yaşamış olan Mutezile ekolü mensubu

3 Bu konudaki görüşlerin karşılaştırmalı eleştirileri için bk. (Günaltay & Bayın, 2008); Hint atomculuğunun daha etkin olduğu görüşün bir savunusu için bkz: (Pines, 2017); Bu konu hakkında Mehmet Bulğen'in görüşleri için bk. (Bulğen, 2018, ss. 133-142). Diğer görüşler için bk. (Karadaş, 2004); (Dhanani, 2011).

4 Yunan atomculuğu ile İslam atomculuğu arasındaki en temel farklardan birisi burada yatar. Yunan atomculuğunun materyalist teorisi ile arasındaki farkı anlamak için Lucretius'un şu dizelerine bakmak yeterli olacaktır: İlkemiz şu olacak konuya girerken: Hiçten hiçbir şey yaratılmaz tanrısal güçle. (Aktaran: (Bolles, 1999, s. 472)

Ebu'l Huzeyl el-Allaf'ın (?-850) verdiği yaygın bir kanıdır (Karadaş, 2004, s. 68). Eşâri kelamına atomculuğu dâhil edip özgün bir şekilde ele alanın ise el-Basrî el-Bâkılânî (?-1012) olduğuna dair güçlü bir inanç vardır (Karadaş, 2004, s. 69).

Günaltay, Kelamcılarının tasvir ettiği doğayı şu şekilde özetlemiştir:

- 1) Cisimler atomlardan oluşmaktadır.
- 2) Cisimler birbirlerine benzerler.
- 3) Atomlar fiilen sonsuzdur.
- 4) Kâinat, varlık ve zaman bakımından hâdistir.
- 5) Boşluk vardır.
- 6) Mekânda mesafe soyut bir kuruntudur.
- 7) Arazlar hâdistir ve iki zamanda var olmaya devam etmesi imkansızdır (Günaltay & Bayın, 2008, ss. 48-50).⁵

Kelam düşüncesinde atom kavramı, cevher ve araz⁶ teorisine dayanır. Buna göre: “dışsal varlığın öncesi ya yokluktur ya da değildir. Varlığın öncesi eğer yokluk değilse varlık ezeldir. Eğer öncesi yokluk ise varlık hâdistir. Hâdis varlık bizzat uzamlıdır. Yani kendisine bizzat duyusal işaretle işaret edilebilir, bu cevherdir. Ya da bizzat yer kaplayan şeyde bir durumdur, bu da arazdır” (Günaltay & Bayın, 2008, s. 63) Cevher-i ferd diğer bir deyişle cüz'-ü la yeteazzâ bölünemeyen en küçük birim olarak cisimleri oluşturur. Burada bölünememekten 1-Kesilme, 2-Kırma, 3-Vehmi ve 4-Varsayımsal olarak bölünemezlik kastedilmiştir (Günaltay & Bayın, 2008, s. 64). Cisimler, bu bölünemeyen cüzlerin birleşmesi ile oluşur. Tüm kopuş ve bozuluşlar da ayrışma demektir. Atoma dair bu anlayış şu iki ilkeye dayanır (Günaltay & Bayın, 2008, s. 65):

- 1) Cisimler bölünmeyi kabul eder ve bölünebilen şeylerin parçalarının olması zorunludur.
- 2) Cisimlerin bölünmeden dolayı ortaya çıkan parçaları sonludur.

Müteteklimler öncelikle cisimlerin bölünebilirliği yönünden atomun var-

5 Maimonides (Musa ibn Meymun) klasik dönem müteteklimlerin on iki tane genel önerme sunduklarını ifade etmiştir. Bunlar: 1) Atomun (cevher-i ferd) ispatı, 2) Boşluğun varlığı, 3) Zamanın, bölünemeyen anlardan oluşması, 4) Cevherlerin arazlarla birlikte var olduğu, 5) Arazların atomlardan ayrılamayacağı, 6) Arazların ardışık anlarda varlığını sürdüremeyeceği, 7) Yetilerin cisimlerde mevcut olduğu ve Allah tarafından yaratılmış arazlar olduğu, 8) Evrende cevher ve arazlardan başka bir şey olmadığı ve şekillerinin de araz olduğu, 9) Arazların birbirlerini taşıyamayacağı, 10) Mümkün varlığın tasavvuru ile onun gerçek varlığı arasında mutabakat aranmayacağı, 11) Sonsuzun bilkuve ve bilfil olarak imkansızlığı ve 12) Duyuların yanılabilirliğidir (Moses, 2017).

6 Cevher ve araz teorileri hakkında da muhtelif görüşler vardır. Hişâm b. Hakem (?-795) ve Ebûbekir el-Esamm (?-815) evrenin cisimlerden oluştuğunu; Dırâr b. Amr (?-815) ve Hüseyin en-Neccâr evrenin arazlardan teşekkül ettiğini; Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (?-849) ise evrenin cevher ve arazlardan oluştuğunu savunuyordu. (Altaş, 2015, s. 85)

lığını kanıtlamışlardır. İkinci olarak noktanın varlığı açısından atomlar kanıtlanmıştır ve üçüncü olarak da hareket, zaman ve mekân açısından atomların varlığı delillendirilmeye çalışılmıştır. Son olarak kelim filozofları, atomculuğun zorunlu bir sonucu olarak boşluk fikrini de kabul etmiştir.

Eş'arî, kendinden önce gelen kelim öğretisini derleyip toplayarak daha sistematik bir hale getirmiştir. Öğrencileri tarafından görüşleri geliştirilerek Eş'arî kelamı baskın bir öğreti haline gelmiştir. Bu ekole göre cisim hakkındaki görüşler şu yedi grupta sınıflandırılmıştır (Pretzl, 2015, s. 563):

- “1) Cisim cevherdir, arazların taşıyıcısıdır. Cevher ve cisim muadil kavramlardır.
- 2) Bazı Bağdatlılar cismin varlığını en az iki atomun veya sadece iki atomun bir araya gelmesinde ve birleşmesinde görüyorlar.
- 3) Ebu'l-Huzeyl'e göre cisim, sağ ve solu, ön ve arkası, yukarı ve aşağısı olan şeydir. İki atom uzunluğu, iki atom genişliği, iki atom derinliği oluşturur.
- 4) Kelâmcıların daha büyük çoğunluğu cismi, uzun, geniş ve derin olan şey olarak tanımlıyorlar.
- 5) Hişam b. el-Hakem'e göre cisim, uzun, geniş ve derin olandır. Cisim, mevcut ve şey muadil kavramlardır. Böylece Tanrı da, var olduğundan, cisimdir ve arazlar da cisimdir.
- 6) Abbas b. Süleyman'a göre cisim, cevher ve ondan ayrılamayan arazlardan oluşur. Cisim mekândır.
- 7) Dırâr b. Amr'a göre cisim bir sürü arazların bir araya gelmesiyle oluşur (Pretzl, 2015, ss. 563-564).”

Bulğen, klasik dönemde Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelimcilerini dikkate alarak “yer kaplayan atom”un on iki temel özelliğini şu şekilde verir:

1. Daha büyük bir üniteyi diğer atomla birleştirerek oluşturur;
2. Boşluğun bir kısmını doldurur;
3. Boşlukta kapladığı kısmın dışından ölçülebilir;
4. Kendi işgal ettiği yerde başka bir atomun yer tutmasını engeller, dolayısıyla tek bir boşlukta iki atomun olması (müdâhele) söz konusu değildir;
5. Çeşitli arazların kendisine ilişmesini mümkün kılar;
6. İki zıt arazi aynı anda taşınması mümkün değildir;
7. Zâtî ağırlığı vardır ve bu araz değildir;
8. Birinin diğerinden daha ağır ve daha hafif olması mümkün değildir;
9. Tamamı aynı cins ve birbirlerine her yönüyle denktir;
10. Bir cevherin hareket sükûn, birleşme ayrılma arazlarından müstağni olması mümkün değildir;

11. Arazlar, varoluşsal açıdan iki ânu devam ettirmezler, zamanın her bir anında varlığa gelirler ve varlıktan çekinirler. Varlıklarını sürdürmele Tanrı'nın onları yeniden yaratmalarına bağlıdır;
12. Cevher görmek ve dokunma duyularıyla algılanabilir (Bulğen, 2018, ss. 195-196).

Cürcânî'de Atom Kavramı

Seyyid Şerif Cürcânî, 23 Şubat 1340 yılında Cürcân'da dünyaya gelmiştir. Hz. Muhammed'in soyundan gelen Muhammed bin Zeyd'in on üçüncü göbekten torunu olduğu için Seyyid Şerif unvanı ile anılır. er-Râzi et-Tahtânî'nin mantığa dair eserini bizzat kendisinden okumak için onun yanına gitmiştir. Bir müddet sonra ileri yaşından dolayı hocası onu Mısır'a Mübârek Şah'ın yanına mantık eğitimi görmesi için göndermiştir. Molla Fenârî, Şeyh Bedreddin, hekim Hacı Paşa gibi isimlerle sınıf arkadaşlığı yapmıştır. Şiraz ve Semerkant'ta hocalıklar yapmış, diğer âlimlerle tartışmalar girmiştir. Semerkant'tayken tasavvufa ilgi duymuş Nakşibendî tarikatına girmiştir. 1413 yılında Şirâz'da hayata gözlerini yummuştur (Gümü, 1993, s. 135).

Cürcânî kelâm, Arap dili ve edebiyatı, felsefe, mantık, astronomi, matematik gibi pek çok alanda telif eserler vermiş ve şerhler yazmıştır. Gümü,ün, Cürcânî için yaptığı şu tespit onun etkisini ortaya koymaktadır:

“Arap dili, feraiz ve kelamla ilgili eserleri medreselerde nesilden nesile intikal ederek el kitabı haline gelmiş, kendisi ulema arasında büyük bir itibar kazanarak otorite sayılmış görüşleri medreselerin ilmi ve fikri hayatında asırlarca süren tesirler meydana getirmiştir. Anadolu, İran, Türkistan ve Hindistan'da yetişen âlimlerden bir kısmının icazetnamesinin ilmi silsile itibarıyla Cürcânî'ye, bir kısmının Teftazani'ye bağlı olması bu hususu teyit eder mahiyettedir.” (Gümü, 1993, s. 135)

Seyyid Şerif Cürcânî'nin eserlerinden meşhuru ve belki de en etkili Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı kitabına yazdığı şerhtir. “İslam âlimlerinin Cürcânî'nin şerhi üzerine pek çok hâşiye ve ta'likat yazmış olmaları, *el-Mevâkıf* kadar şerhinin de İslam düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip bulunduğunu göstermektedir.”⁷

Cürcânî, İcî'nin *Mevâkıf* adlı çalışmasına ontolojiden epistemolojiye ve teolojiye kadar geniş bir yelpaze içerisinde, hacimli bir şerh yazmıştır. Bu kitapta kelâm atomculuğunun detaylı bir tasviri ve tarihi sunulmuştur.

Seyyid Şerif Cürcânî'nin, *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri Türkçeye Ömer Türker tarafından çevrilmiştir. Eser üç cilt olarak basılmıştır. İlk cilt epistemoloji, ikinci cilt ontoloji ve son cilt ilahiyat problemlerini içermektedir.

7 Söz konusu bu hâşiye ve ta'likâtlar için bk. (Sinanoğlu, 2004)

Eserin ikinci cildinin dördünü mevkıfı cevher konusuna ayrılmıştır. Buradaki 3. maksat basit ve bileşik cisimleri konu edinmektedir. Cürcânî'ye göre, o dönemde yaşayan düşünürler cismi basit ya da bileşik olarak ikiye ayırmışlardır. Bunlardan “bileşik cismin muhtelif parçaları, beraberce bilfiil mevcut ve sonludur. Buna örnek canlıdır” (Cürcânî, 2015, s. 764) diyen Cürcânî bu bahiste bunlardan değil basit cisimlerden bahsedeceğini bildirir.

Basit cisimler için dört farklı akli görüş vardır. Bunlar:

1) Kelamcıların çoğunun kabul ettiği ve varsayılabilecek parçaların hepsinin bilfiil mevcut ve sonlu olduğunu bildiren görüştür. Bu cisim kesinlikle bölünemeyen parçalardan oluşur. Bu görüşe göre sözkonusu parça kesme, kırma yoluyla bölünemeyeceği gibi vehmen ya da aklen de bölünemezler (Cürcânî, 2015, s. 764).

2) Antik dönem filozoflarından Anaxagoras⁸ ve Mu'tezililerden Nazzâm'ın kabul ettiği ve bütün parçaların bilfiil ve sonsuz olduğu kabulüdür. Burada da ilk görüş gibi parçaların bölünmesi imkânsızdır (Cürcânî, 2015, s. 766).

3) Şehristânî'ye nispet edilen üçüncü görüşe göre parçalar bilkuvve ve sonludurlar (Cürcânî, 2015, s. 766).

4) Filozofların görüşüne göre ise bütün parçalar bilkuvve ve sonsuzdurlar (Cürcânî, 2015, s. 766).

Cürcânî, İcî'nin verdiği bu dört görüşe bir de eklemeye yapmıştır. Bu da Democritus'un görüşüdür. Democritus'un görüşüne göreyse basit cisimler “bilfiil bölünemeyen ama varsayımsal olarak bölünebilen” küçük cisimlerdir (Cürcânî, 2015, s. 768). Hem Anaxagoras'ı hem de Democritus'u şerhe eklemesi Cürcânî'nin İcî'ye nisbetle Antik Yunan filozoflarını daha iyi tanıdığı ifade edilebilir.

Cevher-i Ferdin Özellikleri

Kelamcılara göre, cismin bölünmesi bölünme kabul etmeyen bir sınırdadır. İşte bu cevher-i ferttir (Şehristânî, 2012, s. 155). Seyyid Şerif Cürcânî, *dördüncü mevkıf: cevherler* başlığı altında bu konuyu işlemiştir. Cürcânî'ye göre cevher bizzat yer kaplayan bir mevcuttur. Buna karşın filozoflar cevheri dış dünyada var olduğunda bir konuda bulunmayan mahiyet olarak görmüşlerdir (Cürcânî, 2015, s. 737). Filozoflar bölünemeyen cevheri reddettiklerinden dolayı “eğer başka bir cevhere yerleşmişse cisimsel veya türsel bir suret; eğer bir suretin mahalli ise heyula; eğer bu ikisinden birleşirse cisimdir” diyerek cevheri taksim etmişlerdir (Cürcânî, 2015, s. 738). Bu görüş cevher-i ferdin reddedilmesini zorunlu kılar. Çünkü cevher-i fert reddedildiği takdirde ancak başkasına yerleşenin cevher olabileceği açıklanabilir (Cürcânî, 2015, s. 738).

8 İcî burada Anaxagoras'ın adını zikretmemiştir. Bu eklemeyi Cürcânî şerhinde yapmıştır.

Mütekellimlerin çoğuna göre cismin oluşabilmesi için birbiriyle telif⁹ olması iki parça gerekir. Kâdî Bâkîllânî ve takipçilerine göreyse cisim bu iki parçadan her biridir. Cürçânî iki parçanın toplamının cisim olduğunu düşünen kanatta yer almaktadır (Cürçânî, 2015, s. 742). Dolayısıyla tek bir cevher-i ferd cisim oluşturmaz.

İkinci olarak cevher-i ferdin şekli yoktur. Bu konuda kelimcülerin görüş birliği vardır. Bununla beraber bazı kelimcüler ve Âmidî küresel veya çokgenlerden birini cevher-i fert olarak düşünmüşlerdir. Ancak İcî ve şârihi Cürçânî “biz cevher-i ferdin bir sonu olduğunu kabul etmiyoruz. Bu kabul edilse bile onun sonlu oluşundan son tarafından kuşatılmış olması gerekmez ki çokgen veya küre olsun. Aksi halde onda bir kuşatan ve bir de kuşatılan farz edilir ve o, bölünür” (Cürçânî, 2015, s. 744) diyerek şekilsiz cevher-i fert görüşünü benimsemişlerdir.

Üçüncü mevkîfin beşinci maksadı bir cevher-i ferd altı cevherle çevrili- dir başlığını taşımaktadır ve oluşun nasıl vukua geldiği tartışılmaktadır (Cürçânî, 2015, s. 596). Eş'arî ve Mu'tezile, komşuluğu iki cevherin aralarına üçüncü bir cevher giremeyecek durumda olmaları ve birleşmenin oluştan başka bir şey olmadığını savlamışlardır (Cürçânî, 2015, s. 598). “Çünkü oluş, cevher kendi başına iken onda meydana gelir. Oysa komşuluk böyle değildir. Zira komşuluk, cevher tek başına iken onda meydana gelmez” (Cürçânî, 2015, s. 598) diyerek komşuluğun ilineksel olduğu kanısındadırlar.

Cevher-i ferdlerin birleşmesinde kaç telif olduğu da mütekellimler arasında ihtilaf yaratmıştır. Mu'tezile yedi cevherin tek bir telif doğurduğunu söylemiştir. Diğer bir grup mütekellim altı ya da yedi cevherin birden çok telif oluşturduğunu iddia etmiştir (Cürçânî, 2015, s. 598). İcî ve Cürçânî bu konuda Bakîllânî'nin yorumuna daha yakın durmaktadırlar. Bâkîllânî'ye göre “bir cevher bir mekânda bulunduğu, sonra ona temas eden ve komşu olan cevherler peş peşe geldiğinde sonra zâil olduğunda önce ve sonra meydana gelen oluş tektir, oluşun zâtı değişmemiş ve çoğalmamıştır. İsimler yalnız itibarlara bağlı olarak çoğalmıştır” (Cürçânî, 2015, s. 600).

Atomların Delillendirilmesi

Cürçânî'ye göre mütekellimler cevher-i ferdin varlığını iki tarz delil göstererek ispat etmişlerdir. Birinci tür delillendirmede her birisinin bölünmeyi kabul ettiği ve bilfiil meydana gelmiş bu parçaların sonlu olduğu iddialarına yanıt verilmiştir. Bölünmeyi kabul eden her şeyin bilfiil olduğunu iddia eden bu görüşün üç gerekçesi vardır. Birinci gerekçe birliğin anlamının onun bölünmemesinden ibaret olmasıdır (Cürçânî, 2015, s. 770). İkinci gerekçeye göre bölünmeyi kabul eden şey

9 Burada te'lif sözcüğü ülfetten türetilmektedir. Bu da alışma, kaynaşma, barışma gibi anlamlar içerir. Modern okurlar bunu günümüzün bağları olarak da düşünebilir. Burada İslam atomcularının bağ kavramını bildiği gibi bir iddia ortaya atarak anakronizme düşmek istemeyiz. Bu, sadece anlaşılmayı kolaylaştırmak açısından tercih edilebilir.

bir olsaydı, parçalamak onu yok etmek olurdu. Oysa bu da yanlıştır (Cürcânî, 2015, s. 770). Üçüncü ve son gerekçe ise parçalarının kesitlerinin bilfiil birbirinden ayrılmış olmasıdır (Cürcânî, 2015, s. 770). Şârih, bu gerekçelerden ikincisini üç alt gerekçeyle ispatlamaya çalışmıştır. Bunlardan ilki, mesafenin sonsuz parçalardan oluşması durumunda o mesafenin sonlu bir zamanda kat edilmesinin imkânsız olduğudur. “Çünkü mesafenin yarısı kat edilmedikçe bütününün ve çeyreği kat edilmedikçe yarısının kat edilmesi imkânsızdır ve bu, böylece sonsuza kadar gider. Bu durumda mesafe ancak sonsuz bir zamanda kat edilebilirdi ve hızlı, yavaş ulaşılamazdı (Cürcânî, 2015, s. 772).¹⁰ Cürcânî, bu cevap ile Nazzâm’ın “mesafede fiilen var olan sonsuz parçalar” fikrini de çürütmeyi amaçlamıştır. İkinci alt gerekçe, söz konusu olan cismin hacminin ve miktarının sonlu olmasıdır. Dolayısıyla o iki uçla sınırlandırılmıştır. Oysa sonsuz olan şeyin iki sınırlayıcı arasında kuşatılması imkânsızdır. Böylece cisimde bilfiil var olan parçaların da sonsuz olması imkânsızdır (Cürcânî, 2015, s. 774). Son alt gerekçe ise cismin hacimli olması ve cevherlerin birleşmesiyle oluşan hacim artışının ancak sonlu parçalarla mümkün olmasına dayanır (Cürcânî, 2015, s. 774).

Delilerin ikinci türü ise doğrudan doğruya cismin bölünmeyen parçalardan oluştuğunun açıklanmasıdır. Bunda da yedi gerekçe vardır (Cürcânî, 2015, s. 776). Bu gerekçelerden ilki, konumlu ve bölünemez olan noktadır. Çizgiler bu nokta sayesinde temas eder; yüzeyler çizgiler sayesinde temas ederler; cisimler ise yüzeyler sayesinde temas ederler (Cürcânî, 2015, s. 776). İkinci gerekçe hareketin varlığı bakımından atomun delillendirilmesidir. Hareket zorunlu olarak mevcuttur ve şimdi, geçmiş ve gelecek kısımlarına ayrılır. Bu bağlamda mütekelime göre ‘şimdi’ mevcuttur. Mevcut olmasaydı ne geçmiş ne de gelecek olabilirdi. Bu yüzden hareket, varsayımsal olarak bile bölünemez (Cürcânî, 2015, s. 780). Üçüncü gerekçe geometrik bir ispattır. Bunun için Öklid’in *Usûl* kitabının üçüncü makalesinin on beşinci şekilden yararlanılmıştır. Buna göre Öklid bu şekilde açılarının en küçüğü olan bir açının varlığını kanıtlamıştır (Cürcânî, 2015, s. 780). Doğal olarak söz konusu açı bölünemez parça kabul edilmeden düşünülemez (Cürcânî, 2015, s. 782). Dördüncü gerekçe yüzeye temas eden kürenin arasındaki temas eden şeyin bölünemez olmasıdır (Cürcânî, 2015, s. 782). Beşinci gerekçe bir çizginin üzerinden geçen ikinci çizginin üzerinden geçmesi durumunda, bu geçiş esnasında çizginin bütün parçalarına temas etmesi zorunludur. Bu temas ise ancak tek bir noktayla olur (Cürcânî, 2015, s. 784). Altıncı gerekçeye göre cisim bölünemeyen parçalardan oluşur ise gökte ve hardal tanesindeki bölünmenin sonsuza kadar gidecek olmasıdır ki bu saçmadır (Cürcânî, 2015, s. 784). Yedinci ve sonuncu gerekçe ise bölünemeyen parçalar olmasaydı hardal tanesi, sonsuz yüzeylere bölünebilirdi ve böylece bu yüzeyler bütün yeryüzünü kaplardı. Ancak böyle olmadığı açıktır (Cürcânî, 2015, s. 786).

¹⁰ Bu örnek Elealı Zenon’un meşhur paradoksları arasındadır (Palmer, 2017).

Sonuç

Atom kavramı günümüz için çok alışlagelmiş bir kavram olsa da Antik ve Orta Çağlarda belirsiz bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Antik Yunan döneminde genel olarak arke problemi olarak karşımıza atom, Orta Çağ İslam filozofları için teolojik amaçlar doğrultusunda kullanılmıştır. İcî ve Cürcânî önemli İslam atomcuları arasındadır. Bu iki ismin verdiği atom modelleri netice itibariyle mantıksal çıkarımlara dayanmaktadır. Hem meşşailere karşı durmak hem de teolojik argümanlarını güçlendirmek adına atomculuğu kullanmışlardır.

Cürcânî'nin atom kuramını burada özetleyecek olursak;

- 1) Atomlar bilfiil ve sonludur.
- 2) Tek bir cevher-i fert cisim oluşturmaz; cismin oluşabilmesi için en az iki tane cevher-i fert gerekir.
- 3) Cevher-i ferdin bir sınırı yoktur.
- 4) Cevher-i ferdin bir sınırı olmadığı için herhangi bir çokgene benzetilemez.
- 5) Cevherlerin telifi konusunda Bakıllanî'nin görüşünü benimsemiştir.

Cürcânî bütün doğa felsefesini atomculuk üzerine kurmuştur. Hareket, zaman, oluş-bozuluş gibi problemleri de bu bağlamda ele almıştır. Allah'ın âdeti üzere her "an" yaratılıp yok edilen atomlar hareketin ve diğer bütün şeylerin kaynağıdır. Hareketin bu şekilde oluşması daha derin bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Bilindiği üzere Avrupa fiziğinde Aristoteles fiziği ilk darbeleri "hareket problemi"nin çözülmesi aşamasında almıştır. Newtoncu klasik fizik hareket kuramları üzerine inşa edilmiştir. Bu vesileyle şu soru önemli bir nokta arz etmektedir. Atomcu İslam öğretisinin öngördüğü ve hareketi sürekli yaratım ve yok olma ilkesine dayandıran ontolojik bakış bilimsel devrimi doğurabilir miydi? Elbette bu kısa çalışmada bunun hakkında sağlıklı bir hüküm vermek zordur. Kelam ontolojisi ve epistemolojisi üzerinde yürütülecek tartışmalar bu konuda daha sağlıklı bir karar vermemizin önünü açacaktır.

Kaynakça

- Altaş, E. (2015). Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 75-170. <https://doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0018>
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berryman, S. (2016). Ancient Atomism. içinde Z. Edward N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=atomism-ancient>

- Bolles, E. B. (1999). *Galileo'nun Buyruğu*. Nermin Arık (Çev.). Ankara: TÜBİTAK.
- Bulğen, M. (2018). *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDVİA.
- Cürcânî, S. Ş. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf. Cilt:2*. Ömer Türker (Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Dhanani, A. (2011). İslâm Düşüncesinde Atomculuk. Mehmet Bulğen (Çev.). *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 393-400.
- Gümüş, S. (1993). Seyyid Şerif Cürcânî. içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı. <https://islamansiklopedisi.org.tr/curcane-seyyid-serif>
- Günaltay, Ş., & Bayın, İ. (2008). *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr.
- Hamilton, S. (2001). *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Karadaş, C. (2004). Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 57-72.
- Konstan, D. (2018). Epicurus. içinde E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/epicurus/>
- Laertius, D. (2010). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Candan Şentuna, (Çev.). (4. baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). *Atomos. A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. Geliş tarihi gönderen [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a\)/tomos](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a)/tomos)
- Marx, K. (2013). *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: BilgeSu. (Özgün eser 1841 tarihlidir)
- Moses, ben M. (2017). Delâletü'l-Hâirîn. Bilal Taşkın (Çev.). *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15(1), 219-246.
- Palmer, J. (2017). Zeno of Elea. içinde E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/zeno-elea/>
- Pasnau, R. (2007). Democritus and Secondary Qualities. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 89(2), 99-121.
- Pines, S. (2017). *İslâm Atomculuğu*, Osman Demir (Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Pretzl, O. (2015). Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi. Bilal Kır (Çev.). *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13(1), 561-575.
- Sinanoğlu, M. (2004). el-Mevâkıf. içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 29, ss. 422-424). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şehristânî, A. (2012). Cevher-i Ferdin İspatı Hakkında, Ömer Ali Yıldırım (Çev.). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 155-160.
- Türker, Ö. (2015). Giriş. içinde S. Ş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (C. 1, ss. 17-89). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Kantçı Töz-ilinek Kategorisinden Hegelci Yabancılaşma Kavramına, Unutulan Bağlantı: Fichte'de Bilincin Yabancılaşması

Emre BİLGİÇ*

Makale Geliş / Recieved:24.04.2019
Makale Kabul / Accepted:26.05.2019

Öz

Bu makalede, Fichte'nin yabancılaşma terimiyle neyi ifade ettiğini ve bu yolla yabancılaşma kavramının, Kant ve Hegel arasında önemli bir bağlantıya işaret ettiğini gösteriyoruz. Fichte, yabancılaşma kavramının felsefi temellerini inşa eden ilk filozoflardan olsa da yabancılaşma deyince akla ilk Hegel gelir. Literatürde, Hegelci yabancılaşma kavramı hakkındaki çalışmalara sıklıkla rastlanırken, Fichte'de yabancılaşma kavramını inceleyen çalışma bulmak oldukça zordur. Literatürdeki bu açığı kapatma gayesiyle yazdığımız bu makalede, yabancılaşma kavrayışımızın derinleşmesine de katkı sunmayı amaçlıyoruz. Bu çalışmada, bilincin yabancılaşmasının 'ben' idealine yabancı olmak anlamına geldiğini; 'ben'in, Kant'ta bir mantık illüzyonuyken, Fichte'de bütün olgusal dünyaya içeriğini veren şeye dönüştüğünü; yabancılaşma olgusunun, Kantçı ilişki kategorilerinin 'ben bilinci' üzerinden yeniden düzenlenmesinde kendini gösterdiğini ve Fichte'nin yabancılaşma terimini sadece töz-ilinek kategorisi bağlamında ifade ettiğini gösteriyoruz. Ardından, Hegelci ve Fichteci yabancılaşma anlayışlarını karşılaştırıyoruz. Sonuçta, Fichte'nin, yabancılaşmayı, bilincin özgür etkinlik olduğunu anlayamaması olarak; özel bağlamda ise, yabancılaşmayı, 'ben'in kendini, itkilere sahip bir töz olarak koyması olarak ele aldığını gösteriyoruz. Bu anlamda yabancılaşmanın itkileri yadsıyan sonsuz bir çaba içerisine girmekle aşılabildiğini ve 'ben'in kendini sonsuz bir çaba olarak tanıdığını belirtiyoruz. Hegel'in, yabancılaşma kavramını tarihselleştirerek, Fichte'nin eylemsellik vurgusunu ilişkisellik vurgusuna çevirdiğini ve iki filozofun da, bilinci töz olarak değil, ilişkisellik veya eylem olarak anlayarak yabancılaşmayı aştığını savlıyoruz.

Kant ahlaki ve empirik dünyayı bir araya getirmeyecek şekilde ayırmakta ve bu iki dünyanın birleşmesini bir umuda bağlamakta; Fichte onları birleştirmek için 'ben'i sonsuz bir çaba olarak anlamaktadır. Hegel ise Fichte'nin sonsuz çabasını, tarih içinde gerçekleşebilen sonlu

* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü; e-bilgi@outlook.com.Orcid: 0000-0003-1392-5320.

Künye: BİLGİÇ, Emre. (2019). Kantçı Töz-ilinek Kategorisinden Hegelci Yabancılaşma Kavramına, Unutulan Bağlantı: Fichte'de Bilincin Yabancılaşması. *Dört Öge*, 15, 123-140. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

bir çabaya çevirerek efendiyi yok etmektedir, ancak efendi hayattaysa bu tespit, yabancılaşmayı aşmanın önüne geçecek bir eylemsizlik anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Fichte, Hegel, yabancılaşma, bilinç, özbilinç.

The Lost Link Between the Kantian Category of Substance–Accident and the Hegelian Concept of Alienation: Fichte’s Notion of Alienation of Consciousness

Abstract

In this article, I demonstrate the link Fichte’s understanding of alienation provides between Kant’s and Hegel’s notions of alienation. Although Fichte is among the philosophers that first coined ‘alienation,’ the concept is often attributed to Hegel. While works on the Hegelian concept of alienation are abundant, there are hardly any studies on alienation in Fichte. This article redresses this lack and deepens our understanding of alienation. To this end, I show that alienation of consciousness means being alien to an ideal ‘I’; while ‘I’ is a logical illusion in Kant, in Fichte it provides content to the factual world; alienation reorganizes the Kantian relation categories through ‘I–consciousness’; and for Fichte alienation is only a fact in the context of substance–accident category. Then I compare the Hegelian and Fichtean notions of alienation. In conclusion, I show that for Fichte, alienation is failure of consciousness to realize itself as free activity and specifically it means self positing itself as a substance with accidents. Alienation is overcome through an infinite effort to negate accidents. I argue that Hegel’s historicization of alienation shifts the Fichtean emphasis on activity to relationality and both philosophers take consciousness as relationality or activity, rather than as substance.

Kant divides the ethical and empirical worlds in such a way that their reunion seems impossible—though he leaves some space for such hope; while Fichte understands ‘I’ as an infinite effort to accomplish such reunion. Hegel, however, destroys the master and turns the Fichtean infinite effort into a historical finite effort—yet, I claim, if the master survives, this equals inaction that frustrates overcoming of alienation.

Keywords: Kant, Fichte, Hegel, alienation, consciousness, self-consciousness.

