

ISSN 2651-5148

#22

Aralık
2024

temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



BU SAYIDA:

NİSANUR ÇEKMECE ● MERDAN HANYEV ● MELTEM GÜLER ● ELİF CAN ÇAKIR /
HALİL ÇAKIR ● TİMUÇİN BUĞRA EDMAN ● AHMET UMUT HACİFEVZİOĞLU ● HATİCE
GÖKTAŞ ● ATILLA AKALIN ● İZZET ÇIVGIN ● İBRAHİM GÜNAYDIN ● GÖKHAN AKBAY ●
SERDAR SAYGILI / GÜLSİMA URTEKİN ● ONGUÇ SEFEROĞLU ● MELİH CAN KIZMAZ
/ İBRAHİM HALİL POLAT ● EMEL ZORLUOĞLU AKBAY ● AHMET BURAK KAHRAMAN



*M. Heidegger'in özel asistanı ve
Freiburg Üniversitesi'nden hocam*

Prof. Dr. F. Wilhelm von Herrmann

(1934-2022)

anısına saygıyla.

Arslan Topakkaya

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 22
Aralık December 2024

İmtiyaz Sahibi | Owner

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editörler | Editors

Doç. Dr. Serdar Saygılı

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Üni.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üni.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üni.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üni.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üni.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üni.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)
Doç. Dr. Vedat Çelebi (Erciyes Üni.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)
Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN (Mersin Üniv.)
Doç. Dr. Serdar Saygılı (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Faruk MANAV (Gazi Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR (Erciyes Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ (Erciyes Üni.)

Sekreteryaya | Secretariat

Arş. Gör. Esra HALICI

Yazışma Adresi Mailing Address

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy
Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer
Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. reviewed journal. Published semiannually (June and
Altı ayda bir (Haziran ve Aralık) yayımlanır. December) in Turkish, English, German and French.

TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus, Sobiad, DRJI,
MLA, ERIH PLUS, ResearchBib, Sherpa Romeo, Academindex

ISSN: 2651-5148

Temaşa Dergipark Sayfası

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

Sayfa Düzeni | Designer

Eylem Akçay

İçindekiler/Table of Contents

Is There a Way to Explain Hereafter Philosophically? On Ibn Hindū's Eschatology Âhîret Hayatı Felsefî Açısından Temellendirilebilir mi? İbn Hindû'nun Eskatoloji Öğretisi Nisanur Çekmece	6
Saidüddin Fergānî's Understanding Of Human, Place And Effect Of The Prophet's Spiritual Reality (Muhammadan Reality) Saidüddin Fergānî'nin İnsan Anlayışında Hakikat-i Muhammedî'nin Yeri ve Tesiri Merdan Hanyev	22
On Love: Reading Plato with Jacques Lacan Aşk Üzerine: Platon'u Jacques Lacan'la Okumak Meltem Güler	33
Aging as Imagination and Experience In Schopenhauer's Thought Schopenhauer'de İmgelem ve Deneyim Olarak Yaşlanma Elif Can Çakır / Halil Çakır	53
Matrix'in Aynasında: Dijital Çağın Anomi ve Simülasyon Labirenti In the Mirror of the Matrix: The Labyrinth of Anomie and Simulation in the Digital Age Timuçin Buğra Edman	66
The Concept of "Tradition" and Turkish Intellectuals from the Perspective of Doğan Özlem's Hermeneutics Approach Doğan Özlem'in Tekilci, Tarihselci ve Yorumlamacı Yaklaşımı Perspektifinden "Gelenek" Kavramı ve Aydınlarımız Ahmet Umut Hacıfevzioğlu	78
Muhammad Emin Shirwānî's View of Metaphysical Issues Mehmet Emin Şirvânî'nin Metafizik Meselelere Bakışı Hatice Göktaş	88
The Event Theory of Hope as an Alternative to Pessimism: A Non-Stoic Approach Karamsarlığa Bir Alternatif Olarak Umudun Olay Teorisi: Stoacı Olmayan Bir Yaklaşım Atilla Akalın	105
Creation, City and State in <i>Early Dynastic Mesopotamia</i> (2900-2334 BC) Erken Hanedanlar Dönemi Mezopotamya'sında (MÖ 2900-2334) Yaratılış Miti ve Kent-Devletler İzzet Çıvgın	118
An Examination of the Origin of the Concept of Phainomenon in Relation to Heidegger's Understanding of Being Heidegger'in Varlık Anlayışı Özelinde Phainomenon Kavramının Kökenine Dair Bir İnceleme İbrahim Günaydın	144

What Kind of a Causality Concept Do We Need in Behavioral and Social Genomics? Davranışsal ve Sosyal Genomikte Nasıl Bir Nedensellik Kavramına İhtiyacımız Var? Gökhan Akbay	157
Immanuel Kant's Philosophy from the Perspective of Gilles Deleuze: An Evaluation of Deleuze's Reading of Kant Gilles Deleuze Açısından Immanuel Kant Felsefesi: Deleuze'ün Kant Okuması Üzerine Bir Değerlendirme Serdar Saygılı / Gülsima Urtekin	171
Herakleitos ve Sokrates'te Bilge İnsanlar ve Cehaletleri Heraclitus and Socrates on Wise Humans and Their Ignorance Tonguç Seferoğlu	181
Doğayı Sevmek: Doğa Etiği Üzerine Bir Tartışma Caring for Nature: A Discussion on the Ethics of Nature Melih Can Kızmaz / İbrahim Halil Polat	194
Sınırların Ötesinde Ev Bulmak: Leila Aboulela'nın Yazılarında Sufizm ve Yurtsuzluk Finding Home Beyond Borders: Sufism and Homelessness in Leila Aboulela's Writing Emel Zorluoğlu Akbey	205
Consumer Society, Capitalism and Women: Aesthetic Operations Tüketim Toplumunda Kadın ve Estetik Operasyonlar Ahmet Burak Kahraman	217
Yazarlara Notlar	241

Araştırma Makalesi

Başvuru: 26.04.2024

Kabul: 30.10.2024

Atıf: Çekmece, Nisanur. "Âhîret Hayatı Felsefî Açından Temellendirilebilir mi? İbn Hindû'nun Eskatoloji Öğretisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 6-21. <https://doi.org/10.55256/temasa.1474053>

Âhîret Hayatı Felsefî Açından Temellendirilebilir mi? İbn Hindû'nun Eskatoloji Öğretisi

Nisanur Çekmece¹

ORCID: 0000-0002-2147-7866

DOI: 10.55256/TEMASA.1474053

Öz

Ruhun/nefsin ölümsüzlüğü ve insanın ölüm sonrası varlığının mahiyeti hem din hem de düşünce/felsefe tarihinde ele alınan temel konuların başında gelmektedir. Antik-Helenistik felsefe-bilim geleneğinden, özellikle de Aristoteles'ten (ö. 322 MÖ) tevarüs edilen nefle ilgili teorik çerçeve, İslam dininin âhîret hayatına dair güçlü vurgusunun da eşliğinde İslam felsefe geleneğinde ayrıntılı bir şekilde işlenmiş ve derinleştirilmiştir. Âmirî (ö. 381/991) ve İbnü'l-Hammâr'ın (ö. ykl. 410/1019) talebesi, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi önde gelen filozofların çağdaşı olan İbn Hindû (ö. 423/1032) başta tıp olmak üzere felsefenin çeşitli alanlarına dair kaleme aldığı eserlerle önemli bir konumda bulunsa da İslam felsefesi tarihinde gölgede kalmış bir isimdir. Onun çalışmaları içinde küçük hacmine rağmen hem başlığı hem de içeriği itibarıyla belki de en dikkat çekici eseri, âhîret hayatını felsefî açıdan temellendirmeyi hedefleyen *Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî*'dir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) filozofları tekfîr ettiği üç meseleden biri olması sebebiyle İslam felsefesi çalışmalarında önemli bir konuma sahip olan bu mesele, daha ziyade Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın öğretileri etrafında tartışılrsa da İbn Hindû'nun bu eseri, meseleye yeni boyutlar kazandıracak bir mahiyete sahiptir. Bu makalenin amacı, İbn Hindû'nun risalesindeki çerçeveyi takip ederek onun nefsin mahiyeti, türleri, aklî/insanî nefsin bedenle ilişkisi ve bedenin ölümü sonrasındaki muhtemel durumlara dair yaklaşımını ortaya koymak, muhtemel kaynaklarını tespit ederek İslam felsefe geleneğindeki konumunu belirginleştirmektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hindû, Âhîret, *Me'âd*, Ruh, Nefs, Ölümsüzlük.

Is There a Way to Explain Hereafter Philosophically? On Ibn Hindû's Eschatology

Abstract

The immortality of the soul and the essence of human existence after death are among the main topics discussed in the history of both religion and thought/philosophy. The theoretical framework regarding the soul, inherited from the Ancient-Hellenistic philosophy-science tradition, especially Aristotle (d. 322 BC), has been elaborated and deepened in the Islamic philosophical tradition, accompanied by the strong emphasis of the Islamic religion on the afterlife. Ibn Hindû (d. 423/1032), a student of al-'Âmirî (d. 381/991) and Ibn al-Hammâr (d. ca. 410/1019) and a contemporary of prominent philosophers such as Ibn Miskawayh (d. 421/1030) and Ibn Sînâ (d. 428/1037), has an important position with the works he wrote on various fields of philosophy, especially medicine, he is an overshadowed name in the history of Islamic philosophy. Among his works, despite its small volume, the most striking work in terms of both its title and content is *Maqâla fî wasf al-ma'âd al-falsafî*, which aims to explain the afterlife from a philosophical perspective. This issue, which has an important position in the studies of Islamic philosophy as it is one of the three issues on which al-Ghazâlî (d. 505/1111) declared philosophers to be unbelievers, is discussed mostly around the teachings of al-Fârâbî (d. 339/950) and Ibn Sînâ, but Ibn Hindû's work has a nature that will add new dimensions to the problem. The aim of this article is to follow the framework of Ibn Hindû's treatise and to reveal his approach to the nature of the soul, its types, the relationship of the intellect/human soul with the body, and possible situations after the death of the body, and to clarify its position in the Islamic philosophical tradition by identifying its possible sources.

Keywords: Ibn Hindû, Hereafter, Return, Soul, Immortality.

¹ Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. nisanur.cekmece@gmail.com

Giriş

Din ve düşünce/felsefe tarihinin ortak ve kadim meselelerinden biri de ruhun/nefsin ölümsüzlüğü ve insanın ölüm sonrası varlığıdır. İslam felsefe geleneğinde oluşum döneminden itibaren ayrıntılı bir şekilde ele alınan bu meselenin, felsefî olarak incelenmesinde bir yandan Eflatuncu ruhanî bir cevher olarak nefis anlayışının, diğer yandan Aristotelesçi “potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği (*entelekheia*)” olarak nefis tanımının önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. İslam inancı açısından ölüm sonrası hayatın (*âhiret*) merkezî rolü, söz konusu felsefî telakkilerin İslam dünyasında filozoflar tarafından daha güçlü bir şekilde yeniden yorumlanmasına ve derinleştirilmesine yol açmıştır. Böylece nefsin ontolojik ve epistemolojik konumu, İslâm felsefe geleneği sayesinde derinlikli bir eskatolojik boyut kazanmıştır denilebilir. Bu eskatolojik boyut aynı zamanda felsefî-bilimsel açıklamalar ile dinî izahlar arasındaki ilişkinin nasıl yorumlanması gerektiğine dair zengin bir tartışma alanı da açmış ve “din dili”nin felsefî analizi genellikle bu bağlamda yapılmıştır.

İlk İslam filozofu Kindî’den (ö. ykl. 252/866) itibaren pek çok filozof tarafından incelenen bu meseleyi müstakil bir eserde ele alan filozoflardan biri de İbn Hindû’dur (ö. 423/1032). Âmirî’den (ö. 381/991) felsefe ve mantık, İbnü’l-Hammâr’dan (ö. ykl. 410/1019) felsefe ve tıp eğitimleri alan İbn Hindû, İbn Sînâ (ö. 428/1037), Bîrûnî (ö. ykl. 453/1061), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Ebu’l-Ferec b. et-Tayyib (ö. 435/1044) gibi filozoflarla aynı dönemde ve aynı bölgede yaşamıştır. İbn Sînâ’dan sonra İslam felsefesinin gittikçe, İbn Sînâ felsefesiyle özdeşleşmeye başlamasının bir sonucu olarak gölgeden kalan isimlerden biri de öyle görünüyor ki, İbn Hindû’dur. İslâm felsefesinin gelişimi açısından en canlı dönemde, önemli isimlerle teması olan İbn Hindû’nun *Makâle fî vasfi’l-me’âdi’l-felsefi*’si nefsin ölümsüzlüğü fikrini ve ölüm sonrasındaki durumunu felsefî temelde izah ettiği önemli, ancak literatürde pek dikkat çekmemiş bir eseridir.