Giriş

Yabancılaşma terimi, bilinç açısından ele alındığında, bir sürece, bir duruma veya bir duyguya gönderme yapar. Bu göndermelerin aynı terimle yapılabilmesini sağlayan ortak bir özellik arandığında, bu ortaklığın kendini tanıma olanağı bulunan bir bilincin kendisini tanıyamaması ile ilgili olduğu görülür. Yani bu terim içinde bir idealizm barındırır. Bilincin ‘ideal ben’ine yabancı olduğu bir duruma geçiş sürecini, ideal olmayan yanlış bir bilinç durumunda bulunuşunu veya bu bilinç durumunun içinde bulunmasından kaynaklanan huzursuzluğu yabancılaşma olarak adlandırıyorum.

Bir bilinç durumunun yabancılaşmış olduğunun tespiti, onun, kendi bilincine bütünüyle varmış bir bilinç ile karşılaştırıldığını önsel olarak kabul eder. Tam bir öz bilinç, kendi üzerine sentez yapılma olasılığını ortadan kaldıracacağı için¹; yabancılaşma sürecine girecek ya da yabancılaşma duygusu yaşayacak bilincin, bu sürece girmeden ya da bu duyguyu yaşamadan önce tam bir öz bilince sahip olabileceği düşünülemez. Bunun yanında, bu bilincin süreç sonunda özbilincini bütünüyle elde edebilme ihtimali var olmalıdır. Bu, yabancılaşma teriminin, bilincin bir ideale olan ilişkisini gösterdiği kabulüne dayanıyor. Bunu kabul etmediğimizde bu terimin değişim terimi ile arasında herhangi bir fark kalmamaktadır. Bu yüzden yabancılaşma, yabancılaşmanın olmadığı bir noktada sonlanmalıdır. Mutlak öz bilinç anlamına gelecek nihai bir nokta olmasa bile yabancılaşma teriminin anlam kazanması böyle bir idealin ortaya konmasına bağlıdır. Diğer bir deyişle kendisinin tam anlamıyla bilincinde olan ideal bir ben tasarlanmak zorundadır.

Yabancılaşma teriminin bir ideal ile olan ilişkisinde ideal olmayı temsil etmesi bu terimle açıklanan her olgunun mutlak anlamda olumsuz olduğunu göstermemektedir. Elbette ki bu olgular ideal olmamanın verdiği içsel çatışma durumlarını ve o an içinde bulunulan bilinç durumunun yadsınması olarak olumsuz bir anlam taşımaktadır ancak yabancılaşma aynı zamanda ideale giden bir yol olma anlamında, bilincin kendi anlayışının belirli bilinç düzeylerinden daha üst bilinç düzeylerine geçerek değiştiği bir sürece işaret ettiği ve aynı zamanda rahatsızlık verici bir deneyim olarak, yanlış bilinç durumunun aşılması için gerekli motivasyonu sağladığı düşünüldüğünde olumlu anlamlara da sahiptir. Buna ek olarak yabancılaşma olgusunun olumsuzluğu, yabancılaşmış bir bilincin huzursuzluğu üzerinden anlamlandırılacaksa, bilincin yabancılaşmış olduğu ancak bunu bir duygu olarak hissetmediği nötr bir durumunu da hesaba katmamız gerekecektir.² Öyleyse ya-

1 Yabancılaşma terimi, ilk bakışta, kendini tanıma halinden kendini tanıyamama haline geçiş sürecini gösterir gibi görünmektedir. Olumlu olandan olumsuz olana geçişi ifade eden böyle bir yaklaşım, bir varlığın belirli etkilenimler sonucu özünü yitirmesi ve kendini, kendi olarak görememesini ifade eder. Kökleri Plotinus'a kadar götürülebilecek böyle bir yaklaşımın en önemli örneklerinden birini Rousseau'da (2003) görüyoruz. Ona göre, insan toplumsal yaşama girdiğinde doğaya ait olan özünü yitirir. Ben bu durumu yabancılaşma terimi yerine yozlaşma terimiyle ifade etmeyi tercih ediyorum. Çünkü, yabancılaşmayı, bilincin yabancılaşması olarak ele aldığımızda; tam bir özbilincin birtakım dolaylımlar sonucu elde edilebileceğini kabul edersek; ilksel bilincin özbilinç olamayacağını ve böylelikle kendini tanımayan bir bilincin ideal olarak tasarlanamayacağını kabul etmemiz gerekir. Bu kabul yabancılaşmanın ideal olandan bir uzaklaşma olamayacağını ve yabancılaşma terimi ile ifade edilecek sürecin olumsuzdan olumluya doğru ilerleyen bir süreç olması gerektiğini ortaya koyar.

2 Hegel'de Stoacı bilinç ve Fichte'de özgürlüğü istemeyen kişinin bilinci bu tarz bilinçlerdir. Bu bilinç durumuna örnek olarak bütün asimile olmuş bilinçler düşünülebilir. Ezilen siyahin, beyazın aklıyla düşünmesi; dayak yiyen kadının 'Kocamdır, sever de döver de' demesi; hayatında hiçbir zaman araba sahibi olamayacak birinin, ülkesinde elektrikli araba üretilmesine sevinmesi gibi durumları düşündüğümüzde, yabancılaşmanın, yabancılaşma duygusu hissedilmeden gerçekleşebileceği hatta bu durumun daha sık rastlanan bir yabancılaşma biçimi olduğu açık gibidir.

bancılaşma olgusu hissedilen bir bilinç durumuna indirgenemez. Bir bilincin yabancılaşmış olduğunun tespiti daha üst bir bilinç düzeyinde olduğu düşünülecek bir varlık tarafından yapılınsın ya da yapılmasın bu durum varsayımsal olarak ortaya konabilir. Yani yabancılaşma olgusu, yabancılaşma duygusu yaşamayan huzurlu bir bilinç durumunu da ifade edebilir.

Yabancılaşma terimi, ister bilincin durum değişikliğiyle ilgili bir sürecin, ister içinde bulunulan bilinç durumunun yanlış bir bilinç durumu olduğunun, isterse de bir duygunun ifadesi olsun; bir bilgi iddiasını içinde taşır. Bir şeye yabancılaşma o şeyin en az iki farklı biçimde bilindiğini söyler: İdeal ve ideal olmayan olarak. Bir bilincin yabancılaştığı iddiası, bu bilincin, ideal bilinç düzeyi ile karşılaştırılabileceği bir zemine sahip olunduğu iddiasını içerdiğinden; bir bilincin yabancılaşmış olduğu yargısının öznel bir yargı olmaktan fazlası olduğu iddia edilecekse bu karşılaştırma en üst bilincin duruş noktasından yapılmalıdır ve sadece bu şekilde yabancılaşmanın nesnel görünümleri ortaya konabilir. Bu duruş noktası, hem Fichte hem de Hegel için, kendi duruş noktaları olan felsefi bilincin duruş noktasıdır.

Yabancılaşma terimini felsefi anlamda temellendiren filozoflar denildiğinde ilk akla gelen filozoflar Hegel ve Marx'tır. Bu filozofların ortak özelliği olarak diyalektiği esas almaları, yabancılaşma kavramını temellendirmelerini zorunlu kılmıştır. Çünkü diyalektik, bilincin kendisini, kendini olumsuzlayarak gerçekleştirdiğini ve gelişimin yalnızca bu olumsuzlama ile mümkün olduğunu söyler. Bilinç yalnızca kendini olumsuzlayamayacağı bir aşamaya geldiğinde kendisinin tam anlamıyla bilincine varabilir. Diyalektik içerisinde bu şekilde temellenen yabancılaşma kavramının ilk felsefi temelini, diyalektik anlayışın da öncülerinden kabul edilen Fichte'nin atması bu anlamda kayda değerdir.

Fichte'de yabancılaşma terimiyle karşılanabilecek durum ve süreçlere rastlanmakla birlikte, kendi felsefesinin temellerini atmış olduğu *Wissenschaftslehre* eserinin teorik bölümünde, yabancılaşma terimi çok özel bir anlamda kullanılır: Karşılıklı ilişkinin temeli özgür aktiviteyse yani bu karşılıklı ilişkiyi olanaklı kılan biçim özgür aktivite tarafından belirleniyorsa; bu karşılıklı ilişki töz-ilinek ilişkisi biçiminde olduğunda, yabancılaşma ortaya çıkar (Fichte, 1982, s. 150-155).

[Bu ilişkide] aktivite mutlak bütünsellik aracılığıyla sınırlandırılmış olarak koyulur; yani sınır tarafından mutlak bütünselliğin dışında bırakılan kısım, ondan eksilen kısım olarak, sınırlandırılmış aktivitenin koyuşunda koyulmamış olarak koyulur. Böylelikle bu karşılıklı ilişkinin saf biçimsel karakteri bir koyma yoluyla koymamadır. Eksilen kısım mutlak bütünsellikte koyulsa da; sınırlandırılmış aktivitede koyulamaz; bu ilişkide o koyulmamış olarak koyulur (Fichte, 1982, s. 153).

Bu açaıklamayı töz-ilinek ilişkisi üzerinden daha açık kılmak gerekirse, hareketi töz-ilinek ilişkisi içerisinde anlamak ilineği hem kabul etmek hem de reddetmek anlamına gelecektir. Bu ilişkide ilinek töße bağlı olarak koyulur ama töz-

zün koyuluşunda koyulmamıştır. Bu kategoriyi önsel olarak kabul eden bir anlayış, doğallıkla, düşünen ile düşünülen şey arasında bir ayrıma gideceğinden; Kantçı anlamda ‘ben bilinci’ olarak ‘ben düşünüyorum’, ‘ben’in düşündüğü şey ile olan bağlantısından kopuk olarak ele alınacaktır. Bunun yanında, düşünülen şeyin hem ‘ben’ ile ilişkisinde var oluşu hem de ‘ben’e ait olarak görülmemesi ve ilinekler, yani düşünülen şeyler, olmadığında da ‘ben düşünüyorum’un herhangi bir anlamının bulunmaması Fichteci yabancılaşma kavramına temel oluşturur. Yani, Fichte’de yabancılaşma, Kant’ta ilineğin ‘ben bilinci’nden koparıldığı bir belirlenime denk düşen, töz-ilinek ilişkisinde ortaya çıkmaktadır.

Kant’ta töz-ilinek ilişkisinin anlama yetisinin kategorilerinden biri olduğu görülür ve bilinç gözü çokluğunu bu kategoriler aracılığıyla anlaşılır kılarken bu kategorilerin dışına çıkarak düşünmek kişi için imkansızdır (Kant, 1998, par. B106-107, A81). Kant’ın anlama yetisi kategorilerini ‘ben ilkesi’nden türeten Fichte için de töz-ilinek kategorisinden bağımsız bir şekilde düşünmek empirik bilinç için imkânsız görünmektedir. Öyleyse yabancılaşmanın aşılması da bu bilinç düzeyinden, mutlağın bakış açısı anlamına gelen felsefi bilinç düzeyine geçilmesiyle mümkün hale gelir.

Fichte’deki empirik bilincin ötesine geçip özne-nesne özdeşliğinin bilgisine ulaşarak felsefi bilince ulaşma temasını Hegel de benimser. Onu Fichte’den farklı kılan, bilinci, empirik bilinç ve felsefi bilinç olarak iki keskin parçaya ayırmak yerine, farklı yabancılaşma düzeylerine sahip farklı bilinç biçimlerini ortaya koymasındır. Böylelikle Hegel’in tarihsel ve fenomenolojik bilinç çözümlemesi köklerini Fichte’den alan bir özelliğe sahip olmakla birlikte onun, işin içine zamanın da katılarak, bir tür genişletilmesi olduğu görülür. Fichte’nin bilinci fenomenolojik bir gelişim içerisinde incelememesi, bu iki bilinç biçiminin, empirik bilinç ve felsefi bilincin, nerede ayrıldığını ve neden ayrı durduğunu göstermesini zorunlu kılmıştır. Fichte bunu kişilerin iki farklı mizaca sahip olduğunu söyleyerek ortaya koymaya çalışır (1982, s. 15). Bu çözümlemeye göre özgürlüğü istemeyen insanlara empirik bilinç yeteceği için onun ötesinde bir ‘ben ideali’ kurmak onlar için gereksizdir. Diğer yandan, özgürlük isteyen kişi empirik bilincin sınırlarını olumsuzlamak isteyecek ve o bu sınırları bir huzursuzluk olarak deneyimleyecektir. Bu kişi yabancılaşmayı aşmak için sonsuz bir çabaya girerken, kendisini sonsuz bir çaba ve eylem olarak anlayacak ve böylece kendini tanımış olacaktır.

Son olarak yabancılaşmanın aşılması anlamına gelen felsefi bilinç, Fichte ve Hegel’de farklı referanslara sahiptir. Fichte, yabancılaşmayı, ahlak yasasının mutlak bilgisi anlamına gelen zihinsel görüşle aşmayı dener; ancak, bu görüş ‘ben olmayan’ı aşmaya yönelik mutlak çaba anlamına geldiğinden, bu çaba amacına ulaşmadan sonsuza kadar devam etmek zorundadır. Empirik bilinci aşmaya yönelen bu çaba, sonuca ulaştığı takdirde ortada ne empirik bilinç ne de felsefi bilinç kalacaktır. Öyleyse dar anlamıyla yabancılaşma (Fichte’de), töz-ilinek kategorisinin tümüyle

ortadan kaldırılması ile değil, bu kategoriyi ortadan kaldırmayı amaçlayan çabanın bilinciyle kendini özgür bir eylem olarak tanımlamakla aşılmaya çalışılır. Bunun yanında, bilinç yine de empirik görüyle görmeye, varlığa töz-ilinek kategorisiyle bakmaya devam edecektir. Daha açık kılmak gerekirse, kişi itkilerini kendi itkileri olarak görmeye devam edecek ancak onu aşmaya çalıştığında özgür bir eylem olduğunu da bilecektir. Hegel'de ise yabancılaşma, özbilincin, diğer özbilinçler tarafından tanındığı akılsal bir devlette, özgürlüğün nesnel olarak örgütlenmesiyle aşılır. Yabancılaşmayı aşması sayesinde bilinç, kendi tarihinde kendi yabancılaşmasını betimleme özgürlüğünü de kazanmış olur.

1. Anlama Yetisi Kategorilerinin Kökeni Olarak 'Ben Bilinci'

Hegel'e göre Fichte felsefesi tamamlanışı içindeki Kantçı felsefedir ve Kantçı felsefenin bir dizge içerisinde daha mantıklı bir yolda öne sürümüdür (Hegel, Fichte [*Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*], 2006, s. 462). Fichte en temelde Kant'ın hesabını veremediği 'kendinde şey'i, teorik ve pratik felsefeyi birleştirerek ortadan kaldırmayı hedefler. Fichte, teorik alanın pratik alanı açıklamak için gerekli olduğunu ancak pratik alan karşısında bir önceliği olmadığını öne sürerek, felsefesinin en temel ilkesini pratik bir ilke olan 'ben ilkesi' üzerine kurar. Fichte, böyle bir çözümlenmeyle teorik alan-pratik alan ikilemini ortadan kaldırarak teorik alanı pratik alan içerisinde eritir. Hegel'in de öne sürdüğü gibi Fichte, özne-nesne özdeşliğini, nesneyi özne içinde eriterek, öznel bir özne-nesne özdeşliği olarak kurar (Hegel, Fichte'nin Dizgesinin Açınımı, 2006, s. 436). Böylelikle teorik alan ve nesne, 'ben'in kendi bilincine varması için bir araç konumuna indirgenirken, teorik alanın kökeni de 'ben bilinci' olarak belirlenmiş olur.

Kant'ta, teorik alana ait olan, anlama yetisi kategorilerinin işlevi, görü çokluğunu anlaşılır kılmaktır ve akıl bu kategoriler ile yargıda bulunur. Bu kategorilerden biri konumundaki töz-ilinek kategorisi, görü çokluğunu, belirli bir ilinekler çokluğu olarak ve bu ilineklere kazara taşıyan öznelere olduğu bir ilişki içerisinde bilince verilmesini sağlar. Töz-ilinek kategorisinin bir ilişki kategorisi olduğu ve tözün kendisinin bir kategori olmadığı unutulmamalıdır. Her anlama yetisi kategorisinin olduğu gibi bu kategorinin de nesneyi temsil etmesi, hayal gücünün duyusallık ve anlama yetisi arasında kuracağı aşkınsal bir şemaya bağlıdır (Kant, 1998, par. B177-178, A139). Böyle bir şema, kategorilerin zaman sayesinde nesnel bir kullanıma erişmesini sağlar. Töz-ilinek kategorisi zaman ile beraber düşünüldüğünde ortaya çıkan tablo şu şekildedir:

Görünümler, hem eşzamanlılık hem de ardışıklığın sadece onda temsil edilebildiği bir dayanak olarak (içsel görünümün kalıcı biçimi olarak) zamandadır...bütün değişim ve eşzamanlılık, görüşlerin zamanla olan ilişkisi aracılığıyla kavranabilir... Görünüş çokluğunu yakalayışımız daima ardışıktır ve bu nedenle daima değişir. Bu yüzden, buradan, deneyimin nesnesi olarak görü çokluğunun ardışık

mı yoksa eşzamanlı mı olduğunu, bir şey daima var olan bir şeyi temellendirmeden belirleyemeyiz... Değişim zamanın kendisini değil zamandaki görünüşleri etkiler... zamanın kendisi zamanda kavranamaz; bu nedenle bu kalıcı şey, bütün zaman belirlenimlerinin dayanağıdır, sonuç olarak [zaman], algıların sentetik birliğinin olanağının, yani deneyimin, koşuludur ve bu kalıcı şeyde, zamandaki bütün varlık ve değişim, sürüp gitmeye devam eden varlığın yalnızca bir kipi olarak görülebilecektir. Bu nedenle bütün görünüşlerde sürüp giden şey, nesnenin kendisidir yani tözdür, ama değişen ya da değişebilme olanağı bulunan her şey, yalnızca içinde töz ya da tözlerin var olduğu biçime böylelikle onların belirlenimlerine aittir (Kant, 1998, par. B225-227, A182-A184).

Kant *Birinci Eleştiri*'sinde kaleme aldığı deneyimin analogilerinden birincisinde tözün kalıcılığı ilkesini ele alır. Tözün kalıcılığını önce zamanda kalıcılık olarak anlatır ve zamanın bir töz gibi işlediğini söyler. Ardından kalıcı olanın, ilneklerin taşıyıcısı olan nesnenin kendisi olduğu ifadesinde bulunur. Bu şu şekilde yorumlanmalıdır: Bir nesneyi bir bütünlük içerisinde düşündüğümüzde, aslında o nesnenin kendisini bir töz olarak düşünürüz ve onun sürekli değişen özelliklerini onun ilineği olarak varsayabiliriz. Burada nesneye bütünlüğünü veren şeyin de yine duyusallığımızın görü formu olan zaman olduğu ortadadır. Öyleyse zaman, 'ben'deki kalıcı görü formu olarak hem 'ben'in kendi birliğini hem de nesnelere 'ben'deki birliğini sağlar gibi görünmektedir. Kantçı anlamda, biz kendimizi bir töz-ilinek ilişkisi içerisinde töz olarak anlamak zorundayızdır. Bunun yanında 'ben'in de düşündüğü şey olmadan yani ilineği olmadan kavranamayacağı düşünüldüğünde, 'ben'in varlığı da kanıtlanamayacak sadece mantıksal olarak varsayılacaktır. Yani bir töz olarak 'ben', tasım biçimlerinin görünüm sentetik birliğine uygulanmasıyla elde edilecek mantıksal bir ide olacaktır.³ Kant'ın hiçlik kavramı tablosunda⁴ 'ben', nesnesi olmayan boş bir kavram olarak hiçliğe denk düşecektir.

Ruh idesinin yalınlığında düşünülemez bir soyutlama, Kant'ın deyişimiyle mantıksal bir illüzyon, olduğu ortadadır. Her tasarımıma eşlik etmek zorunda olan bir 'ben düşünüyorum', deneyimi temellendirse bile ne kanıtlanabilir ne de onun herhangi bir içeriği vardır. Aksine bu mantıksal ideye bir içerik verilmeye çalışıldığında, yani o bir kavramla karıştırıldığında ya da diğer bir deyişle 'ben' kavranmaya çalışıldığında, akıl paralojizme düşecektir (Kant, 1998, par. B419-428). En nihayetinde Kant'ta 'ben bilinci' düzenleyici bir işleve sahip mantıksal bir ide olmak zorunda olacaktır. Kartezyen problem geçerliliğini korumaktadır. 'Ben' düşünüyor olarak düşündüklerinden bağımsız olarak koyulduğunda bu ister gerçek

3 Kant'ta ruh idesi, tasarımdaki her ilişkinin tasım biçimleri sayesinde bir özneye ilişki içerisinde anlaşılması ve böylelikle düşünen öznenin mutlak birliğine ulaşılmasıyla elde edilir. Bu onun aşkınsal bir ide olduğu anlamına gelir ve aşkınsal idelerden nesnel çıkarımlar yapmak imkansızdır ve zaten bu idelerin nesneyle de bir ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için (Kant, 1998, par. B390-396, A333-338).

4 Bu tablo hakkında ayrıntılı bilgi için ilgili kısma bakabilirsiniz (Kant, 1998, par. A292).

bir ruh isterse de transandantal bir ide olarak görülsün, bir tür düalizme düşülecektir. Varlığa düalist bir bakış, yabancılaşma kavramını ortaya koyamaz, çünkü bu bakışın kendisi iki farklı alanın birbirine birleşmeyecek şekilde yabancı olduğunu söyler ve yabancılaşma olarak da kavranabilecek bu durum, asla değişmeyecek bir durum olarak kavranır. Bu sebeple yabancılaşma kavramının felsefi temellerini inşa etme işi, bu düalizmin ötesine geçmeye çalışan Fichte'ye kalmıştır.

2. Fichte'de Yabancılaşma

Fichte'de yabancılaşma olgusu en temelde Davidov'un da dediği gibi 'mutlak ben'in 'empirik ben' ile olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır (1997, s. 58). 'Ben'in kendini bilmesi, bir 'ben-olmayan'ın ortaya koyulması aracılığıyla, gerçekliğin 'ben' ve 'ben-olmayan' arasında paylaşıldığı bir alanda ortaya çıkacak empirik bir bilinçte mümkün hale gelecekse; 'ben' kendisini kendi yalınlığında bilemeyecek ve bu bilinç yabancılaşmış bir bilince karşılık gelecektir. 'Ben'in, empirik anlamda sadece bir dolayım yoluyla biliniyor oluşu; Fichte'nin pratik yaşamı Kantçı anlamda teorik alanın sınırlarına hapsettiği takdirde, bu yaşamın özgür bir yaşam olamayacağını düşünmesine yol açmıştır. Böyle bir yaşamda 'ben'in sürekli olarak 'ben-olmayan'ın sınırları tarafından belirleneceği düşüncesi, Fichte'nin felsefenin ilk ilkesini, bir özgürlük ilkesi olan 'ben ilkesi' olarak belirlemesine neden olmuştur. 'Ben'in, 'ben-olmayan'ı ortaya koyarak kendisini sınırladığı gösterilmeye çalışılmıştır. Fichte, bu sebeple, herkesin dolaysızca erişebileceği 'Biliyorum, çünkü eyliyorum' anlamına gelen zihinsel görüşü kabul etmiş ve bu görünün, bilincin her anında var olduğunu iddia etmiştir (1982, s. 38). Fichte zihinsel görünün duyu görüşüyle bir arada işlediğini ve bunun da ancak içimizdeki ahlak yasasıyla ortaya çıkacak eylem kavramında anlam bulduğunu söyleyerek; eylemimize direnen dünyayı duysal dünya, eylemimiz aracılığıyla ortaya çıkan dünyayı anlaşılır dünya olarak tanımlamıştır (1982, s. 38, 41). Fichte, duyulur dünya ve anlaşılır dünyayı birleştirecek olan şeyin kendi özgür eylemimizin bilincinde olmak olduğunu düşünerek 'ben bilinci'ni bütün felsefi sisteminin en başına koymuştur ve sistemini bu ilkeden türetmiştir. 'Ben'in kendini sınırlayarak olumsuzlayabilmesi, yani onun kendi olumsuzlamasını içinde taşıması, Fichte'yi hem diyalektiğin hem de yabancılaşma kavramının öncülerinden yapmıştır.

2.1. Fichte'de Genel Olarak Yabancılaşma

Fichte'de bir süreç olarak yabancılaşma, 'ben'in kendini olumsuzlayarak 'ben-olmayan'ı ortaya koyması; bir durum olarak ise empirik bilincin, içinde bulunmuş olduğu kendini tanıyamama durumudur. Bu tanıyamama durumu kendini, kendisinin ortaya koymuş olduğu 'ben-olmayan' tarafından belirlenen, özgür olmayan bir 'ben' olarak görme durumudur yani özgürlüğünün farkına varmamaktır. Bir duygu olarak yabancılaşma ise, varlığa empirik bilincin duruş noktasından bakmanın bilince getirebileceği huzursuzluk olarak düşünülebilir. Bunun yanında böyle

bir huzursuzluğu, Fichte'nin sınıflandırmasına göre özgür olmak istemeyen mizaçtaki⁵ insanların hissetmeyeceği ortadadır. Aksine bu insan tipi böyle bir belirlenimi korumak için elinden geleni yapacaktır. Çünkü özgür aktivitenin karşılıklı belirlenimi belirlediğini mizaçları gereği düşünmeyecekler ve var olmalarının gerekçesini 'ben-olmayan' tarafından belirlenmeleri olarak varsaydıklarından, 'ben-olmayan'a sıkı sıkıya sarılacaklardır. Amaçlarının doğa tarafından belirlendiğini düşünen bu insanlar, amaç koyma özgürlüğü olmadığını düşünerek ya düşük itkilerinin peşinden koşacaktır ya da diğerlerinin onun için koymuş olduğu amaçları sorgulamaksızın kabul edecektir.

2.2. Fichte'de Özel Anlamıyla Yabancılaşma

Fichte'de teorik alana gerçekliğini veren alanın 'ben bilinci' olduğu düşünüldüğünde, Kant'ın töz-ilinek kategorisinin de 'ben bilinci'nden türetilbileceği kolayca anlaşılabilir. Ben kendisinin bilincine, 'empirik ben'in 'ben-olmayan'la ilişkisinde varmaktadır. Bu durumun devam etmesi için 'empirik benler' ile 'ben-olmayan' arasındaki ilişkide taraflardan birinin diğerini yok etmemesi gerekir. Bu ilişki, tarafların her birinin birbirini sınırladığını ancak yok edemediğini gösteren karşılıklı-belirlenim kategorisini ortaya çıkarır (1982, s. 126-127). Karşılıklı belirlenim kategorisi, özgür aktivite ile çeliştiğinden; hem karşılıklı-belirlenim kategorisinin özgür aktiviteyi belirlediği hem de özgür aktivitenin karşılıklı-belirlenimi belirlediği olasılıkları ayrı ayrı ele alan Fichte, bu her iki durumu da karşılıklı ilişki kategorisinin tikel biçimleri olarak düşündüğü neden-etki kategorisi ve töz-ilinek kategorisi açısından değerlendirerek bir sentez oluşturmaya çalışır (1982, s. 143-195). Fichte'de yabancılaşma terimiyle özgür aktivitenin, karşılıklı ilişki kategorisinin tikel biçimlerinden töz-ilinek ilişkisini belirlediği durumda karşılaşıyoruz (1982, s. 154). Burada yabancılaşma, özgür bir aktivitenin bir tözün ilinekleriyle sınırlandırıldığı bir duruma işaret eder. Mutlak bütünsellik, neden-etki ilişkisinde olduğu şekilde taraflardan birinin diğerini dışladığı bir ilişki biçiminden ziyade sınırın tözün taşıdığı özelliğiyle koyulduğu bir ilişki biçimine göndermede bulunur.⁶ Bu özel anlamıyla yabancılaşma, töz olarak koyulan varlığın kendi özelliğiyle sınırlanması ve aynı zamanda bu özelliğin onun dışında bırakılması yoluyla ortaya çıkar. Bu durumda onun dışarıda bırakılan parçasının

5 Fichte'ye göre insanlar, özgürlüğe yaklaşımına paralel olarak iki gruba ayrılır. Kendisini sadece başkasının gözünden okuyan insan, kendisini sürekli bir belirlenim altında görecektir ve benliğini sadece tepkisel bir biçimde oluşturacaktır. Bu tip insanlar bir başkası için var olmaktan kurtulamazlar. Böylelikle onların edimleri yaratıcı da olamayacaktır. Özgürlüğü isteyen insan ise kendisine inanır ve eğilimlerinin dışına çıkmaya çalışır. Başkalarının onun için koymuş olduğu hedeflere koşmak, onun için kendi öz yeterliliğini yok etmek anlamına gelecektir (1982, s. 15).

6 Fichte'de, neden-etki kategorisi çerçevesinde 'bir koyma-olmayan aracılığıyla bir koymadan' söz edilirken aktarım terimi; töz-ilinek kategorisi çerçevesinde 'koyulmamış olarak koyulan' bir parçadan söz edilirken yabancılaşma terimi kullanılmaktadır (1982, s. 152,154.).

bir 'ben-olmayan' olarak koyuluşu ve bu parçanın aynı zamanda 'ben'e ait oluşu uzlaştırılmayacak ve bilinç özgür olmak istiyorsa kendini, kendi ilineğini aşmaya çalışacağı bir çaba içerisinde bulacaktır. Bu anlamda yabancılaşma, töz-ilinek kategorisi üzerinden ele alındığında, kişinin kendi eğilimlerini yadsımasıyla aşılmaya çalışılacaktır.

Fichte'de yabancılaşmanın aşılabileceği düşüncesini, bilincin empirik bilincin ötesine geçebileceği düşüncesinden kolaylıkla çıkarabiliriz. Kant'ta *a priori* görü biçimleri uzay ve mekân ile sınırlıyken, Fichte, duyusallıktan bağımsız zihinsel bir görü olduğunu ve bu görüyle empirik bilincin ötesine geçebileceğimizi düşünür. Bu görü, kendi özgür eyleminin bilincinde olmak anlamına gelebilir ki böyle bir bilmenin mutlak bir bilme olacağı düşünülür. Aslında bu görü, 'Ben=Ben' anlamına gelirken, bu görünün eylemimizin özgür olduğunu söylemekten ziyade, özgür eylemin kendisi olduğumuzu söylediğini düşünmeliyiz. Çünkü töz-ilinek kategorisi her ne kadar eylem ve eyleyeni ayırsa da böyle bir ayırım felsefi bilince uygun düşmez ve Fichte bu durumu *Tathandlung*⁷ terimiyle açıkça ortaya koymaktadır. Bu terim eylem ve sonucun bir ve aynı olduğunu gösterir. Felsefi bilinç bu şekilde tanımlandığında açıktır ki, töz ve ilinek eylemi anlamak için ideal unsurlar olarak koyulmuştur. Kant'a dönüldüğünde ise bir nesnenin duyusal olmayan görüsü anlamına gelecek olan zihinsel görü numen alanına aittir ve bilme yetimizin tümüyle dışındadır (Kant, 1998, par. B307-308). Böylelikle Fichte'de mutlak bilme anlamına gelecek zihinsel görü Kant'ta varsayılabilir ama asla bilinemeyecek bir şey olarak belirir. Böyle bir bilinmezlikte özgürlük varsayılabilir bir şey olarak ele alınır ve kategorik buyruk da bu varsayım üzerine kurulur. Fichte'de ise ahlak yasasının bilgisi özgürlüğün mutlaklığı üzerinden mutlak olarak koyulmaktadır. Bunu destekler biçimde, Wood, Kant ve Fichte ahlakı arasında yaptığı karşılaştırmada Fichte'nin, Kant'ın üçlü ayırımı (ödevden kaynaklanan-ödevde uygun-ödevde aykırı eylem), ödevde uygun eylemi reddederek ikiye indirdiğini söylemektedir ve Fichte'de ödevde uygun eylem, kişinin eğiliminden kaynaklanıyorsa ahlaksızcadır (Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi, 2006, s. 390-392). Wood'un bu çözümlemesi, Fichte'nin töz-ilinek kategorisi çerçevesinde ortaya çıkan yabancılaşma kavramıyla paralellik arz etmektedir. Fichte mutlak özdeşliği kurabilmek adına, sonucuna bakmaksızın bütün itkileri yadsımaktadır ve bu da ilineklerin tamamının reddi olarak töz-ilinek kategorisinin reddi anlamına gelir. Fichte'de dar anlamıyla yabancılaşmanın kişi özelindeki yorumunda, kişinin itkilerinin bir yabancılaşma biçimi olarak okunması gerekir. İtkiler, özgür eylem olarak görülmesi gereken kişinin, kendisini sınırlandırarak kendisine yabancılaştığı parçalarıdır. Bunun yanında bu itkiler, ahlak yasasının

7 Fichte'de Ben'in kendini koyması anlamına gelen öz-yaratıcı hareket, 'Tathandlung' olgu (fact) anlamına gelen Tatsache ve eylem (act) anlamına gelen Handlung terimlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Yani Tathandlung terimi, bir eylemin, o eylem sonucu ortaya çıkan olgu ile aynı şey olduğunu ifade eder (1988. s. XV-XIV).

bilincine yani kendi özgürlüğünün bilincine varmak için içerik sağlar. İtkilerin yadsınması çabanın içeriği olarak işler ve böylece itki, özbilinç için bir araç konumuna indirgenir.