1. Gölgede Kalmış Bir Filozof: İbn Hindû’nun Hayatı ve Eserlerine Genel Bir Bakış

Arap asıllı olan İbn Hindû’nun Kum şehrinde doğduğu bilinmektedir. Hindûcân beldesine mensubiyeti tartışılrsa da altı kuşak sülâlesinde Hint menşeli bir isme rastlanmadığından ve Arapların kız çocuklarına yaygın olarak kullandığı “Hind” isminden dolayı İbn Hindû’nun Arap olduğu açıktır. İbn Hindû’nun, Kûfe’den gelip Kum’a yerleşen Kureyşli bir aileye mensup olduğu fikrinde olan Sahbân Halîfât, İbn Ebî Usaybia’nın İbn Hindû’yu “seyyid” lakabıyla andığını aktarmaktadır.²

İbn Hindû dil, edebiyat, tarih, İsnâaşeriyye akaidi alanlarındaki ilk tahsilini ailesi ile küçük yaşta göç ettiği Rey’de yapmıştır. İbn Hindû’nun ilk resmi görevi Errecân’daki Büveyhî sarayında (ö. 372/983) divan kâtipliği idi (*dîvânu’l-inşâ*). Yaklaşık on altı yıl sonra Rey’e tekrar dönen İbn Hindû, Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd’ın yanında hizmete başladı. Adududdevle’nin vefatının akabinde Fahrüddeve başa geçti ve onun emriyle Sâhib b. Abbâd birçok kâtibin işine son verdi. İbn Hindû da bu emirden etkilendi ve kâtiplik işini kaybetti. Her ne kadar bu olay sebebiyle İbn Hindû fakirlik içine düşse de onun Nîşâbur’a ve oradan Bağdat’a gidişi, ilmi gelişimine katkı sağlayacak güçlü isimlerle bir araya gelmesine vesile oldu. Nîşâbur’da Ebu’l-Hasan el-Âmirî’den (ö. 381/992)³ felsefe ve mantık derslerine katıldı.

² Sahbân Halîfât, “İbn Hindû,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınevi, 1999), 67-70.

³ Âmirî, hem Kindî’nin talebesi Belhî’den felsefe dersleri olarak Kindi geleneğinden etkilenmiş hem de Bağdat’ta bulunmuş ve oradaki ilmî çevreye dahil olmuştur. Âmirî’nin tüm eserleri günümüze ulaşmamış olsa da felsefi ve tarihi birikimini anlamamıza olanak sağlayan önemli eserlerine sahibiz. Âmirî’nin felsefî sistemini anlamak ve eserleri hakkında detaylı bilgi sahibi olmak için bkz.; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: İfav Yayınları, 1992). Âmirî’nin metafizik, dinler tarihi ve din felsefesine dair yazmış olduğu *el-İrşâd li-tashîhi’l-i’tikâd* eserinin değerlendirmesi için bkz.; M. Cüneyt Kaya, ““Rectifying Faith” Through Philosophy: On al-Âmirî’s al-İrşâd li-taşîh al-i’tiqâd,” *Studia Graeco-Arabica* sayı: 13 (2023): 163-164.

Bağdat'ta İbnü'l-Hammâr olarak tanınan Ebu'l-Hayr Hasan b. Süvâr'dan (ö. ykl. 410/1019 [?])⁴ tıp ve felsefe dersleri aldı.⁵ İbn Hindû'nun Aristoteles'in mantık anlayışına dair derin bilgisi aynı zamanda hocası İbn'ül-Hammâr'ın Porphyry'nin *Isagoge* ve *Kategoriler*'e yazdığı şerhlerle ilişkili olabilir.⁶ Bağdat'tan Nîşâbur'a dönen İbn Hindû hem şiirle-riyle hem de savaşa bizzat katılarak (383-993) Kâbûs b. Veşmgîr'in (ö. 403/1012) yanında yer aldı. Cürçân'da görev alamayınca Şîraz'a giden İbn Hindû orada da istediği göreve getirilmedi. İbn Hindû'nun hami arayışı devam ediyordu. Bağdat'a dönen (402/1011-403/1012) İbn Hindû, burada "dürrâ'a" denen kâtiplere özgü cübbesiyle gezerek saygın bir imaj çizmeye çalıştığı aktarılır. Ayrıca Bağdat'a inşa edilen bîmârîstanda tabiplik yapmak istediği bilinir.⁷ İbn Hindû'nun bu dönemde Bağdat'ta Ebû Ali b. es-Semh (ö. 418/1027) ve Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib (ö. 435/1044) gibi filozoflarla görüşmüş olma ihtimali vardır.⁸

Kâbûs b. Veşmgîr'in askeri bir isyan sonucu öldürülmesi ve oğlu Ebû Mansûr Menûçîhr'in tahta geçmesi üzere İbn Hindû yeniden Cürçân'a geçti. İbn Hindû'nun sultana yazdığı kaside, sultana yönelik hakaret ifadeleri barındırdığı gerekçesiyle İbn Hindû hakkında ölüm emri verildi. Bunun üzerine İbn Hindû Gazneliler'in hakimiyetinde bulunan Nîşâbur'a kaçtı. İbn Hindû burada Muhammed b. İbrahim b. Ahmed'den Şîî hadislerini rivayet konusunda icazet aldı. Daha sonra Kazvin'e giden (404/1013-1014) İbn Hindû, Mecdüdevle (ö. 420/1029 sonrası) ve annesi arasındaki iktidar mücadelesinde hanım sultanın yanında yer aldı ve himayesini kazandı. Rey bölgesinin çeşitli şehirlerinde (Kazvin, Sühreverd, Kum, Sâve vb.) kısa süreli görevler yaptı. İbn Hindû, yeniden Cürçân'a giderek Menûçîhr b. Kâbûs'un kâtipliğini yaptı (411/1020). Cürçân'da önemli bir isim haline gelen İbn Hindû'nun, Deylem beldesinin yeni hükümdarı ve Taberistan Zeydîliği imamlarından Nâtık-Bilhakk'a kaside yazdığı (ö.421/1033) bilinir. Oğlu Ebu's-Şeref İmâd, İbn Hindû'nun 423/1032'de Esterâbâd'da vefat ettiğini aktarmaktadır.⁹

İbn Hindû'nun bibliyografik kaynaklarda çeşitli eserlerinden¹⁰ bahsedilse günümüze iki hacimli eseri ulaşmıştır. Bunlardan ilki *el-Kelimû'r-rûhânîyye mine'l-hikemi'l-Yûnânîyye*'dir. Bu eser İbn Hindû'nun Ebû Mansûr İbrahim b. Ali Divrâ adlı bir dostu için kaleme aldığı hikemiyat antolojisidir. Eflatun'un sözleriyle başlayan eser, Antik ve Helenistik dönemden 71 filozof ve devlet adamının sözlerini içerir. Mustafa el-Kabbânî'nin gerçekleştirdiği neşrinden sonra (Kahire 1900) eser, müellifin aşağıdaki ilk üç eseriyle birlikte Sahbân Halîfât tarafından tahkik edilerek *İbn Hindû: Sîretühû, ârâ'ühû'l-felsefiyye, mü'ellefâtühû* (Amman 1996) başlıklı ilmî çalışma içinde yayınlanmıştır. İbn Hindû'nun diğer hacimli eseri ise onun felsefe ve tıp hakkındaki görüşlerini tespit etmek için temel başvuru metni durumundaki *Miftâhu't-tıbb*'dir. Eser, ilk olarak Mehdî Muhakkık ve Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından *Miftâhu't-tıbb ve min-hâcu't-tullâb* adıyla neşredilmiş (Tahran 1368), ardından Sahbân Halîfât tarafından *İbn Hindû: Sîretühû, ârâ'ühû'l-felsefiyye, mü'ellefâtühû* içinde tenkitli neşri yapılarak yayınlanmıştır. *Miftâh* Aida Tibi tarafından da İngilizceye tercüme edilmiştir (*The Key to Medicine and a Guide for Students*, Garnet Publishing, 2010).

Bu iki eser dışında İbn Hindû'nun, *Miftâhu't-tıbb*'in giriş kısmında atıfta bulunduğu *er-Risâletü'l-müşevvika fi'l-medhal ilâ ilmi'l-felsefe* adlı tamamı günümüze gelmediği anlaşılan kısa bir "felsefeye giriş" metni de bulunmaktadır. İbn Hindû'nun felsefe tasavvurunu tespit için önemli kaynak olan bu eser, ilk olarak Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından *Câvidân Hired* dergisinde (III/2, Tahran 1356, s. 26-33), ardından Sahbân Halîfât tarafından *İbn Hindû: Sîretühû, ârâ'ühû'l-felsefiyye, mü'ellefâtühû* içinde birtakım düzeltmelerle yeniden yayınlamıştır.

⁴ Yahyâ b. Adî'nin başında bulunduğu Bağdat Aristotelesçileri çevresinde yer alan İbnü'l-Hammâr'ın; Aristotelesçi felsefe, Hristiyan teolojisi ve tıp alanlarında çalışmaları mevcuttur. İbn Hindû, *Miftâhu't-tıbb* eserinde hocası İbnü'l-Hammâr'a sık sık atıfta bulunur. İbnü'l-Hammâr'ın öğrencileri arasında Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib ve İbn Miskeveyh gibi isimler yer alır. Sahbân Halîfât, "İbnü'l-Hammâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2000), 65-66.

⁵ Halîfât, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 67.

⁶ Cleophea Ferrari, "Bridging the Gap between the Kindian Tradition and the Baghdad School: Ibn Hindu" in *Philosophy in the Islamic World*, ed. Ulrich Rudolph, Roudaud Hansberger ve Peter Adamson (Boston: Brill, 2016), 349.

⁷ Halîfât, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 68.

⁸ M. Cüneyt Kaya, "Tabipler için Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü," *Felsefe Arkivi* sayı: 34 (2011): 25.

⁹ Halîfât, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 68.

¹⁰ Kaya, "Tabipler için Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü," 26-27.

er-Risâletü'l-müşevvika'nın günümüze gelen kısmı 2011 yılında M. Cüneyt Kaya tarafından tercüme edilerek Türkçe literatüre kazandırılmıştır.¹¹

2. Âhireti Felsefî Olarak Temellendirme Çabası: *Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî alâ sebîli't-takrîb ve't-tefhîm*

Bu çalışmanın konusu olan *Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî alâ sebîli't-takrîb ve't-tefhîm*'i İbn Hindû, eserin başında Taberistan ve Gîlân bölgesinin hükümdarı (*melik*) Horasan *isbehbezi*¹² olarak tanıttığı Ebû Ali Rüstem b. Şîrzâd için kaleme almıştır. *Makâle*'yi neşreden Halîfât'a göre bu kişi Taberistan'da hüküm süren Bâvendîler¹³ hânedanından İ. Rüstem b. Şervîn olabilir. Ona göre bu kişinin Bîrûnî'nin *Mekâlîdü ilmi'l-hey'e* adlı eserini ithaf ettiği ve *es-seyyidü'l-celîl el-isbehbez cîli cîlâ ferşevâd cürşâh* olarak atıfta bulunduğu Ebu'l-Abbâs Merzûbân b. Rüstem b. Şervîn ile aynı kişi olması da muhtemeldir. Bu eserin tenkitli neşri ilk defa Sahbân Halîfât tarafından *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, mü'ellefâtühû* içinde yapılmıştır. Halîfât, neşrinde eserin üç nüshasını kullanmıştır: Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 242blahiyyât şeklinde kayıtlı nüsha, Tahran'daki el-Meclisü'n-Niyâbî Kütüphanesi'nde 400ş: 33/643 numarayla kayıtlı nüsha ve Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ndeki elyazmaları bölümünde 15/6616 numarayla kayıtlı nüsha.¹⁴ İbn Hindû'nun, *Makâle*'deki temel kaynaklarının hocası Âmirî'nin eserleri, İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ı ile Plotinus'un *Enneadlar*'ı olarak tespit eden Halîfât,¹⁵ *Makâle*'nin aynı zamanda İbn Hindû'nun çağdaşı İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-asğar*'ına da ilham kaynağı olduğunu ileri sürmekte ve iki eserdeki benzer pasajları karşılaştırmalı olarak okuyuculara sunmaktadır.¹⁶

İbn Hindû, *Makâle*'yi kendisi için kaleme aldığı Rüstem b. Şîrzâd'a yönelik övgü dolu giriş cümlelerinin ardından, filozofların öğretilerine göre ölüm sonrası hayatı (*me'âd*) özlü bir şekilde (*mülâhhasan*) ele alacağı bu eserle Rüstem b. Şîrzâd'ın meclisine hizmet etmeyi amaçladığını belirtmektedir. Ona göre bu mesele değerli ve incelikli (*şerîf latîf*) bir araştırma alanıdır (*bahs*). Konunun değeri, insanın nihaî sonuyla (*mahsûlü'l-insân*) ilgili olmasından ve dinlerin bu temele dayanmasından kaynaklanmaktadır. Meselenin incelikli tarafı ise “dünya var olduğundan beri” bu konunun tartışılıyor olması, pek çok milletin özellikle de âlimlerin bu konuyu çözüme kavuşturmak için çabalamasından ileri gelmektedir. İbn Hindû, Rüstem b. Şîrzâd'ın iktidarının bu inceliklerin açığa çıkarılması, bu hakikatlerin ortaya konulması için vesile olmasını dileyerek giriş kısmını tamamlar.¹⁷

İbn Hindû, kısa giriş bölümünün ardından 14 bölümden oluşan *Makâle*'nin içindekiler listesini vermektedir:¹⁸

1. Bölüm: Nefsin Varlığı Hakkında

¹¹ Tercüme, Kaya'nın “Tabipler için Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü” başlıklı makalesinde yer almaktadır.