Kant'ta ayrı olarak duran teorik ve pratik alanın Fichte'de bir araya getirildiği noktalardan birinin, Kant'ın töz-ilinek kategorisinin reddi olduğu ortadadır. Kendini bir töz olarak değil de bir eylem olarak koyan 'ben', özne-nesne özdeşliğine yükselebilecektir. Bunun yanında, Fichte'de yabancılaşmayı aşmak her ne kadar özgür bir seçim yaparak eğilimlerini yadsıyıp olanın ötesine geçmeyi istemekle ilgilirse de kişinin bunu yapması için motivasyonu sağlayan şey olan özgür olma istemi, bir tür belirlenime bağlanmıştır. Bu belirlenim özgür olmadığında rahatsızlık duyan kişilerin kimler olacağını belirler ve yabancılaşma hissi, özgürlüğü isteyen insan mizacının hissedeceği bir his olarak karşımıza çıkar (Fichte, 1982, s. 15). Özgürlüğü istemeyen bir mizaca sahip olan kişi empirik bilincin ötesine geçmek istemez ve yabancılaşmayı aşmak için gerekli motivasyonu sağlayacak olan yabancılaşma duygusunu da yaşayamaz. Burada yabancılaşmayı aşma kararının özgürce alındığı öngörülse dahi kişinin özgür olma istemini özgürce yaratmadığı ortadadır. Böylelikle Fichte, empirik bilinçten, felsefi bilince geçebilecek olanları daha en başından belirler ve bu geçişi özgürlük istenci üzerinden kişilerin mizacına bağlar. Yine de problem çözülebilmemiş değildir: Özgürlük bir mizaç veya bir eğilim meselesiye; yabancılaşmayı aşmak, eğilimlerini reddetmek anlamına geldiğinde, özgürlük eğilimimiz de reddedilmeyecek midir? Fichte'de özgürlük isteği, insanın sıradan bir itkisi olmaktan ziyade eylemin özüne bağlanan yüksek itkisidir. Daha doğrusu insanın düşük itkileri ve özgürlük itkisi anlamına gelen ahlaksal doğası tek bir itkidir ve bu itki öz-etkinliktir (Hegel, Fichte'nin Dizgesinin Açınımı, 2006, s. 445). Bu sebeple özgürlük eğilimi sıradan bir eğilim değil bütün itkilerin onun alt itkileri olduğu üst itkidir yani tikel itkileri reddetme itkisidir denilebilir. Bu reddediş, *'Tikel itkilerime gerçekliğini, onları kabul ederek ben verdim ve onları aşmaya çalışabilirim. Onları bir ahlak yasasına göre tek bir özgür eylemin parçası kılabilirim.'* şeklinde özetlenebilir. Bunun yanında, bu çaba amacına ulaşırsa ahlaki eylemimi gerçekleştirmek için gerekli olan araç (beden) ortadan kalkmış olur. Bu sebeple alt itkiler ve üst itki bir sentez içerisinde bir araya gelmelidir. "Alt dürtü ya da tek bir dürtünün alt biçimi kendi ereğinden, e.d. hazdan vazgeçmeli, ve bu arada üst dürtü ya da tek bir dürtünün üst biçimi arılığında, e.d. herhangi bir nesne tarafından belirlenmiş olmama durumundan vazgeçmelidir" (Copleston, 2010, s. 76). Bu durum ahlak için ahlakın bir kısmından vazgeçmek anlamına geliyor. Sonuçları açısından özgürlük kısıtlanırsa da bu yine de özgür eylemin bilincinde olmak uğruna yapılıyor. Hem kendi bedeninin hem bedenler-arası ilişkisinin hem de doğa ile olan ilişkisinin korunduğu böyle bir yaklaşımda özgürlüğün özgürlük için kısıtlandığı bir durum ortaya çıkıyor. Bu durumda yabancılaşmanın tam anlamıyla aşılmamış olduğuna dair bir izlenim elde edilebilecekse de bu doğru değildir. Çünkü Fichte'nin 'ben'i bu durumda tam da sonsuz çaba olduğunun bilincine varmış görünmektedir.

3. Hegelci Yabancılaşma Kavramı

Hegelci yabancılaşma kavramı tinin kendine yabancılaşmasını ele alan ontolojik bir temele sahiptir. Tinin kendi bilincine tam anlamıyla kavuşması, empirik bilincin birtakım bilinç aşamalarından geçerek felsefi bilince ulaşmasıyla mümkündür. Bilinç bu aşamalarda kendi dışına doğru hareket ederek karşıtı olarak gördüğü doğayı olumsuzlar ve onu kendinin kılar ve böylelikle kendini nesnel bir formda ortaya koymuş olur. Bilincin bu dışsallaşma hareketi nesneye olan bakışını değiştirirken, değişen bu nesne anlayışı da bilinci ve bir diğer bilinçle olan ilişkisini değiştirir. Bu diyalektik, nesnenin özneye karşılık geldiği mutlak bilme aşamasına kadar devam eder. Bu süreç içerisinde bilincin dışsallaşması (*Entäußerung*), bilincin bir ürün ortaya koyarak kendini kendine dışsal kılması ve bunun sonucunda yeni bir bilinç düzeyine geçerek olmuş olduğu halinden başka türlü olması anlamına gelirken; yabancılaşma (*Entfremdung*), kendini bu koymuş olduğu ürününde tanınamayı ifade eder (Rae, 2012, s. 31). Bu bağlamda yabancılaşma, kendini tanıyamayan bir dışsallaşmaya karşılık gelir.⁸

Dışsallaşma ve yabancılaşma ilişkisinin daha net bir şekilde kavranması için *Tinin Görüngübilimi*'ne kısa bir yolculuk yapılabilir: Dışsallaşma, yani eylemin doğaya yönelerek onu dönüştürmesi ilk olarak bilincin duyu kesinliğini elde etmesi ve temel fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamayı istemesi şeklinde olur. Bilinç kendisi gibi istekleri olan başka bir bilinçle karşılaştığında doğal olmayan bir şey olarak karşı bilincin isteğine yönelir. Hegel'e göre "Bir özbilinç bir özbilinç için vardır. Gerçekte salt bu yolla özbilinçtir; çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği onun için salt bu yolda belirtik olur" (1986, par. 177). Ancak bu bilinç bir başkasıyla karşılaştığında yeniden dışsallaşmış olur. Kendisi bir başka için başka durumuna düşmüştür ki bu ilişkide başkası kendinde kendisini görürken, kendisi de başkada kendisini görmektedir. Bilinç, kendisini, kendisi olarak gören başkayı ortadan kaldırarak kendi kesinliğinden emin olmak ister. Öte yandan, o, kendisi de bu başkayı kendisi olarak gördüğü için, bu başkayı ortadan kaldırması onun kendisini de ortadan kaldırması anlamına gelecektir. Bu ilişki biçimi taraflardan birini köle diğerini efendi yapar. Köle, dünya ile efendi arasına çalışma ile girerek dışsallaşır ve nesnenin kendisine karşıt olmadığını görür. Burada köle, bir ürün üretmek dışsallaştığı bilinç durumu ile o ürünü üretmeden önceki bilinç durumu

8 Hyppolite, Lukacs'ın Genç Hegel'ini incelerken, Marx'a göre, Hegel'in nesnelleşme ile yabancılaşmayı birbirine karıştırdığının anlatıldığı kısma büyük önem verdiğini söyler. Bu kısmında, Hegel'de felsefi düşüncenin spekülâtif bir idealizmde gerçekleştirildiği ve yabancılaşmanın aşılmadığının ifade edildiğini belirtir. Hyppolite, Hegel'in bu kavramlara ilişkin felsefi çözümlemesine haksızlık edildiğini söyler. (Hyppolite, 2016, s. 120-121,129). Marx'ın (2008) emeğin yabancılaşması kavramını düşündüğümüzde, emeğin ürününde kendisini görememesi anlamındaki yabancılaşma, Hegel'de de yabancılaşmaya denk gelecektir ve hem Hegel hem de Marx insanın çalışma yoluyla kendini kavradığı bir çözümleme içerisinde bulunur. Öyleyse her iki filozofa göre de yabancılaşmanın kendini tanıyamayan bir dışsallaşma olduğu kabul edilebilir.

arasında bir gerilim yaşar. Artık nesne ile olan bağının taban tabana zıt olmadığını öğrenir. Köle gerçekliğin içeriğini kendisinin yarattığını anlar ve bilincin nesneden bağımsız bir öznelliğinin olmadığını görmeye başlar. Burada bilincin kendini anlaması için kendini dışsallaştırması gerektiğini öğrendiğini söyleyebiliriz. Ancak bu dışsallaşma ile ortaya konan nesnede kendini kaybetmesi ve bu nesneyle olan özdeşliğini görmesi gereken köle bunu gerçekleştiremez ve efendi yüzünden kendini nesnel olanda ortaya koyamayan bilinç kendini saf öznellik olarak anlar ve yabancılaşmayı kendi içinde çözmeye çalışarak bilincini ikiye böler. O, “yalınlığımda kendisini gerçekten ayımlaştıran ya da bu saltık ayımlaşmada kendine özdeş kalan bir Ben olmamaktadır” (Hegel, 1986, par. 197). Özgürlüğün sadece bilinç düzeyinde kalıyor oluşu ve bu bilincin nesnelleşme isteği arasındaki çelişki bilinci yeni bir momente sürükler; bu moment kuşkuculuktur. “Kuşkuculuk, Stoacılığın yalnızca kavramı olduğu şeyin gerçekleşmesidir ve düşünce, özgürlüğü olan şeyin edimsel görgüleniştir” (Hegel, 1986: par. 202). İkilenişin her iki tarafının birbirine yabancı olduğu bu kuşkuculuk durumu ile bilinç mutsuz bir bilinç olur. Çünkü o bir yandan değişmeyecek bir nesneye bağlanırken diğer taraftan kendini değişebilir olarak görmek zorundadır. Bu durumda bir duygu olarak yabancılaşmanın en yoğun biçimi yaşanmaktadır.⁹ Bu duygu yeni bir bilinç düzeyine geçilmesi için gerekli motivasyonu sağlar. Bu diyalektik yabancılaşmanın olmadığı ve kişilerin, bireyselliğini evrensel olan devletle uzlaştırdıkları etik yaşamda bir diğerini eşit bir şekilde tanıdığı tam bir özbilinç durumuna kadar devam eder.

Burada makalenin amacına binaen kısmi olarak ele alınabilen bilincin ilerleyişi bize şunu gösterir: Tam bir özbilinç hem gelişim aşamalarında hem de vardığı nihai noktada öznelerarası olma özelliğine sahiptir ve özbilinç bir diğerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Yabancılaşma da, en temelde, özbilincin, kendini nesneden bağımsız olan bir töz olarak koyması ve böylelikle kendinin öznelerarası olan yapısını anlayamaması anlamına gelir.

4. Fichteci Yabancılaşma Anlayışı ile Hegelci Yabancılaşma Anlayışının Kıyaslanması: Eylemsellikten İlişkiselliğe

Yabancılaşmayı, ‘ideal ben’e yabancı olmak anlamında ele alırsak, onun tam bir özbilince ulaşamama hali olduğunu kabul eder ve Hegelci yabancılaşma anlayışı ile Fichteci anlayışın ayrıldığı yerin de onların özbilinç kavrayışları olduğunu anlarız.

Fichte, özbilinci bilincin kendisini sonsuz bir çaba olarak tanıması olarak anlar. Hegel için ise böyle bir çabanın kendisinin bilincine varmak, özbilince ulaşmak anlamına gelmez. Özbilinç, bir diğeri tarafından kabul edilmeye bağlıdır ve

9 Feuerbach’ın (2008) yabancılaşmayı, insanın dinsel özünün onun karşısına değişmeyen nesnel bir güç olarak dikilmesi olarak ele alması belki de bu yabancılaşma biçiminin en çok huzursuzluk veren yabancılaşma biçimi olmasından ileri geliyordur.

tam bir özbilincin gerçekleşmesi bir devlette somutlaşan etik yaşamın kurulması ve efendinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün hale gelir. Aslında özbilincin bir diğeri aracılığıyla zaman içerisinde kurulduğu söylemi Fichte'de de vardır. Gabriel Gottlieb'in, Fichte'nin *Doğal Hakkın Temelleri* adlı eserini baz alarak yazmış olduğu metinde, özbilincin tek bir öznenin özgür bir öz-etkinliği ile kurulamayacağı, ancak karşılıklı etkileşim içerisinde zaman içerisinde kurulabileceği ifade edilmiştir (2016, s. 117). Gottlieb, 'tikel ben'i, insani ve politik bireysellik olmak üzere ikiye ayırmış; birincisini temel tanınma, ikincisini politik tanınma kavramları altında inceleyerek, bir çocuğun özbilincinin birinciden ikinciye doğru nasıl kurulduğunu Fichte'ye referanslar vererek açıklamıştır (2016, s. 118-119, 125, 128-137). Bunun yanında, Fichte'nin (2000) doğal hakları temellendirmek için kaleme aldığı bu eser, her ne kadar vurguyu bir çocuğun özbilincinin zaman içerisinde gelişimini göstermek üzere onu politik hakların taşıyıcısı konumuna nasıl geleceğini koyutlarsa da, özbilinç kavramının tarih içerisinde nasıl tam bir özbilinç anlamına gelen felsefi bilince ulaştığını açıklamaz. Fichte'de politik çerçeve aslında kurucu işlevinden çok ahlaki eylemin sürekliliğini koruyan bir işleve sahiptir ve özbilinç, ahlaki çaba anlamına gelen belirlenimin ötesine geçme çabası olarak kendini gösterir. Politik alan ise tamamıyla özgürlük için özgürlükten vazgeçme anlamına gelen bir garantör olarak belirlenim alanına denk düşecektir. Bu anlamda politik özbilincin de hukuki haklarını bilen bireyin belirlenmişliği üzerinden ele alınması gerekir.

Gottlieb gibi Wood da diğer bilincin, özbilinç olmadaki kurucu işlevini ele alır ve 'ben'in bazı özsel aktivitelerinin, diğer 'ben'lerle olan etkileşimi varsaydığı çözümlenmesinde bulunur (Fichte's Intersubjective I, 2006, s. 68). Bu çözümlenmeyi, Fichte'nin ahlak yasasını diğer 'ben'lerle olan ilişkisi temelinde ele aldığı çağrı (*Aufforderung*) kavramına başvurarak yapar. Çağrıyı, bilincin, amaç kavramını olanaklı kılan nesnesi olduğunu Fichte'ye referanslar vererek gösterir ve özerkliğinin Fichte'de diğerleri tarafından doğru şekilde etkilenmek olduğunu savunur (Fichte's Intersubjective I, 2006, s. 74-75). Belirtilmelidir ki, 'ben' daima 'ben olmayan'ı aşma çabasıdır ve ahlaki eylem bu çabaya denk düşer. Bu açıdan özbilincin bir ilişkisellik içerisinde kurulduğu ve bu ilişkinin hem doğa ile hem de diğer bilinçle kurulan bir ilişkiyi işaret ettiği şüphe götürmez. Bunun yanında, Fichte'nin yabancılaşma terimini neden sadece töz-ilinek ilişkisini gösterir biçimde kullandığını sorgulamak gerekir. Yabancılaşmayı, bilincin kendisini tanıyamaması olarak düşünürsek; diğer bir özbilinçle olan ilişki, özbilincin yapısına ait olduğu halde bunu kendi bilincinde görememek elbet bir yabancılaşma olgusudur. Diğer yandan, Fichte'nin yabancılaşma terimini sadece töz-ilinek ilişkisi üzerinden kullanması, onun vurgusunun ilişkisellikten daha çok eylemsellik üzerine olduğunu göstermekte ve İlişkisellik bu eylemselliğin garantörü konumuna getirilmektedir.

Hegel, Fichte'nin yabancılaşma kavramına bir tarihsellik ekleyerek onu genişletmiştir denilebilir. Böylece Fichte'de ayrık duran empirik ve felsefi bilinç,

Hegel'de empirik bilincin tarihsellik içerisinde aşama aşama gelişerek felsefi bilince ulaşması üzerinden birleştirilir. Empirik bilincin felsefi bilince ulaşması onun birtakım bilinç düzeylerinden geçmesine bağlıdır ve bu bilinç durumları belirli düzeylerde yabancılaşmıştır. Fichte ise empirik bilincin gelişimi tarihsel olarak ele almadığından, felsefi bilince ulaşmayı bir mizaç meselesi olarak yorumlamıştır.

Fichte'de *Tatbandlung* sürekli bir çaba olarak kendi eylemsel bilincine varırken bu çabanın tarihin bir döneminde sonuçlanmadığını söylemek zorundayız. Yoksa ortada ne empirik bilinç ne de felsefi bilinç kalacaktır. 'Ben'in içeriği kendi itkilerini yadsımak olarak kurulurken; 'ben', özgürlük bilinciyle özdeşleştirilir ve o sadece kendini 'ben-olmayan'la ilişkide anlamlandıran özgür bir eylem olarak görülecektir. İnsanın kendisini mutlak bir çaba olarak koyması *Tatbandlung*'tur. Bu çaba ahlak yasasını gerçekleştirme çabasıdır. Bu belirli düzeylerde gerçekleştirilse de tam olarak gerçekleştirilemeyecek ve çaba olarak kalacaktır.¹⁰ İnsanın kendisini sonsuz bir çaba olarak anlaması yabancılaşmanın aşılması anlamına gelecektir. Hegel, Fichteci yabancılaşma tablosuna tarihsellik eklemekle kalmamış ve bu tarihe bir son vermiştir. İnsanın çabası gerçekleşmiş ve *Geist* ya da insan kendi bilincine akılsal bir devlet içerisinde vararak yabancılaşmayı aşmıştır. Fichte'de efendi, devlet veya itki ile olan mücadele devam etmektedir ve aslında bunları aşmaya yönelik özgür eylem felsefi bilinç anlamına gelir; Hegel'de ise bilinç tarihselliği içindeki çabasıyla efendiyi aşmayı başarmış ve bu sayede kurduğu felsefi bilinçle tarihi okuyabilmiştir. Diğer yandan, Fichte'nin yabancılaşmayı aşan felsefi bilinci, kişiyi eyleme çağıran bir anlayışı benimserken; Hegel'de ise felsefi bilincin, yabancılaşmayı aşan bir ilişkisellikte dinginliğe ulaştığı görülür. Bu göze alındığı takdirde, Hegel'de eyleme çağrı Fichte'deki kadar belirgin değildir ve bu durum Hegel'in yabancılaşmayı aşamamış bir bilincin kendini spekülasyonla ortaya koyduğu yanlış bir bilinç durumunu temsil ettiği şeklindeki bir eleştiriyi ortaya çıkarmaktadır. Buna ek olarak, Fichte'de ise felsefi bilincin durağan olmayan yapısı ve görünürde, nihai bir amacının olmaması, onun 'eylem için eylem' anlamına geldiğini gözler önüne serer.

Sonuç

Yabancılaşma kavramı denildiğinde, bu kavramı ilk temellendiren kişinin Hegel olduğunu söylemek, Fichte'nin bu kavrama yapmış olduğu katkıyı ve bu katkının Kant felsefesindeki kökenini görmezden gelmek anlamına gelir. Fichte,

10 Fichte'nin devlet kuramında da benzer bir durumla karşı karşıya gelinir. Fichte, devleti aşılması gereken yani onu var kılan koşulları ortadan kaldırarak kendisini de ortadan kaldırması gereken bir varlık olarak görür. Ancak bunun mümkün olmadığını düşünür. Bu sadece bir ahlak yasası gibi işleyen bir idealdir. Bu idealin yaşama uygulanıp uygulanamamasıyla ilgilenmez (Fichte, *Early Philosophical Writings*, 1988, s. 156). Bu örnek *Tatbandlung*'un nasıl bir bilince denk düştüğünü anlamak açısından önemlidir. 'Ben' kendisiyle özdeştir ve bu özdeşliğe ulaşmaya çalışır. Bunu yaparken içinde bulunduğu çaba sonsuz bir çabadır ve aslında *Tatbandlung* bu çabadır.

Kant felsefesinde teorik ve pratik olarak iki alana ayrılmış statik bir felsefi sistemi bir eylem ve oluş felsefesine çevirerek bu iki alanı birleştirmek istemiştir. Ancak bunu Kant felsefesini temel alarak yapmaya çalıştığından, Fichte felsefesi, Kant felsefesinin kimi açılardan kabulü kim açılardan reddi olmak durumundadır. Fichte’de yabancılaşma terimi, Kant’ın tözsellik kategorisinin özgür aktivite tarafından meydana getirilmesinde kendini gösterir. Özgür aktiviteye tözsellik önünde bir öncelik verildiğinde, özgür aktivitenin özgürlüğünü kendine yabancılaşarak sınırlandırdığı, ilineği hem kabul edip hem de etmediği şeklinde bir yorum ortaya çıkar. Bu yorum bilincin bir töz olarak konulduğunda kendine yabancılaştığı ve onun ilişkisel ve eylemsel olma özelliğini anlayamadığı anlamına gelir.

İtke ve itkiye sahip olan şey arasında yapılan ayrımın yabancılaşmaya yol açtığı göz önüne alınırsa, bu itkilerin mutlak özdeşliği kurmak için reddedildiği ve aslında kendinde bir kötülük olmadığı ortaya çıkar. Tikel itkiler bilincin, özgür eylem olduğunun bilincine varılması için bir araçtır ve bu araç ahlaki eylemi sürekli kılmak adına korunmalıdır. Böylelikle ‘ben’ kendini ancak bir çaba olarak koyabileceğinden, Fichte’de yabancılaşmanın aşılabileceği konusunda tartışmalar ortaya çıkabilecektir. Ancak Fichte’de ‘ben’in, özgür eylem olarak koyulduğu düşünüldüğünde, özbilinç tam da bu çabanın sürekli kılınmasına bağlı olarak devam edecektir. Bu çaba kişinin dürtülerinin yok edilmediği bir toplumsal-politik çerçeveyi zorunlu kıldığından, Fichte’de bedenler-arası ilişkinin belirli derecelerde özgürlüklerden vazgeçilerek oluşturulması gerekecektir. Burada her özbilincin bir diğerini tanıyarak özbilinç sahibi olabileceği Hegelci sistemle karşılaştırılır. Fichte’deki eylemselik vurgusu, Hegel’de yerini ilişkisellik vurgusuna bırakır.

Nihayetinde, Fichteci yabancılaşma kavramı, Hegelci yabancılaşma kavramıyla aynı temeli paylaşmaktadır. Her iki filozof da bilinci bir töz olarak görmeyi reddetmekte, onu bir ilişkisellik ya da bir eylem olarak kavrayan felsefi bilinçle yabancılaşmayı aşmaktadır. Böylelikle, Kant’ın bir araya getirilemeyecek bir şekilde konumlandığı ahlaki ve empirik alan, Fichte’de sonsuz bir çaba ile birleştirilmeye çalışılırken; Hegel’de ise, bu iki alanın, kişilerin kendi bireyselliğini evrensel olanda gerçekleştirdiği etik dünyada birleştirildiği iddia edilir. Böyle bir dünyada yaşadığına inanmak, eğer öyle değilse, eylemin önüne geçen bir engel olacak ve Fichteci anlamda yabancılaşma aşılamayacaktır. Fichte’de ise yabancılaşmanın aşılması ‘eylem için eylem’ anlamına gelecek ve onun nihai amacı kendisi olacaktır.

Kaynakça

- Copleston, F. (2010). *Alman İdealizmi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Davidov, Y. (1997). *Özgürlük ve Yabancılaşma*. Çev. Sargut Şölçün. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Feuerbach, L. (2008). *Hristiyanlığın Özü*. Çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları
- Fichte, J. G. (1982). *The Science of Knowledge*. Ed. ve Çev. Peter Heath, John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fichte, J. G. (1988). *Early Philosophical Writings*. Ed. ve Çev. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (2000). *Foundations of Natural Right*. Ed. Frederick Neuhouser. Çev. Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press
- Gottlieb, G. (2016). Fichte's Developmental View of Self-Consciousness. *Fichte's Foundations of Natural Right* (s. 117-137). içinde Ed. Gabriel Gottlieb. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. (2006). Fichte'nin Dizgesinin Açınımı. *Fichte: Alman İdealizmi I* (s. 428-461). içinde Çev. Eyüp Ali Kılıçaslan. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G. W. (2006). Fichte [Felsefe Tarihi Üzerine Dersler]. *Fichte: Alman İdealizmi I* (s. 462-487). içinde Çev. Eyüp Ali Kılıçaslan. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hyppolite, J. (2016). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. Çev. Doğan Barış Kılınç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Ed. ve Çev. Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Marx, K. (2017). *1844 El Yazmaları*. Çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim.
- Rae, G. (2012). Hegel, Alienation, and the Phenomenological Development of Consciousness. *International Journal of Philosophical Studies*, 20:1, 23-42, DOI: [10.1080/09672559.2011.631147](https://doi.org/10.1080/09672559.2011.631147)
- Rousseau, J. J. (2003). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Wood, A. W. (2006). Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi. *Alman İdealizmi I* (s. 363-399). içinde Çev. Kaan Özkan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wood, A. W. (2006). Fichte's Intersubjective I. *Inquiry*, 49:1, 62-79, DOI: [10.1080/00201740500497431](https://doi.org/10.1080/00201740500497431)

Haz ve Acının Matematiği: J. Bentham'ın Faydacı Ahlakının İmkânı*

Emine CENGİZ**

Makale Geliş / Recieved: 25.04.2016

Makale Kabul / Accepted:14.06.2016

Öz

Utilitarizmin kurucusu olarak kabul edilen Jeremy Bentham döneminin atmosferinden etkilenerek ahlâkı ve hukuku bilimsel bir zemin üzerinden açıklamayı amaçlamıştır. Daba önce farklı şekillerine farklı filozoflarda rastlanan fayda ilkesini, “en çok sayıda insana en çok mutluluk”, amacını gerçekleştirmek için tek dayanağı olarak ele almıştır. Ona göre yarar ilkesi haz ve acıya dayanır. Bu yüzden haz ve acı Bentham için anahtar kelimelerdir. Bentham'ın ifadesiyle haz ve acı, doğa tarafından insana yerleştirilmiş, ona hâkim olan efendilerdir. Bu bakışta insanın bütün eylemlerinde ve düşüncesinde onu şekillendiren ana unsurlar; hazzı elde etmek ve acıdan kaçınmaktır. Ancak, yarar ilkesini gerçekleştirmek için daha faydalı ve daha az faydalıyı ölçmek gerekir. Bu ihtiyacı gidermek adına Bentham bir “felicific calculus”u (mutluluk/haz terazisi) geliştirmiştir. Mutluluk/haz terazisi; belli ölçütlerle ayrı ayrı hepsi kendi içinde toplanarak haz ve acının karşılaştırılması, kıyaslanması anlamına gelmektedir. Böylece Bentham, haz ve acıyı maddi şeyler olarak ele almış ve bunlara ölçülebilirlik özelliği atfetmiştir. Bu çalışmada Bentham'ın fayda, haz ve acıdan ne anladığı, fayda ilkesine nasıl ulaştığı, mutluluk terazisinin nasıl kullanılacağı ve onun bilimsel bir temele sahip ahlâk oluşturma girişiminin olanağı sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Haz, Acı, Fayda, Mutluluk/Haz Terazisi, Fayda İlkesi.

* Bu çalışma 26-28.10.2017'de düzenlenen III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sunulan “J. Bentham'ın Faydacı Ahlakının İmkânının Sorgulanması” adlı bildirisinin genişletilmiş halidir.

** Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü, emineyurtyurt@gmail.com. Orcid: 0000-0001-6468-6062.

Künye: CENGİZ, Emine. (2019). Haz ve Acının Matematiği: J. Bentham'ın Faydacı Ahlakının İmkânı. *Dört Öge*, 15, 141-153. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Mathematics Of Pleasure And Pain: Possibility Of J. Bentham's Utilitarian Morality

Abstract

Jeremy Bentham, who was regarded as he founder of utilitarianism, influenced by the atmosphere of the era aimed to explain morality and law on a scientific basis. He considered the principle of "the greatest amount of good for the greatest number", which had be enunciated in different ways by different philosophers before, as the only foundation in order to achieve his aim. According to him the principle of utility rests on pleasure and pain. Therefore, pleasure and pain are the key words for Bentham. Pleasure and pain Bentham's behalf were the masters given to humans by the nature dominating them. In this view, the main factor that shapes human beings in all of their actions and thoughts is to attain pleasure and avoid pain. However, in order to realise the principle of utility, one has to measure which are more useful and which are less useful. Thus, Bentham developed an "felicific calculus" in order to fulfil this need. Felicific calculus means comparing pleasure and pain after having added them up inside themselves in certain criteria. Thus Bentham, handled pleasure and pain as material things and attributed them measurability. In this study, what Bentham understands from benefit, pleasure and pain, how he reaches the principle of benefit, how to use the felicific calculus, and the possibility of his attempt to establish a scientific basis of morality will be questioned.

Keywords: Pleasure, Pain, Utility, FelicificCalculus, Principle of Utility.

Giriş

İngiliz ahlak filozofu ve yasa reformcusu Bentham'ın ortaya koyduğu görüşler, felsefe tarihi ve siyasi düşüncede uzun zamandır yer etmiş bir düşünce ekolünün, utilitarizmin, ortaya çıkmasını sağlamıştır. Daha önce de farklı şekillerde birçok filozofta izlerine rastlanan fayda düşüncesini bir sistem hâline getirmiş ve utilitarizmin kurucusu olarak görülmüştür. Fayda ilkesini ahlâkın ve hukukun temeli yaparak, bir ekol ortaya koyması aynı zamanda Bentham'a İngiltere'de bir düşünce akımı oluşturma bakımından "ilk" (Gürbüz, 2012, s. 71) olma unvanını kazandırmıştır. Kısaca bu çalışmada Bentham'ın ahlaki bilimsel bir temel üzerinde inşa etme girişimi incelenecektir.

Bentham, fayda ilkesine, yani olabildiğince çok insan için olabildiğince çok mutluluk sağlamaya dayanan, bir ahlâk bilimi oluşturma amacındadır. Bentham'ın bu girişimini Helvetius ile ilgili dile getirdiği bir ifadeye açık bir şekilde görebiliriz: "Bacon fizik dünya için ne idiyse Helvetius da ahlâk dünyası için oydu. Böylece ahlâk dünyası Bacon'una sahip olmuştur, fakat henüz Newton'unu beklemektedir" (Gürbüz, 2012, s. 72). İşte Bentham, Newton gibi, fayda ilkesiyle yani tek bir formülle ahlaki temellendirmeye çalışır ki bu da ahlâkın matematiksel hesaplamaların konusu haline getirildiğinin bir ifadesidir denebilir.

Ahlâkın Newton'u olmak isteyen Bentham'daki bu bilim vurgusu, yaşadığı dönemin onun üzerindeki etkisini göstermektedir. Pozitif bilimler ve empirizmin o dönemde gelmiş olduğu nokta, Bentham'ın oluşturmaya çalıştığı sistemde kendini hissettirir. Bu iklim Bentham'ın, batıl inançlara, dini bağlara ve metafiziğe karşı tavrı almasına ve bunu misyon edinmesine neden olmuştur. Dolayısıyla nesnellik özelliğine sahip olması gereken ahlâk bilimi de “bu dünya” ile sınırlı olacaktır. Platon'daki gibi bir “idealar evreni” sunmak Bentham için söz konusu olmayacaktır.

Bentham, bilimsel temele sahip bir ahlâk için yöntemini de gözlem olarak belirler. Deneyin fizikteki anlamı ve değeri ne ise onun için gözlemin değeri ve anlamı ahlâkta da o olacaktır (Özkurt, 2013, s. 76). Ona göre her zaman geçerli olacak ahlâki ilkeler gözleme dayanmalıdır. Bilimi egemen kılma anlayışı, yeni ahlâk biliminin amacını ve dolayısıyla da yöntemini bu şekilde belirlemiş olmaktadır.