¹² “Farsça ispeh (ordu) ve bed (emîr) kelimelerinden meydana gelen ispeh-bed unvanı, İran'da Ahamenîler zamanından (m.ö. 539-333) başlayarak “başkumandan” mânâsında kullanılmıştır. Sâsânîler'in ilk döneminden itibaren bu unvan idarî bir anlam da kazanmaya başlamış, Enûşîrvân yaptığı yeni düzenlemeler çerçevesinde ülkeyi kuzey, güney, doğu ve batı olmak üzere dört bölgeye ayırarak her bölge için ispehbedler tayin etmiştir. Terim Arapça kaynaklarda isbehbez şeklinde geçer.” Tahsin Yazıcı, “İspehbed,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2001), 176.

¹³ “Hânedanın adı, Sâsânî Hükümdarı Kubâd'ın torunu Şâpûr'un oğlu Bâv'dan gelmektedir. Merkezleri Şehriyârkhû'ta Firîm olmakla birlikte asıl Hazar denizinin güneyindeki ovalarda hüküm sürdüler. Bazı Bâvendî hükümdarları “ispehbed” veya “melikü'l-cibâl” unvanı ile de anılmışlardır. Bâvendîler başlıca üç kola ayrılmıştır: Keyûsiyye, İspehbediyye ve Kinhâriyye.” Erdoğan Merçil, “Bâvendîler,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5, (1992): 214-216.

¹⁴ Nüshaların tanıtımı ve aralarındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sahbân Halîfât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, müellefâtühû I*. (Amman: Kitabevi, 1996), 203-208.

¹⁵ Halîfât İbn Hindû'nun nefis anlayışını bu kaynaklara atıfla incelemektedir; bkz. Halîfât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, müellefâtühû*, 115-129. Halîfât'ın İbn Hindû'nun kaynakları arasında Aristotelesçi nefis teorisinden hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir. Diğer yandan İbn Hindû'nun, çağdaşı İbn Sînâ'nın eserlerinden ne derecede haberdar olduğu da Halîfât tarafından temellendirilmiş değildir.

¹⁶ Halîfât, İbn Miskeveyh'in İbn Hindû'nun eserinden yararlandığı iddiasını öncelikle, her iki ismin de Âmirî ve İbnü'l-Hammâr ile ilişkisi ve İbn Miskeveyh'in İbn Hindû'ya göre felsefe tahsiline daha geç başlaması; ikinci olarak ise İbn Miskeveyh'in, İbn Hindû'ya kıyasla daha “zayıf” bir filozof olmasına dayandırmaktadır. Ancak bu gerekçelerin bu ilişkiyi açıklamak için yeterli olduğu söylenemez. Halîfât'ın iddiaları için bkz. Halîfât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, müellefâtühû*, 208-216.

¹⁷ İbn Hindû'nun “*Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî*” eseri, Sahbân Halîfât'ın *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, müellefâtühû* l'de sayfa 227 ile 251 arasında yer alır. İbn Hindû, “*Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî*,” 228.

¹⁸ İbn Hindû, “*Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî*,” 229.

2. Bölüm: Nefsin Mahiyeti Hakkında

3. Bölüm: İnsanda Var Olan Nefslerin Tür Olarak Çok Sayıda Olduğu Hakkında

4. Bölüm: Varlığı Sürekli Var Olabilecek Olan Nefsin Aklî (*nâtıka*) Nefs Olduğu Hakkında

5. Bölüm: Aklî Nefsin Varlığının Sürekli Olabileceği Hakkında

6. Bölüm: Aklî Nefsin Varlığının Ne Zaman Sürekli Olması Gerektiği ve Ne Zaman Yok Olması Gerektiğinin Anlatımı Hakkında

7. Bölüm: Aklî Nefsin Kendileri Sayesinde Yetkinleşeceği ve Böylece Sürekli Olarak Var Olabileceği Bilgilerin (*ulûm*) Anlatımı Hakkında

8. Bölüm: Aklî Nefsin Ölümünden Sonraki Durumunun (*me'âd*) Niteliği Hakkında

9. Bölüm: Mükâfat ve Cezanın Anlatımı Hakkında

10. Bölüm: Mükâfat ve Cezanın Türlerinin Sayımı Hakkında

11. Bölüm: Mükâfat ve Cezanın Daimî Olması Hakkında

12. Bölüm: Nefsin Ayrılışından Sonra Bedenin Durumu Hakkında

13. Bölüm: Önceki Bölümlerin Özeti Hakkında

14. Bölüm: Filozofların Bu Konulardaki Yaklaşımının, Din Sahiplerinin (*ashâbu'sh-şerâi'*) -selam üzerlerine olsun- Getirdikleriyle Uyumlu Oluşu Hakkında

Aşağıda İbn Hindû'nun görüşlerini, bu başlıkları ana hatlarıyla takip ederek üç ana bölümde ele alacağız: (i) nefsin varlığı ve mahiyeti, (ii) aklî nefsin mahiyeti, (iii) aklî nefsin ölüm sonrasındaki durumu. Bunu yaparken İbn Hindû'nun *Miftâhu't-tıbb*'indeki ilgili maddeleri dikkate alacak, Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi selef ve çağdaşları ile İbn Hindû'nun görüşleri arasında ilişkiler kurmaya çalışacağız.

2.1. Nefsin Varlığı ve Mahiyeti

İbn Hindû *Makâle*'de ilk olarak nefsin varlığını ele alır. Ona göre nefsin varlığını kanıtlamak için herhangi bir kanıt (*hüccet*) gerek olmadığı zorunlu olarak bilinmektedir. Zira bitkinin cansız varlıktan büyüme yoluyla, hayvanın bitkiden duyumsama yoluyla, insanın da hayvandan düşünüp taşınma (*yüravvî ve yürekkiru*) ve inceleyip araştırma (*yüfettişü ve yebhasü*) ile ayrıştığı konusunda kimsenin bir şüphesi yoktur. Bu ayrışmayı sağlayan şey ise söz konusu varlık türlerinde “mevcut” olan bir şey olmalıdır ki, bunu filozoflar “nefs” olarak isimlendirmektedir.

İbn Hindû burada bir itirazı dillendirmektedir: “Ateş, su, toprak ve hava arasında [veya] demir ile bakır arasında da bir ayrışma söz konusu, ancak sen bunları ayrıştıran şeyin ‘nefs’ olduğunu söylemiyorsun.” İbn Hindû'ya göre nefs, her ayrışmada değil, sadece nefs sahibi varlıkların nefs sahibi olmayan varlıklardan ayırt edilmesinde devreye giren bir unsurdur. Zira bitki ve hayvanlarda, bütünlüklerini korumak, eksiklikleri gidermek ve sonradan ilişen şeyleri bertaraf etmek suretiyle onların bedensel yapılarını koruyan bir şey bulunmaktadır ki, bu, şehri yöneten yönetici (*sâyis*), evi idare edip düzeninin devamlılığını sağlayan *kedhudâ* gibidir. Mesela bitkideki nefs, bitkinin beslenmesini ve büyümesini sağlamakta, en ufak bir zedelenmeyi tamir etmekte, besinindeki fazlalığı reçinesiyle (*sumûğ*) dışarı

atmakta ve türünü tohumlarıyla korumaktadır. Bitkiler gibi hayvanlarda da durum böyleyken dört unsurda onların büyümesini sağlayan, yapılarını koruyan ve yapılarını bozacak bir durum söz konusu olduğunda onu telafi edip düzletecek herhangi bir şey bulunmamaktadır.¹⁹

Nefsin varlığı konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığını, nefsin “apaçık” (*fî gâyeti'z-zuhûr*) bir varlık olduğunu tespit ettikten sonra İbn Hindû, ikinci bölümde nefsin mahiyeti ve niteliği hakkındaki tartışmayı ele almaktadır. Ona göre ismini vermediği bazı düşünürler nefsin bir araz olduğunu, bazıları da cevher olduğunu ileri sürmüş, nefsi cevher olarak değerlendiren bazı düşünürler ise onun cisim olduğunu iddia etmiştir. Diğer yandan İbn Hindû, Aristoteles'in, nefsin araz ve cisim olmadığını, bilakis ruhanî bir cevher olduğunu açıkladığını belirterek kendisinin de bu görüşü benimsediğini kaydetmektedir. İbn Hindû'ya göre Aristoteles, pek çok eserinde araz türlerini listelemiştir ve bu liste içinde nefisle ilişkilendirilebilecek tek araz türü “nitelik”tir. Zira nefsin, bedeninin sıcak, soğuk, yaş ve kuru şeklindeki mizacından ibaret olduğu ilk anda düşünülebilir (*kad yütevehhemü*). Bu kabule göre nefis, söz konusu niteliklerin bileşimi ve karışımından öte bir şey değildir. Bu durumda nefis, sirke ve balın karışımından ibaret olan *sikencebîn* ya da mazi ve demir sülfatın karışımının ardından oluşan siyahlık gibi bir *mizâcla* özdeşleşmektedir.²⁰

İbn Hindû, nefsin nitelik arazi olabileceğiyle ilgili iddiayı çürütmek için niteliklere dair bir incelemeye girişmektedir. Dört unsurun nitelikleri durumundaki sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk ne tek başlarına ne de herhangi bir bileşim oluşturduklarında cismin şekli üzerinde bir etki doğurmaktadır. Bu niteliklerin ve onlara sahip olan unsurların doğaları gereği kendilerine özgü bir şekli olmadığı gibi herhangi bir şekle de rahatlıkla girebilmektedirler ve İbn Hindû'ya göre bu durum, birden çok niteliğin karışımından ibaret olan cisimler (ısıtılmış demir ve macun gibi) için de geçerlidir. Öte yandan nefis ise etkide bulunduğu bitki ve hayvanlarda, onlara özgü olan ve dışına çıkamayacakları bir yaratılışa (*hilkat*) yol açmaktadır. Nefsin bitki ve hayvanlardaki etkisi bununla da kalmamakta, beslenme, duyumsama, hayal, konuşma, düşünme ve hatırlama gibi varlıkları apaçık olan (*fî gâyeti'l-celâle*) güçler vasıtasıyla da bu varlık üzerinde etkili olmaktadır. İbn Hindû açısından bu olgu, nefsin dört nitelikten biri, bu niteliklerin karışımı veya bu niteliklerin karışımına eşlik eden bir şey olmadığını gözler önüne sermektedir ki, bu, aynı zamanda nefsin bir “araz” olmadığını da kanıtlamaktadır.