Bentham'da Haz-Acı Kavramları ve Fayda İlkesi

Bentham gözlemi kullanarak insan doğası ile ilgili psikolojik bir gerçeğe varır ve amacına bu noktadan hareketle ulaşmaya çalışır: İnsanlar sürekli eylemde bulunur ve eylemlerinin itici gücü de haz ve acıdır. Ona göre mutluluk, haz, fayda ve iyi eş anlamlıdır. Dolayısıyla insanlar mutluluğa yani hazzı, faydaya ulaşmak ister. Herkes kendi hazzı, iyiliği, mutluluğu ve faydasını arttırmak; kötüden, acıdan, mutsuzluktan kaçınmak için çabalar. Bentham'a göre “doğa insanı haz ve acının hâkimiyeti altına koymuştur. Yaptığımız, söylediğimiz, düşündüğümüz her şeyde bizleri haz ve acı yönetir. Ebedi saadete ulaşma düşüncesinin temelinde bile haz ve acı vardır. Ahlaki açıdan iyi-kötü, doğru-yanlış ölçütleri hazzı ve acıya bağlıdır. Bizler bu iki egemenin hâkimiyetinden kurtulmak için çaba sarfetsek de çabalarımız boşunadır. Her çabamız haz ve acının egemenliğini ispatlamaktan, doğrulamaktan başka hiçbir şey yapamayacaktır. İşte fayda ilkesi de bu ilişkiyi tanıır ve kabul eder; her şeyi bu iki egemene bağımlı kılar” (Bentham, 2000, s. 14). Anlaşılabileceği üzere Bentham'ın düşüncesinde haz ve acı, insanı ve eylemlerini tanımlayan ölçütler olarak karşımıza çıkar. Ancak bu yargının herkes için geçerli olup olmadığı sorgulanabilir: Gerçekten de her zaman insanlar haz ve acıya göre mi davranır? Bir annenin çocuğuna karşı davranışlarını belirleyen unsur ya da unsurlar nelerdir? Eylemlerinde hangi duyguları veya dürtüleri temel alır? Bir annenin davranışlarının temelinde fayda veya haz yerine sevgi, merhamet gibi daha başka unsurların da olduğu görülmektedir. Dolayısıyla fayda, her zaman davranışlarımızın temelini oluşturmaz. İnsan sadece haz ve acıya göre davranmaz. Nussbaum da bu görüşü “bireylerin arayış içinde olduğu değerlerin bilgisinin haz ve acı ile üstünün örtüldüğü, görmezden gelindiğini” (Nussbaum, 2018, s. 70) ifade ederek eleştirir. Bu bakımdan insan gibi karmaşık bir yapının sadece haz ve acı ile açıklanmasının; insan eylemlerinin standartlaştırılması, statikleştirilmesi girişimi olduğu ifade edilebilir.

Bentham'ın insanın eylemlerinin ölçütü olarak haz ve acıyı görmesi, eylemlerin insanın biyolojik yapısıyla ilgili olduğu sonucuna ulaşılmasına ve bu konuda eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur: Doğa yürüyüşü yapmak, yüzmek, tatlı bir şeyler yemek, tiyatroya veya bale izlemeye gitmek gibi birçok şey bizlere haz verip mutluluğa neden olabilir. Bir makine aracılığıyla bu tür hazların sağlanması mümkün olabilir. Tatlı yerken veya doğada yürürken alınan hazzın aynısı tıbbi bir makine ile sağlanabilecek; makineyle haz ve acı noktalarının tespit edilip bu noktaların sürekli uyarılması söz konusu olabilecektir (Vergara, 2014, s. 120). Yani birtakım müdahalelerle istenilen sonuca (yani hazza) ulaşmak mümkün görünmektedir. Fakat hazzın ölçüt olarak alındığı ve bunun yapay olarak gerçekleştirildiği bir ortamda iyi-kötü, doğru-yanlış kavramları hakkında ne kadar gerçeklere dayanan görüşler dile getirilebilir? Peki bu durumda bir anlamda makineleşen davranışlarla hareket eden, düşünen insanların özgürlüğünden, iradelerini kullanmalarından söz etmek mümkün olabilir mi? Robert Nozick tecrübe/deneyim makinesi ile bu durumu hayal etmemizi sağlar ve bu örnekle faydacılık ile “tercih yapabilme ve etkin olma arasındaki bağı göstermeye çalışır” (Nozick, 2006, ss. 78-81). Nozick'e göre bu tür bir makine insanların sürekli olarak bağlı kalmak isteyeceği bir alet değildir. Çünkü insan eylemde bulunmadan önce tercihte bulunmayı, tercihlerine uygun olan araçları kullanmayı ister ki bu da pasif değil de özerk ve etkin bir özneyi gerektirir. Tecrübe/deneyim makinesi, belirlenmiş bir mutluluğu veya hayatı sağladığı gibi insanın özerkliğini de ortadan kaldırmış olduğu gibi kişilerin eylemlerinin sorumluluğunu alması konusu da tartışmalı hale gelmiştir. Ayrıca acının olmadığı bir hayatın yaşanması da istenmeyebilir. Çünkü insan hem gülen hem ağlayan ve bu durumları yaşadıkça olgunlaşan, yeşeren bir varlıktır.¹ Olgunlaşması, yeşermesi bir amaç doğrultusunda olur. Bu yolda da tökezleyip düştüğü, acı çektiği zamanlar elbette ki olacaktır. Bu yüzden mutluluğun, bu çetrefilli yoldaki acılarla, çabalarla anlamlı veya gerçek olduğunu düşünerek hiçbir zaman makinenin sunduğu, sürekli hazzın yaşandığı bir hayat istenmeyebilir. Yaşam, acısı ve tatlısıyla insan için anlamlıdır.

Bentham'ın insan davranışlarını haz ve acı temelinde ifade etmesi onun metafiziğe karşı olan tutumunu göstermektedir. Doğanın insanı haz ve acının hâkimiyeti altına aldığı söylemek, teolojik yaklaşımdaki Tanrı'nın yerinin, Bentham'ın düşüncesinde doğanın aldığı ifade etmektir. Onun sisteminde ilahi bir kaynağa sahip olmadan, seküler bir yaklaşımla insan eylemleri açıklanmaya çalışılmaktadır. Metafizikten uzak, doğalcı, bilimsel bir yaklaşımla ahlakı değerlendirilmektedir.

Bentham'da kötü; acı veya acıya neden olan, iyi ise haz veya haz veren şeydir. Bir şeyin faydalı olup olmadığı da kötüyü önleme veya iyilik yaratma durumuna

1 Viktor Frankl'ın “İnsanın aslında ihtiyaç duyduğu şey gerilimsiz bir hayat değil, hak ettiği birtakım amaçlar uğruna mücadele etmesi ve savaş vermesidir.” veya Nietzsche'nin “Acı, içinde en az hazzın barındırdığı kadar büyük bir bilgelik barındırır.” dediği gibi. (Vernon, 2010, ss. 38-39)

göre ifade edilir.² İnsanlar da eylemlerini faydalılık çerçevesinde gerçekleştirirler. Ancak herkesin kendi mutluluğu peşinde yani kendisine faydalı olanı istemesi toplum düşünüldüğünde çatışmalara yol açacaktır. O, bireyin mutluluğu ile toplumun mutluluğu arasındaki uçurumu 'en büyük mutluluk ilkesi yani fayda ilkesiyle' kapatmaya, dengelemeye çalışır. Bu haliyle de eylemlerin, toplumun mutluluğuna yaptığı katkı göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekmektedir. Fayda ilkesi zaten daha önce de ifade edildiği gibi insanın haz ve acı ile yönetilmesini tanıyan, kabul eden bir ilkedir. Haz ve acının insan yaşamındaki merkeziliği inkâr edilemeyeceği gibi fayda ilkesi de yadsınamazdı ki böyle bir durum "anlam yerine seslerle, akıl yerine heveslerle, aydınlık yerine karanlıkla uğraşmak" (Bentham, 2000, s. 14; Bentham, 2008, s. 381) olacaktır. İnsanlar doğaları gereği farkında olmadan fayda ilkesini benimser ve ona göre hareket eder (Bentham, 2000, s. 16). Şeref, vicdan, saygı gibi değerleri esas alarak davrandığımızı söylesek de aslında davranışlarımızda acı ve haz bizi yönlendirmektedir. Bentham'a göre tüm bu soyut ilkeler, faydacılığın eksik biçimleridir. Bentham için fayda ilkesi, kendisinden daha yüksek bir nedene dayanmayan ancak bütün eylemlerimizin ona dayandığı ilkedir. Ayrıca fayda ilkesi matematik önermeler gibi kanıtlanmazdır, "apaçık bir aksiyomdur"; (Bentham, 2011, s. 2-3; Cevizci, 2009, s. 886) bütün kanıtlar ona dayanır, ondan çıkar. Fakat Bentham'ın fayda ilkesinin kanıtlanmasına dair ifade ettikleri metafiziğe karşı tavrıyla tutarlı görünmemektedir. Bir dogma haline gelen fayda ilkesinin kanıtı, ilkenin metafizik bir boyut kazanmasına neden olmuştur.

Felific Calculus ve Sonuççuluk

Bentham, bir aksiyom olarak fayda ilkesinin geçerliliğinin yadsınmasının ilkenin yanlış olmasından değil yanlış uygulanmasından kaynaklandığını savunur.³ Fayda ilkesine itirazlar ilkenin uygulanması ile ilgilidir. Olabildiğince çok insana olabildiğince çok mutluluk sağlamak yani fayda ilkesini uygulamak için nesnel bir ölçüt gerekmektedir. Bentham, hangi eylemlerin veya hangi politikaların daha fazla yarar veya haz sağladığının ya da acıya, kötüye neden olduğunun bilinmesi için mutluluk/haz terazisini ortaya koymuştur. Kısaca mutluluk terazisiyle birta-

2 Fayda, soyut bir terimdir. Bir şeyin, bir kötülükten korunmak veya bir iyilik sağlamak yolundaki eğilimini veya özelliğini dile getirir. Kötülük; acı veya acının sebebidir. İyilik ise, haz veya haz sebebi... Bir bireyin çıkarına veya faydasına uygun olan, kendi toplam refahını arttırmaya yönelik olandır. Bir topluluğun çıkarına veya faydasına uygun olan da (topluluğu) oluşturan bireylerin toplam refahını arttırmaya yönelmiş olandır. (Bentham, 1781/2000, s. 15; Bentham, 2011, s. 2).

3 "Fayda ilkesinin izlendiği sanlıyorken kötülük yapılabilir. Sınırlı ve kıt fikirli (biri), iyinin sadece küçük bir parçasını dikkate alarak yanılır. İhtirashlı biri, bütün kusurlarının görünmesini engelleyen bir iyiyeye fazla değer vererek hata yapar. Fenanın oluşmasına neden olan, başkalarına zarar verici hazlara olan alışkanlıktır ve bu, aynı zamanda birçok türden hazzın yokluğunu farz eder. Ama kendisine karşı olan ve sadece onun düzenlenmesine hizmet eden hatalar ilkeye mal edilmemelidir. Eğer bir adam kötü hesap yaptıysa bu aritmetiğin hatası değildir, bizzat onun hatasıdır" (Bentham, 2011, s. 21).

kım ölçütler (yoğunluk, süre, kesinlik veya belirsizlik, yakınlık, saflık, verimlilik ve kapsam) (Bentham, 2011, s. 39; Bentham, 2008, ss. 384-385; Bentham, 2000, ss. 31-32) çerçevesinde haz ve acının her biri kendi içinde toplanır, sonra birbirleriyle kıyas edilir. Ona göre haz ve acıları iyi bir şekilde kıyas edenler, kısa sürede büyük hazlar elde etmek yerine uzun vadede daha büyük hazlar elde etmeyi bilenler olacaktır. Ancak bazılarımız bu hesabı ya yapmamakta ya da uygulamak hataya düşmekte ve hazdan çok acıyla karşı karşıya kalmaktadır. Fransız düşünür Fontonelle'nin asılmak üzere olan bir adam için "işte hesabını yanlış yapmış bir adam..." (Gürbüz, 2012, s. 80) dediği gibi Bentham için de kötü bir kişi yoktur; sadece iyi hesap yapamayan insanlar vardır. Ancak bu düşüncenin geçerliliği sorgulandığında çeşitli ve ciddi sorunlar ortaya çıkmaktadır: Felsefe tarihi içinde en önemli isimlerinden birisi olan ve idama mahkûm edilen filozof Sokrates, sadece haz hesabını yanlış yapmış bir kişi midir? Sokrates'in kendini düşüncelerine adanması, onları savunması, bu uğurda kendini feda etmesiyle felsefe tarihine yaptığı katkı sadece haz hesabıyla mümkün olabilir mi? Sokrates ölümü göğüslerken haz ve acıyı düşünmüş müydü? İşte Bentham, hazza göre eylemde bulunmayı genel ve zorunlu bir ilke yaparken, nesnel bir ölçüt koymaya çalışırken ahlaki değerleri tek bir değer altında eritmiş (Nussbaum, 2018, s. 69) ve indirgemeci bir tavır sergilemiştir. Bu da onun koymuş olduğu ölçütün doğruluğunun sorgulamasına neden olmaktadır. Çünkü insanlar her zaman aynı şekilde davranmayabilir. Aynı sebepler farklı sonuçlara yol açabileceği gibi, farklı sebepler de benzer davranışlara yol açabilir. Zira yaşam, birçok seçeneği, boyutu, farklılığı içinde barındırır ve bunlardan oluşur ki tek bir kriterle ifade edilebilecek bir şey değildir.

Bentham'ın bahsedilen indirgemeci anlayışına fayda-maliyet analizi mantığı uyarınca itiraz edilmektedir. Bu itiraz için Sandel'in vermiş olduğu şu örneğe bakılabilir: "Çek hükümeti sigara içmenin sağlık harcamalarını arttıracağını düşünerek sigara vergi oranlarını arttırmayı düşünmüş fakat büyük bir pazara sahip olan tütün mamulleri şirketinin başkanı, hükümetin bu fikrini geçiştirmek adına fayda-maliyet analizi yaptırmıştır. Analizin sonunda hükümetin sigara içmek yüzünden para kaybetmediği tersine para kazandığı ortaya çıkmıştır. Çünkü sigara içenler yaşarken sağlık harcamalarına neden olsa da öldüklerinde hükümetin bakım ve sağlıkla ilgili harcamalardan ve maaşlardan büyük ölçüde tasarruf etmesini sağlamıştır. Bu çalışma temel değerlerle uyumadığı için halktan tepki alınca başkan özür dilemek zorunda kalmıştır" (Sandel, 2015, ss. 70-72). İndirgemeci yaklaşımın değerlerin ve insan hayatına karşı saygının, insan onurun ve duyarlılığın göz ardı edilmesine yol açtığı görülmektedir. Ahlaki değerler ile paranın bu şekilde karşı karşıya getirilmesi⁴ insan hayatının metalaştırılması anlamına gelmektedir. Para ve insan hayatı karşılaştırılarak birinin diğer için feda edilişi söz konusudur ki kıyas

4 "Böyle bir karşılaştırılmanın yapılmasının nedenlerinden biri olarak faydacılığın, kapitalizmin etik görüşü olması ve piyasa teorileri ile arasındaki kavramsal tarihsel ilişkinin bulunması ileri sürülebilir" (Cevizci, 2002, s. 190).

işlemi hep bir şeylerin feda edilmesini içerir diyebiliriz. Ayrıca ahlakın da fayda-maliyet analizi içinde ele alınması mümkün olan bir alan olarak görülemeyeceği söylenebilir. Dolayısıyla “İnsan istatistiklerde ele alınabilecek bir varlık mıdır?” sorusu faydacılığın en çok eleştirilen yönlerinden birini ortaya koymaktadır.

Bentham, mutluluk terazisi ile insan eylemlerinin ahlaki değerini haz ve acı temelinde ölçmeye çalışmıştır. Bu yüzden haz ve acıları nicelik bakımından ayrıma tabi tutmuştur. Çünkü bilimsellik iddiasında bir ahlak olacaksa ölçülecek şeylerin ve ölçüm yapacak bir aracın olması gerekmektedir. Ona göre hazlar ve acılar nitelik bakımından aynıdır. Haz ve acılar için yapılan bu niceliksel ayırım, subjektif olan birtakım unsurların hesaplanamazlığını ortadan kaldırmak amacıyla. Bentham için nitelik bakımından tatile gitmek ile bale izlemek arasında bir fark yoktur; ancak nicelik bakımından bu iki eylem daha az veya fazla haz veya acı vermesi açısından farklı değerlere sahiptirler. Hazların nicelik bakımından ayırımı Bentham'ın eleştirilmesinin bir diğer nedeni olmaktadır: Faydacı düşünürlerden John Stuart Mill, niceliksel haz ve acı ayırımı “durumundan hoşnut bir domuz olmaksızın, durumundan hoşnut olmayan bir insan olmak; mutlu bir budala olmaksızın acı çeken bir Sokrates olmak daha iyidir” (Mill, 1863, s. 14) diyerek eleştirmiştir. Ona göre, Bentham insanı bir domuzdan farksız görmektedir⁵. Bu şekilde “insani deneyim, hayvani bir var oluş olarak ifade edilmiştir” (Cevizci, 2009:885) denebilir. İnsan sadece haz peşinde koşan bir varlık değildir, entelektüel birtakım eylemlerde bulunan ve bu eylemlerden haz duyan da bir varlıktır. Mill, Bentham gibi nicelik bakımından haz ve acıları ayırmak yerine nitelik bakımından ayırır (Mill, 1863, s. 12); çünkü onun için, entelektüel ve estetik hazlar diğerlerine göre önceliğe ve üstünlüğe sahiptir ki bu türden hazlar mutluluğa ulaştırır. Mill'in hazları niteliksel ayrıma tabi tutması, Bentham'ın hazların niceliksel ayırımına bir düzeltme girişimidir. Ancak entelektüel ve estetik hazların önceliği ve üstünlüğü; filozofların, sanatçıların ve bilim insanlarının sıradan insanlara göre mutluluğa ulaşma bakımından daha şanslı olduğunu düşündürebilir. Bu durumda bazılarımız mutluluğa ulaşmada diğerlerinden önde görünmektedir. Ayrıca sanatçı olmayan bazı insanların, sanatçılardan daha da mutlu olduğu durumlar elbette ki olabilir. Dolayısıyla Mill'in niteliksel haz ayırımı; entelektüel ve estetik hazları ortaya çıkarabilecek olan yeteneklerin geliştirilmesiyle mutlu bir hayatın elde edilebileceği sonucuna götürmesi bakımından sorun teşkil etmektedir.

Bentham, nicelik bakımından ayırdığı haz ve acıları, ölçülebilir, dilsel karşılıkları gözlemlenebilen gerçek ve somut varlıklar olarak ele almaktadır (Schofield, 2007, s. 29). O, ortak dildeki anlamlarıyla haz ve acıyı ifade eder. O, haz ve acının

5 Bu eleştiriye benzer birtakım yorumlar da getirilmiştir: Sadece maddi hazların peşinden koşan bir öğreti olarak utilitarizmi gören Théodore Jouffroy “Onlar, iyi bir mideye, beş duyuya sahip olmaya çok önem verirler... İnsanlığın daha ince, daha üstün diğer bütün yeteneklerini küçümserler... Lamartine'nin bir kitabı, Platon'un bir diyalogu onların gözünde anlamsız şeylerdir...” (Vergara, 2014, s. 42).

ne anlama geldiğini öğrenmek için “Platon veya Aristoteles’e başvurmaya gerek yoktur. Haz ve acı bir prence ne ifade ediyorsa köylü için de odur ya da bir filozof için neyse cahil biri için de odur.” demiştir. (Bentham, 2011, s. 3) Böyle tanımlanan bu iki egemenin birçok değişkenden etkilendiğinin farkındadır da. Bu yüzden duyarlılığı⁶ etkileyen otuz iki farklı faktörden bahseder; cinsiyet, yaş, dini inançlar, ırk, ahlaki eğilimler ve diğerleri... (Bentham, 2008, ss. 386-387; Özkurt, 2013, s. 51). Hesap yapılırken bu faktörlerin de göz önünde bulundurulması ve bu işleme eklenmesi gerekmektedir. Fakat bu kadar çok değişkenin olması; hesabı yapan açısından oldukça zor olacaktır ve yapılan aritmetik işlem daha da karmaşık bir hâl alacaktır. Yapılması uzun bir zaman aldığından ve özellikle bir anda ortaya çıkan durumlarda hemen karar vermek sorun yaratacağından uygulanması zor bir kıyas hâline gelecektir. Sorunların çözümünde bir formül olarak gelen hesaplama “pratik” olma özelliğinden bu hususlar yüzünden oldukça uzaklaşmıştır.

İfade edildiği gibi mutluluk terazisiyle yapılan hesap birtakım ölçütlere göre gerçekleştirilmektedir. Bu ölçütlerden sonuncusu, hazzın ve acının kapsamı/ erimidir. Kapsam ise eylemden etkilenecek kişi sayısını ifade eder (Bentham, 2000, s. 32; Bentham, 2011, s. 40). Bu ölçüte göre eylemden etkilenecek her bir kişinin hesaba eklenmesi gerekir. Yani daha gerçekleşmemiş bir eylem üzerinden varsayımlar yapılması istenmektedir. Ancak eylemden önce hesaba katılan bireylerle sonuçtan etkilenenler aynı kişiler olmayabilir. Eylemin sonucunun etki alanının belirlenmesi pek de muhtemel görünmemektedir. Bu yüzden bir eylemin ne gibi sonuçlar doğuracağı ve de ne kadar insanı, sadece insanlar da olmayabilir diğer canlıları da etkileyeceğini bilmeden hesap yapmak ne kadar mümkündür ve gerçekçidir? Böyle bir sonuç üzerine odaklanan kıyas kesinlikten oldukça uzak görünmektedir. Çünkü işler her zaman istenildiği gibi gitmeyebilir. Karmaşık bir yapıya sahip olan insanın eylemleri üzerine yapılan tahminlerle böyle bir kıyas, beklenti ile gerçeğin uyuşmasına neden olabilir. Ayrıca eylemden etkilenecek kişilerin duyarlılıkları da farklı olabilir. Bir grup insana aşı yapılacağını varsayımından hareketle, bu konu üzerinde düşünmek kolaylık sağlayabilir. Gruptaki küçük bir çocuğa iğne vurulduğunda çocuk iğnenin acısını 10 (on) birim hissedecekken, yetişkin ve iğneden korkmayan bir adam 2(iki) birim acı hissedecektir. Çocuk ve adam iğneden duyarlılık yüzünden farklı miktarlarda acı duyacaklardır. Bu durumda aşının yapılıp yapılmamasına karar verecek olan kişi eylemden etkilenecek her bir kişinin haz ve acı miktarını net bir şekilde bilemeyecektir. Ölçülecek olan şeylerin netliği kuşkulu olduğundan ölçüm de sağlıklı olamayacaktır. Bu kadar sübjektiflik için içine girdiğinde nesnel bir ölçümün ne kadar mümkün olabileceği tartışmalıdır. Mutluluk terazisi bu haliyle

6 ...aynı zihinde belli acı ve haz nedenleri başka bazı acı veya haz nedenlerinden daha fazla acı ve haz üretir: bu oran farklı zihinlerde farklı olur. Herhangi bir insanın böyle iki nedenden etkilenme eğiliminin, başka bir insanın aynı iki nedenden etkilenme oranından farkına o insanın duyarlılığının niteliği ya da meyli denir. Biri tatla ilgili hazlardan çok etkilenirken başka biri sesle ilgili hazlardan... (Bentham, 2008, s. 386).

çok yüzeysel, uğraştırıcı, karmaşık ve hatta “yapılması pek de mümkün olmayan”⁷ (Vergara, 2014, s. 107) bir kıyas hâline gelmektedir. Bir eylemin bütün herkeste aynı düşünce, duygu ve davranışa yol açacağını iddia etmek oldukça zordur. Örneğin Fransız filozof Henri Bergson, insan davranışlarının önceden belirlenemeyeceğini ifade eder. Bilinç/süre kavramı temelinde varlığı açıklanan insanın duygularını nicelik olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bergson bu yüzden duyguların ve düşüncelerin nitelik açısından izah edilmesi ve değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizer. Ona göre insanın davranışları niceliksel olarak değerlendirilemez. Bu tür bir yaklaşım insan varlığının özüne aykırıdır. Çünkü sayılarda belli bir özellikten hareketle sınıflandırılma yapılmaktadır. Oysaki insan, özü gereği birçok özelliğe sahiptir ve her birinin kendine has bir birleşimi vardır. Bu anlamda her insan biriktir ve insanların davranışları önceden belirlenemez, nicel olarak ifade edilemezdir (Cengiz, 2017, s. 32).

Bentham'ın ortaya koymuş olduğu yaklaşımda eylemler sonuçlarına göre yani ne kadar haz veya acı yarattığına göre değerlendirilmektedir. Yapılan eylem, hesaplamaya göre insanın hazzını daha çok arttırıp acıdan uzaklaşmasını sağlamışsa iyi tam tersi durumda ise kötü olarak nitelendirilmektedir. Yaşamın niteliği, haz ve acı miktarına dayanmaktadır; bu da sonuca odaklanmayı gerektirir. Ancak hayat içinde öyle anlar gelir ki eylemleri sadece sonuçlarına göre iyi-kötü veya doğru-yanlış olarak değerlendirmeyiz. Bazen eylemleri meydana getiren nedenlere, niyetlere, temel alınan ilkelere bakarak eylemleri değerlendiririz. Bu konuda Bentham'ın “aposteriori (sonsal) ahlak düşüncesinin” (Vergara, 2014, s. 74) karşısına deontolojik etik yani Kant'ın ödev ahlakı çıkar. Kant'a göre eylemlerimiz ödevden dolayı yapılmışsa ahlaki bir eylem olarak görülebilir. Ödevden doğan davranışların sonuçlarla hiçbir bağlantısı yoktur. Kant, eylemin sonuçlarına bakılarak eylemin ahlaki olup olmadığının değerlendirilemeyeceğini savunur (Kant, 2002, s. 16). Bir amacı yerine getirip sonucunda başarılı olunacaksa ve önem verilen şey eylemin istenilen sonuca ulaştırmasıysa, “amaç-araç formuna” (Cevizci, 2002, s. 180) göre hareket ediyoruz demektir. Burada ahlâksallık söz konusu değildir. Ayrıca Kant için ahlâklılık ve mutluluk yararcı teorinin ortaya koyduğu gibi bir bağlantı içinde de değildir. Çünkü ona göre mutluluk, nihai bir amaç olarak ifade edilemez (Kant, 2002, s. 11). Mutluluğu amaç olarak görmek, insanın diğer canlılardan bir farkı kalmaması ve bu da ahlâkın insan dünyasından çıkarılması anlamına gelmektedir.

Diğer bir itiraz ise; bu yaklaşımda bireyin haklarının ihlal edildiği ve saygı, vicdan gibi insani değerlerin görmezden gelindiği şeklindedir. Fayda ilkesi ile (en büyük mutluluk ilkesi) bireyin çıkarı ve toplumun çıkarı arasındaki uçurum orta-

7 “Tarihlendirilmemiş bir el yazmasında ‘Toplamadan sonra daha önce nasıl idiyeler öyle ayrı kalacak nicelikler eklemekten bahsetmekle beyhude bir iş, bir insanın mutluluğu bir diğer insanın mutluluğu olamayacak asla; bir insanın kazanımı ötekinin kazanımı değil. Kendinizi 20 elmayı 20 armutla toplamakla da kandırabilirsiniz.’ şeklinde D. M. McMahon’ın Mutluluk adlı eserinde bir iddia bulunmaktadır” (McMahon, M.D., 2013, s. 241).

dan kaldırılmaya çalışılmıştır. Michael Sandel *Adalet* adlı kitabında Romalıların eğlence olarak ifade ettiği bir vahşetten bahseder (Sandel, 2015, ss. 65-66): “Antik Roma’da halkın eğlencelerinden biri Hristiyanların aslanlara atılmasıdır. Romalıların bu eğlencesi aslında bir vahşettir. Mutluluk terazisinde Romalıların hazzı ile bir Hristiyan’ın hayatı kıyas edilmektedir. “Bu kıyas için, aslında vahşet olan şey vahşetmiş gibi durmamaktadır. Çünkü çoğunluğun hazzı bir insanın hayatına baskın gelmektedir. Fakat bir insanın hayatı diğerlerinin eğlencesi için gözden çıkarılabilecek bir meta mıdır? Bu eleştirilere de faydacılar, “bir Hristiyan’ın aslanlara atılmasının Roma halkında şiddetin yayılmasına neden olacağı; bu şekilde uzun vadede şiddet olgusunun Romalıların hazzına baskın geleceğinden böyle bir eğlencenin kötü olarak değerlendirilebileceğini ifade edebilirler” (Vergara, 2014, s. 114). Ancak faydacıların gerekçelendirmeleri için kullandıkları bu türden bir dayanak insanın insan oluşundan kaynaklanan değerlerini, haklarını içermemektedir.⁸ Dolayısıyla vahşetin bu şekilde kötü olarak nitelendirilmesi faydacılığın ahlâka ve haklara dair önemli eksiklikleri olduğunu göstermektedir. Faydacılık vahşeti, vahşet olarak nitelendirirken eylemin sonuçlarına odaklanmakta bir insanın yaşamının değerini, insan onurunu ve insana saygıyı, insan olmak bakımından insanın sahip olduğu hakları yok saymaktadır. Sonuçculuk, bu şekilde ahlâken doğru olmayan şeylerin, doğru olarak kabul görmesinin yoluna da açmıştır denebilir. Savunmasız bir insanın ölümünü bu şekilde onaylamak veya kınamak ne kadar ahlâkidir? Sadece sonuçlara bakarak hareket etmek bireyin yaşama hakkını elinden almak için gerekçe olabilir mi? Bu şekilde yapılmış bir fayda analizi ile vicdanımız nasıl uyuşacaktır? Aynı zamanda bir insanın yaşama hakkının elinden alınmasının çoğunluğun mutluluğu için iyi sayılması veya şiddetin tekrarlanması açısından ise kötü olarak nitelendirilmesi ahlâkın istenildiği gibi nesnel ölçütlere değil de kaygan bir zemine oturtulduğunu göstermektedir. Ayrıca Bentham hesap yapılırken herkesin yalnızca bir kişi sayılması yani eşit görülmesi gerektiğini ifade eder (Özkurt, 2013, s. 43; Nussbaum, 2018, s. 68). Herkes hesaplamada eşittir ancak sonuca odaklanıldığında eşitlik bozulmaktadır. Çoğunluğun mutluluğu için hesaplamada eşit sayılanlar feda edilmekte ve eşitlik görmezden gelinmektedir. Bentham, ifade ettiği eşitlik düşüncesini çoğunluk için yok saymış bu da sisteminde bir tutarsızlığa neden olmuştur.

Faydacılıkla ilgili burada da verildiği gibi genellikle pek iç açıcı olmayan, zor durumları barındıran örnekler kullanılmaktadır. Örneğin tramvay ikilemi (üst geçit ikilemi) (Cohen, 2016, ss. 15-16), bir sandalda kalan denizciler ile hasta miçonun hikâyesi (Sandel, 2015, ss. 57-60) gibi. Gerçek hayatta karşılaşamayacak veya hayal gücünü zorlayan örnekler olarak görülebilir olmalarının yanında bu tür örnekler aşırı uçları da ifade ettiklerinden de eleştirilmiştir. Fakat yaşam içerisinde

8 Bu konuyla ilgili John Rawls’in şu ifadelerine bakılabilir: “Her insanın bir dokunulmazlığı vardır... Bu dokunulmazlık, genel olarak toplumun huzurundan bile üstündür... Adaletten doğan haklar, siyasal pazarlıkların ya da toplumun yararı hesaplamalarının konusu olamazlar” (Vergara, 2014, s. 113).

insan her türlü durumla karşılaşabilmekte ve bu karşılaşmaların olasılığı ise hiçbir zaman bilinmemektedir. Ayrıca insan hayatı her zaman aşırı uçlarda da geçmemektedir. Verilen örnekler ahlaki açıdan farkındalık yaratması bakımından değerlendirilmelidir.

Sonuç

Sonuç olarak bu çalışmada Bentham'ın izlediği yolda bilim vurgusunun ahlâk gibi bir alan için pek de olası olmadığı görülmektedir. İndirgemeci bir tavırla karmaşık bir yapıya sahip olan insan, değerlerinden arındırılmış bir şekilde ifade edilmiştir. Oysa insan sadece ödeve veya sadece hazza göre davranan bir varlık değildir. Birtakım duyguları, değerleri ve ilkeleri eylemlerinde temel alabildiği gibi şartların getirmiş olduklarına da uygun bir şekilde davranabilen bir varlıktır. İnsan gibi karmaşık bir organizmanın bir formülün veya şemanın altında ortaya konulması çabası olası görünmemektedir.