Bu durumda geriye nefsin bir cevher olduğu seçeneği kalmaktadır, fakat cevher de (i) cisim olan ve (ii) cisim olmayan şeklinde ikiye ayrıldığından İbn Hindû bir sonraki aşamada nefsin bu iki cevher türünden hangisine dâhil olduğunu araştırmaya koyulmaktadır. Bunun için ilk olarak cismin özelliklerine yoğunlaşan İbn Hindû, doğal cisimlerin tabiatlarından kaynaklanan tek bir hareketlerinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu hareket ya ateş ve havanın hareketi gibi yukarıya doğru, ya toprak ve suyun hareketi gibi aşağıya doğru, ya da gökcisimlerinin hareketi gibi daireseldir. Doğal bir cismin birden fazla hareket türüyle hareket etmesi mümkün değildir, bunun tek istisnası, taşın yukarıya zorla hareket etmesinde olduğu üzere, zorlamalı (*kasriyye*) hareket türüdür. İbn Hindû'ya göre nefis doğal bir cisim olsaydı, özel olarak bu hareket türlerinden biriyle ilişkili olması gerekirdi. Ne var ki, nefse sahip olan cisimlerin hem bütün olarak hem de onları oluşturan organları (*eczâ'*) açısından doğaları gereği her yöne hareket edebildiklerini görmekteyiz. Mesela bitkiler köklerini aşağıya, dallarını yukarıya doğru uzatmakta; bitkilerin her bir organı da en, boy ve derinlik yönlerinde ilerlemektedir. Hayvanlar ise bitkilerdeki hareketlerin aynısını yapabildikleri gibi iradeleri sayesinde mekânda her yöne hareket edebilmektedirler. Dolayısıyla İbn Hindû'ya göre bu tespit, nefsin cisim olmadığını ortaya koymaktadır.

İbn Hindû bu noktada bir itiraza yer vermektedir: “Nefis dört tabiatın bileşiminden ibarettir; dolayısıyla nefsin bütün doğrusal hareket [türlerine] sahip olması gerekir.” Ona göre dört tabiat açısından bu durum doğru olsa da nefis açısından doğru değildir, çünkü nefis aynı zamanda dairesel olarak da hareket etmektedir. Bunun yanı sıra nefis

¹⁹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî,” 230.

²⁰ İbn Hindû, “Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî,” 231-232.

dört tabiatın bileşiminden ibaret olsaydı doğrusal hareket türlerinin hepsini gerçekleştirmesinden de söz edilemezdi. Zira böyle bir varsayımda nefsi oluşturan tabiatların güçleri ya eşit düzeyde olacak ve bundan dolayı hareket etmeyip duracak ve zıtlar arasındaki çekim sebebiyle hareketsiz kalacak ya da güçler farklı düzeylerde olacak ve baskın olan gücün hareketine göre hareket edecektir. Mesela bulutları oluşturan buharlar, güçleri eşit olmayan farklı tabiatların karışımından ibarettir ve bundan dolayı bulutlar, ateş ve hava tabiatları baskın olduğunda yukarıya doğru hareket etmekte, toprak ve su tabiatları baskın olduğunda ise aşağıya doğru hareket etmektedir.²¹

Nefsin cisim olması durumunda karşılaşılabilecek imkânsızlıkları belirginleştirmek için İbn Hindû bir başka varsayımı gündeme getirmektedir. Şayet nefis bir cisimse şu ihtimaller söz konusu olacaktır: Nefis ya bedenin ta kendisidir ya da bedenle ilişkisi *müdâhele*, *mücâveret*, *mülâkât* veya *mümâzecet* şeklindedir. İbn Hindû'ya göre nefsin, bedenin ta kendisi olması mümkün değildir, çünkü beden hareket etmektedir ve hareket eden her şey hareketini bir başka şeyden almak zorundadır, dolayısıyla beden hareketini sağlayan şeyin de kendisi dışında bir şey, yani nefis olması gerekmektedir. Diğer yandan nefis bedenin ta kendisi olsa, bedenden bir kısım kesildiğinde nefste de bir azalmanın gerçekleşmesi beklenir, halbuki herhangi bir organ kesildiğinde nefste bir eksiklik olmamaktadır. Nefsin bedene *dâhil* olmuş bir cisim olması da mümkün görünmemektedir, zira bir cismin başka bir cisme olduğu gibi *dâhil* olmasından söz edilemez. İbn Hindû, bunun mümkün olması durumunda bütün âlemi bir hardal tanesine, hatta bundan da küçük bir cismin içine sığdırmaktan söz edilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre bunun imkânsızlığı, her cismin bir mekân kaplamasıyla ve mekânın da tam olarak cismin hacmi kadar oluşuyla alakalıdır. İbn Hindû şöyle sormaktadır: Bir cismin başka bir cisme *dâhil* olması, yani iç içe geçmeleri durumunda ilk cisim nereye gidecektir? İlk cismin mekânına ne olacaktır? Eğer bu mekânın, ilk cismin mekânı olduğu söylenirse, bu durumda o mekânın sadece ilk cismin hacmi kadar olduğu, dolayısıyla ikinci cismin hacmini taşıyacak kadar olmadığı hatırlanmalıdır. Buna karşılık, ilk cismin mekânının genişlediği ileri sürülürse, o zaman da iki cismin iç içe geçmesinden (*müdâhale*) değil, *muhâletat* ve *mücâveret* ilişkisinden söz edilmesi gerekecektir.

Diğer seçeneklerin geçersizliklerini göstermeye geçen İbn Hindû, ilk olarak *mücâveret* ve *mülâkât* ilişkilerini ele almaktadır. Ona göre cisimler arasındaki *mücâveret* ve *mülâkât* ilişkisi, cisimlerin uçları ve yüzeyleri üzerinden gerçekleşen bir temas ilişkisidir. Bundan dolayı böyle bir ilişkide iki cismin bütünüyle *mücâveret* ve *mülâkât*ından söz edilemez, ancak belli noktaların teması için bu kavramlar kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında nefsin bedene *mücâvir* veya *mülâkî* bir cisim olduğu kabul edilirse, bu, beden bütünüyle canlı ve nefis sahibi olmadığı, sadece nefsin temas ettiği kısımlarının canlı ve nefis sahibi olduğu anlamına gelecektir ki, bunun geçersizliği açıktır. Son olarak nefis ile beden arasında bir *mümâzecet* ilişkisinin olup olamayacağını ele alan İbn Hindû, bu ilişki tarzında şeylerin birbirine karıştığını, birbirini etkileyip birinin diğerini ortadan kaldırdığını ve nihayetinde başka bir suret kazandıklarını kaydetmektedir. Mesela yukarıda da bahsi geçen *sikencebîn*, sirke ve balın *imtizâc*ından meydana gelmektedir ve sirke ve bal kendi suretlerini kaybederek *sikencebîn* suretini oluşturmuşlardır. Ancak böyle bir ilişki, nefis ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için uygun değildir. Çünkü böyle bir durumda beden de nefsin de kendi suretlerini kaybetmeleri gerekecektir. Hâlbuki en azından beden üç boyutlu cisim suretinin ortadan kalkmadığını görmekteyiz, dolayısıyla nefsin bedenle *imtizâc*ından söz etmek de mümkün görünmemektedir. İbn Hindû bu bölümü şu sonuç cümlesiyle bitirmektedir: “Nefis araz ve cisim olmadığına göre, o, cismanî olmayan bir cevherdir. Çünkü var olanlar üç kısımdır: araz, cismanî cevher ve cismanî olmayan cevher.”²²

İbn Hindû, nefsin varlığını ve cismanî olmayan bir cevher oluşunu ortaya koyduktan sonra asıl konusu olan insanî nefse geçiş yapmak üzere üçüncü bölümde insanda farklı türde birden çok nefsin bulunduğunu açıklamaya koyulmaktadır. O, ilk olarak nefis sahibi cisimlerin farklı türlerde olduğunu gözlemlediğimiz tespitini yapmaktadır:

²¹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 234.

²² İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 235.

(i) Sadece büyüme gücü olan bitkiler.

(ii) Büyüme yanında ilave bir özelliğe (şey' *âhar zâid*) sahip olan hayvanlar.

(ii.a) Büyüme yanında sadece duyu gücüne sahip olanlar: Bitki gibi yerinden ayrılmayan, ancak sıcaklığı ve soğukluğu algılayan "bitkisel hayvanlar" (*ke'l-hayevâni'n-nebâtî*) gibi.

(ii.b) Büyüme yanında duyu gücüne sahip olan ve iradesiyle mekânsal hareketi gerçekleştiren hayvanlar; sirke kurdu gibi.

(ii.c) Büyüme, duyu gücü ve iradî olarak mekânsal hareket yanında hayal gücüne (yani duyumsanabilir olan şey karşısında bulunmadığında da onu tasavvur edebilme gücü) sahip olan hayvanlar; yuvasını terk ettiğinde hayal gücü sayesinde oraya tekrar dönebilen kuş gibi.

(ii.d) Bütün bu özelliklerin yanı sıra ayırt etme (*temeyyüz*) ve akıl gücüne sahip olan hayvanlar; insan gibi.

İbn Hindû'ya göre bu farklı özellikler ya farklı nefisler şeklinde bu canlılarda bulunmaktadır ya da hepsi tür olarak tek bir nefsten ibarettir ve içinde buldukları cisme göre güçleri ve fiilleri değişmektedir. Ona göre ikinci seçenek kabul edildiği takdirde bu özellikler arasındaki farklılık, nefsin ilişki içinde olduğu bedene indirgenmek durumunda kalınacak ve beden; kurşunu eriten, demiri yumuşatan, kibriti yakan, aynı cinsten şeyleri birleştirip farklı şeyleri birbirinden ayırtıran ateş gibi olacaktır. İbn Hindû, nefislerin türce bir olup güçlerinin farklılaştığı şeklindeki görüşü geçersiz görmektedir. Ona göre bu kabul edildiği takdirde, mesela bitkideki nefsin hem duyumsayan hem de akledip ayırt edebilen olması, ancak içinde bulunduğu cisim, yani bitki sebebiyle bu fiillerini açığa vuramadığı sonucu çıkacaktır. Benzer şekilde eşeğin nefsi de -bu yaklaşım benimsenirse- ayırt etme gücüne sahip, astronomik cetvelleri (*zîc*) çözebilecek, metafizik öğrenip felsefe öğretebilecek, devleti idare edebilecek bir özellikte olacak, ancak eşeğin cismi bu etkileri kabule hazır olmadığı için bunları gerçekleştiremeyeceği ileri sürülmek durumunda kalınacaktır. İbn Hindû, bu yaklaşımın doğuracağı sakıncalara dikkat çekerek nefislerin türce farklı olabildiğini ve bir canlıda iki, üç, dört nefsin bulunabileceğini savunmaktadır:

"Bu tür [bir yaklaşımı] kabul ettiğimizde iş daha da kötü bir hal alır ve buna dayalı olarak pek çok asılsız şeyi (*hurâfe*) kabul etmek gerekir. Şanı yüce olan Tanrı böyle bir şey yaparsa bu, O'nun boş iş (*lağv*) yaptığı, gereksiz (*abes*) şey yarattığı anlamına gelecektir. Zira bitkinin ve eşeğin nefsinde asla fiillerini açığa çıkaramayacak güçler yarattığında, işe yaramaz şeyler yaratmış olacaktır ki, şanı yüce olan Allah bundan pekâlâ münezzehtir. Öyleyse nefisler türce farklıdır: Bazısı büyüyen (*nâmiye*), bazısı duyumsayan (*hassâse*), bazısı arzulayan (*şehvâniye*), bazısı öfkelenen (*gazabiyye*), bazısı da akledendir (*nâtika*). Böylece tek bir canlıda iki, üç, dört nefis bulunabilmektedir; tıpkı tek bir evdeki pek çok lamba gibi."²³

2.2. Aklî Nefsin Mahiyeti

İlk üç bölümde nefsin mahiyetini, türlerini ve bunların bedenle ilişkisini değerlendiren İbn Hindû, *Makâle*'nin 4-7. bölümlerinde aklî nefsin mahiyetini, yetkinleşmesi ve bedenin ölümü sonrasında varlığını sürdürmesinin imkânını ele almaktadır. İbn Hindû'ya göre felsefî açıdan her var olan, gerçekleştirdiği bir fiil, yaptığı bir etki sebebiyle

²³ İbn Hindû, "Makâle fî vasfî'l-me'âdî'l-felsefî," 236-237. İbn Hindû'nun, farklı canlı türlerinde bulunan nefislerin tür olarak da farklı olduğu yönündeki görüşüne karşılık İbn Sînâ nefsi tek bir zat kabul eder. Her bedendeki tek bir nefsten bitkisel, hayvanî ve insanî şeklinde bölümlenen güçler ve fiiller ortaya çıkar. Nefs içinde bulunduğu bedenin koruyucusu (*hafîza*) ve yapıcısıdır (*sânî*). İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Nefs*, Hz. Mehmet Zahit Tiryaki. (Ankara: TÜBA, 2021), 92-94. Ali Durusoy bu durumu kök ve dal üzerinden açıklar. Eğer nefis tek bir kök (asıl) ise bu güçler onun dalları (*furû'*) gibidir. İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşlerine dair kapsamlı çalışmalardan biri olan Ali Durusoy hocanın kitabına ilgili konu bağlamında bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinden İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 49.

vardır. Bu durum Tanrı (*Bârî*) için de geçerlidir, yani O boş bir fiil, işlevsiz herhangi bir şey yaratmaz.²⁴ Bu açıdan nefis sahibi cisimler gözlemlendiğinde, bunların kendi suretlerini koruyarak sürekli olarak var olmadıkları, hepsinin dönüşüp ortadan kalktığı, onlarda bulunan nefislerin de bu cisimleri terk ettikleri görülmektedir. Bunlar içinde varlığını sürdüren bir nefsten söz edilebilecekse, bu ancak beden olmasa da kendine özgü bir fiilinden söz edebileceğimiz nefis türü için geçerli olacaktır. Mesela nefis türlerinden büyüyen nefis (*en-nefsü'n-nâmiye*), büyüme fiilini bedende gerçekleştirmekte, duyumsayan nefis (*[en-nefsü'l-hassâse]* duyumsama fiilini göz, kulak, burun, dil ve dokunma gibi cismanî organlarla ortaya koymakta, arzulayan nefis (*[en-nefsü'l-şehvâniyye]* karaciğer vasıtasıyla arzulamakta, öfkelenen nefis (*[en-nefsü'l-gadabiyye]* ise kalp yoluyla öfke fiilini gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bunlar ancak bedende ve beden aracılığıyla varlıkları düşünülebilen fiillerdir. Söz konusu nefislerin fiilleri beden üzerinde etkili olmakta, gözlemlenebilen sonuçlar (öfkelenince yüzün kızarması gibi) doğurmaktadır. İbn Hindû'ya göre bu nefislerin beden olmaksızın varlıklarını sürdürmeleri mümkün olmadığından ve bedenden ayrıldıklarında işlevsiz kalacaklarından -işlevsiz bir varlığın olamayacağı ilkesi hesaba katıldığında-, bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürebilecek olan tek nefsin aklî nefis (*en-nefsü'n-nâtika*) olabileceği sonucuna ulaşmaktadır, çünkü aklî nefis, kendisine özgü fiili, beden olmaksızın gerçekleştirebilmektedir.²⁵

Aklî nefis dışındaki nefislerin bedenden bağımsız varlığını sürdüremeyeceğini düşünen İbn Hindû, beşinci bölümde aklî nefse özgü fiili belirginleştirmeye çalışmaktadır. İbn Hindû bunun için bedensel güçlerde ortaya çıkan problemlerin akletme gücünü etkilemediğine dair örneklerle iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, insanların ayırt etme gücüne (*temyiz*) aracılık eden bazı organları, yani duyu organları ve beyni zayıflasa ya da işlevsiz kalsa da ayırt etme gücü faaliyeti sürdürebilmektedir. Mesela körlerin, görme gücü sağlam olanlara kıyasla daha zeki oluşu, daha iyi düşünebilmeleri ve akledilirleri daha hızlı idrak etmeleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Benzer şekilde, beyinlerinde bir sorun olan saralılar ve melankolikler, henüz gerçekleşmeden önce bazı olayların meydana gelişini haber verebilmekte; genel olarak sağlıklı insanlar da duyuların zayıfladığı, beynin hareketinin yavaşladığı uyku sırasında vahiy benzeri ilginç rüyalar görebilmektedir. Bütün bunlar, duyular ve onlarla ilişkili şeylerin aklî nefsin organı (*âleten li'n-nefs*) konumunda olduğunu göstermektedir. Aklî nefis onlar aracılığı ile akledilirleri elde etmekte; akledilirlerin idraki gerçekleştiğinde, artık duyulara ihtiyacı kalmamakta; bilakis duyular aklî nefsin fiilini gerçekleştirmesine engel olan bir yüke dönüşmektedir. Bu organlar zayıfladığında veya işlevsiz kaldığında nefis, üzerindeki ağır yükten kurtulmuş gibi olmakta, kendisine özgü fiili rahatça yapabilmektedir. İbn Hindû, duyuların aklî nefis açısından işlevini merdivenin işlevine benzetmektedir. Merdiven, yukarı çıkmak isteyeniyi ulaşmak istediği noktaya götüren bir araçtır. Kişi istediği noktaya ulaştığında merdiven görevini tamamlar, artık ona ihtiyaç duyulmaz.²⁶

Bu noktada yöneltilebilecek bir itiraz yaşlıların durumudur. Zira yaşlıların, organlarının zayıflamasına paralel olarak bilgileri azalmakta, anlayışları gerilemektedir. İbn Hindû'ya göre yaşlıların organları tam olarak işlevini yitirmediklerinden aklî nefis onlardan ayrılamamakta, organlar da zayıflıkları sebebiyle aklî nefsin etkisini kabul edecek bir konumda bulunmamaktadırlar. Bu noktada organlar, aklî nefsin fiilini gerçekleştirmesinin önünde bir engel işlevi görmektedirler. İbn Hindû bu durumu, sırtına taşıyamayacağı kadar ağır bir yük yüklenmiş kimseye

²⁴ Aristoteles'ten gelen bu ilke, onun tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmıyor ve gerekli hiçbir şeyi esirgemiyor (...) Doğal olan her şey ya bir amaç için vardır ya da bir amaç için var olan bir şeye denk gelenlerdendir [*symptomata*]."; bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 207-217. David Ross Aristoteles'in bu ilkesini, doğadaki tüm varlıkların kolektif uyumuna bir işaret olarak değerlendirmektedir; bkz. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 117. İbn Hindû'nun hocası Âmirî de bu ilkeyi aklî nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürmesi bağlamında kullanmaktadır: "Çünkü o, ondan [yani bedenden] sonra varlığını sürdürecektir olsa ve kendisine özgü fiili bulunmasa, tek başına varlığını sürdürmesi abes ve boş olurdu. Hikmete dayalı durum ise bir şeyi abese sevk etmez"; bkz. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 141.

²⁵ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 238.

²⁶ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 239-240.

benzetmektedir. Bu kişi ne bağları çözüp yükten kurtulabilmekte ne de doğrulabilmektedirler.²⁷

İbn Hindû'ya göre aklî nefsin cismanî bir organ kullanmaksızın kendisine özgü fiili gerçekleştirebileceğini gösteren güçlü bir delil de şudur: İdrak özelliğine sahip cismanî güçler güçlü bir idrak nesnesinden ayrıldıklarında ya daha zayıf bir nesneyi ya da hiçbir şeyi idrak edememektedir.²⁸ Fakat aklî nefis böyle bir durumda zayıf olan idrak nesnesini daha kolay ve hızlı bir şekilde idrak edebilmektedir:

“Görme [gücü], güneş ışınlarına odaklandıktan sonra ondan yüzünü çevirdiğinde daha az parlak olanı, örneğin bir lambanın ışığını idrak edemez. Bunun gibi işitme gücü de güçlü şimşek sesinden sonra bir sinek sesini işitemez. Bunun sebebi, duylarda güçlü duyumsanın etkisinin kalması ve bunun, duyu ile zayıf duyumsananı kabul etme arasında bir engel oluşturmasıdır. Duylarda duyumsanın etkisi kalıyor, çünkü duyumsanan, edilgin bir cisimle idrak ediliyor. Duyumsananın onda, ancak belli bir süre sonra ortadan kalkabilecek güçlü ve yerleşik bir etki bırakması mümkündür. Bu etki onda sürdüğü müddetçe daha zayıf bir etkiyi idrak edemez. Akıl ise güçlü bir idrak nesnesinden ayrıldıktan sonra daha zayıf bir şeyi idrak etmede zorluk çekmez. Bilakis akıl, daha güçlüyü idrak ettikten sonra daha zayıf olanı idraki daha kolay ve daha hızlı bir şekilde gerçekleştirir.”²⁹

Bu çerçevede İbn Hindû, akıl ile duylar arasındaki karşıtlığı, idrakin edilgin bir cisim aracılığıyla gerçekleşip gerçekleşmemesi üzerine kurmaktadır. Duylar, edilgin bir şekilde idrak eylemini gerçekleştirdiklerinden idrak nesnesi onlarda etkisini sürdürmektedir. Akıl ise eylemi için edilgin bir cisme ihtiyaç duymadığından, güçlü bir akledilginin etkisi akılda kalmamaktadır. İbn Hindû açısından bütün bunlar, bedenden ayrı kendisine özgü bir fiili olduğu için diğer nefis türleri içinde varlığını sürdürebilecek tek nefis türünün aklî nefis olduğunu göstermektedir.³⁰

Buraya kadar aklî nefsin bedenden bağımsız varlığını sürdürmesini, kendine özgü fiili olması ile ilişkilendiren İbn Hindû, altıncı bölümde aklî nefsin varlığını sürdürme ve yok olma şartlarını değerlendirmektedir. Ona göre, aklî nefsin kendisine özgü fiili, “gerçeklikleri (*hakâik*) idrak ve var olanları ayırtmaktır (*temyîz*)”. Ancak yaratılışı itibarıyla her türlü bilgiden ve eylemden yoksun olan aklî nefis, kendisine özgü fiile de bilkuvve olarak sahiptir. O, kendisine özgü fiili gerçekleştirmek için duyları ve bedeni aracı olarak kullanmakta, hedefine ulaştığında ise onlarla ilişkisi kalmayıp kendisiyle meşgul olmakta, kendisine özgü fiili ortaya koymaya çalışmakta, böylece cismanî olmayan ruhanî bir varlık haline gelip varlığını ebedî olarak (*bekâen sermeden*) sürdürebilmektedir. İbn Hindû'ya göre yokluk (*fenâ*) maddî olan şeylere ilişmektedir. Çünkü maddenin özelliği, zıt suretleri kabul edebilmesidir. Bir sureti bulunan maddeye zıddı olan başka bir suret iliştiğinde o sureti ve onunla ilişkili şeyleri yok etmektedir. İbn Hindû bunu hem halhal hem de taç yapılabilen altınla örneklendirir; bunlardan birinin suretine giren altında artık diğerinin sureti ortadan kalkmış olmaktadır. Diğer yandan aklî nefis ise yetkinleştiğinde maddeye ihtiyaç duymamakta,

²⁷ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 240. Yaşlılık ile aklî nefis arasındaki ilişki Aristoteles'ten itibaren incelenen bir meseledir. Aristoteles'e göre yaşlılık halinde insan tıpkı sarhoşluk ve hastalık durumundaki gibi bir duysal etkilenme yaşar. Ama akıl daha tanrısaldır ve etkilenmeye kapalıdır. Yaşlı bir adama sağlam bir göz verilse bir genç gibi görebileceğini ifade eden Aristoteles; duylarda eksilme ve bozulmadan bahsederken aklın bozulmaya uğramayacağına dikkat çeker. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 67. İbn Hindû'nun iki hocası Âmirî ve İbnü'l-Hammâr da bu meseleye değinmektedir. Âmirî'ye göre beden kırklı yaşlardan sonra zayıflamaya başlasa da akıl altmışlarından sonra kemâle ermektedir; bkz. Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 193. İbnü'l-Hammâr ise Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserinden hareketle aklî nefsin ölümsüzlüğünü değerlendirdiği makalesinde yaşlandıkça zayıflayan duysal güçler sebebiyle bedenin bir bakıma hastalık hali yaşadığını ve nefsin bu durumdan etkilenmediğini varsaymaktadır; bkz. Sara Abram, “A Treatise on the Immortality of the Soul by Ibn Suwâr,” *Studia Graeco-Arabica* sayı: 13 (2023): 195. İbn Sînâ ise yaşlılık ve hastalığın nefsin akletme fiilini engellemediğini yalnızca nefsin bedene kıyasla olan fiillerini engellediğini ifade eder. Hastalık hali ortadan kalkınca nefis önceden aklettiklerinin bilgisine yeniden ulaşır çünkü akledilenler nefisle birlikte dirler; bkz. İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım. (İstanbul: Litera Yayınları, 2023), 96-98.