Bentham'ın düşüncesinde önemli olan, bir eylemin hazzı arttırması veya acıdan uzaklaştırması dolayısıyla da istenilen sonuca ulaştırıp ulaştırılmadığıdır. Yani bir eylemin değeri; fayda, mutluluk veya haz sağladığı sonucuna bakılarak tayin edilir. Dolayısıyla bu yaklaşımda hep iki seçenek üzerinde durulur: Mutluluk getiriyor mu getirmiyor mu? Fakat mutluluk, fayda, iyi veya haz her zaman insan eylemlerinin tek ölçüsü değildir. Hayat içerisinde insanın karşı karşıya kaldığı durumlar eylemlerinin temelinde yatan sebepleri farklılaştırır. Bütünüyle hazzın, faydanın insanları yönettiğini söylemek indirgemeci bir bakışı yansıtır. Ayrıca burada da ifade edildiği gibi Bentham, mutluluk kavramını haz, fayda, iyi ile eş anlamlı kullanmıştır. Kavramlar arası ayırım yapma imkânı ortadan kalkmıştır. Her haz veren davranışın faydalı veya faydalı olan her davranışın da haz verdiği gibi bir sonuç ortaya çıkabilmektedir. Fakat birine zalimce davranmak bir kişiye haz verse de bu faydalı bir davranış değildir.

Mutluluğun azami seviyede sağlanması amacı, eylemlerin sonuçlarına bakmaya gerektirir. Eylemlerimiz mutluluk, haz veya fayda sağlaması bakımından iyi ve kötü değerini alır. Ancak Romalıların vahşetiyle ilgili verilen örnekte olduğu gibi bazı eylemler kendi içinde kötüdür ve bu yüzden yapılması istenmez. Şiddeti arttırması bakımından bir insanın öldürülmesinin kötü olduğunu söylemek insan hayatına saygıyı, insanın onurunu ve haklarını ortadan kaldırmaktır. Bu şekilde sonuca odaklanmak değerlerin görmezden gelinmesine neden olmaktadır.

Haz ve acıyı eylemlerin temelinde görmek, Nozick'in ifade etmeye çalıştığı gibi ahlaki fizyolojik değişimlere bağlı olarak ele almaktır. Çünkü haz veya mutluluk için beynin belli noktalarının uyarılması yeterlidir. Bu durumda insanın eylemlerinin öznesi olduğunu söylemek pek de mümkün görünmemekte, özgürlük ve sorumluluk ilişkisi açısından oldukça önemli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca sürekli bir haz alma durumu hayatın anlamının sorgulanmasını da beraberinde getirmektedir.

Bilimsel bir temele sahip olan ahlaki sistemin ortaya konulabilmesi için Bentham'a göre somut olan haz ve acıların ölçülmesi gerekir. Bu da haz ve acı miktarını tahmin etmeye imkân veren matematiksel bir hesaplamanın oluşmasına neden olmuştur. Mutluluk/ haz terazisiyle eylemin ortaya çıkaracağı muhtemel haz ve acıların belli ölçütlere dayalı olarak karşılaştırılarak bireylerin elde edeceği haz ve acı miktarı belirlenmeye çalışır. Böylece terazinin kullanımıyla insanların rasyonel bir şekilde mutluluğa ulaşacakları varsayılmıştır. Fakat insan, hayat içerisinde rastlantısal birtakım durumlarla karşı karşıya kalabilir ki bunlar mutluluğunun sebebi olabilir. Ancak hesaplama mantığı insan yaşamı, onuru, vicdanı, saygıyı ve hakları görmezden gelmektedir. Bilimsellik vurgusu ve dolayısıyla bu vurgudan kaynaklanan analiz/hesaplama, ahlak alanı için olası durmamaktadır. Kişilerin metalaştırılmasına, “şey”ler olarak ele alınmasına neden olmuş ve büyük tartışmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Fakat faydacılık her ne kadar bireyi merkeze almış olsa da haz ve acıların kıyası merkeze alınmış olan bazı bireylerin feda edilmesini içermektedir. Bentham, mümkün en çok sayıda insan için en çok mutluluk sağlanmasında herkesin bir kişi olarak sayılması gerekliliğini ifade ederek demokratik bir tavır içerisinde (Özkurt, 2013:43; Nussbaum, 2018, s. 68). Haklar ve adalet ile ilgili konularda eşitliğin sağlanması elbette ki önemlidir. Ancak bu eşit sayma durumu toplam fayda odağı içerisinde eriyerek eşit insanların bazılarının gözden çıkarılmasına neden olmakta ve toptancı bir bakış söz konusu olmaktadır.

Mutluluk/haz terazisi, bireylerin davranışlarını yönlendirirken başvurabilecekleri bir araç olarak ortaya çıkmıştır. Fakat terazide esas alınan ölçütler, hesabı etkileyen birtakım unsurlar hesabın istenilen özelliklere sahip olmasını ortadan kaldırmıştır. İlk olarak Bentham, ölçüm için haz ve acıları somut varlıklar olarak ele almış ve bu iki egemeni nicelik bakımından değerlendirmiştir. Ancak niceliksel bir ayırımın da niteliksel bir ayırım gibi bazı eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. “Haz ve acı ölçülebilecek unsurlar mıdır?” öncelikle bu soru tartışmalıdır. İkincisi hesaplama yapılırken ele alınan ölçütler nesnel bir hesaplamanın imkanını ortadan kaldırmaktadır. Hesaplamadaki kapsam ölçütü, bir varsayımı barındırmaktadır bu da hesabın zayıf, gelişigüzel bir kıyas olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda Bentham duyarlılıktan bahsederek hesaba bir başka değişkenin de dahil olduğunu ifade etmiştir. Bu ise kıyasın yapılmasını zorlaştırmış, daha da karmaşıklaştırmıştır. Kullanılabilir olmaktan uzak bir kıyas söz konusu olmaktadır.

Bu çalışmada, Bentham'ın bilimsel bir ahlak amacı yolunda ortaya koyduğu düşünceler ifade edilerek sisteminin olumlu ve olumsuz yönleri ele alınmaya çalışılmıştır. Felsefe tarihinde görüleceği gibi her yeni soru ile sorunun beraberinde getirmiş olduğu farklı cevaplar insanın, toplumun, doğanın ve evrenin anlaşılmasında bizleri yeni noktalara, adımlara taşımaktadır. Bu açıdan her ne kadar eleştirilere maruz kalmış olsa da hala etkisinin büyük ölçüde sürdüğü Bentham'ın düşüncelerinin şekillendirdiği faydacılık, insanın hayattaki amacı, eylemleri ve toplumsallığı

içinde düzenin sağlanması gibi insan hakları ve değerleri, hukuk ve yasalar konusunda birtakım sorgulamaların, düzenlemelerin yapılmasına zemin hazırlaması bakımından bizlere alternatif bakış sunmaktadır. Dolayısıyla bir düşüncenin birçok olumsuz yanları olmasına rağmen yeni çığırını açması itibarıyla değer ve önem arz ettiği düşünülerek Bentham'ın düşüncelerinin ve faydacılığın önemli bir uğrak noktası olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

- Bentham, J. (2008). *Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş*. Aysel Doğan (Çev.). Cilt 57. Sayı 4. AÜHFD.
- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principle of Morals Legislation*, Batoche Books.
- Bentham, J. (2011). *Yasamanın İlkeleri*. Barkın Asal (Çev.) (1. Basım), İstanbul: On İki Levha Yayınları.
- Cengiz, C.A. (2017). *Bergson'un Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Adlı Eserinde Özgürlük Kavramının Değerlendirilişi*, *Dört Öge* Dergisi, 11, 17-34.
- Cevzici, A. (2002). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cevzici, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cohen, M. (2016). *101 Ahlak İnkilâpı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gürbüz, A. (2012). *Hukuk felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi*. İstanbul: Beta Yayınları
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziklerinin Temellendirilmesi*. İoanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- McMahon, M. D. (2013). *Mutluluk- Mutluluk Üzerine Tarihsel Bir Çalışma*. Kıvanç Tanrıyar (Çev.). E Yayınları.
- Mill, S.J. (1863). *Utilitarianism*. London: Parker, Son, Bourn <https://archive.org/stream/a592840000milluoft#page/14/mode/2up>.
- Nussbaum, C.M. (2018). *Yapabilirlikler Yaratmak İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı*. Selda Somuncuoğlu (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün eser 2011 tarihlidir)
- Nozick R. (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Alişan Oktay (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özkurt, H. (2013). *Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak Ve Hukuk Teorisi*. İstanbul: On İki Levha Yayınları.
- Sandel, M. (2015). *Adalet-Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*. Mehmet Kocaoğlu (Çev.). Ankara: BingBang Yayınları.
- Schofield, P. (2007). *Utility and Democracy*. Oxford Press
- Vergara, F. (2014). *Liberalizmin Felsefi Temelleri*. Bülent Arıbaş (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vernon M. (2010). *Mutluluk İçin Felsefe*. Elçin Karadoğan (Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.

Dr. Hüseyin Hulki Bey'in Yaşam Öyküsü, Eserleri ve Katılmış Olduğu Tıp Kongrelerinden Notlar

Mustafa HAYIRLIDAĞ*

Nüket Örnek BÜKEN

Makale Geliş / Recieved:03.03.2019
Makale Kabul / Accepted:07.06.2019

Öz

"Hüseyin Hulki Bey'in eseri *Tababet-i Hakikiye ve Mesâlik-i Batıla-i Tıbbiye'nin* günümüz Türkçesine kazandırılması ve günümüz tıp anlayışıyla değerlendirilmesi" başlıklı doktora tez çalışmam kapsamında elde edilen bilgi ve belgelerin bir kısmını bu makale bağlamında okuyucularla paylaşmak istiyoruz. XIX. yüzyıl Osmanlısında, İstanbul'da yaşamış olan Doktor Hüseyin Hulki Bey ve onun eserlerinden bahsedilerek, bir dönemin aydınlatılmasına katkı sunulacaktır. Ayrıca Hüseyin Hulki Bey yaşadığı devirde Avrupa'da katıldığı kongrelerde dönemin önemli bilim insanlarıyla bir araya gelerek tıbbi müzakereler gerçekleştirmiştir. Dr. Hüseyin Hulki Bey'in tutmuş olduğu notlara ve Avrupa'daki izlenimlerine bu makale kapsamında yer verilecektir. XIX. yüzyılda bilimselliği ve aydınlanmayı savunan Hüseyin Hulki Bey'i ve eserlerini tanımak hem tıp tarihi hem de bilim tarihi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hüseyin Hulki Bey, XIX. yüzyıl, Tıp.

Dr. Hüseyin Hulki Bey's Life Story, Works and Notes from Participating Medical Congresses

Abstract

We would like to share some of the information and documents obtained within the scope of my doctoral thesis study titled is "Translating of Huseyin Hulki Bey's Work Which is "Real Art of Medicine and Practicies of Pseudo Medicine" to Today's Turkish and

* Arş. Gör. Dr., Fırat Üniversitesi Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı. m_hayirli@hotmail.com.

** Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı. buken@hacettepe.edu.tr. Orcid: 0000-0001-9166-6569.

Künye: AHAYIRLIDAĞ, Mustafa & BÜKEN, Nüket Örnek. (2019). Dr. Hüseyin Hulki Bey'in Yaşam Öyküsü, Eserleri ve Katılmış Olduğu Tıp Kongrelerinden Notlar. *Dört Öge*, 15, 155-165. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Its Examining with Contemporary Medical Approach". Doctor Hüseyin Hulki, who lived in Istanbul in the 19th century, and his works will be explained and contribution will be provided to illuminate a period. In addition, Hüseyin Hulki met important scientists of the period and organized medical negotiations in the congresses he attended in Europe. Dr. Hüseyin Hulki Bey's notes and his impressions in Europe will be included in this article. To know Hüseyin Hulki Bey and his works advocating science and enlightenment in the 19th century is important both for the history of medicine and the history of science.

Keywords: Huseyin Hulki, 19th century, Medicine.

Giriş

XIX. yüzyıl hem Avrupalı devletlerde hem de Osmanlı Devleti'nde diğer yüzyıllarda yaşanacak olan askeri, siyasi, tıbbi ve teknolojik gelişmelerin çekirdeğini oluşturan bir yüzyıl olmuştur. Bu dönem özellikle Avrupa'da bilimsel gelişmelerin büyük atılım yaptığı bir dönemdir. En önemli bilimsel gelişmeler de tıp bilimleri alanında meydana gelmiştir.

XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunun hemen her alanında modernleşmeye doğru bir değişme, dönüşme çağı olmuştur. Önceki yüzyılların toplumsal anlamda içe dönük yaşama biçimi, yerini Batı'nın çağdaş bilimlerini ve tekniklerini benimseme ve uyum sağlama çabasına bırakmıştır. Özellikle tıp ilminde XIX. yüzyılda yaşanan gelişmeleri, Osmanlı Devleti yakından takip ederek Avrupa'ya heyetler göndermiştir. Bu heyetler gelişmeleri yerinde öğrenme fırsatı bulmuşlardır.

Klasik Osmanlı tıp eğitimi de dönemin ihtiyaçlarını karşılayamaz duruma gelmişti. Medreselerdeki tıp eğitimi ve varlığını Türklerin Anadolu'ya geldiği ilk andan beri devam ettiren Darüşşifalar, artık hem ordunun hem de halkın sağlık ihtiyacına tam olarak cevap veremez duruma gelmişti. Bu ihtiyaçlar göz önüne alındığında 1827 yılında Tıphane-i Amire'nin kurulması, modern tıp anlamında Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhâne'nin de ilk temellerinin atılmasını sağlamıştır. Askeri anlamda ordunun ihtiyaç duyacağı hekim ve cerrahların yetiştirilmesinin amaçlandığı bu tıp okulunda, daha sonraları yapılan birtakım düzenlemelerle sivil hekimler de yetiştirilerek memleketin her köşesine gönderilmiştir.

Hüseyin Hulki Bey, Osmanlı Devleti'nin pek çok alanda çalkantılı bir dönem geçirdiği, yine aynı şekilde bu karışıklıklarla birlikte birçok alanda reformların yapılmakta olunduğu, XIX. yüzyılın sonlarında yaşamış olup, 32 yıllık kısacık ömründe hem doktorluk hem de muallimlik yapmış bir şahsiyettir. Yabancı dillere de hâkim olan Hüseyin Hulki Bey, hem tıp bilgisi hem de özgüveniyle, ortaya koyduğu eserleriyle çalıştığı ortamlarda fark yaratmıştır.

Dr. Hüseyin Hulki Bey'in Yaşamı (1862-1894)

Duayan tıp tarihçisi Süheyl Ünver'in ifadeleriyle, *Doktor Hüseyin Hulki Bey, Türk tıbbının ilgili döneminin en belli başlı simalarından biri iken, 32 yaşında kendi ebediyete, hatıraları da Türk tıbbının kalbine girmiştir. Hüseyin Hulki Bey'in resmi hayatı iyi bilinmesine karşın özel hayatı hakkında pek bilgi bulunmamaktadır. Evlendi mi? Çocukları oldu mu? Bize yadigâr kalan yakınları var mıdır? Bunları bilmemek pek elimdir.* Hüseyin Hulki Bey'in pederi Preveze'de şehit olan bahriye miralaylarından merhum İsmail Bey'dir. Büyük pederi de Kırım Harbinde kumandanlıkta şehit olan Mirliwa Hasan Paşadır. Hüseyin Hulki Bey 4 Ağustos 1862'de doğmuş ve 19 Mayıs 1894'te vefat etmiştir (Ünver, 1934, s. 260). Doğum tarihi olarak Prof. Dr. Bedii Şehsuvaroğlu da 1861 yılını belirtmiştir (Şehsuvaroğlu, 1965, s. 480). Kabri İstanbul'da Eyüp Ensari Kabristanı'nın yüksek kısmında bulunmaktadır (Bursalı Mehmed Tâhir, 1975, s. 232).

Hüseyin Hulki Bey Mektebi-i Tıbbiyeden mezun olan Mülkiye tabiple-rindendir. Türkçeden başka Fransızca, Yunanca, Farsça ve Arapçayı iyi derecede bildiği belirtilmektedir. 997 numaralı tıp diplomasını 8 Mayıs 1884'te almıştır (Şehsuvaroğlu, 1965, s. 480).

21 Nisan 1885'te açılan müsabaka imtihanını kazanarak Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne Menafi-ül âza Muallim Muavini (Fizyoloji Doçent) olmuştur. Ayrıca Deri Hastalıkları üzerindeki çalışmaları ve ihtisası dolayısıyla, 29 Mart 1891 tarihinde Emrâz-ı Cildiye ve Zühreviye Muallim Sânisî (Cildiye Profesörü) olmuştur (Şehsuvaroğlu, 1965, s. 480).

Hüseyin Hulki Bey 24 yaşında devlet hizmetine girmiştir. 1885'te Ziraat Odası'na fahri aza, aynı sene Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'de de aza olmuştur. Bu cemiyette 1886-1888 seneler arasında umumi kâtiptir. 1886-1887 yılları arasında Mektebi-i Tıbbiye'de Fizyoloji Hoca yardımcısı olarak çalışmıştır (Ünver, 1934, s. 260).

Doktor Hüseyin Hulki Bey bu yıllarda aynı zamanda Frengi ile de mücadele etmiştir. Frengi hastalığında kullanılacak alet ve edevatın pusulasıyla ilgili olarak, vilayetleri bilgilendirmiştir (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, 1887).

1889 yılında Paris'te düzenlenen tıp kongresine gönderilen Hüseyin Hulki Bey, bu kongredeki katılımı ve yapmış olduğu katkılarından dolayı mükâfat olarak hükümet, dördüncü rütbeden Osmanlı nişanını kendisine vermiştir. Nişan itasına ait belge düzenlenmiştir (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, 1889).

Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'den mezun olan Doktor Hüseyin Hulki Bey 1889 senesinde Altıncı Daire-i Belediye Hastanesinde fahri olarak istihdam edilmiştir (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, 1889). 1892 senesinde de Hüseyin Hulki Bey'e ülkesine yapmış olduğu katkılarından dolayı iftihar madalyası verilmesine karar verilmiştir (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, 1892).

1893-1894 seneler arasında Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye’de ilk fenni tebliğlerde bulunanlardandır. Cemiyette Lügat-i Tıbbiyenin fizyoloji kısmını Şakir Bey’le beraber yazmıştır. Eserleri Cemiyet-i Tıbbiye’ce kabul olunmuş ve basılmak için karar verilmiştir. 1890 yılında Robert Koch’un yanına tüberküloz basilini öğrenmeye gitmiş ve başarıyla yurda dönmüştür (Ünver, 1934, s. 260).

Hüseyin Hulki Bey cilt ve frengi hastalıklarında müteahhisi olduğundan 29 Mart 1892’de efrensi illetler ikinci hocası olmuştur. Sanayi madalyası olarak mülki rütbesi artmıştır. 29 Ağustos 1892 yılında Viyana’da düzenlenen Efrensi İletler Kongresi’ne katılıyor ve orada da çok takdir görmüştür. Türkiye’deki cüzzamhaneler hakkında Avrupa’ya ilk malûmatı vermiştir. Bu büyük bir alâka ile dinlenmiştir. Avrupa’da ilk cüzzamhanelerin Türkiye’de yapıldığını, Avrupalıların da bunları taklitte, benzer müesseseler yaptıklarını anlatmıştır. Kendisine Avrupa’da da büyük paye olan ilmi profesörlük tavsiye olunmuştur. Hüseyin Hulki Bey’in katılmış olduğu bu kongre, son kongresidir (Ünver, 1934, s. 260).

Hüseyin Hulki Bey’in Eserleri

Hüseyin Hulki Bey’in yazmış olduğu eserler; (Ünver, 1934, s. 260). “Müslümanların Tabâbete Ettikleri Hizmet, Yâhûd Sevâkı Maârifimizden Bir Nebze” (1884) Nurican Efendi’nin eserine kendisi şerhler düşerek tercüme etmiştir. “Makâlâtı Tıbbiyeden Karın Ağrıları” (1888), “Tabâbet-i Hakikiye ve Mesalik-i Bâtıla-i Tıbbiye” (1888), “Makâlâtı Tıbbiyeden İşret” (1888), “Berlin Hâtrâtı” (1889), “Koleraya Karşı Ne Yapmalı” (1891), “Siyam” (1893), “Deniz Hamamları ve Kimler Girmelidir” (1894)

Hüseyin Hulki Bey’in eserlerine, Milli Kütüphane arşivleri, Erzurum Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi arşivleri ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi arşivleri taranarak ulaşılmıştır. *Tabâbet-i Hakikiye ve Mesâlik-i Bâtıla-i Tıbbiye* ve “*Paris Tıp Kongresinde İrâd Olunan Nutuk*, tez kapsamında tarafıma günümüz Türkçesine kazandırılmıştır. Diğer eserleri üzerinde ise henüz yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır.

Eserleri ile ilgili bilgiler şu şekildedir;

Berlin Hatıratı

Eser 143 sayfadır. Eserin ilk sayfasında muharrir Doktor Hüseyin Hulki yazmaktadır. Karabet matbaasında basıldığı belirtilen bu eserin basım tarihi, Hicri 1308 olarak belirtilmiştir.

Eserin ilk cümlelerinde; “*Kanunu evvel sene 1306 tarihli Doktor Hüseyin Hulki Bey’in Berlin mektubuna dair mütalaasını*” denilmiştir. Kitap 6 hatıra kısmından oluşmaktadır. Birinci hatıra; Mösyö Koch’un Devası, ikinci hatıra; “Mösyö Koch ile Mülakat”, üçüncü hatıra “Darüttathirat”, dördüncü hatıra; “Kimyayı Tıbbiye”

bi ve Fisiyoloji Ameliyathaneleri”, beşinci hatıra; “Mösyö Librach’ın Bir Dersi”, altıncı hatıra; “Berlin Hastaneleri” başlıklarından oluşmaktadır. Ayrıca eserde “Koch ilacının sureti tesiri, faydaları ve mazarratları”, “Bazı hastane ve kliniklerde müşahedeler”, “Koch’un ilacı nasıl bir ilaçtır?” ve “Asrımızda Bir Hastane Nasıl Olmalı?” alt başlıkları yer almaktadır (Hulki, 1890).

Robert Koch’un verem mikrobuunu keşfettikten sonra Tüberkülin ilacını bulduğu zamanlarda İstanbul’dan da aralarında Hüseyin Hulki Bey’in de yer aldığı birkaç hekim Almanya’ya gönderilmiştir. Dr. Hulki Bey bu seyahate ait intibalarını 143 sayfalık “Berlin Hatıratı” adlı bir kitapta 1889 yılında yayınlamıştır.

Bu eser içerisinde yer alan konuşma metinlerinden bir kısmı şu şekildedir:

“Koch’un Tüberkülini keşfetmesi üzerine Almanya’ya dünyanın her tarafından 2500 kadar hekim gittiği halde, bunlardan ancak birkaçı Koch ile görüşebilmiştir. Fakat Türk heyeti Dr. Koch ile hususi bir mazhariyetle görüşmüş ve zati fikirlerini kendisinden öğrenebilmek fırsatını elde etmiştir. Lepra (miskin illeti) hakkında bazı fenni izahlarda bulunan Dr. Koch, tüberkülinin bu hastalarda tatbik ve tecrübe edilmesini istemiş, Dr. Hüseyin Hulki de bu vesile ile daha ziyade aydınlanmak maksadıyla bazı sorgular yapmış ve bilgisini genişletmiştir. Dr. Hüseyin Hulki, Berlin’de Türk hekimlerine gösterilen iyi kabulden faydalanarak meşhur cerrahlardan Prof. Librah, Lanckenberch ve Virchow ile ve bu arada Berlin’e gelmiş olan cerrahiye antisepsi ve asepsiyi sokmuş bulunan meşhur İngiliz cerrahlarından Lister ile de uzun uzadıya görüşerek yeni görüş ve fikirlerden faydalanmıştır.

Dr. Koch, yeni keşfin esası olan ameli mikrobiyoloji derslerini Gravitz ve arkadaşlarından takip etmelerini heyetimize tavsiye etmiş ve bizim heyet de bu kurslara devam etmiştir. Dr. Hüseyin Hulki, burada edindikleri yeni bilgileri “Koch’un devası” kısmında izah etmiştir. Dr. Koch ile konuşma kısmında ise: Dr. Koch Türk heyetini 20 metre genişlikte sade ve 4 adı sandalye ile dört ayaklı bir masadan başka möble bulunmayan bir odada karşılamış ve kapıya kadar gelmek suretiyle heyetkilerin ayrı ayrı ellerini sıkmış, hatta iskemlelerden birini bizzat taşıyarak heyete yer göstermiştir.

Dr. Koch, Abdülhamid’in ihsan ettiği birinci rütbe Osmanlı nişanından dolayı teşekkür ettikten sonra ilacın İstanbul’daki miskinler (Lepra) üzerinde tecrübe edilmesini ve neticelerin kendisine bildirilmesini istemiştir.

Dr. Hulki Bey, Mektebi Tıbbiyei Şahanenin deri ve frengi kliniğine lepralıların müracaat ettiğini ve ilacı bunlarda deneyerek neticelerini bildireceğini vadetmiştir. Dr. Hulki, Dr. Koch ile konuşmalarına şu şekilde devam etmiştir;

-İlacınız verem neşçi üzerine olduğu gibi cüzamlı nescine de tesir ediyor mu?
-Bence verem ile cüzam arasında birçok cihetlerce benzerlik vardır. İlacımın cüzam mikrobuunun husule getirdiği nesce dahi, verem basilinin taharrüşünden mütevellit nesce olduğu gibi bir tesiri bulunacağı memulümdür.

-Cüzamlı bir hasta üzerinde şimdiye kadar tecrübeye bulunuldu mu?

-Hayır. Elan Berlin'de ilacımı cüzamlı üzerinde tecrübe etmek kimseye nasip olmadı. Bizde cüzam pek nadirdir. Lakin Viyana'da arkadaşım muallim Kaporin'den aldığım mektupta ilacımın cüzamlılarda tesiri görüldüğü yazılıdır.

Dr. Hulki Bey'in cüzamda iklim farkları var mı? sorusuna Dr. Koch; "Türkiye'deki cüzam da, Avrupa'da görülenlerin aynı nesiç ve tabiattedir, avdette siz de şark cüzamını mikroskopla mütalaa eder ve gördüklerinizi bildirirsiniz (Ünver, 1950).

Viyana Hatıratı

Hüseyin Hulki Bey'in katıldığı Viyana'da 1892 yılında yapılan Deri Hastalıkları ve Frengi Kongresindeki izlenimlerinin anlatıldığı bir gazete röportajıdır. Daha detaylandırılarak *Berlin Hâtıratı* gibi kitaplaştırılmak istense de yazarın ömrü buna vefa etmemiştir (Ünver, 1934, s. 260, Şehsuvaroğlu, 1965, s. 480).

Hüseyin Hulki Bey Viyana Hatıratı ile ilgili olarak,

"Bu seferde Viyana'da toplanmış olan (Deri Hastalıkları ve Frengi) kongresine memur ediliğimden bu şehrin bilimsel ve teknik kuruluşları ile hastanelerini ve ameliyathanelerinin öğretim usullerini, bütün sıhhi teşkilatıyla ve meşhur hekimlerin tedavi metotlarıyla inceledim. Kısacası Avusturya tababetini (Ecole de Vienne)'i tanımaya çalıştım. Şimdi de görüp öğrendiklerimi memleketimde yayınlamak için şükran borcumu ödemeye çalışacağım. Bilhassa kongrenin nasıl geçtiğini, toplantıda konuşulanları tafsilatıyla vererek bilimsel kongreler hakkında okuyucularına toplu bir fikir vermek niyetindeyim." (Şehsuvaroğlu, 1965, s. 480) demmiştir.

Deniz Hamamları ve Kimler Girmelidir

Eser 36 sayfadan oluşmaktadır. Eserin cildinde Mektebi Tıbbiye-i Şâhâne-i Âli Cildiye ve Efrancıye Muallimi Doktor Hüseyin Hulki yazmaktadır. 1310 İstanbul basımlı olduğu belirtilmiştir. Eserin içerisinde "Deniz Hamamları", "Deniz Hamamları nedir?", "Maye-i Bahrda Bulunan Madeniye'nin Vücuda Tesiri", "Deniz suyunun bürüdeti bedene ne yolda tesir ediyor?", "Deniz Hamamlarına Kimler Girmelidir?" ve "Deniz Hamamına nasıl girmelidir?" başlıkları yer almaktadır. *Deniz Hamamları ve Kimler Girmelidir* eserinde Hüseyin Hulki Bey denizlerin insan vücudunun sıhhatini olumlu yönde etkileyeceği belirtmektedir. Eserde denizlerin ve maden sularının pek çok yönde faydaları olduğu işaret edilerek, bunlardan istifade edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Deniz hamamlarından kastedilenin de suyun sıcaklığının 16-20 derece arasında olması gerektiğini belirtilmiştir. Soğuk ya da serin deniz suyuna deniz hamamı denildiği anlatılmaktadır. Rüzgârların ve akıntılarının da suyu etkilediği ifade edilmektedir. Memleketimizde de yabancılar olduğu gibi Balneo Enstitüleri kurulabileceği tavsiyesinde de bulunulmuştur. (Hulki, 1892).

Koleraya Karşı Ne Yapmalı

Doktor Hüseyin Hulki Bey'in 1309 tarihli Karabet matbaası basımlı bu eseri 20 sayfadır. Koleraya karşı alınacak tedbirlerin bir kısmının halka bir kısmının da hükümete ait olduğu belirtilmektedir. Kolerayla mücadelede önceden tedbirlerin alınması gerektiği ifade edilmiştir. Bu eserde kolera istilası ya da tehlikesi esnasında alınacak sıhhi ve tıbbi tedbirler anlatılmaktadır (Hulki, 1891).

Lugat-ı Tıbbiye

Hüseyin Hulki Bey'in Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye' de yer alırken Şakir Paşa ile birlikte Lugat-ı Tıbbiye'nin fizyoloji kısmını yazmışlardır. Cemiyet-i Tıbbiye'ce kabul olunan sözlük basılmıştır. Bu sözlüğü incelediğimizde ilk sayfasında eserin Fransızcadan tercüme olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye basımı olduğu belirtilmiştir. 3 sayfalık önsöz ve duadan sonra Latin alfabesindeki sırayla sözlük başlamaktadır. 1258 sayfalık bir eserdir. Latince yazan kelime Osmanlıca açıklanmıştır (Osmaniye, 1926).

Makalat-ı Tıbbiyeden İşret

Hüseyin Hulki Bey'in 102 sayfalık bir eseridir. Karabet ve Kasbar matbaasından çıkan bu eser için matbaa üç sayfalık önsöz yazmıştır. Eser 12 alt başlıktan oluşmaktadır. Eser "İşret" başlığı ile başlamaktadır. Besmele'nin ardından yazı başlamaktadır. Müskiratın tesirleri ve zararları hakkında yazı sürmektedir. Sıhhatli vücuda olan zararlarından bahsedilmektedir. Bu durumun nesli bile etkilediğine değinilmiştir. "Müskirat" (İçilmesi ve kullanılması Allah tarafından menedilmiş sarhoşluk veren şeyler) ikinci başlıktır. "Alkolün vücudumuza olan tesiri" üçüncü başlıktır. "Alkolün bedenimize uğrattığı taşıyıcı" dördüncü başlıktır. "Alkolün cümle-i asabiyyeye olan tesirleri" beşinci başlıktır. "Kuvve-i hissiyedeki ihtilalat" altıncı başlıktır. "Hareketi bedendeki taşıyıcı" yedinci başlıktır. "Kuvve-i aklıyedeki müşahid olan inhıraf" sekizinci başlıktır. "Hezeyân-ı mertaiş" dokuzuncu başlıktır. "Cinnet sevad-ı işret" onuncu başlıktır. "Ayyaşlık hakkındaki tedabir" onbirinci başlıktır. "alkolizm veyahut da alkolizmin tedavisi" eserde yer alan son başlıktır (Hulki, 1888).