²⁸ İbn Sînâ da büyük edilginlik içine giren duyların yorulduğunu, zayıfladığını ve hatta bozulduğunu ifade etmektedir. Akletme kuvvetinde ise durum bunun tam tersidir. Daha güçlü bir şeyi akleden akıl peşinden daha kolay bir şeyi düşünmesi durumunda; bir güç ve farkındalık kazandığı için kolaylıkla idrak eder; bkz. İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 94.

²⁹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 240.

³⁰ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 241. Âmirî de benzer şekilde aklî nefsin bedenden bağımsız varlığını sürdürmesini onun kendine özgü fiillerinin oluşuyla ilişkilendirmektedir: “Fakat akleden nefis, kendine özgü fiilleri, beden olmaksızın, müstakillen gerçekleştirebildiği için, ölümün kendisine gelmesiyle bedenin canlı tabiatından başkalaşım dönüşmesi, akleden nefsin bizzat kendisinin yok olmayıp yalnızca bedenden uzaklaşması için bir sebep olmalıdır”; bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara. (İstanbul: TYEKB, 2013), 134.

maddeden yani bedenden ayrıldığında da yok olmadan varlığını sürdürme imkânına kavuşmaktadır. Aristoteles'in nefis-beden ilişkisini açıklamak için kullandığı gemi-kaptan metaforuna³¹ İbn Hindû, aklî nefsin bedenden bağımsız varlığını sürdürebilme imkânını açıklarken yer vermektedir. Buna göre aklî nefis gemideki kaptana gibidir; her ne kadar kaptan iyi yüzme bildiği için geminin kendisini taşımasına ihtiyaç duymasa da gemiyi idare eder ve gemi sağlam olup idaresini kabul edebilecek bir vaziyette olduğu müddetçe onu batmaktan korur. Gemi kontrolden çıkar ve artık kaptan tarafından kontrol edilemez bir hal alırsa, kaptan onu kendi haline bırakır ve gemi olmaksızın kendi başına yüzer. Yetkin olmayan nefisler ise İbn Hindû'ya göre maddeden ve duyulardan bağımsızlaşamazlar. Onların durumu, cisim olmadan var olamayan siyahlık ve beyazlık gibidir. Bundan dolayı bu tür nefisler bedenden ayrıldıktan sonra varlıklarını sürdüremezler, bilakis yok olup giderler.³²

İbn Hindû'nun aklî nefsin bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürmesini onun yetkinleşmesi şartına bağlaması, bunun nasıl gerçekleşeceği sorusunu gündeme getirmektedir. İbn Hindû yedinci bölümde bunu kısa ve net bir biçimde ifade etmektedir. Nefsin yetkinleşmesi bilgidен geçmektedir ama her bilginin bunu sağlaması mümkün değildir. Ona göre aklî (*akliyye*) ve duyusal (*hissiyye*) şeklinde iki tür bilgi söz konusudur. Aklî bilgiler varlıkların gerçekliklerinin bilgisini verirken duyusal bilgiler tikel varlıklara ve tek tek disiplinlere özgü bilgileri kapsamaktadır. Duyusal bilgilerin nefsi yetkinleştirmesinden söz edilemez, çünkü bu bilgiler ancak nefsin duyumsananlarla ilgilendiği ve duyuları kullandığı süreçte bir varlığa sahiptirler; nefis bedenden soyutlandığında duyular ve duyumsananlarla bir ilişki kalmamaktadır. İbn Hindû bu durumu ayna ile aynaya yansıyan şeyler arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Ayna, karşısında olan cisimleri gösterirken ayna ile nesne arasındaki karşılıklık ortadan kalktığından aynanın o nesneyi göstermesi de imkânsız olmaktadır. Duyusal bilgiler nefste yerleşik hale gelmiş bir suret olmayıp ancak duyumsananların ışığından ibaret olduğu ve aynada görünen cisimlerin sureti aynanın sureti olmadığından, nefsin yetkinliğinin duyusal bilgilerle olması mümkün değildir. Nefsin yetkinliğini sağlayacak tek şey aklî bilgilerdir, çünkü onlar nefsin suretini oluşturmaktadır.³³

2.3. Aklî Nefsin Ölüm Sonrasındaki Durumu

İbn Hindû aklî nefsin ölümden sonraki durumunu ele almaya, *me'âd* kelimesinin bu bağlamdaki anlamını belirginleştirerek başlamaktadır. *Me'âd* kelimesi "dönüş yeri" anlamına geldiğinden, "aklî nefsin *me'âdi*" ifadesinden onun bir mekândan başka bir mekâna intikal ettiği şeklinde yanlış yorumlanmaya müsaittir. İbn Hindû'ya göre aklî nefis, ölümlerle birlikte bedenden kurtulduğunda ruhanîleşmekte, bedensel bütün arzılardan sıyrılmaktadır. Dolayısıyla maddeyle/bedenle ilişkisinden kaynaklı hareket, durağanlık ve benzeri herhangi bir arazın aklî nefis açısından bir anlamı bulunmamaktadır. Aklî nefis açısından "dönüş", artık ilişkili olduğu cismi veya herhangi bir cismi yönetmemesi, bilakis kendi özüne dönmesi, bilgileine yönelmesi, madde sebebiyle müşahede edemediği ruhanî şeyleri müşahede etmesinden ibarettir.³⁴

İbn Hindû'ya göre bu aşamadaki aklî nefis için iki durumdan söz edilebilir: (i) Haz alması (*mültezze*) ve nimetlere nail olması (*müna'ame*), (ii) Acı duyması (*mü'leme*) ve azaba duçar olması (*mu'azzebe*). Aklî nefsin bedenden ayrıldıktan sonra karşılaşacağı bu iki durumun neye bağlı olduğu dokuzuncu bölümde özel olarak ele alınmaktadır. Buradaki temel iddia, kişinin gerçekleştirmeyi âdet haline getirdiği iyi (*hayr*) ve kötü (*şer*) fiillere bağlı olarak aklî nefste de iyi (*ceyyide*) veya kötü (*redî'e*) birtakım yapıların (*hey'ât*) ve hallerin (*hâlât*) oluştuğu yönündedir. İbn

³¹ Aristoteles ruhu hem bedenden ayrı hem de beden bir parçası olarak değerlendirmesi bir karmaşıklık yaratır. İbn Hindû'da makalesinde nefsi bu ikilikten kurtarmaya dönük bir tavır sergiler. Kaptan ve gemi metaforu bu durumu izah eden en açık örnektir. Bu örneğe ilk defa Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserinde rastlanır. Bu eserde ise gemi kaptanı olan ruhun, beden bir yetkinliği (*entelekheia*) olup olmadığı noktasında net bir şey söylemez; bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 51-52.

³² İbn Hindû, "Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî," 241-242.

³³ İbn Hindû, "Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî," 242-243.

³⁴ İbn Hindû, "Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî," 242-243.

Hindû'ya göre varlıkların gerçekliklerini algılayan ve nefsleri yetkinleşen kimselerden bazıları iyi fiiller yapıp bunları tekrarladıklarında nefslerinde iyiliğe yönelik bir yapı (*hey'et*) ve güç (*kuvvet*) oluşurken, bazıları ise kötü fiiller yapıp bunları tekrarladıklarında onların nefsinde kötülüğe dair bir güç meydana gelmektedir.³⁵ Burada dikkat çekici nokta, İbn Hindû'nun bilgi ile eylem arasında zorunlu bir ilişki varsaymamasıdır. Bir başka ifadeyle, ona göre nefsinin bilgi ile yetkinleştiren kimsenin iyi fiiller yapması zorunlu değil görünmekte; böyle birisinin kötü fiiller de yapabileceğini ve böylece aklî nefsinde "kötü bir yapı ve durum"un yer edebileceğini ileri sürmektedir.

Bedenden ayrıldıktan sonra varlığı sürdüren aklî nefsin, bedenle birlikteliği süresince yaptığı eylemlere bağlı olarak ya ona iyi bir yapı oluşmakta ve buna bağlı olarak sahip olduğu bilgilerle haz alarak varlığını sürdürmekte, ya da kendisinde kötü bir yapı oluşmakta ve buna bağlı olarak sahip olduğu kötü/düşük şeyleri duyumsaması (*tühissühu*) sebebiyle acı duyarak varlığını devam ettirmektedir. İbn Hindû bunu bir analogiyle açıklamaktadır:

"Bunun örneği şudur: Bedeni sağlıklı, güzel yaratılışlı kimse kendi durumu hakkında düşünüp tefekkür ettiğinde mutlu olur, sevinç duyar. Müzmin bir hastalığı olan veya çirkin birisi ise kendi durumu hakkında düşünüp tefekkür ettiğinde üzülmüş, yalnız hisseder. Bilgi haz verir ve bunun herkes için açık olduğunu zannediyorum. Zira halktan birisi değersiz bir zanaattan, aşağı düzeyde bilgilerden bir şey öğrendiğinde bile kendisinde bir haz ve sevinç hisseder."³⁶

İbn Hindû'ya göre iyi olan aklî nefsin bedenden ayrıldıktan sonra alacağı haz sadece kendisinden aldığı hazdan ibaret değildir. İyi olan aklî nefsin kendisine dönüşünden kaynaklanan hazza ilave olarak ikincil bir haz duyacağını aktaran İbn Hindû, bunun, aklî nefsin, faal akla, ruhanî varlıklara, geçmişteki iyi âlimlerin nefslerine *muttali* olması ile gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bedenin yoğunluğu aklî nefsin bu gerçeklikleri idrak etmesine engel olduğundan, aklî nefis bu engelden kurtulduğunda yoğun olmayan (*latîf*) söz konusu varlıklar ona tecelli etmektedir. İbn Hindû'nun ifadesiyle "cisim, nefis için aynanın yüzeyindeki pas gibidir. Suretlerin kendisinde bütün mahiyetiyle görünmesine mâni olur. O pas giderilince suretleri hakikî halleriyle kabul eder."³⁷ Geçmişte yaşamış iyi âlimlerin nefsleriyle birlikte olmaktan kaynaklanan haz ise İbn Hindû'ya göre bir kimsenin dostuyla görüşmekten, onunla oturup konuşmaktan, alışkın olduğu güzel şeylere bakmaktan aldığı hazza benzemektedir. Bir başka örnek ise lambanın ışığının, ona eklenen diğer lambalar sayesinde daha da artmasıdır. İyi olan aklî nefis, kendisi gibi iyi aklî nefslere beden sonrasında bir araya geldikçe artan bir hazza kavuşmaktadır. Buna karşılık kötü eylemler yapan nefis de kendi kötü yapısından aldığı acı dışında iki acıyla karşılaşmaktadır. Bunlardan biri, geçmişteki kötü nefslere katılmasından dolayı onların çektiği azaptan o da nasibini almasıdır. İkincisi ise sonrasında kendilerine katılan kötü nefslerin yapılarından kaynaklanan acıdır. İbn Hindû'ya göre bu, insanın, kötü arkadaştan, kötü ve zarar verici komşudan ve çirkin bir şekli görmekten duyduğu acıya benzemektedir.³⁸

Aklî nefsin bedenle ilişkisi sırasında edindiği yapılar, ister iyi isterse kötü olsun, artık bedenden bağımsız bir şekilde var olduğundan ve onları ortadan kaldıracak zıtları bulunmadığından ebedî bir varlığa sahiptir. İbn Hindû, filozoflara göre oluşun (*kevn*), herhangi bir gayede son bulan bir süreç olmayıp süreklilik arz ettiğine dikkat çekerek bunu aklî nefsin karşılaşacağı hazzın veya acının ebedîliğiyle ilişkilendirmektedir. Filozofların oluşun sürekliliği anlayışı, insan bireylerinin hep var olmasını gerektirmektedir. Bu ise ölümlü bedenlerinden ayrılan aklî nefslere, iyi veya kötü başka nefslerin sürekli katılmasını, bu katılışa bağlı olarak da iyi aklî nefslerin hazzının, kötü aklî nefslerin

³⁵ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 244.

³⁶ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 244.

³⁷ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 245.