Makalat-ı Tıbbiyeden Karın Ağrıları

1304 yılında basılan bu eser yine Karabet ve Kasbar matbaasından çıkmıştır. 51 sayfalık bir eserdir. İlk üç sayfa "ifade-i mahsusa" başlığı altında matbaa tarafından önsöz yazılmıştır. Makalat-ı Tıbbiyeden İşret adlı eserden hemen sonra basıldığı dile getirilmiştir. "Karın Ağrıları", "Karın Ağrılarının Arazı", "Karın Ağrıları Ne gibi Emraza Delalet İder?", "Evca'-i Batıniyenin Evsafı Esbab-ı Aleme Ne Dereceye Kadar Delalet Eyleyebilir?", "Evca'-ı Asliye-i Batıniyenin Esbabı" ve "Evca'-i Batıniyenin Tedavisi" eserdeki konu başlıklarıdır (Hulki, 1886).

Müslümanların Tababete Ettikleri Hizmet Yahud Sevak-ı Maarifimizden Bir Nebze

86 sayfalık bir eserdir. Eserin müellifi Doktor Nurican'dır. Nurican Efeninin (Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne Deontoloji hocası) Fransızca kaleme aldığı bu eseri Hüseyin Hulki Türkçeye tercüme etmiştir. İstanbul Hicri 1300 basımlı bu eser Mihran matbaasından çıkmıştır. Esere Hüseyin Hulki Bey 7 sayfalık bir önsöz (Mütercim İfadesi) yazmıştır. Hüseyin Hulki Bey yedinci asırdan itibaren gelişmelerin başladığını belirtmiştir. Nurican Efendi Latince isimlerini yazdığı Müslüman bilim insanlarının, Hüseyin Hulki Bey ise Osmanlıcalarını yazmıştır. Eserin diğer kısımlarında ise yaptıkları hizmetler anlatılmıştır. Eserde üç fasıl vardır. Birincisi el-Kindi ile başlayan "Faslı Evvel" ikincisi Râzi ile başlayan, Avicenna'nın da yer aldığı "Faslı Sâni" kısmıdır. Üçüncü kısma ise "Faslı Salise" kısmı denilmiştir. Burada ise "Devr-i İnhitat" başlığı altında düşüş çağından bahsedilmiştir (Hulki, 1882)

Siyam

Eserin kapak kısmında, Mektep-i Tıbbiye-i Şâhâne-i Âli Cildiye ve Efranciyeye Muallimi Doktor Hüseyin Hulki yazmaktadır. Mahmud Bey matbaası hicri 1310 İstanbul basımlı eser 26 sayfadır. İfade-i mahsusa kısmı iki sayfadır. "Fenn-i nokta-i nazarında siyam hali" ilk başlıktır. "Orucun suret-i tesiri" ikinci başlıktır. "Tıbben oruç tutmaya cevaz virilmeyen ahval" üçüncü başlıktır. "Savm halinde icrası lazım gelen tekayyüdat-ı sıhhiye" dördüncü ve sonuncu başlıktır (Hulki, 1892).

Tababet-i Hakikiye ve Mesâlik-i Batıla-i Tıbbiye

Hüseyin Hulki Bey'in Miladi 1888, Hicri 1305 yılında yazmış olduğu bu eseri Karabet ve Kasbar matbaası yayınlamıştır. 44 sayfalık matbu bu eserin ilk sayfasına da yayınevi önsöz mahiyetinde bir sayfalık yazı yazmıştır. Burada eserin, yazarın daha önceki yayınlanmış olan eserleri gibi istifadeli olacağı ifade edilmiştir. Yine bu yazıdan Hüseyin Hulki Bey'in bu eserini daha eğitim hayatının başlarında yazmış olduğu belirtilmiştir. Eserde 9 fasıl yer almaktadır. Bunlar sırasıyla;

Birinci Fasıl: Ulûm-ı Tıbbiye ve Tababet, İkinci Fasıl: Tâbî, Üçüncü Fasıl: Sıhhat ve Maraz, Dördüncü Fasıl: Teşhîs-i Maraz, Beşinci Fasıl: Usûl-i Tedâvî, Altıncı Fasıl: Meslek-i Bâtıla-i Tıbbiye, Yedinci Fasıl: Omopati, Sekizinci Fasıl: Dozimetre, Dokuzuncu Fasıl: Omopatidir (Hulki, 1888).

Hüseyin Hulki Bey'in bu eserin detaylı incelemesi ve tercümesi doktora tez kapsamında tarafımca yapılmaktadır.

Paris Tıp Kongresinde İrad Olunan Nutuk

Hüseyin Hulki Bey 1889 yılında Paris'teki bir tıp kongresine hükümet tarafından vazifeli olarak gönderilmiştir. Bu kongreye katılması için kendisine belge

düzenlenmiştir (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, H.1306, M.1888). Burada kongrede tebliğde bulunmuştur. Bu eser tebliğin eserleştirilmiş halidir (Hulki). Bu kongre 5-10 Ağustos 1889 tarihinde Paris'te düzenlenmiş olup "1. Yüksek Katımlı Uluslararası Dermatoloji Kongresi"dir. Kongre başkanlığı Prof. Dr. Alfred Hardy tarafından yapılmıştır. Bu serinin ikinci kongresi ise 5-10 Eylül 1892 yılında Viyana'da düzenlenmiş olup kongre başkanlığı Prof. Dr. Moritz Kaposi tarafından yapılmıştır. Bu iki kongreye de Hüseyin Hulki Bey katılmıştır (Oumeish, 2004, s. 55)

Hüseyin Hulki Bey Paris'teki konuşmasında Osmanlı Devlet'inde o dönemdeki muhtaçlara verilen yardım ve hastane hizmetlerinden bahsetmiştir:

"Memâlik-i Şahâne'de i'âne-i muhtâcîn hakkındaki bezl buyurulan Eltâf-ı Âlem-Şumûl Hazret-i Tâcidârî ve bu bâbdaki Ahkâm-ı Celîle-i İslâmiyeyi hâvî olarak kongrede kırâ'at olunan nutuk-ı çâkerâne. Memâlik-i Osmâniye'de i'âne-i muhtâcînin ahvâl-i hâziresini lâyıkıyla arz ü beyân etmek için evvelâ taşralarda ve sâniyen Der-Sa'âdet'teki i'âne-i muhtâcîni mutâla'a etmek iktizâ ider. Fukarâ-yı ma'lûlîn ve haste-gân ise devâ'ir-i belediye idâresinde bulunan hastahânelerde meccânen tedâvî idiliyor. İhtiyâcât-ı zarûriyelerini tedârik ve istihsâlden aciz bulduklarını isbât iden bî-vâyeğân meccânen tekye ta'bir olunan emâkin-i mukaddeseye kabul olunub i'âşe ve iskân idiliyor. (Hulki, 1889).

Yine bu kongrede Hüseyin Hulki Bey İstanbul'da hizmet veren hastanelerden ve yabancılara yönelik sağlık hizmetlerinden de bahsetmiştir:

"Der-Sa'âdet'te i'âne-i muhtâcîn teb'a-i şâhâne ve teb'a-i ecnebiye için ayrı bir sûrette icrâ olunmakta bulunub ecânib hakkındaki i'âne-i muhtâcînin suver icrâsını muhtevî bir makâle-i mahsusa ilerüde muhterem kongreye arz olunmak musammemdir. Teba'a-i Osmaniye hakkında câri olan ahvâl-i i'âne-i muhtâcîn şimdilik ber-vech-i âtî arz olunur muhtâcîn-i ma'lûlîn için evvelâ belediye hastahâneleri vardır ki Haseki Hastanesi ve Altıncı Daire Hastahânesi başlucularındandır. Sâniyen gerek efrâd-i âhâlinin ve gerek cema'ât-ı muhtelif-i Osmaniye'nin ve gerek cemâ'ât-ı muhtelif-i Osmaniye'nin eser-i hayrî olan hastahânelerdeki başlucuları Merhûm Valide Sultan Aliyyetiş-şân Hazretleri'nin te'sisât-ı hayriyesinden olan Yenibağçe Hastahânesi ve merhûm Zeyneb Hanım tarafından inşâ olunan Üsküdar Hastahânesi ve Ortodoks Cemâ'atinin Yedikule Hastahânesi ve Ermeni Cemâ'atinin Kumkapı'daki Hastahânesidir."

Yardımlara muhtaç kimseler için kurulan cemiyetlerden de bahsetmiştir:

"Fukarâ-yı eytâm ü etfâl için Dârüş-şafaka nâmında bir büyük mekteb vardır ki burası bir Darü'l-eytâm olmakdan ziyâde bir mekteb-i âli olub merhûm Yusuf Paşa'nın asâr-ı hayriye-i teşvikiyesindedir. Bundan başka fukarâ-yı etfâl için mekteb-i sanâyi' nâmında diğerk bir büyük mekteb daha

bulunub burada dahi Ma'ârif-i İbtidâ'iyeden mâ'adâ harf ü sanâyi'-i muhtelif tedris ü ta'lîm olunur. Meccânen fukâra i'âşe ve iskân iden emâkin-i mukaddeseden tekyelerin idâresi dahi nezâret-i mezkûreye a'iddir. Fukarâ ü muhtâcin nisvân için Hükümdâr-ı Hâzır-ı Me'âli Asârımız Şevketlü Efendimizin te'sisât-ı hayriyelerinden başluca biri olan (Dulhâne) nâmındaki Erâmilhâne mevcûd olub beşyüzden mütecâviz Erâmil ü fukarâ-yı nisvân meccanen burada i'âşe ve iskân idilmektedir."

Kadınlara yönelik Muhacir Hastanesi ve Haseki Hastanesinin kurulduğu belirtilmiştir. Ayrıca cüzzamlı hastalar için Üsküdar'da bir mektebhane yapıldığı ifade edilmiştir (Hulki, 1889).

Hüseyin Hulki Bey Paris'teki konuşmasının ilerleyen kısımlarında Ecnebi Hastanelerinin bakım hizmetlerinden ve idaresinin Osmanlı Devletine verilmesinin gerekliliğinden bahsetmiştir. Yabancı hastanelerinden Osmanlı halkının istifade edemediğinden, fakat tam aksine, yabancı devletlerin vatandaşlarının Osmanlı Devletindeki Türk hastanelerinden faydalanabildiklerini belirtmiştir;

"Efrenkiye musâbiyyetine mahsûsî koğuştâ ve ale'l-usûl tedâvi olunmak arzu iden bir fakir frengili illet-i mezkûre tedavisine mahsûs bir mahal mahsûs bulunan İtalya Hastahânesi'nden istifâde edemez. Çünkü mahall-i mezkûrdan istifâde itmek hakkına mâlik için usulen İtalya tâbi'yetinde bulunmalı hâlbuki ecânibden diğeri biri ve belki de ötekinin birâderi neslen İtalyan olduğu halde sâde bir İtalya tâbi'yet tezkeresini hâvi olduğundan dolayı mârû'z-zikr hastahânedен bâliğâ meblağ istifâde idebilir."

Bu hastanelerin kurulum aşamasından beri Payitaht tarafından da desteklendiği anlatılmıştır (Hulki, 1889).

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde her açıdan çalkantılı bir dönemin yaşandığı XIX. yüzyılda yaşamış olan Doktor Hüseyin Hulki Bey'i tarihin tozlu sayfalarından gün ışığına çıkartmaya katkı sağlamak amacıyla yapılan bu çalışma bundan sonra bu konuyla ilgili yapılacak olan çalışmalar içinde önemli basamak olacaktır. Hüseyin Hulki Bey yazmış olduğu eserleriyle, devrin sağlık alanında karşılaştığı problemlere işaret etmiştir. Katılmış olduğu kongrelerde de milleti için yararlı olacağını düşündüğü izlenimleri de yurda döndüğünde ilgili yerlerle paylaşarak Osmanlının kötü giden sağlık sistemini bir nebze iyileştirmeye gayret etmiştir.

Çalışkan ve başarılı kişiliğiyle 32 yıllık yaşamında kalıcı izler bırakan Doktor Hüseyin Hulki Bey'in ve eserlerinin tıp tarihi açısından incelenmesi, gün ışığına çıkarılması önemlidir.

Kaynakça

- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri. (1888). DH,MKT. /1594-26.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri. (1889.). DH.MKT. / 1748-56.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri. (1889). İ..DH../ 1183-92518.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri. (1892.). İ..TAL. /2-72.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri. (H. 1305, M. 1887). DH.MKT. / 1748-56.
- Bursalı Mehmed Tâhir Bey. (1975). *Osmanlı Müellifleri* (Vol. 3). İstanbul: Meral Yayınevi.
- Hulki, H. (1889). *Paris tıp Kongresinde İrad Olunan Nutuk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.
- Hulki, H. (1882). *Müslümanların Tababete Ettikleri Hizmet Yahud Sevak-ı Maarifimizden Bir Nebze*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Hulki, H. (1886). *Makalat-ı Tıbbiyeden Karın Ağrıları*. İstanbul: Karabet ve Kasbar.
- Hulki, H. (1888). *Makalat-ı Tıbbiyeden İşret*. İstanbul: Karabet ve Kasbar.
- Hulki, H. (1890). *Berlin Hatıratı*. İstanbul: Karabet Matbaası.
- Hulki, H. (1892). *Siyam*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Hulki, H. (1891). *Koleraya Karşı Ne Yapmalı*. İstanbul: Karabet Matbaası.
- Hulki, H. (1892). *Deniz Hamamları ve Kimler Girmelidir?* İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Hulki, H. (1888). Tabâbet-i Hakiki ve Mesâlik-i Bâtıla-i Tıbbiyye. In. İstanbul: Karabet ve Kasbar.
- Osmaniye, C. (1926). *Lugat-ı Tıbbiye*. İstanbul: Cemiyet-i Osmaniye Matbaası
- Oumeish, O. Y. (2004). Congressus Mundi Dermatologiae 1889 –2002. *Clinics in Dermatology*, 22, 452-460.
- Şehsuvaroğlu, B. N. (1965). Yurdumuzda Deri Hastalıkları Tarihçesi ve Muallim Dr.Hüseyin Hulki Beyden Bir Hatıra. *Deri ve Zührevi Hastalıklar Yayın Organı*, 7(3).
- Ünver, A. S. (1934). Dr.Hüseyin Hulki Bey. *Poliklinik Tıbbi Mecmuası*, 5.
- Ünver, A. S. (1950). *Dr.Hüseyin Hulki Almanyada*. İstanbul: Kader Basımevi.

Devrimin Değişim Fantazisine Karşı Ajansal Sanat

Ceren SELMANPAKOĞLU*

Makale Geliş / Recieved:18.03.2019
Makale Kabul / Accepted:10.06.2019

Öz

Devrim kelimesi, 'köklü ve temelli bir değişme' anlamına ek olarak, 'dönüş' 'dönmek', yani bir şey etrafında dairesel hareket tanımını da taşımaktadır. Tanımlama 'köklü ve temelli' bir değişim olduğuna göre, bu değişim, toplumsal gerçekliğin bir bütün olarak değiştirilmesi anlamında olmalıdır. Fakat tamamen değil de, onun içinde hareket ederek bir değişim isteniyorsa, bu temelden bir değişim istenmediğini işaret etmektedir. Bunun nedeni, insanların, bu gerçekliğin bakışı ve öteki üzerinden kurguladıkları fantazi kimliklerinden vazgeçmek istemeyerek ezen-ezilen, suçlu-kurban, isyancı-hükmeden gibi roller içinde kendilerini sabitlemeleridir. Bu nedenle, Sartre'in, bir şeyi istememizi sağlayan şeyin özgürlüğümüz olduğunu ve özgür olmaya mahkûm olduğumuzu açıklaması bu çalışmanın temelini oluşturur. Bu rollerden, fantazi kimliğimizden vazgeçme özgürlüğümüz olduğu halde özgürlüğümüzü reddetmeye çalışıyorsak, bu tamamen ve temelden bir değişim istemediğimiz anlamına gelir. Bu nedenle, insan, sürekli aynı kaçış stratejisi etrafında dönmektedir; devrimlerle kendini özgür kılma arzusu ile birlikte, bununla çelişkili olarak, özgürlüğünü reddetmek için toplumsal gerçekliğin mevcut halini yürürlükte tutar. Güncel sanat örnekleri de bu rolleri ve yapıyı yeniden ürettiğinde; yeni bir gerçeklik önerisi getirerek tamamen ve temelden bir değişim gerçekleştirmeyi değil, aynı işlemi yürürlükte tutmayı istedikleri anlaşılır. Baudrillard'ın ortaya koyduğu gibi, bugün sanat, gerçekliğin ikizini üretme noktasına gelecek kadar gerçekliği onaylayarak kendini geçersiz kılmaktadır. Sanat izleyicisi de sanatın bu işleminden tatmin olarak bu yürütmenin yürütücüsü rolü taşımaktadır. Tüm bunlar ışığında, bu çalışmanın sonunda öne sürülen ajansal sanat önermesi; öznenin/izleyicinin sorumluluğu, baskı kuranın fantazi kimliğine transfer

* Bu makale, 2014 yılında Prag'da gerçekleşen 2nd Global Revolt and Revolution Conference kapsamında sunulan "Agent Art vs. Resistance to Freedom" başlıklı bildirinin, genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş çevirisidir.

** Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümü, ceren.s@hacettepe.edu.tr.

Künye: SELMANPAKOĞLU, Ceren. (2019). Devrimin Değişim Fantazisine Karşı Ajansal Sanat. *Dört Öge*, 15, 167-179. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

etmesini sağlayan kendi fantazi kimliğinden vazgeçmek ve dolayısıyla değişimi istememesinin nedeninin aslında kendi özgürlüğüne direnişi olduğunu sunar.

Anahtar Kelimeler: Değişim, Özgürlük, Toplumsal Gerçeklik, Fantazi, Sorumluluk, Ajansal Sanat.

Agent Art Versus Revolution's Fantasy of Change

Abstract

The word 'revolution' in addition to the meaning of 'changing something radically and fundamentally', also means, 'revolve' 'roll back' that is to say, a circular movement travelled around something. Since the definition is 'changing radically and fundamentally,' this change must mean changing social reality as a whole. Yet, rather than as a whole, a change by acting within it is wanted, which indicates that what is desired is not a fundamental change. The reason for this is that human does not want to give up their fantasy identities that they have built through the gaze of this reality and the other, which facilitates them to fix themselves in roles such as oppressor-oppressed, criminal-victim, rebel-dominator. For this reason, Sartre's explanation of freedom as it is our freedom that enables us to want something and that we are condemned to be free is the basis of this paper. Therefore, even though we are free to give up these roles and our fantasy identity, if we are trying to reject our freedom, this means that we do not want a complete and fundamental change. That is why the human constantly revolves around the same escape strategy; while they desire to be free by revolutions, contradictorily, they retain the current state of social reality in force in order to deny their freedom. When contemporary art examples reproduce these roles and the structure; it is understood that they too want to keep the same operation in effect, rather than wanting a complete and fundamental change by introducing a new reality. As Baudrillard explains, art today is making itself null by confirming reality as much as to reproduce the twin of reality. The art viewer also has the role of executing this execution when gets satisfied with this operation of art. In light of all of this, the proposition of the agent art that will be presented at the end of this paper suggests that; the reason the subject/viewer does not want to give up their own fantasy identity that allows them to transfer the responsibility to the fantasy identity of the oppressor and therefore does not want change, is based on their resistance to their own freedom.

Keywords: Change, Freedom, Social Reality, Phantasy, Responsibility, Agent Art.

Giriş

Devrim kelimesi, “köklü ve temelli bir değişme” ve “eskimiş olanı kaldırıp yerine yepyenisini koyma”¹ (Türk Dil Kurumu [TDK]) anlamlarında olup, *devir* fiilinden türediği düşünülmektedir (Tietze, 2016, s. 390) (Nişanyan). *Devir* kelimesi ise “dönüş” (TDK), “etrafında dolaşma, daire çizme” (Tietze, 2016, s. 388) anlamını taşımaktadır. Latince *revolutionem* sözcüğünden gelen Fransızca *révolution*, Latin-

1 “1. Yerleşik toplumsal düzeni değiştirme ve yeniden biçimlendirme; yavaş bir gelişme olan evrime karşıt olarak, toplumsal yaşayışta ve siyasal durumda birdenbire gerçekleştirilen, köklü ve temelli bir değişme. 2. Dünya görüşünde, felsefede, bilimde, sanatta vb. birdenbire olan değişimler, eskimiş olanı kaldırıp yerine yepyenisini koyma” (TDK).

ce *revolvere* fiilinden türemiştir (Etymonline) ve *revolve* ‘merkezî bir nokta etrafında dolaşma’, ‘dönmek’ anlamlarını taşımaktadır (Etymonline) (Oxford, 1998, s. 842). *Révolution* kelimesinden ödünçleme çeviri (*calque*) ile Türkçeleştirildiğinden (Tietze, 2016, s. 390), hem “köklü değişiklik” hem de “dolanma” (Saraç, 1976, s. 1148) anlamlarını karşılamak üzere devrim kelimesinin üretildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, *devrim* kelimesinin, mevcut olanı devirerek, yıkarak köklü bir değişimle bir yepyenin konması anlamı ile birlikte, mevcut olanın döngüsünden çıkamayıp dönüp duran bir anlamı da taşıdığı görülür. Devrimlerin toplumsal yapıları değiştirme ya da bir değişiklik yaratma hedefi olduğu düşünüldüğünde, bu merkezî noktayı ‘toplumsal gerçeklik’ olarak tanımlayabiliriz. Buna göre de talep edilen veya arzulan ‘değişimin’, öznelere kurguladığı gerçeklik siyaseti içinde gerçekleşeceğini düşünebiliriz. Eğer değişim, bu toplumsal gerçeklik içinde olursa, köklü, temelden ya da radikal bir değişimden söz edilmesi mümkün gözükmez. Diğer bir deyişle, eğer bu gerçekliğin siyaseti içinde dönüp duran bir değişim hedefi konuyorsa, bu ‘devrim’ “köklü ve temelli bir değişim” ya da “yepyeni” bir şey olarak tanımlanamaz. Diğer bir deyişle, devrim, mevcut olanı devirerek ve değiştirerek yerine yepyeni bir şey koymak yerine, kendi etrafında dönerek sürekli bir devretme anlamında kalmaktadır. O halde, devrim, sürekli dairesel bir dönüş hareketi içinde kaldığında, merkezî bir nokta olan toplumsal gerçekliğin gerçeklik siyaseti yörüngesinde hareket etmeye devam etmektedir.

Tanımlama “köklü ve temelli” bir değişim olduğuna göre, bu değişim, toplumsal gerçekliğin bir bütün olarak değiştirilmesi anlamında olmalıdır. Fakat toplumsal gerçekliği tamamen ve temelden değiştirmek değil de, onun içinde hareket ederek sadece işleyişinde değişimler yaratmak, onun yaralarını sararak gerçeklik siyasetini daha da meşrulaştırmak anlamına geleceğinden, bu, temelden bir değişimi engellemektedir. Toplumsal gerçekliği yapısal olarak *tamamen* değiştirmek hedeflenmiyorsa, onun etrafında ya da içinde yapılan bu dairesel hareketle dönme eylemi, aslında değişimden bir ‘kaçış stratejisi’ olarak tanımlanabilir. Sartre’ın açıkladığı gibi, bir şeyi değiştirebilme isteği ya da elde edemese bile değiştirmeyi istemeye karar vermek özgür varlığı gerektirir: “[...] “özgür olmak” deyişi, “istenen şeyi elde etmek” değil, “istemeye (seçimin geniş anlamıyla) kendi kendine karar vermek” anlamını taşır” (Sartre, 2009, s. 608). Buradaki özgür olmak, toplumsal *koşullu* bir özgürlük değil, her insan varlığının zaten sahip olduğu, her türlü seçimini yapmasını sağlayan varoluşsal özgürlüktür. O halde insan değişimi isteme özgürlüğüne sahip olduğu halde neden bu gerçeklik siyaseti içinde ve etrafında dönüp durmayı seçer? İşte bu seçim nedeniyle, devrimlerin belki de en temel beklentilerinden birisi olan ‘özgürlük’, bu kaçış stratejisinin de aslında öznesidir. Toplumsal gerçekliği temelden değiştirmek yerine onun etrafında dönüp durmak, özgürlüğü reddetme stratejisine dayanır. *Koşullu toplumsal özgürlük* talep edilerek ya da arzulanarak, *varoluşsal özgürlük* reddedilmeye çalışılmaktadır.

Sanata birçok tanımlama getirilmiştir. Bu çalışmanın konusu toplumsal gerçekliğin tamamen ve temelden değiştirilmesi olduğundan, bu bağlamda sanat ele alındığında, 'sanatın başka bir gerçeklik sunduğu' önermesi üzerinden sanat değerlendirilecektir. Devrimlerden beklenen değişim yaratma potansiyeli gibi, sanattan da başka bir gerçeklik sunması beklendiğinde, güncel sanatın da mevcut gerçekliği yeniden ürettiği görülür. Bu bağlamda sanatın nasıl bir işlem yürüttüğünü açıklamak gerekir. Buna göre de, yukarıda bahsedildiği gibi, sanatın da aslında değişimden bir kaçış stratejisi içinde olduğu tartışılabilir.

Bu tartışmaların yapılabilmesi için, öncelikle, öznelerin, değişim yerine kendilerini içinde sabitlemeyi seçtikleri kimliklerini özdeşleşmeler aracılığı ile nasıl kurdukları açıklanacaktır. Bununla ilişkili olarak, insanların, herhangi bir değişiklik yapabilmelerini ya da yapmayı düşünebilmelerini sağlayan özgürlüğün ne olduğu, yani, özgürlüğün *hep gelmekte olan* değil, zaten *şimdi ve burada* oluşu açıklanacaktır. Daha sonra, sanat ile 'toplumsal gerçeklik' dediğimiz atflar sistemi arasındaki ilişki, sanatın toplumsal gerçekliği yeniden üretmesi bağlamında ortaya konmaya çalışılacaktır. Son olarak, *ajansal sanat* önermesinin, izleyicinin kaçış stratejisine nasıl sızdığı, yani izleyicinin *şimdi ve burada* mevcut olan özgürlüğüne direnişine karşı nasıl bir işlem yürüttüğü açıklanarak, bu olgunun aslında değişim imkânı ile nasıl ilişkilendiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece, devrim tanımındaki gibi, köklü ve temelli bir değişimi, önce öznelerin, sonra bununla ilişkili olarak sanatın kendi oluşlarında nasıl bir değişim yaratarak gerçekleştirebileceği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Gerçeklik Siyaseti ve Kimlik Fantazisi

Kuşkusuz, 'toplumsal gerçeklik' doğduğumuzda hazır bulduğumuz bir yapıdır. Bireylerin hayal ürünü olmayan, gerçekten varolan ve bireysel değil, toplumsal bir birliktelikle var edilen bir gerçekliktir. Fakat aynı zamanda, bu gerçeklik içindeki her şey insanların var ettiği mevcudiyetlerdir. Bir araya gelmiş insan zihinlerinin yarattığı bir gerçekliktir. Bireyler tek başına toplumsal bir gerçeklik yaratamazlar ama toplumsal yapı bu bireylerden oluştuğundan, bireyler olmadan da toplumsal gerçeklik mevcut olamaz. O halde, bu gerçeklik, özneleşme pratiği içinde, bireyin, yani öznenin kendini içinde konumlandığı bir aygıttır. Hazır bulduğu var olan gerçekliği, kendi özneliğini inşa süreci içinde atflarıyla yeniden üretir, vareder. Öznelerin varolmadığı bir toplumsal gerçeklikten de bahsedilemez. O halde, bu yapıyı vareden öznelerin kendilerini konumlandırma ya da inşa etme süreçleri, toplumsal gerçekliğin devam ettirilmesinde temel etmendir. Özneleşme, yani, özne haline gelme, özdeşleşmeler ile inşa edilir. Özdeşleşme süreci, Freud'un temelini attığı ve sonra Lacan'ın ilerlettiği üzere, ikili bir işlemi kapsar: Biri, olmak istediğim ben ile, diğeri, dışarıdan bana bakılan yer ile özdeşleşmedir. Lacan'ın imgesel ve sembolik olarak ayırdığı bu iki özdeşleşmeyi Žižek şöyle açıklar: "[...] imgesel özdeşleşme,

içinde kendi kendimize hoş görüldüğümüz imgeyle, “olmak istediğimiz şeyi” temsil eden imgeyle özdeşleşmedir; sembolik özdeşleşme ise, tam da *gözlemediğimiz yerle*, kendi kendimize hoş, sevmeye değer görünecek şekilde *baktığımız yerle* özdeşleşmedir” (2008, s. 121).

İmgesel özdeşleşme, *öteki* üzerinden kurulurken, sembolik özdeşleşme Büyük *Öteki* olan toplumsal yapı üzerinden kurulur. Fakat bu iki özdeşleşme durumu birbirleriyle ilişki içindedir. Kendimize hoş görüldüğümüz imgeyi (imgesel özdeşleşme), kendimizi gözlemlediğimiz ve yargıladığımız nokta belirler (sembolik özdeşleşme) ve ona egemendir (Žižek, 2008, s. 125). Dolayısıyla, olmak istediğimiz imgeyi, kendimize dışarıdan baktığımız yer belirler: İçinde kendimizi beğendiğimiz bir rolle özdeşleşiriz ama asıl özdeşleşme bu rolü üstlenmemizi sağlayan “öznelerarası alanın biçimsel yapısıyla”dır (Žižek, 2008, s. 229). Bu özdeşleşme işlemi, öznenin kimliğinin, yani özneliğinin, gözlemlendiği yere, yani toplumsal bakışa ve ötekinin bakışına nasıl bağlı olduğunu gösterir. Bu da *ötekinin* ve *gerçeklik siyasetinin* alanını –yerini- işaret eder. Diğer bir deyişle, gözlemlendiğimizi gözlemlendiğimiz toplumsal gerçekliğin bakışı ile özdeşleşir, onun üzerinden kimliğimizi kurarız. Dolayısıyla, özne, içinde aynı işlemle kendini kuran diğer öznelerin –ötekilerin- olduğu toplumsal bakışla kimliğini inşa eder.

Özne, bu gerçeklik içinde ötekinin inşa edilmiş kimliği aracılığıyla bir kimlik kazanır ve bu sebeple kimlik, aslında “nihaî olarak başarısızlığa mahkûm” imkânsız bir girişimdir. Bu nedenle Žižek kimliği bir fantazi kurgusu olarak tanımlar. Özne, özdeşleşmenin, özneleşmenin ya da kimlikleşmenin imkânsızlığını kamufle edebilmek için bir fantazi kimliği oluştururken, semptomatik olarak toplumsal gerçekliği ve ötekinin kimliğini korur. Çünkü kendi fantazi kimliği, ötekinin fantazi kimliğine bağımlıdır; birinin kimliği yıkıldığında öbürü de kaybolur ve dahası bir ideolojik fantazi olan toplum da düşer. *Ötekinin fantazisi*, toplumsal gerçekliğin merkezî bir eksiklik etrafında yapılandırıldığı gerçeğini gizlemeyi mümkün kılar. Bu merkezî eksiklik, temel ve travmatik bir imkânsızlık olarak, sembolik düzenin –toplumsal gerçekliğin- de nihaî cevaba sahip olmayışıdır (Žižek, s. 139). Bu nedenle, ötekinin fantazisi “temelde, temel bir imkânsızlığın boş yerini dolduran bir senaryo, bir boşluğu maskeleyen bir perdedir” (Žižek, 2008, s. 143). Žižek’in açıkladığı gibi, “toplumsal fantazi” ya da “ideolojik fantazi”nin işlevi; “[...] bize sabit bir toplumsal-simgesel kimlik veren bütün özdeşleşme süreçlerinin nihai olarak başarısızlığa mahkûm” oluşunu, yani “‘Toplum diye bir şeyin olmaması’ni örtmek ve böylece özdeşleşmeyi becerememizi telafi etmektir” (Žižek, 2008, s. 144). “O halde, ideolojinin işlevi, gerçekliğimizden bir kaçış noktası sunmak değil, tam da toplumsal gerçekliğin kendisini travmatik gerçekten kaçış olarak sunmaktır” (Žižek, 2008, s. 61).

Devrim Fantazisi

Bu inşa edilmiş fantazi kimlikleri devrim üzerinden incelersek, devrimlerde olması beklenen başkaldıran-hükmeden ikiliğinde, başkaldıranın kendi kimliğinin imkânsızlığını maskelemek, yani boşluğu doldurmak için bir hükmeden fantazisini ve hükmedenin de bir başkaldıran fantazisini yarattığı görülür. Boşluğu başka bir boşlukla telafi etmeye çalışmak başarısız olmaya mahkûm boş bir girişimdir. Bu nedenle de bu ikilikler düşmanlık ya da karşıtlık üretmekten (hiyerarşik ikilikten) beslenir. Gerek başkaldıran gerek hükmeden elle tutulur bir varoluş edinebilme arzusuyla bu fetişistik fantaziyi yaratır ve bu sayede gerçekliğin, toplumun ve kimliğin imkânsız oluşlarını sözde maskeler. Bu nedenle, hem başkaldıran hem de hükmeden, birbirleri için “temel bir blokajın fetişist bir cisimlenişinden başka bir şey değildir” (Žižek, 2008, s. 144).²

Kimliğinin temel imkânsızlığını engellemek için kimlik fantazilerinin inşası aynı zamanda gücün transferi ile ilişkilidir. Bu aktarımı Žižek, tanrının, Adem'e üreme fonksiyonunun dışına çıkan cinsel dürtüyü verip onu cezalandırarak, kendisinin efendi oluşu analogisiyle açıklar. Cinsel dürtü bir cezadır çünkü bir işlevi olmadığından ne denetlenebilir ne de ehlileştirilebilir (Žižek, 2008, s. 235). Başka bir deyişle, bu işlevsel olmayan ve ehlileştirilemeyen cinsellik, insanın kendisinin efendiliğinden kurtulmak için kendisine verdiği cezayı temsil eder. Böylece kendisine, kendi kendisinin efendisi olmaktan 'kurtarır'. Burada cinsel dürtüyü iktidar meselesini anlamak adına temsili anlamda ele aldığımızda işaret edilmek istenen; iktidarsız olmayı, yani kendimizin efendisi olmamayı seçiyor olmamız ve bu nedenle de mazoşist olarak cezalandırılmayı seçiyor olmamızdır: Žižek'in dediği gibi, her şeye kadir olmakla iktidarsızlık arasındaki nokta (2008, s. 236). İktidarsızlığı seçmek, onun karşısında iktidar olanı varsaymayı gerektirir ki bu konum üzerinden özne kendi konumunu tanımlar. Yani, gücü transfer edebileceği yer üzerinden kendini konumlandırır. Sartre'ın açıkladığı gibi, bir toplum ezilen ve ezen sınıflara bölündüğünde, “ezilen sınıf, sınıfsal birliğini, ezen sınıfın ondan edindiği bilgide bulur” (2009, s. 536). Tıpkı gözlediğimiz yerle özdeşleşme gibi; ezilen sınıf kendini, ezen sınıfın onu gözlemediği yer ile özdeşleştirir ve bunu yaparken gücü veya hakimiyeti hükmedenin bakışına aktarır:

“Efendi”, “feodal senyör”, “burjuva” ya da “kapitalist” yalnızca komuta eden güçlüler olarak değil, bunların yanı sıra ve her şeyden önce üçüncü kişiler olarak, yani ezilen cemaatin dışında olan ve bu ezilen cemaatin kendisi için varolduğu güçlüler olarak belirirler. Şu halde ezilen sınıfın gerçekliği güçlüler için ve onların özgürlüğü içinde varolacaktır. Onlar ezilen sınıfı bakışlarıyla hayata geçirirler (Sartre, 2009, s. 535).

2 Bir fantazinin nasıl ve neden inşa edildiğini ve bunun ideolojinin imkânsızlığını nasıl ortaya çıkardığını açıklamak için Žižek kavramsal “Yahudi” ve Faşist ilişkisini kullanır. Bu metinde, bu olgu, başkaldıran ve hükmeden ikiliğine uyarlanmıştır.

Bu hayali rol ya da fantazi ne olursa olsun; ezilen, kurban, isyancı vb., bir kez sahiplenildiğinde bu rolden vazgeçilmek istenmemektedir. Eğer vazgeçilirse, o zaman kişinin bütün toplumsal varoluşu tehdit altına girer, özdeşleşme çöker, hayali kimliği feshedilir ve geriye *hiç* kalır. Zaten fantazinin temel işlevi de tam olarak bu *hiç* gizlemektir. “[...] fantazinin ‘ardında’ hiçbir şey olmadığını ve fantazinin tam da bu ‘hiçbir şeyi’ maskeleydiğini yaşayarak görmek” fantazinin ‘katedilmesi’dir (Žižek, 2008, s. 143). Özne ancak bu fantaziye katettiğinde fantazinin maskeleydiği şeyin hiçbir şey olduğunu anlar, geride *hiçin* kaldığını ve olduğunu.

O halde, özne, gerçeklik siyaseti içinde, kurban, isyancı, suçlu, baskıcı vb. rolleri kendine mal eden bir özne olmayı seçtiğine göre, bu rollerin ardında hiçbir şey olmadığını fark etmek ya da kabul etmek ister mi? Eğer bu fantazi rollerin ardındaki hiçliği kabul etmeyecekse, gerçekten değişim isteğinden bahsedilebilir mi? Değişim uğruna fantazi kimliğini feda eder mi? Özneler, gerçekliği kendilerinin yarattığını kabul eder mi?

Žižek’in öne sürdüğü gibi, “Gerçekliğin bize kendi eylemimizin (ya da eylemsizliğimizin) alanı olarak görünmesi için, onu en baştan ‘dönüştürülmüş’ olarak görmemiz gerekir –*kendimizi bundan biçimsel olarak sorumlu-suçlu görmemiz gerekir*” (Žižek, 2008, s. 230). Gerçekliği, kendi eylemimizin bir alanı olarak dönüştürülmüş bir şey olarak kavradığımızda, bu, değişim imkânını doğurur: Değiştirilebilirlik de ondan sorumlu olduğumuzu gösterir. Bu nokta şu soruyu ortaya çıkarır: Özne, gerçeklik siyasetini inşa etmekte ve sürdürmekte sorumlu olduğunu kabul eder mi?

Asla Gelmeyen Özgürlük

Devrimler genellikle özgürlük, eşitlik gibi beklentiler etrafında *dönüştür*. Beklenen bu olguların gelişleri geleceğe transfer edildiğinde, sürekli olarak bir gelme haline bırakılmaktadırlar, yani asla gelmeyeceklerdir, hep gelmektedirler. Aslında gelmeleri de istenmemektedir. Beklentilerin her zaman iş başında olması için, şu anda mevcut olmadıkları düşüncesiyle insan kendini kandırmaktadır. İnsan özgür olmasına, yani seçimlerinden ve yaptıklarından sorumlu olmasına rağmen, özgürlüğünden kaçış stratejisi kapsamında sorumluluklarını toplumsal gerçekliğin kurumlarına transfer edebilmek için bunu görmezden gelmeye çalışır. Kendini özgür kılma arzusu içinde gözükse de, bununla çelişkili biçimde, sorumluluğunu toplumsal gerçekliğin kurumlarına –devlet, ideoloji, ahlak, din, hukuk, aile, sınıf vb.- transfer ederek özgürlüğünden kaçış stratejisi yürütür. Özgür olmak istemektedir, çünkü özgür olması demek tüm yaptıklarının sorumluluğunu üstüne almasını gerektirmektedir. Özgür olmak, aynı zamanda, inşa edilmiş, oldurulmuş ya da koşullarla şekillenmiş bir özne olmak yerine kendi kendisini inşa etmekten sorumlu olmak anlamına gelir. Eğer özgür olduğunu kabul ederse, bu, kendi ken-

disini inşa eden, yapan bir özne olduğunu da onaylaması demektir ki, bu da mevcut halinin değişebileceği, yani *her şey* olabileceği anlamına geleceğinden, Sartre'ın açıkladığı gibi, *içdarılması* içine düşer (2011, s. 96).

“Özgür olmak, değiştirmek-için-özgür-olmaktır. Şu halde özgürlük değiştirilecek etrafın varlığını içerir [işaret eder]: aşılacak engeller, kullanılacak aletler. Elbette, bunları engeller olarak açığa çıkaran özgürlüğün kendisidir [...]. Özgür olmak, *yapmak-için-özgür-olmaktır* ve *dünya-içinde-özgür-olmaktır*” (Sartre, 2009, s. 634). Özgürlüğü, devrim söylemi aracılığıyla, henüz gelmemiş, yani asla gelmeyecek bir yere transfer etmekteki gibi, devrimin kendisi de asla gelmeyecek bir yere ertelenir. Rosa Luxemburg'un eleştirisinde olduğu gibi, devrim girişimleri için 'doğru zamanı' beklemek, devrimin asla gelmeyeceği anlamına gelir (Žižek, 2008, s. 74). Doğru zamanı bekleme eylemi, yani devrimin gelişini kayıp bir zamana transfer etmek, kendimizi bu sabitlenmiş, devrimin asla gelmeyecek olan yerle özdeşleştirmek şeklinde okunabilir. 'Devrimciler' de, kendilerini, gözlemlendikleri yerle özdeşleştirir; yani kendilerini, kendilerine seilmeye değer görünecekleri bir yerle özdeşleştirirler. Bu da devrim fikrinin inşasının, kimlik inşasına nasıl dayandığının bir göstergesidir. Robespierre'in revizyonistleri, “devrimsiz bir devrim” istemekle (Žižek, 2008, s. 74) suçlamasındaki gibi, denebilir ki, 'ezilen' insanlar, devrim ya da özgürlük söylemiyle, ezene tahtından indirmek veya baskıcı sistemi feshetmek istiyorlar ama kendi 'kurban' rollerini yerinden etmeden veya kurban edici sistemi feshetmeden. Çünkü feshetmek, toplumsal gerçeklik siyasetini ve bunun fantaziye dayalı atıfsal kimlik inşa mekanizmasını tahtından indirmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle istenmemektedir. Kendi sorumluluklarından kurtulabilmek için, sorumluluğu, onları ezene -hükmedene-transfer etmeye devam ederek, kendi 'ezilen' pozisyonundaki rollerini ve baskıcı sistemin kendisini ortadan kaldırma girişiminde bulunmazlar. Hükmedilmek; kişinin, sorumluluğu, hükmedene transfer ederek özgürlüğünden kurtulduğunu varsaymasını sağlar. O halde denebilir ki, direniş; hükmedene, ezene, diktatöre vb. değil, ezilenin kendi özgürlüğüdür.

Değişim: Özgürlük

Bir şeyin beklentisinde olmak veya onu talep ediyor olmak, ona sahip olunmadığı anlamına gelir. Devrimden birtakım beklentilerin, talep edilenlerin olması demek de, bu beklentilerin gelişini geleceğe transfer etmek, yani, hiç gelmeyecek bir zamana bırakmak anlamına gelir. Bu da, onların tam da *şimdi ve burada mevcut* oluşlarıyla yüzleşmekten paçayı kurtarma çabasının kendisidir. Fakat, Sartre'ın belirttiği gibi, insan, özgür olmaya mahkûmdur, özgürlüğüne son vermesi mümkün değildir (2009, s. 558). Özgürlüğünü reddetmeye çalışması dahi özgür oluşu sayesinde. Bu nedenle *ajansal eylem*, zaten sahip olunan bir şeyi talep etmenin saçmalığını işaret eder.

Özgür oluşum sayesinde kendimi geri kazanma eylemi içinde kendimi ele geçiririm ve böylece, hükmedene bağlı olarak kendimi tasdik etme işlemim çöker. Örneğin, bir tartışmada, karşısavin aslında kendi lehimize bir sav olduğunu belirtmek, “salt biçimsel bir dönüştürme edimi gerçekleştirmektir” (Žižek, s. 233). Bu, kendimizi karşıt taraf üzerinden tasdik etme edimimizi yıkmaktır. Aynı mantık siyasi söylemle vaat edilen koşullu toplumsal özgürlük karşısında ‘zaten özgürüm’ demekte de geçerlidir. Bu, tam olarak, özgürlüğün verilen değil, zaten var olan bir şey olduğunu göstermekle birlikte, aynı zamanda, toplumsal gerçekliğin üzerine kurulduğu ikili karşıtlıkların, farklılık siyasetinin, gerçeklik siyaseti dilinin hegemonyasını ve kurgulanmış, atfedilen, fantazi kimlikleri de hükümsüz kılma eylemidir. Özgürlüğün, zaten *şimdi ve burada* mevcut olduğuna odaklanıldığında başka bir bakış açısı, yani gerçek bir değişim imkânı ortaya çıkar. Bu nedenle, *ajansal eylem* tüm sabitlenmiş pozisyonları tersine çevirir ve muhatabın bulunduğu yerde bir boşluk bırakır. Muhatap çoktan gitmiştir, hatta hiç var olmamıştır. Böylece, ‘hükmeden’, baskı yapacak bir muhatap, başka bir oyuncu bulamaz. Rol çöker. Yani, *şimdide* her zaman değişim olasılığı vardır: Devrimle veya ezilen-ezen, isyancı-diktatör vb. ikilikler etrafında dönerek değil, ama isyancıların kendi hayali rollerini feda etmeleriyle. Başka bir deyişle, özgürlüklerini kavradıklarında, inşa edilmiş kimliklerinin, rollerinin çöküşüyle. Dolayısıyla, zaten özgür oldukları için, bilinçli olarak kendilerini oluşturma potansiyeli, değişime olanak tanır ve değişimi açığa çıkarır. Aksi takdirde, isyancı-hükmeden ya da ezen-ezilen arasındaki usandırıcı salınım devam eder.

Sanatın Gerçeklik Fantazisi

Öznenin kendini toplumsal gerçeklik içinde konumlandırması ve özgürlüğü sanki zaten şimdi ve burada değilmiş gibi, özgürlüğünün gelişini sürekli geleceğe havale etmesine benzer şekilde sanat da aynı gerçeklik içinde kendini konumlandırır ve mevcut yapıyı dönüştürmek yerine çağının yansıtıcısı olur. Sanat akımları, önceki akımlara veya postülatlara karşıtlık üzerine kurulmuştur. Bu, kimlik fantazisinin sürdürülebilmesi için ötekinin fantazi kimliğine ihtiyaç olmasına benzer şekilde, toplumsal gerçekliğin yeniden üretilmesinde bir araç olarak inşa edilen atıfsal ikili karşıtlıklar içinde salınma anlamına gelir. Sanat, başlangıcından bu yana ‘gerçekliği’ estetize etmiştir. Genellediğimizde, güncel sanatın yoğunlaştığı eğilimin de, Baudrillard’ın belirttiği gibi, sadece mevcut veya süregiden olguları yeniden üretmek olduğu görülür. Devrimin veya devrim girişimi olmasa bile değişim beklentilerinin yürürlükte olduğu bir toplumsal gerçeklik içinde, güncel sanat, toplumsal baskı durumlarını yansıtır. Bu yansıda, baskı yapanlar, kurbanlar ve her ikisinin de halleri aktarılır. Bu da, bize, zaten bildiğimiz şeyleri söylediği anlamına gelir. Mevcut olamı tekrarlayarak ve izleyicinin düşündüklerini yeniden üretmesini, tekrarlamasını ve bunlar üzerine mastürbasyon yapmasını sağlayarak, güncel sanat, mevcut toplumsal gerçekliğin hizmetinde davranır. Baudrillard’ın or-

taya koyduğu gibi, bugün sanat, gerçekliğin ikizini üretme noktasına gelecek kadar gerçekliği onaylayarak kendini geçersiz kılar. Baudrillard bunu “sanatın komplosu” olarak tanımlar (2011, s. 53). İzleyenler, güncel sanatın yansıttığı baskı ve kurban durumlarını yaşayanları o rollere sabitleyerek bu rollerin kilitlenmesine neden olur. Bu da zaten başlı başına değişimi ertelemeye, mevcut durumu tamamen ve temelden değiştirme girişimini uzaklaştırmaya yarar. Nasıl ki özne içine doğduğu gerçekliği değiştirmek yerine onu sürdürmeyi seçerek mevcut toplumsal gerçekliği vareden konumundaysa, izleyici de, yetkiyi yetkilendiren ya da onaylamayı onaylayan olarak, sanatın bu işleminden sorumludur. Sonuç olarak izleyici de, toplumsal gerçekliğin yayılması, reklamının yapılması, onaylanması ve yeniden üretilmesinde, Baudrillard’ın da ifade ettiği gibi, sanatın komplosunun suç ortağıdır (2011, s. 74). Bir yandan sanatın gerçekliği yeniden üreten işlemini onaylarken, diğer yandan da bununla çelişkili biçimde gerçekliği değiştirme sorumluluğunu nasıl devrime bırakıyorsa, sanata da başka bir gerçeklik önerme sorumluluğunu transfer eder ki, bu, izleyicinin ikinci bir komployu daha yürüttüğünü gösterir.

Sanat, değil bir değişimi hedeflemek, aslında sistemin yaralarını onarmaktır. Stallabrass’ın açıkladığı gibi, genel görüşün aksine, serbest ticaret ve serbest –özgür– sanat birbirlerine karşıt değillerdir. “İlkini bir hakim sistem, diğerini ise onun yaralarını saran, bütünleyici bir parçası” olarak görmek mümkündür. “[...] bir kitabın sonsözü ya da makalenin dipnotları gibi, sistemin tamamlanmasında rol oynar ve onun temel karakterini paylaşır. Bu şemaya göre, özgür sanat ile serbest ticaret arasında kabullenilmeyen bir akrabalık ilişkisi vardır: Küçük, bütünleyici pratiğin etkinliği, büyük pratiğin işlemesi açısından elzemdir” (Stallabrass, 2009, s. 16).

Her ne kadar sanatın da toplumsal gerçeklik siyaseti içinde ikamet ettiği açıksa da, sanki izleyiciye aşkın bir betimleme sunuyormuş gibi davranılır. Bu görüşü, kendisi ile kitlesel üretim ve kitlesel zevk arasındaki farkı işaret ederek de yayar. Tüm bu atıflar, izleyicinin, değişimi sağlama sorumluluğunu sanata transfer etme biçimlerindedir –ifşa etmek, eleştirmek, iyileştirmek, bilmek gibi rolleri izleyici sanata transfer eder. Devrim ve sanat gibi kurumlara sorumluluğu devretmek, öznenin özgürlüğünden sıyrıldığını sanmasını sağlar. Sorumlulukların aktarımı; özgür olduğu halde özgür değilmiş gibi davranmasına dayanan *oldurulmuş* bir hayatı ve *koşullu özgürlüğü* yayımlayan mazeretler dünyası peşinden koşmayı seçmektir. Dolayısıyla, sanat ve onu yapan ve izleyen özneler de, diğer öznelerden farklı olmadıklarından, gerçeklik fantazisini yürürlükte tutarak, tamamen ve temelden bir değişimi istemez. Bu nedenle, değişim uğruna sanata güvenmenin bir anlamı yoktur. Tam tersine, bu durum, gerçekliği yeniden üretme konforu içinde, yapanın da izleyenin de mastürbasyonunu mümkün kılarken, yeni bir gerçeklik sunuyormuş izlenimi ile sıkışmışlık ve umutsuzluk içinde takılıp kalmayı teşvik etmiş olur.

Ajansal Sanat: Şimdi Özgürlük

Baudrillard'ın belirttiği gibi, sanat, gerçekliğe sembolik olarak suikast düzenleyen ajan haline geleceğine, kendi kayboluşunun büyüğü ajansı olacağına, gerçekliğin içine gömer kendini (Baudrillard, 2005, s. 96). Bu nedenle, *ajansal sanat* önermesi; aslında *şimdi ve burada* mevcut olan özgürlükten bir kaçış stratejisi olarak toplumsal gerçekliğin kurgulanmışlığı ile hesaplaşarak, insanın sorumluluğunu sürekli olarak kendisine geri döndürme işlemi yapmayı hedefler. Oldurulmuş olandan kurtulmak, yani devrimin getireceği kökten ve temelli değişimi sağlamak, *şimdi* mevcut olan özgürlüğü sahiplenerek mümkündür. Dirensak de, aslında özgürlüğümüz sayesinde eyleme geçebiliriz ki bu onun zaten her zaman iş başında olduğunu gösterir. Bundan dolayı, ajansal sanat izleyicilerin kendi özgürlüklerine direnişlerini deşifre etmeyi amaçlar.

İzleyici, bir yanılısmayı –gerçekliği- takip ettiğini *bilir*, bu nedenle bu, mutlak bir yanılısma değildir. Žižek'in açıkladığı gibi, asıl yanılısma, bizim *yapmamızın* bir yanılısmayı takip ettiğini bilmememizdedir. Başka bir deyişle, yanılısma *bilmeye* değil, *yapmadır*: Kişi bilse de, yapmaya devam eder, yani bilmiyormuş gibi davranır (Žižek, 2008, s. 47-48). İnsan, davranışlarını belirleyen toplumsal gerçekliğin kurumlarına –ideoloji, ahlak, din, hukuk, sanat vb.- bel bağlamayı bırakırsa, tüm sorumluluğu üstüne alması gerekir ki, bu, özgürlüğünü kabul ettiği anlamına gelir. Bu da kişinin *her şey* olabileceğini işaret eder. Ancak, özgürlük, *her şey* olabileme potansiyeliyle birlikte kişiyi içdaralmasına soktuğundan, kişi sadece *bir şey* olmayı seçer. Bu nedenle, ajansal sanat, izleyicinin bu kısıtlayıcı operasyonunu deşifre eder. Ajansal sanat bir hiyerarşi kurmaz; izleyicinin zaten bilmediği bir şeyleri öğretmeye veya göstermeye çalışmaz; sadece kendi özgürlüklerine karşı direnişlerini deşifre eder.

Ajansal sanatın uygulaması, gerçeklik ve kimlik rejimlerinin yeniden üretimine dayanmaz. Ajansal sanat, izleyici ile, *oldurulan* halini takip etmesinden, izleyicinin kendi *kendisini yapabileme*³ potansiyeli üzerinden konuşur: İzleyicinin kendi sorumluluğunu üstüne almasında ve böylece de *şimdi* mevcut olan özgürlüğünü sahiplenmesiyle, oldurulmuş hayat yerine, kendi kendisini yapan bir varlık olduğunu hatırlatmaya aracı olmayı amaçlar. Ajansal sanat, oldurulmuş bir hayatı ve kendi kurguladığımız bir gerçekliği sürdürme nedenimizin özgürlüğümüzden kaçma isteğimiz olduğunu fark ettiğimizde, mevcut gerçekliği tamamen değiştirebilmenin mümkün olduğunu ve böylece başka bir gerçeklik biçiminin olasılığını ve varlığını, *yapması* içinde, yani yaptığı ile teşvik eder.

3 Sartre, insan-gerçekliğini oldurulan ve kendisini yapan ayrımı üzerinden açıklar ve “insan-gerçekliğini olmak yerine kendini yapmaya zorlayan”ın hiçlik, yani özgürlük olduğunu aktarır (2009, s. 560). İnsanın kendini yapan bir varlık olması, ajansal sanat önermesinin de temel çıkış noktası olarak düşünülebilir.

Ajansal sanat, toplumsal gerçeklik ile bütüncül uzlaşmazlığı sayesinde, hiyerarşileri üreten ve yürürlükte tutan iktidar arzusunu askıya alır; izleyicinin bakışının ön varsayımlarını ve sanatçı ile izleyici arasında kurulan hiyerarşik atıfları ortadan kaldırır ve bunları, zaten aslında mevcut olan *eşitlik* ilkesi ile yer değiştirir. Ajansal sanat, bilinçli olmak ve kendini seçmek ile kendini yaratmanın aslında aynı şeyler olduğunu bildiğimizi, fakat özgürlüğümüzü kabul etmeye direndiğimiz için bu atıflı, ikili, irrasyonel ve inşa edilmiş gerçekliği ürettiğimizi deşifre eder.

Ajansallık, gerçeklik ve kimlik fantezilerini takip etme yanılışmasını eriterek, şimdi ve burada mevcut olan özgürlüğü keşfetmenin performansıdır. Herkes, zaten *şimdi ve burada* olan özgürlüğe sahip olduğu için, ajansal sanat, sadece onu coşkuyla kucaklamayı teklif eder. Ajansal sanat, izleyicilere, mevcut ön referanslarına dayanmayı bırakmaları halinde, bütün boşluğu içinde keşfedecekleri özgürlüklerini *seçmelerini* önerir. Özgürlük sahiplenildiğinde ve bilinçli olarak kendini yapma sorumluluğu üstlenildiğinde; zaten mevcut olan özgürlüğü talep etmedeki saçmalık son bulur, gelecek referansları etrafında dönmeler biter, sanat dahil herhangi bir kuruma teslimiyet çöker, girişimleri alıkoyan mazeretler boşalır, dolayısıyla, özgürlüğe karşı direniş ortadan kalkar ve böylece tamamen ve temelden değişim başlar.

Görülür ki özne de sanat da, kendi toplumsal konumlanmalarının birer fantazi oluşunu ve bu fantazinin toplumsal gerçekliği bir kaçış olarak kurguladığını özgürlüğünü kabullenerek katettiğinde, ezen-ezilen, hükmeden-başkaldıran gibi hiyerarşik atıflar kendiliğinden kendilerinin yerinin zaten namevcut olduğunu, yani fantazi olduklarını gösterecektir. Böylece, özne, hazır bulduğu ama bir yandan da sürdürerek var ettiği toplumsal gerçekliği temelden ve tamamen değiştirme arzusu duyabilecek ve bunu, öncelikle geleceğe transfer ederek hep gelmekte olma durumu içinde asılı bıraktığı koşullu özgürlüğünü beklemekten vazgeçip, zaten şimdi ve burada mevcut olan özgürlüğünü kabul ederek sağlayabileceklerdir. Sanat ve onu yapan ve izleyen özneler de, ancak aynı kabullenme ile mevcut gerçekliğin yürüngesinden çıkarak onun içinde dönüp durmayı bırakıp, başka bir gerçeklik önermesini sunabilecek ve o zaman devrimin kelime anlamında yatan kökten ve temelli bir değişim mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Baudrillard, J. (2005). *The Conspiracy of Art*. (Sylèvre Lotringer, Ed.) (Ames Hodges, Çev.). New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (2011). *Sanat Komplosu*. (E. Gen, I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Etymonline. Revolution. *Online Etymology Dictionary*. Erişim: 21.01.2015. http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=revolution&searchmode=none
- Etymonline. Revolve. *Online Etymology Dictionary*. Erişim: 21.01.2015. http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=revolve&searchmode=none.

- Nişanyan, S. Devrim. *Nişanyan Sözlük*. Erişim: 13.04.2019. <https://www.nisanyansozluk.com/?k=devrim>
- Oxford. (1998). *The Oxford English Dictionary*. C. 13. Oxford: Oxford University.
- Tietze, A. (2016). *Taribi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*. C.2. Ankara: TUBA.
- Türk Dil Kurumu (TDK). Devir. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim: 13.04.2019. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&karama=kelime&guid=TDK.GTS.5cc45338b1e5b5.67481022
- Türk Dil Kurumu (TDK). Devrim. *Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü: Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Erişim: 13.04.2019. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bilimsanat&karama=kelime&guid=TDK.GTS.5cc45742a0b924.98172771
- Saraç, T. (1976). *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik*. (T. Ilgaz, G. Çankaya Eksen, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Stallabrass, J. (2009). *Sanat A.Ş.: Çağdaş Sanat ve Bienaller*. (Esin Soğancılar, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Žižek, S. (2008). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis.

KİTAP TANITMALAR/Book Reviews

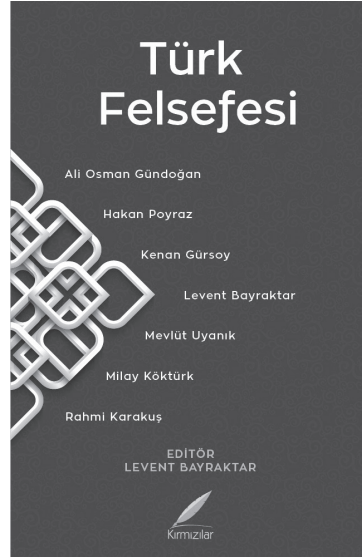
Türk Felsefesi

Editör: Levent BAYRAKTAR,
Eskişehir: Kırmızılar, 2018. 284 s.
ISBN: 9786056818318

*Rabia DİRİCAN**

Türk felsefesinin imkân ve ufuklarının enine boyuna masaya yatırıldığı bu eser, kültürel gerçeklik içerisinde halis bir tefekkür ortamı yaratma ihtiyacıyla, Prof. Dr. Levent Bayraktar editörlüğünde vücuda gelmiştir. Yedi felsefeci tarafından yedi soru çerçevesinde ele alınan *Türk Felsefesi*, her şeyden önce gelenekle yerini bulan, kendine gelen ve kendini bilen bir felsefileşmiş medeniyete doğru bir çağrı niteliğindedir. Toplu soruşturma tadında birbirini takip eden metinler, farklı üsluplarına rağmen bir bütünün mütemmim cüzleri halinde okuyucunun karşısına çıkmaktadır.

Türk Felsefesi, yüzeysel bir dikkatle okunup geçilecek bir eser olmayıp; hemen her satırda durup soluklanmayı, kelimelerinin gölgesinde tefekkür etmeyi isteyen bir nazlı yoldaş. Yekpare bir yapının farklı döşenmiş odaları gibi her bölüm okuyucuya ayrı bir zevk yaşıyor ve bu zevke nüfuz edebilmek, ona hak ettiği mesaiyi ayırmakla mümkün. Dağınık zihinler için ise; Bayraktar'ın sunuş ve sonuç bölümleri ile Kenan Gürsoy'un yazdığı takdim, eserin



* Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, rabiadirican@gmail.com.

muhtevası ve özüne dair son derece derin ipuçları veriyor. Eserin Türk tefekkür tarihi içerisinde özgün bir yere sahip olacağı şimdiden tahmin edilebilir.

Kültürel olanın evrensel buluştuğu; evrensel katılan bir yerelliğin ve yerelliğe kucak açan bir evrenselliğin anlatıldığı *Türk Felsefesi*; geleneğin, kültürün, milletin ve medeniyetin birleşerek dönüştüğü yaratıcı bir hamle teklifi olarak karşımıza çıkıyor. *Türk Felsefesi*, bir yoktan yaratma eylemi ya da bir adaptasyon denemesi değildir. Ancak, kültürel kodlarımızda olmasına rağmen her nasılsa sahipsiz kalmış bir sahaya halis bir giriş denemesidir. Eser, her şeyden önce hakikate karşı örülmüş önyargıları çözmeyi teklif eder.

İrfan ile yoğurulmuş bu kültürün kendini açması, bilinçli bir çabayı ve önündeki önyargı perdelerini kaldırmayı gerekli kılar. Türk felsefesini dile dökmek, Farabi'nin, Yunus'un, Mevlana'nın, Nurettin Topçu'nun, Hilmi Ziya'nın ve dahi ismini sayamadığımız ecdadın hakkını helal etmesi için, yalnızca yazarların değil hayırlı evlat olan herkesin üzerine düşen bir sorumluluktur. *Türk Felsefesi*, geleneği yaratıcı bir hamle ile özünü kaybetmeden dönüştürme, umut ile bir yola çıkma daveti olduğuna göre, davete icabet etmek makbul olandır. O, hem mevcut durumun gün yüzüne çıkarılması, Türklerin felsefe algısına dair bir iz ve ispat, hem de bir imkân, bir saha olarak iki yönlü bir açılımı içerisinde barındırmaktadır.

İyiliğin, ihlâsın ve irfanın birbirinden ayrı görülmediği *Türk Felsefesi*, bir kemal seyrini, iyilik ortamını, gelenekli tefekkürü, irfanî kültürü, kısacası medeniyeti ihya edecek o felsefi hayatiyeti canlandırmaya aday bir eserdir.

Eserin temel gayelerinden biri; bu kültürün doğurduğu ve beslediği, Türk tarihinde, Türk coğrafyasında devamlılık arz eden ve Türkçenin zengin olanaklarıyla ifade imkânı bulan Türk felsefesinin, bugün evrensel açılacak güçte olduğunu kamuya duyurmak ve entelektüel mahfillerde bir tartışma ortamı yaratmaktır.

Kültür, edebiyat, irfan ve tasavvuf üzerinden açılan meselelere “Yaratıcı Gelenek” ve “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak” gibi pek çok yeni kavram ve tasarı teklif edilmektedir. Asli doğası soruşturmak olan bir etkinliğin, kültürünün asli değerini ortaya çıkarmak için onu yabani otlardan ayıklaması, bir bilinç ve dönüşüm sürecinin de başlangıcıdır. Felsefenin başlattığı dönüşüm, birbirini tetikleyen ve doğuran, ancak mahiyetini ve tabiatını kaybetmeyen bir gelişim sürecini, bir gelenek tekâmülünü kaçınılmaz kılar.

Bayraktar, eserin sunuş metninde Türk Felsefesinin ortaya çıkma manifestosunu tek cümle ile “*Bu kültürün ve içinden çıktığı medeniyetin bilinci olmaya aday olan bir felsefedir*”(s.2) diyerek ifade eder. Bu bakımdan Türk felsefesi, ne yalnızca bir malumat, ne yalnızca felsefe tarihinin Türkçe tekrarı, ne de aksiyon alanına inemeyip fildişi kulede yankılanan bir spekülasyondur. İrfanî kültürün gizlediği gelenekli felsefeye doğru bir yöneliş, ideanın arandığı, iyinin, doğrunun ve güzelin özleildiği bir fark ediş meydanıdır. Türk felsefesi, bir toplum ideali, nizam ve denge

araması bakımından aynı zamanda medeni bir hamle, felsefileşmiş bir medeniyet talebidir.