³⁸ İbn Hindû'nun bu yaklaşımının Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki yaklaşımıyla benzerliği dikkat çekicidir: "Bunlar da öldüğünde ve (nefsleri maddeden) kurtulduğunda mutluluk bakımından bu önce göçenlerin mertebelerinde bulunurlar ve onların her biri tür, nicelik ve nitelik bakımından kendi benzerleriyle birleşir/ittisal eder. (...) onların tadacağı zevk de daha fazla olur." Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın. (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 214-215. Fârâbî'nin söylediklerinden nefslerin birleşeceğini, nefsler birleştiğinde elem ve mutluluğun artarak devam edeceğini anlıyoruz. Fakat nefslerin dünya hayatında ortaya koydukları fiilleri farklılık gösteriyorsa; artarak devam eden ortak mutluluk veya ceza fikrinde adaletin nasıl sağlanacağı belirsizdir. Bu haliyle nefsin bireyselliğinden de bahsedilemez. İbn Hindû'nun anlatımında da bu belirsizliğin devam ettiğini görüyoruz.

ise acısının artarak sürmesini gerektirmektedir.³⁹

Peki aklî nefis bedenden ayrıldıktan sonra bedene ne olacaktır? İbn Hindû'nun bu soruya cevabı şöyledir: İnsan bedeni ve beslendiği bitki ve hayvan dört unsurdan meydana gelmektedir. Nefis bedenden ayrılınca nefsanî güçler de bedenden ayrılır ve geriye dört tabiattan elde edilen tabiî güçler kalmaktadır. Zıtlık ilişmediği takdirde bedeninin sureti bir müddet varlığını sürdürmekte; zıtlık ilişince suret yok olup madde başka bir surete dönüşmektedir. O bu süreci şöyle açıklamaktadır:

“Nefis ayrılınca beden, kendi yapısını bir süre sürdürür. Havayla buluşması sebebiyle hava onu korur veya beden bal, kâfur, sarısabır gibi ilaçlara daldırıldığında yapısını korumaya devam eder.⁴⁰ Zıt bir durum bedeninin üzerinde tesir imkânı bulamaz. Nihayetinde bedeninin durumu bozulmaya doğru gider. Çünkü bu ilaçların veya havanın bedeni koruma gücü sınırlıdır. Ya dışardan bir zıt [unsur] bedene galip gelir veya bedeni oluşturan zıt şeyler arasında bir çekim meydana gelir. Çünkü bedendeki ateş ve hava güçleri yukarı çıkar; yoğun olan bedenden kurtulmak ve kendi âlemlerine yükselmek isterler. Bedendeki toprak gücü sabittir, su ise akıcıdır akıp gider. Bazı durumlarda nefis bedenden ayrılınca beden hemen yok olabilir. Mesela Hintliler ölümlerinin bedenlerini hemen yakarlar. Beden iki şeyden müteşekkildir: suret ve madde. Varlığı ortadan kalkan şey onun suretidir. Maddesine gelince, o, başka bir suret alarak varlığını sürdürür. İnsan bedeni yakılınca ortadan kalkan onun suretidir ama maddesi ateş olarak varlığını sürdürür. Bedenin sureti maddesi gümüş olan yüzüğün şekli gibidir. Yüzük kırılınca sureti yok olur. Suret ortadan kalkınca maddenin devam etmesi, yüzük özeline yüzük kırılrsa da gümüşün varlığını sürdürmesi gibidir. Maddenin başka bir sureti kabul etmesi ise başka bir şekli kabul etmesine benzer; yüzük olan gümüşün küpe olması gibi.”⁴¹

İbn Hindû “uzak madde” (*el-heyûlâ el-ba'îde*) olarak isimlendirdiği bedeninin nihaî maddesinin hiç yok olmadan varlığını sürdürdüğünü ileri sürerek bunu bir döngü olarak tasvir etmektedir: Beden gömüldükten sonra dört unsura dönüşür ve oradan bitkiler büyür. Başka canlılar o bitkileri yerler ve hatta bir insanın o bitkiyi yemesiyle başka bir insanın maddesi oluşur.⁴²

Son bölüme geçmeden önce kısa bir özet sunan İbn Hindû, iyi âlimlerin nefislerinin bâki olduğunu ve mükâfat göreceklere, kötü âlimlerin nefislerinin de bâki olduğunu fakat azap göreceklere ifade eder. Bu noktada o, “cahillerin nefsi” (*nüfûse'l-cühhâl*) şeklinde üçüncü bir kategoriye yer vermektedir. İyi ya da kötü olsun aklî nefisler varlıklarını bedeninin ölümünden sonra devam ettirirken cahillerin nefsi yok olup gidecektir. Ancak nefsinin bilgi ile yetkinleştirememiş insanlar iyi eylemlerde bulunan ve kötü eylemler yapanlar şeklinde ikiye ayrılabilir. Bu sebeple İbn Hindû, cahil ama iyi insanların nefislerinin yok olsa da evcil hayvanların (*behâim*) nefsi gibi yok olacağını; cahil ama kötü insanların nefislerinin ise yırtıcı hayvanların (*sibâ'*) nefsi gibi yok olacağını ileri sürmektedir.⁴³ Ne var ki, İbn Hindû, bu iki hayvan türünün nefislerinin ölüm sonrasındaki durumları arasında nasıl bir fark olduğuna dair bir şey söylememektedir.

İbn Hindû son bölümde, filozofların ölümden sonra nefsin durumuna dair anlatıları ile *ashâbu'ş-şerâi'* olarak atıfta bulunduğu peygamberlerin getirdiklerinin uyumunu değerlendirmektedir. Ona göre meseleyi yüzeysel olarak değerlendiren bir kimse, filozoflar ve peygamberlerin ölümden sonra hayat hakkında farklı şeyler ileri sürdüğünü, hatta peygamberler arasında da bu konuda bir ihtilaf olduğunu düşünebilir. Ancak İbn Hindû durumun

³⁹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî,” 246.

⁴⁰ Platon, *Phaidon* diyalogunda nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bedeninin bir süre yapısını sürdürdüğünden, Mısır'da bedeninin mumyalanmasından sonra bu sürenin daha da uzadığından bahseder. İbn Hindû'nun da bedeninin ilaca daldırılmasından kastı mumyalama işlemi olmalıdır. Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin. (İstanbul: MEB, 1989), 53.

⁴¹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî,” 246-247.

⁴² İbn Hindû, “Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî,” 247-248.

⁴³ İbn Hindû, “Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî,” 248. İbn Hindû'nun cahil nefislerin ölüm sonrası durumuyla ilgili değerlendirmesi Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki yaklaşımını hatırlatmaktadır: “[Cahil şehirlerin halkı] düşünmeyen hayvanlar, yırtıcılar ve yılanlar gibi helak olup yokluğa gidecek olanlardır”; bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 222. İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) Fârâbî'nin bu yaklaşımına yönelik eleştirileri bu noktada hatırlanmalıdır; bkz. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzân*, çev. M. Şerafeddin Yaltkaya. (İstanbul: YKY, 2004), 68-69. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sami S. Hawi, “İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi,” çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 4/5 (2002): 151-153.

böyle olmadığı kanaatindedir. Zira filozoflar kendi kanaatlerini kanıtlamalara (*berâhîn*) dayandırmakta, bunun için de mantık disiplinini kullanmaktadırlar. Peygamberlerin ise aklın gerektirdiği şeyi bir kenara bırakmaları düşünülemez, çünkü onlar aklın gerektirdiklerini elde etmeye teşvik etmiş, insanları ona çağırışlardır. Mesela İncil’de Hz. İsa’nın “Her bilgiye bakın ve onlar içinden en güzelini alın” dediği yazılmaktadır. Kur’an’da da “Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele” (*Kur’ân*, 39/18) buyrulmaktadır.⁴⁴ Diğer yandan peygamberler arasında bu konuda bir görüş farklılığının olmasından da söz edilemez, zira hepsi doğruyu ve gerçeği insanlara anlatmaktadır. İbn Hindû bu noktada peygamberleri nefsleri tedavi eden doktorlar olarak nitelemekte ve bedenlerin tedavisini üstlenen doktorlarla peygamberler arasında bir analogi kurmaktadır. Bedenlerin tedavisini üstlenen doktorların her hasta için tek bir ilaç kullanmasından söz edilemeyeceği, bilakis her beden için özel bir tedavi, ilaç ve egzersiz uygulaması gerektiği gibi, bütün toplumlar için geçerli bir dinden (*şer’at*) de söz edilemez. Dinler arasında, geldikleri topluma bağlı olarak farklılık gözlemlendiği gibi, insanların anlayış düzeylerinin farklılığı dikkate alındığında bir din içinde kullanılan söylemde de farklılıktan söz edilmesi gerekmektedir. Peygamberler insanlara uygulamaları gereken kuralları anlatmakta, gerçeklikleri (*hakâik*) ise onların anlayıp kaldırabileceği bir şekilde sembolik olarak ifade etmektedirler, çünkü herkesin bu incelikli meseleleri ve kapalı sırları olduğu gibi anlaması mümkün değildir. Bu sebeple peygamberler, ruhanî anlamları sembolik olarak anlatmakta ve cismanî şeylerle temsilî olarak sunmaktadırlar. İbn Hindû bu konuda bazı örnekler de vermektedir. Mesela ona göre Kur’an’daki *levh*⁴⁵ kavramı, felsefedeki faal aklın temsilî bir anlatımıdır, zira *levh* üzerinde suretler yazılıken, faal akılda da akledilir suretler bulunmaktadır. Benzer şekilde *kürsî*⁴⁶ bütün felekleri ve dört unsurdan meydana gelen şeyleri kuşatan dokuzuncu feleğin temsilî karşılığı iken *arş*⁴⁷ da sekizinci göğe karşılık gelmektedir. Diğer yandan *rûh*un anlamı kendisine sorulduğunda Hz. Peygamber’in bunun hakikatini insanlara açıklamasına ise izin verilmemiştir.⁴⁸

Bu genel yaklaşımı takiben İbn Hindû, insanların, ölümden sonra nefsin bedenden ayrılışını tasavvur edememeleri sebebiyle peygamberlerin onlara ruhanî mükâfat ve cezayı cismanî hazlarla ve acılarla anlattıklarını ileri sürmektedir. İbn Hindû, peygamberlerin bu sembolik ve temsilî anlatımlarının gerçekliğini anlayabilecek insanların olabileceği kanaatindedir. Ona göre her peygamberin, onun bilgisini sonrasında taşıyıp sürdüren, sırrını koruyan özel inananları vardır. Peygamberler bu kimselere meselelerin hakikatini açıkça anlatmış, gizli hususları onlara bildirmişlerdir. İbn Hindû *Makâle*’nin son satırlarında Şîî oluşunu metne yansıtmakta⁴⁹ ve Hz. Ali’nin bu minvaldeki şu

⁴⁴ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî’l-me’âdi’l-felsefî,” 248-249. İbn Hindû’nun hocası Âmirî din ve felsefenin uzlaşmasından bahsederken Antik Yunan filozoflarının kadim hikmeti peygamberlerden devraldıklarını iddia eder. Âmirî, tarihte bilge kişi olarak nitelenen ilk ismin Lokman el-Hakîm olduğunu ve Yunanlı filozof Empedokles’in onunla sık sık görüştüğünü iddia eder. Bunun gibi diğer Antik Yunan filozofların da hikmeti peygamberlerden veya onların ashabından tevarüs ettiklerini dolayısıyla Antik Yunan felsefesini besleyen ana kaynağın ilahî hikmet olduğunu düşünür; bkz. Âmirî, *Kitâbü’l-Emed Ale’l-Ebed*, 34-44. İbn Hindû’nun çağdaşı İbn Miskeveyh ise peygamberin sözlerini sahih bir şekilde öğrenmek isteyenlerin bunu filozofların sözlerinde bulabileceği kanaatindedir. İbn Miskeveyh filozofların hakikati dairenin merkez noktası gibi değerlendirdiklerini ve o noktayı bulmaya çalışanların çok olduğunu ama bulabilenlerin az olduğunu ifade eder. Tek bir noktayla temsil edilen hakikate ustalık, hüner, talim ve maharetle ulaşabilecek kişi ilk ilkeye yani Hakiki Bir’e ulaşmış olur; bkz. İbn Miskeveyh, *el-Fevzû’l-Asğar*, çev. Emrah Alağaç ve Mehmet Zahit Sezer. (İstanbul: Endülüs Kitap, 2020), 94-97.