Okudukça soruların açıldığı ve zihinde yeni sorular uyandıran bu eser, felsefenin bir sorgulama etkinliği olduğunu da insana iliklerine kadar hissettirmektedir.

Eserde felsefenin dil ile ilişkisi özellikle vurgulanmış, dilin yalnızca zihindeki fikri ifade etmeye yarayan bir iletişim aracından ibaret olmadığı ifade edilmiştir. Felsefenin anadilde yapılması, varlığın temel sorunlarını kendi gözümüzden görmek ve ifade etmek demektir.

Felsefeyi, çok sade bir tanım ile 'varlık üzerine düşünülenlerin dil ile ifade edilmesi' olarak düşünürsek, Türk felsefesi için varlık görüşü (evren, insan ve Tanrı tasavvurları) ve Türk dili en temel kavramlardır. Türk felsefesinin inşası, ancak bu taşıyıcı dayanaklar üzerine kurulmakla mümkündür. Dilin işaret ettiği, taşımaya ve aktarmaya muktedir olduğu anlam dünyası, bir düşünüş ve inanışın ürünüdür. Bu bakımdan dil, bir gelenektir. Dil denince yalnızca bir ifade aracı değil bir tarz, üslup, değer biçimi ve örtük olarak insan algısı da içerdiği anlaşılmalıdır.

Türk felsefesini inşa etmek için önce değerler evrenini gözden geçirmek, insanın mahiyeti ve insan-değer ilişkisi üzerine yeniden düşünmek gerekir.

Türk düşüncesinin bir Rönesans'a, yeniden dirilişe, tekrar doğuşa ve kendine gelmeye acilen ihtiyacı vardır (s.32). Bu yeniden doğuş hamlesini başlatacak olan, şüphesiz, felsefi düşüncedir. Zira iyi olanı kötü olandan ayırmak, sanatta, hukukta, ahlakta ve her cihette gidişatı tahlil etmek, hataları tespit etmek, çözüm önerileri sunmak ve bunları dil ile kamuya ilan etmek, felsefenin yapacağı bir iştir. Felsefenin tespitleri önce eğitime intikal eder. Eğitim içerisinde, yeniden doğuşu gerçekleştirecek insan tipini yetiştirme gayretine girilirse, insan merkezli bir Rönesans süreci başlatılmış olacaktır.

Eserde, gelenekli bir Türk felsefesinin oluşumu yalnızca profesyonel felsefecilere yüklenmemiş, kamuya, aydınlara ve gençlere düşen ödevler de tartışılmıştır. Gelenekli bir Türk felsefesi için yapılabilecek hamlelerin belki de en önemlisi, insanımızı yeniden hakikat talibi haline getirmektir. Zira biz, böyle bir geleneği sahih tefekkür, sahih iman ve sahih hakikatten devşireceğiz. (s.134-135). İnsanı yeniden hakikat talibi haline getirmek ise, onun gönlündeki gizli talebi uyandıracak bir reşit insan ile mümkündür. Türk Felsefesi, insandan insana, gönülden gönüle sirayet eden bir hikmet aşkının ve talebinin neşv-u nema bulduğu yerdir/olmalıdır.

Türk medeniyeti ve kültürü açısından düşünülecek olursa mazi ile ati arasındaki o hayati bağı kuran fonksiyonuyla felsefe, insana her şeyden önce bir şuur hali verir. Felsefe, geçmişe dair bir hafıza, şimdiye dair bir farkındalık ve geleceğe dair bir ümit beslemenin tam manasıyla oluşageldiği imkân alanıdır. Hafıza, şuur ve ümit, bir medeniyetin metafizik köklerine uzanan temeller hükmündedir.

Sonuç olarak bu eser, medeniyet-felsefe ve insan arasındaki bağı ayrılmazlığını gözler önüne seren, Türk felsefesi üzerine farkındalık, tefekkür ve şuura davet eden ve onun geleceğiyle ilgili ümitvar olmaktan yana tavır alan bir eserdir. Türk felsefesi adına atılması gereken o ilk adım, bir grup hakikat sevdalısı tarafından bu eserle atılmış görünmektedir.

YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy

DÖRT ÖĞE

Amaç ve Kapsam

Dört Öge: Nobel Yayınevi'nin yayın organıdır. Dergide felsefe ve bilim tarihi ilişkin sorunları inceleyen ve çözüm önerileri sunan Türkçe, İngilizce ve diğer dillerde özgün bilimsel yazılara yer verilmektedir. *Dört Öge* dergisi yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır. Hakemli bir dergidir.

Gönderilen yazılar editör denetimi ardından (Editör, yazıyı gözden geçirip, dergi kurallarına uygun duruma getirilmesi için yazarlarına geri gönderebilir) yayın kurulu ve değerlendirme kurulu tarafından gözden geçirilir. Yayın kurulunun değerlendirmesini tamamladığı “aday hakemli yazı”, körlenerek aşağıdaki ölçütler çerçevesinde değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. İki hakemden birinin, “aday hakemli yazının” yayınlanmasına ilişkin olumsuz görüş bildirmesi durumunda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alan “aday hakemli yazı”, “Hakemli Yazılar” bölümünde yayınlanma hakkı kazanır. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alamayan “aday hakemli yazı”, yayınlanma hakkı kazanamaz.

Hakemler değerlendirdikleri “aday hakemli yazı”nın eksiklerinin ya da hatalarının giderilmesi için yayın kurulu aracılığı ile yazar(lar)dan düzeltme isteyebilirler.

Hakemlerden gelen “Değerlendirme Formu” ve “Değerlendirme Raporu (eğer varsa)” körlenerek yazar(lar)a yayın kurulu aracılığıyla iletilir.

Hakem Değerlendirme Ölçütleri

- Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür? (evet, kısmen, hayır)
- Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur? (evet, kısmen, hayır)
- Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir? (evet, kısmen, hayır)

- Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır? (Yabancı dilde ise yeterli midir?) (evet, kısmen, hayır)
- Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz? (çok iyi, iyi, orta, kötü, çok kötü)
- Değerlendirme sonucu? (Olduğu gibi yayımlanabilir, Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir, Yayımlanamaz)

Yazarlar İçin Kılavuz

- Aşağıdaki rehberin APA tekniğine uygun kaynak gösterme örnekleriyle zenginleştirilmiş versiyonunu http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf sitesinden indirebilirsiniz.

Başvuru için Denetim Listesi

Başvuru sürecinde yazarlar başvurularının aşağıdaki listedeki tüm maddelere uyduğunu denetlemelidirler. Bu kılavuza uymayan başvurular yazarlara geri döndürülecektir.

1. Gönderilen yazı daha önceden yayınlanmamış olmalıdır.
2. Yazı dosyası Microsoft Word, RTF, WordPerfect veya ODF dosya biçiminde olmalıdır.
3. Yazının bütününe (kaynak gösterme, tablolar, şekiller, vd.) APA tekniği uygulanmalıdır.
4. Metin 1,5 satırlı, 12 punto, altı çizili yerine eğik (italik) olarak vurgulanmış (URL adresleri dışında) ve tüm şekil, resim ve tablolar metin içinde uygun noktalara yerleştirilmiş olmalıdır. Baskı için, imajların kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderiniz. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümleri ek dosya olarak tek, tek gönderebilirsiniz.
5. Stil ve baskı uygulamaları, “Dergi hakkında” bölümündeki “Yazarlar İçin Kılavuz” bölümündeki tanımlamalara uygun olmalıdır.

Telif Hakkı Konusunda

Yazarlar, ilk yayın hakkı *Dört Öge* dergisinde olmak üzere, açık erişimli arşivlere gönderme ve ticari olmayan kullanım haklarını ellerinde tutarak, *Dört Öge* dergisine telif hakkını devrederler.

Gizlilik Beyanı

Dergimizde adlar, adresler ve elektronik posta adresleri bu derginin belirtilen amaçları doğrultusunda kullanılacaktır ve diğer amaçlar ya da başka bir bölüm için kullanılmayacaktır.

Yazarlar İçin Kılavuz

Dergi, Ocak (1. sayı), Temmuz (2. sayı), aylarında yayımlanan *Dört Öge*'de, amaçları ve konuları doğrultusunda kuram ve uygulamaya dayalı özgün çalışmalar, derleme yazılar, çeviriler, inceleme ve tartışma yazıları, okuyucu mektupları, tanıtım ve değerlendirme yazıları, haberler ve mesleki toplantı duyurularına yer verilmektedir.

DÖRT ÖGE:

- Hakemli Yazılar,
- Konuk Yazar Yazıları,
- Görüşler,
- Okuyucu Mektupları,
- Çeviri Yazılar,
- Tanıtım – Değerlendirme,
- Haberler,
- Mesleki Toplantılar olmak üzere 7 bölümden oluşur.

Genel ilkeler

- “**Hakemli Yazılar**” bölümünde yer alması istenen yazılarla ilgili olarak aşağıdaki kurallar/ilkeler uygulanır;
- Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilen yazılar uygun görülürse değerlendirilmek üzere, konu uzmanlarından oluşan “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerine (hakemler) gönderilir. Her bir yazı iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerden biri olumlu diğeri olumsuz görüş açıklarsa makale üçüncü bir hakeme gönderilir.
- **Editör**, yayın ilkelerinde belirtilen ölçütlere uygun olmayan yazıları, Yayın Kurulu'nun da görüşlerini alarak, hakemlere göndermeden önce gözden geçirilmek üzere yazar(lar)ına geri gönderebilir.

- Çalışmaların yayımlanıp yayımlanmamasına, “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerinin hazırlayacakları değerlendirme raporuna dayanılarak, Yayın Kurulu tarafından karar verilir. Yazıların değerlendirilmesi aşamasında “çift taraflı körleme (double blind) yöntemi” uygulandığından yazar(lar) çalışmanın hangi üyeler tarafından değerlendirildiğini, üyeler de değerlendirdikleri çalışmanın kim(ler)e ait olduğunu bilmezler.
- Yazılara ilişkin olarak iki hakemden alınan görüş, öneri ve/veya istekler, Editör tarafından düzenlenerek yazar(lar)a iletilir.
- Hakemli bölümde yayımlanmak üzere gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi, gözden geçirilmesi, kabulü, dizilmesi, denetimi, basılması ve dağıtımını yaklaşık dört ay sürmektedir. Bu nedenle, Dergi'nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan'da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim'de, son biçimiyle -elektronik ve basılı olarak- *DÖRT ÖGE* dergisi editörlerine ya da sektörlerine gönderilmesi gerekmektedir.
- Hakemli bölüme gönderilen çalışmalar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Hakemli yazılar iki bölümde düzenlenir; Birinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, yazar adı ve yazarın adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerinden oluşan iletişim bilgileri yer alır. İkinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, “Öz” ve “Abstract” başlıkları altında 100 ile 250 kelime arasında Türkçe ve İngilizce öz, “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- Yazıda kullanılacak tablo, şekil, grafik ve resimler metin içerisinde veya ayrı sayfalar olarak gönderilir; ayrı sayfalarda gönderildiği takdirde metin içindeki yeri belirtilir ve çoğaltmaya uygun olacak biçimde siyah-beyaz olarak hazırlanır. Tablo başlıkları tablonun üst kısmında, varsa alındığı kaynak ise, alt kısmında yer alır. Şekil ve resimlerin başlıkları ve varsa alındıkları kaynak altlarında verilir.
- Metin içerisinde yapılan göndermelerde bulunurken aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve sayfa bilgileri verilir. Göndermelerde ve yazıların sonunda yararlanılan kaynakların / eserlerin bibliyografik kimliklerinin alfabetik olarak verileceği “Kaynakça”nın düzenlenmesinde Amerikan Psikoloji Derneği'nin (American Psychological Association/ APA) kuralları esas alınır.

Örnek 1:

Çakın (2005)'in "Cumhuriyet'ten günümüze bilgi profesyonellerinin eğitimi-
minde başlıca yönelişler" adlı makalesinde belirttiği üzere,..."

Örnek 2:

Ülkemizde bilgi profesyonellerinin yetiştirilmesine yönelik anlamlı ilk girişimin John Dewey'nin 1924 yılında hazırladığı raporda yer alan önerilerle başladığı kabul edilirse, bu konudaki çabalarımızın Cumhuriyet ile yaşıt olduğunu söyleyebiliriz (Çakın, 2005, s. 21).

- Dergi'ye, hakemli yazıların dışında, "Konuk Yazar"**"Görüşler"**, **"Okuyucu Mektupları"**, **"Çeviri Yazılar"**, **"Tanıtım-Değerlendirme"** ya da **"Haberler"** bölümlerinde yayımlanmak üzere yazı gönderilebilir. Bu bölüme gönderilen yazıların yayımlanması konusunda Yayın Kurulu karar verir.
- **"Konuk Yazar"** ve **"Görüşler"** bölümlerine gönderilen yazılar 12 punto ile 10 sayfayı, **"Okuyucu Mektupları"** ve **"Çeviri Yazılar"** ise 5 sayfayı geçmemelidir.
- **"Konuk Yazar"** ve **"Görüşler"**, **"Okuyucu Mektupları"**, **"Çeviri Yazılar"** bölümlerine gönderilen yazılar 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract içermelidir.
- Yayın Kurulu, **"Konuk Yazar"**, **"Görüşler"** ile **"Okuyucu Mektupları"** bölümlerine gönderilen yazılarla ilgili olarak yazar(ların)dan düzeltme isteyebilir.
- **"Konuk Yazar"** **"Görüşler"**, **"Okuyucu Mektupları"**, **"Çeviri Yazılar"**, bölümlerinde "Anahtar Sözcükler" ve "Keywords" başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- **"Çeviri Yazılar"** da da hakemsiz yazılara ilişkin genel ilkelere uyulur ve yayımlanması konusunda aşağıdaki öğeler dikkate alınır:
- En fazla dört yıl önce yayımlanmış yabancı dildeki yazıların çevirisi yayımlanabilir. Bunun yanı sıra, güncelliğini yitirmemiş çalışmalar için süre kısıtlamasının dışına çıkılabilir.
- Çeviri yazı ile birlikte, orijinal yazının yazar(lar)ından ve/veya yayıncısından alınan izin belgesi ve yazının alındığı kaynağın bibliyografik kimliği gönderilmelidir.
- **"Tanıtım-Değerlendirme"** bölümünde dergi amaçlarına uygun yayınlar ile kitap, bilim ve teknik, kültür, istatistik, yasalar vb. konularda basılı ortamdaki bilgi kaynakları, elektronik ortamdaki veri tabanları, web siteleri, otomasyon programları vb. ile amaca ilişkin tanıtım ve değerlendirme yazıları yer alır. Kitap, veri tabanı vb. tanıtımlarında bibliyografik kimlik verilmelidir. Bibliyografik kimlikte, varsa, sırasıyla şu öğeler yer alır: Yazar adı (soyadı, ad) editör, başlık bilgisi, yayın yeri, yayınevi, yayın tarihi, sayfa sayısı, ücreti, ISBN ya da ISSN, elde edileceği yer. Tanıtım yazısının uzunluğu dört A4 sayfasını geçmemelidir.

- “**Haberler**” bölümünde ise, Dergi’nin yayın ilkeleri çerçevesinde, ilgili alanlardaki gelişme ve yenilikleri yansıtan haber ve duyurulara yer verilir.
- Hakemli yazıların dışındaki bu bölümler için gönderilen yazıların değerlendirmesi hakemli yazılara oranla daha kısa olmakla birlikte, uygun bulunması durumunda, en kısa sürede yayımlanabilmesi; Dergi’nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan’da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim’de son biçimiyle elektronik ve basılı olarak Editör, Basımevi ve sekreteryaya adreslerine gönderilmesi gerekmektedir.
- *Dört Öge*’ye gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Sempozyum, kongre vb. toplantılarda sunulan bildirimler, bildiri kitaplarında ya da başka dergilerde daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla gönderilebilir.
- Editör, yazının ulaşmasından sonraki herhangi bir aşamada gerekli görmesi durumunda, yayımlanacak yazı üzerinde Yayın Kurulu ve Yazı Değerlendirme Kurulu üyelerinin görüşleri doğrultusunda bazı değişiklikler yapılmasını ya da yazının bütünüyle değerlendirilmesini yazar (lar) dan isteyebilir. Yazılar üzerinde gerekli değişikliklerin yapılması, yazının yeniden biçimlendirilmesi ve düzenlenmesi yazar(lar)ın sorumluluğundadır.
- Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmadan, Dergi’nin yayın ilkeleri ve genel yazım ilkeleri doğrultusunda değişiklik yapabilir.
- Dergiye gönderilen yazılar, yayımlanmış olsun ya da olmasın hiçbir şekilde yazarlarına iade edilmez.
- *Dört Öge*’de yayımlanan yazıların telif hakkı Nobel Yayınevi’ne aittir.
- Dergi’nin hakemli bölümünde yazısı yayımlanan yazarlara *Dört Öge*’nin ilgili sayısından iki; diğer bölümlerde yazısı yayımlanan yazarlara ilgili sayıdan bir adet; Yayın Kurulu üyelerine ise Dergi’nin her sayısından bir adet gönderilir.
- Hakem değerlendirme yazıları **beş yıl** süre ile saklanır.
- Makaleler Yayın Kurulu ve hakemlerin incelemesinden geçtikten sonra sonuç olumlu ise gerekli düzeltme/ ekleme ve değişiklikler yapılarak “**yayımlanabilir**” kararı alınır. Yayımlanabilir kararından **sonra makale adı, yazar(lar) adlarında hiçbir şekilde değişiklik yapılamaz, yazar(lar) makaleyi geri çekemez ve başka bir dergide yayımlayamazlar.**
- *Dört Öge*’de yayımlanmak amacıyla yurt dışından gönderilecek olan yazılarda da aynı kurallara uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Derginin herhangi bir bölümüne yurt dışından gönderilecek olan Türkçe dışındaki yazıların İngilizce olması gerekmekte olup, yazar(lar) tarafından hazırlanamaması durumunda Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” Yayın Kurulu tarafından yazıya eklenebilir.

Makale şablonu

- **Türkçe makale adı (14 punto, kalın ve düz)**
- **İngilizce makale adı (13 punto, kalın ve yatık)**
- **Yazar ad(lar)ı (11 punto, italik)** [Yazar ad(lar)ına e-posta adres(ler)i ve unvan(ları)ı dipnot olarak verilmelidir. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.]
- İlk yazar, İkinci yazar ve Üçüncü yazar (11 punto, normal) [Yazar sayısının birden fazla olması durumunda, yazar isimleri aynı satıra yazılmalıdır.]
- **Türkçe öz (“Öz” başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).** Öz 100 ile 250 kelime arasında olmalıdır.
- **İngilizce öz (“Abstract” başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).**
- **Ana başlık (12 punto, kalın ve düz)** [İlk paragrafta girinti bulunmamalıdır. Sonraki paragraflar ilk satırları 1 tab girinti ile başlamalıdır.] [Paragraflar satırlar 2 satır aralığında olmalıdır. Paragraflar arasında da 2 satır aralığı boşluk olmalıdır. [Metnin yazı boyutu 12 punto olmalıdır.]
- **İlk alt başlık (12 punto, kalın ve yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır. [Alıntılarda APA kuralları kullanılmalıdır.]
- **İkinci alt başlık (12 punto, yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır.]
- Yazılar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Dipnotlar, 10 punto olarak yazılır ve otomatik numaralandırılır.
- Tablolar [Her tablo sırayla numaralandırılmalıdır. Tablo başlığı, tablonun üzerine 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Şekiller [Her şekil sırayla numaralandırılmalıdır. Şekil başlığı, şeklin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Resimler [Her resim sırayla numaralandırılmalıdır. Resim başlığı, resmin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Kaynakça, alfabetik olarak makalenin sonunda yer almalıdır.
- Yazılar, APA stiline göre düzenlenmelidir.

Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurbanoglu, S. Serap (2004). *Kaynak gösterme el kitabı*. Ankara: Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği.

APA stili için: http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf

DÖRT ÖĞE DERGİSİ HAKEM DEĞERLENDİRME FORMU

Makalenin Başlığı			
Hakemin Adı Soyadı			
Çalıştığı Kurumu			
Değerlendirme Alanları:	EVET	KISMEN	HAYIR
1. Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür?	()	()	()
2. Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir?	()	()	()
3. Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur?	()	()	()
4. Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir?	()	()	()
5. Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir?	()	()	()
6. Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir?	()	()	()
7. Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir?	()	()	()
8. Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır?	()	()	()
9. Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır?	()	()	()
10. İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır?	()	()	()
11. Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir?	()	()	()
12. Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir?	()	()	()
13. Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir?	()	()	()
14. Makale ile ilgili varsa başka düşünceleriniz:			

15. Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz?

Çok iyi **İyi** **Orta** **Kötü** **Çok kötü**
 () () () () ()

16. Değerlendirme sonucu?

Olduğu gibi **Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra** **Yayımlanamaz.**
yayımlanabilir. **yayımlanabilir.** ()
 () ()

17. Yanıtınız "Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir." ise:

Düzeltilmiş halini görmek istiyorum. **Düzeltilmiş halini görmeme gerek yok.**
 () ()

DÖRT ÖĞE DERGİSİ

YAZAR BİLGİ FORMU

Adı Soyadı	
Çalıştığı Kurum	
Unvanı	
Bölüm	
Anabilim Dalı	
E-posta	
Cep telefonu	
İş telefonu	
Makalenin Adı	
Yazışma Adresi	

Yukarıda adı geçen makalemin uygun bulunduğu takdirde Dört Öge Dergisinde yayınlanmasını kabul ediyorum.

...../...../.....

İMZA

APA 6.0 YAZIM KURALLARI ve KAYNAK GÖSTERME BİÇİMİ

Dört Öge dergisine gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyonu olmalıdır. Bununla birlikte kaynakça düzenlenirken Türkçeye uyarlanmış ve APA'nın istisnası olan hususlar da bulunmaktadır. Bu istisnalar şunlardır:

- Kitapta yer alan bölümler/makaleler için İngilizce kullanılan "In" sözcüğü ve Türkçedeki karşılığı olan "çinde" sözcüğü kaynakçadan kaldırılmıştır.
- Türkçede gün ve ay içeren tarihler önce gün, sonra ay şeklinde (örneğin 12 Kasım) yazılmalıdır.

Kaynakçada APA:

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

- Dergilerin varsa DOI numaraları yazılır. Örneğin:

Anderson, A. K. (2005). Affective Influences on the Attentional Dynamics Supporting Awareness. *Journal of Experimental Psychology: General*, 154, 258–281. doi:10.1037/0096-3445.134.2.258

Yoksa url numaraları yazılır. Örneğin Fe: Feminist eleştiri dergisi url'si.

<http://cins.ankara.edu.tr/cansun.html>

- Klasik eserlerin (Marx, Freud gibi) özgün tarihleri biliniyorsa kaynağın sonunda şu şekilde verilir: (Özgün eser 1846 tarihlidir)

- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir. Örneğin:

Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Ankara:Vadi.

Köker, L. (2007). Hukuk Reformları Sürecinde Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu. *İnsan Hakları Haberciliği*, (derl.) Sevda Alankuş, İstanbul: IPS Vakfı.

- Kitap ve raporların kaynakçada gösteriminde önce yayınlandığı yer ve sonra kitabevi, yayinevi adı, "kitabevi", "yayinevi", "yay."vb. ekler belirtilmeksizin verilir. Örneğin:

Ankara: İmge

İstanbul:Metis

New York, NY: McGraw-Hill

Newbury Park,CA:Sage

London, UK:Routledge
Ankara: TÜBA
İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı.

Tek yazarlı kitap

Abisel, N. (2006). *Sessiz Sinema*. Ankara: Deki.
Zizek, S. (2009). *Matrix: Ya da Sapkınlığın İki Yüzü*. Bahadır Turan (Çev.).
İstanbul: Encore.

Çok yazarlı kitap

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

Editörlü kitap

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

Editörlü kitapta bölüm

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

Birden çok baskısı olan kitap

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

Sadece elektronik basılı kitap

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim
<http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp litem I 135>

Kitabın elektronik versiyonu Freud, S. (1953). The method of interpreting dreams: An analysis of a specimen dream. J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standart edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 96-121). <http://books.google.com/books> (Özgün eser 1900 tarihlidir)

Shotton, M. A (1989). *Computer addiction? A study of computer dependency* [DX Reader version]. Retrieved from <http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp> Schiraldi, G. R. (2001). *The post-traumatic stress disorder sourcebook: A guide to healing, recovery, and growth* [Adobe Digital Editions version]. doi: 10.1036/0071393722 7

Elektronik adresten yararlanılan kaynakta, kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avator-in-sozde-solculugu-uzerine>

Elektronik makaleler: varsa dijital object identifier (DOI) numarası belirtilmelidir.

Von Ledebur, S. C. (2007). Optimizing knowledge transfer by new employees in companies. *Knowledge Management Research & Practice*. Advance online publication. doi: 10.1057/palgrave.kmrp.8500141

Elektronik gazete makaleleri

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. www.hurriyet.com.tr

Çok ciltli çalışmalar

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarck and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. *Bismarck and The Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Daha önceki bir baskının yeni basımı

Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. E. Cannan (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (İlk baskı 1776).

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

Kitaptan çevrilmiş bölüm

Kaynakça:

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Metin İçindeyse: (Weber, 1904-1905/1958)

Rapor ve teknik makaleler

Gencil Bek, M. (1998). *Mediscape Turkey 2000* (Report No. 2). Ankara: BAYAUM.

Dergiden tek yazarlı makale

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Dergiden çok yazarlı makale

Binark, F. M., Çelikkcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağırılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Elektronik dergiden makale

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in Namibia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1).

(varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm)

Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

Yazarı belli olmayan editör yazısı

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial•]. (2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları için

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13 Aralık). *Economist*, 36.

Strong afterchocks continue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Metin İçindeyse: (United States and the Americas, 2003)

(Strong aftershock, 2003)

Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları için

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*, s.21.

Tanıtım yazıları

Orr, H. A. (2003, 14 Ağustos). What's not in your genes. [Review of the book *Nature via nurture: Genes, experience, and what makes us human*]. *New York Review of Books*, 50, 38-40.

Basılmamış tezler, posterler, bildiriler: YOK'den indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonuna verilir.

Sarı, E. (2008). *Kültür Kimlik ve Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ansiklopediler

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

Sözlükler

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

Görüşme

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). A time for Prayer. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html>

Televizyon programı

Kaynakça

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

Film

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şabini* [Film]. U.S.: Warner.

Metin İçindeyse: (*Malta Şabini*, 1941)

Fotoğraf










Adams, Ansel. (1927). Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.


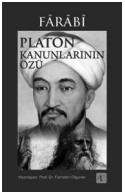



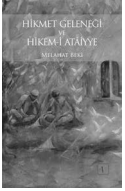

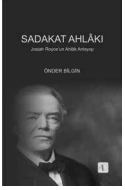





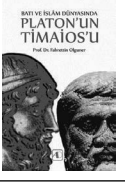


Metin İçindeyse: (Adams, 1927)



AktifDüşünce

www.aktifdusunceyayinlari.com

 <p>VAROLUŞ VE FELSEFE KENAN GÜRSOY</p>	<p>Varoluş ve Felsefe / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / Genişletilmiş 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-6-4</p>	 <p>KÜLTÜR VE SEMBOL Bir Cassirer İncelemesi MILAY KÖKTÜRK</p>	<p>KÜLTÜR VE SEMBOL - Bir Cassirer İncelemesi / Milay KÖKTÜRK 13.5 X 21.5 cm / 436 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-5-7</p>
 <p>BİRLEYEREK OLUŞMAK Kenan GÜRSOY</p>	<p>BİRLEYEREK OLUŞMAK / Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 264 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-0-2</p>	 <p>HİKMETİN İZZİNDE KENAN GÜRSOY'A ARMAĞAN Fulya Bayraktar</p>	<p>Hikmetin İzzinde KENAN GÜRSOY'a Armağan / Editör: Fulya Bayraktar 16.5 X 24 cm / 1064 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-3-2</p>
 <p>ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE TANIKLIKLAR M. COŞKUN DEĞİRMENCİOĞLU</p>	<p>Çağdaş Türk Düşüncesinden Tanıklıklar / M. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU 13.5 X 21.5 cm / 500 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-1-8</p>	 <p>MAURICE MERLEAU-PONTY'DE ALGI PROBLEMİNE GİRİŞ KENAN GÜRSOY</p>	<p>Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 128 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-83278-2-5</p>
 <p>ETİK VE TASAVVUF FELSEFİ DİYALOĞLAR KENAN GÜRSOY</p>	<p>Etik ve Tasavvuf / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 210 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-8-3</p>	 <p>J. P. SARTRE ATEİZMİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER KENAN GÜRSOY</p>	<p>J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 144 Sayfa / 4. Baskı ISBN: 978-605-651-13-3-2</p>
 <p>CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE FELSEFE LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Cumhuriyet Döneminde TÜRKİYE'DE FELSEFE / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 242 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-8-7</p>	 <p>BİR EVRENSEL PROJEMİZ VAR MI? KENAN GÜRSOY</p>	<p>Bir Evrensel Projemiz Var mı? / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 180 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-7-1</p>
 <p>MEDENİYET VE FELSEFE LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Medeniyet ve Felsefe / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 174 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-9-4</p>	 <p>BAĞLANMA HÜRRIYETİ Bir Gabriel Marcel Okuması Fulya BAYRAKTAR</p>	<p>BAĞLANMA HÜRRIYETİ - Bir Gabriel Marcel Okuması / Fulya BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 172 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-8-8</p>
 <p>ESTETİK İBRAHİM YILDIRIM</p>	<p>İdealist ve Pragmatist ESTETİK / İbrahim YILDIRIM 13.5 X 21.5 cm / 316 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-4-0</p>	 <p>BERGSON'DAN MUSTAFA ŞEKİP'E "GÜLME" LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Bergson'dan Mustafa Şekip'e "GÜLME" / Levent Bayraktar, Zeynep Tek 13.5 X 21.5 cm / 220 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-4-9</p>

	<p>Bir Felsefe Gelenegimiz Var mi? / Kenan GURSOY 13.5 X 21.5 cm / 198 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-1-9</p>		<p>Fârâbî - Platon Kanunlarının Özü / Fahrettin Olguner 13.5 X 21.5 cm / 176 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-5-6</p>
	<p>LUGATÇE-İ FELSEFE (Transkripsiyonlu Metin) / Ismail Fenni ERTUĞRUL 16 X 23.5 cm / 792 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-2-5</p>		<p>BERGSON / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 140 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-0-1</p>
	<p>Felsefe ve Tasavvuf / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-2-6</p>		<p>Hikmet Geleneği ve Hikem-i Atâiyye / Melahat BEKİ 13.5 X 21.5 cm / 296 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-4-9</p>
	<p>Felsefe Serüvenimiz / Rahmi KARAKUŞ 13.5 X 21.5 cm / 312 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-5-6</p>		<p>Sadakat Ahlakı- Josiah Royce'un Ahlak Anlayışı / Önder BİLGİN 13.5 X 21.5 cm / 426 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-3-3</p>
	<p>FELSEFE ile / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-9-5</p>		<p>ŞİİRİN SINIRSIZLIĞINDA - Şiire Dalışlar & ÂNIN AÇIK DENİZLERİNDE - Şiirler / Ahmet İNAM 13.5 X 21.5 cm / 302 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-7-0</p>
	<p>Oryantalist mi? / Orhan ARAS 13.5 X 21.5 cm / 288 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-1-8</p>		<p>Türk Düşüncesinden Portreler / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 368 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-0-1</p>
	<p>Türk Düşüncesi Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan / Editörler: Fazıl Karahan, Fikri Gül, Milay Köktürk 16.5 X 24 cm / 760 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-6-3</p>		<p>Batı ve İslâm Dünyasında PLATON'UN TİMAYIOS'U / Fahrettin Olguner 13,5x21,5 / 160 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-9-4</p>
	<p>Bakü'den Balkanlara Halvetlilik III / Editörler Levent Bayraktar, Yeliz Yayıntaş 13,5x21,5 / 232 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-8-7</p>		<p>Felsefenin Vefalı Yüzü - Prof. Dr. Murtaza Korlaeçi'ye Armağan / Editör: Celal Türer 16,5x24 / 456 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-7-0</p>