⁴⁵ *Levh-i mahfûz*’un keyfiyetine dair üç yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki, gaybî bir mesele olduğu için *levh-i mahfûz*ün mahiyetinin bilinemeyeceğini savunur. Diğer yaklaşım ise *levh-i mahfûz*ü, Allah ve melekler arasında bir vasıta olarak değerlendirir. Sonuncusu İslâm filozoflarının çoğunun benimsediği görüştür. Buna göre *levh-i mahfûz* en büyük feleğe ait küllî nefstir. Bilginin insan zihninde ortaya çıkışı ve buna benzer olaylar *levh-i mahfûz*da gerçekleşir. Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27, (2003): 151.

⁴⁶ *Kürsî*nin anlamıyla ilgili sekiz farklı yaklaşım vardır. Bunlardan bir tanesi İslâm filozofları ve İsmâiliyye’nin benimsediği *kürsî*nin sekizinci felek olmasıdır. *Kürsî*nin yedi kat göğe ve yedi kat yere nazaran büyüklüğü çölün ortasına atılmış bir yüzük halkasına benzer. Bu görüş zayıf rivayetlere dayandığı ve sahih hadislerle bağdaşmadığı için eleştirilir. Yusuf Şevki Yavuz, “Kürsî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26, (2002): 572-573.

⁴⁷ İslâm filozofları arşı “felek-i atlas” olarak kabul ederler. Arşın *kürsî*ye göre büyüklüğünü, çölün büyüklüğünün çöle atılan halkaya olan büyüklüğüne benzetirler. Arşın kapalı bir anlam taşıması daha birçok farklı yorumu doğurmuştur. Yusuf Şevki Yavuz, “Arş,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3, (1991): 406-409.

⁴⁸ Peygamberin ruh hakkındaki hakikati açıklamama sebebi İsrâ suresi 85. ayette ifade edilmiştir: “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: ‘Ruh, Rabbinin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.’” *Kur’ân*, 17/ 85.

⁴⁹ İbn Hindû’nun Şîîliği hakkında bkz. Halîfât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu’l-felsefiyye, müellefâtühû*, 70.

sözünü aktarmaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.s.) bana bin konu (*bâb*) öğretti ki, her konu bin konu içeriyordu.”⁵⁰ Son olarak yine Hz. Ali’ye nispetle “havârîlerin İsa (a.s.), Harun’un da Musa (a.s.) karşısındaki konumuna” dikkat çeken bir sözü aktaran İbn Hindû,⁵¹ böylece Şîîlik’teki “masum imam” fikrini, dindeki sembolik anlatımın gerçekliğini bilen ve dolayısıyla din-felsefe arasındaki uyumu sağlayacak bir boyuta taşımakta; felsefî bir soruşturmasını mezhebî meşruiyetini sağlayacak bir noktada sonlandırmaktadır.

Sonuç

Nefsin mahiyeti ve insan nefsinin beden ölümü sonrasındaki durumuna dair dikkat çekici müstakil metinlerden biri de genellikle modern İslam felsefesi tarihi anlatılarında kendisine yer bulamayan İbn Hindû’nun kaleme aldığı *Makâle fî vasfî’l-me’âdi’l-felsefî*’dir. İslam felsefesi geleneğinin en üretken olduğu 10.-11. yüzyılda yaşayan İbn Hindû, bu eserinde nefsin varlığını ve mahiyetini, aklî nefsin ayırıcı niteliklerini ve son olarak aklî nefsin ölümden sonraki durumunu değerlendirmektedir. Onun incelemesinde kendisinden önceki felsefî birikimin (Platon, Aristoteles ve Yeni-Platonculuk) izlerini ve talebesi olduğu İbnü’l-Hammâr ve Âmirî’nin felsefî tutumlarının etkilerini görmek mümkündür. Genel varlık türleri içinde nefsin konumunu açıkladıktan sonra insanî nef ve onun kemâl durumunu ifade eden aklî nefsi izah eden İbn Hindû, ölümden sonra varlığını sürdürecektir. Nefs türü olarak aklî nefse işaret etmektedir. Aklî nefsin varlığını sürdürme imkânı, onun kendine özgü fiile sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Nihâî olarak iyi ve kötü aklî nefsin ayrımı yapan İbn Hindû’ya göre, iyi aklî nefsin varlığını kendisinden önceki iyi aklî nefslere birleşip daimî bir haz içinde olarak ve kötü aklî nefsin varlığını kötü aklî nefslere birleşip daimî keder yaşayarak sürdürecektir. Nefslerin birleşmesi fikri Fârâbî’nin *el-Medînetü’l-fâzıla*’sında gördüğümüz yaklaşımın devamı niteliğindedir. Nefslerin birleşmesi ile artacak mutluluk veya ceza fikrinde nefsin bireyselliği ve adaletin nasıl tesis edeceği meseleleri ise muğlak bırakılmış görünmektedir. Diğer yandan, Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife*’de filozofları tekfîr ettiği üç meseleden biri olan “cismanî haşrin inkârı” görüşünün İbn Hindû tarafından da savunulması ve bunun “felsefî âhiret anlayışı” olarak ortaya konulması, onu, bu tartışmada önemli bir yere konumlandırmak gerektiğini göstermektedir. İbn Hindû’nun görüşlerinin etki alanıyla ilgili gelecekte yapılacak çalışmalar, felsefe dışı çevrelerin, filozofların âhiret anlayışlarına dair tasavvurlarında İbn Hindû’nun ve *Makâle*’nin nasıl bir konuma sahip olduğunu daha da belirginleştirecektir.

İbn Hindû, modern İslam felsefesi tartışmalarında hâlâ canlılığını koruyan din-felsefe ilişkisine de *Makâle*’nin son kısmında değinmektedir. Ona göre filozofların anlattıkları ve peygamberlerin getirdiklerinin uyumlu oluşu, din ve felsefenin aklî bir zemine sahip olması ile ilişkilidir. Bu yaklaşıma göre din akla uygun olanı reddetmez ve hatta onu kuşatır. İbn Hindû burada peygamberin ona sadık özel insanlara ölümden sonra yaşama dair gizli sırları açıkladığını ifade etmekte ve metnin kurgusuna mensubu olduğu Şîîliğin “masum imam” fikrini dâhil etmektedir ki, bu İslam felsefesinin klasik dönemi açısından eşine az rastlanan bir durum olarak kayda geçirilmelidir. İbn Hindû’nun din ile akıl arasında kategorik olarak bir uyum olduğu yönündeki kabulünün, “masum imamlar” bağlamında bazı insanların birtakım “sırlara” sahip olduğu düşüncesiyle nasıl uzlaştırılabileceği ise başka bir çalışmanın konusu olacak genişliktedir.

⁵⁰ Hz. Ali’ye nispet edilen bu söz için bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1997), III, 389. İbn Adiy, bu rivayeti “münker” olarak nitelendirmektedir.

⁵¹ İbn Hindû’nun Hz. Ali’ye nispetle aktardığı bu söze kaynaklarda rastlanılmamıştır. Sünnî hadis kaynaklarında yer alan şu hadis bu sözle ilişkilendirilebilir: “Hz. Peygamber Tebuk seferine çıkarken yerine Ali’yi bıraktı. O ‘Beni çocuklar ve kadınlarla mı bırakıyorsun?’ deyince, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Benim nezdimde, Harun’un Musa nezdindeki konumu gibi bir konumda bulunmak istemez misin? Ne var ki, benden sonra peygamber gelmeyecektir.’” Bkz. Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb el-Bagâ. (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr – Dâru’l-yemâme, 1993), IV, 602 (hadis no. 4154).

Kaynakça

- Abram, Sara. "A Treatise on the Immortality of the Soul by Ibn Suwâr," *Studia Graeco-Arabica*, sayı: 13 (2023): 181-209.
- Âmirî. *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*. Çeviren: Yakup Kara, İstanbul: TYEKB, 2013.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çevirenler: Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*. Neşreden: Mustafa Dîb el-Bagâ, Dîmaşk: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-yemâme, 1993.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinden İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. Çeviren: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Ferrari, Cleophea. "Bridging the Gap between the Kindian Tradition and the Baghdad School: Ibn Hindu" in *Philosophy in the Islamic World*, Editörler: Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger ve Peter Adamson, 344-350. Boston: Brill, 2016.
- Halîfât, Sahbân. "İbn Hindû," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20, (1999): 67-70.
- Halîfât, Sahbân. "İbnü'l-Hammâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21, (2000): 65-66.
- Halîfât, Sahbân. *İbn Hindû: Sîretühû, ârâuhu'l-felsefiyye, müellefâtühû I*. Amman: Kitabevi, 1996.
- Hawi, Sami S. "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi," Çeviren: Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4/5 (2002): 147-155.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Neşredenler: Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Hindû, "Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî," *İbn Hindû: Sîretühû, ârâuhu'l-felsefiyye, müellefâtühû I*, Sahbân Halîfât, Amman: Kitabevi, 1996: 227-251.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-Asğar*. Çevirenler: Emrah Alağaç ve Mehmet Zahit Sezer, İstanbul: Endülüs Kitap, 2020.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. Neşreden: Mâcid Fahrî, Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifa: Nefs*. Hazırlayan: Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: TÜBA, 2021.
- İbn Sînâ. *Nefsin Halleri*. Çeviren: Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayınları, 2023.
- İbn Tufeyl. *Hay bin Yakzân*. Çeviren: M. Şerafeddin Yalıtıkaya, İstanbul: YKY, 2004.
- Kaya, M. Cüneyt. "Rectifying Faith" Through Philosophy: On al-Âmirî's al-İrşâd li-taḥḫîḫ al-î'tiqâd," *Studia Graeco-Arabica* sayı: 13 (2023): 163-179.
- Kaya, M. Cüneyt. "Tabipler için Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü," *Felsefe Arkivi* sayı: 34 (2012): 21-79.
- Kaya, M. Cüneyt. *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhan. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü." Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989.
- Merçil, Erdoğan. "Bâvendîler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5, (1992): 214-216.
- Platon. *Phaidon*. Çeviren: Suut K. Yetkin, İstanbul: MEB, 1989.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Arş," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3, (1991): 406-409.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kürsî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26, (2002): 572-573.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfûz," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27, (2003): 151.
- Yazıcı, Tahsin. "İspehbed," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 23, (2001): 176-177.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 10.06.2024

Kabul: 20.08.2024

Atıf: Hanyyev, Merdan. "Saidüddin Fergânî'nin İnsan Anlayışında Hakikat-i Muhammedî'nin Yeri ve Tesiri," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 22-32. <https://doi.org/10.55256/temasa.1499042>

Saidüddin Fergânî'nin İnsan Anlayışında Hakikat-i Muhammedî'nin Yeri ve Tesiri

Merdan Hanyyev¹

ORCID: 0000-0002-5968-9565

DOI: 10.55256/TEMASA.1499042

Öz

Vahdet-i vücûd düşüncesi insana, felsefe ve metafizik tarihinin çehresini değiştirecek bir yön kazandırır. Bu ilk olarak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde şekillenir. Ardından Konevî tarafından aklî ve naklî temellendirmelerle sistematik hale getirilir. Fergânî ise insan anlatisını, bu iki düşünürün temellendirmelerinden farklı bir yoruma taşır. Bu yorumların içinde en önemlisi insanın varlığını ve hakikatini, Hakikat-i Ahmedî ve Hakikat-i Muhammedî anlayışı çerçevesinde ele almasıdır. Bu Fergânî'de insanın varlığının/küllî ruhunun ezelde nasıl ve ne şekilde yaratıldığı sorularına bir cevap arayışı olarak karşımıza çıkar. Ki bu yaratılış süreci birlik ve çokluk üzerinden ruhun ve beden hakikati ve itibarlılığını tartışmaya açar. Fergânî insan ruhunun hakiki, insan bedeninin ise itibari hakikatini olduğunu düşünür. Ruhun hakikati, beden de tüm oluşumlarını önceleyecek şekilde, insanda birlik vasfını oluşturur. Bu birlik vasfı zahiri ve batini varlıkların bilgisini kendinde toplar. Bundan dolayı insan kevn-i camî olarak tanımlanır. Hem ay üstü âlemi bilmesi hem de ay altı âlemin bilgisine sahip olması, insanı varlığın/âlemin özü kılar. Bu özün hakikati ise Hakikat-i Muhammedî ve Hakikat-i Ahmedî olarak teşekkül eder. Fergânî'ye göre Hakikat-i Ahmedî birliğin, batının ve velayet makamının başlangıcıdır. Hakikat-i Muhammedî ise görece çokluğun, zahirin ve nübüvvet makamlarının tecellisidir. Özünde bir, ama tecellisi itibariyle birbirinden farklılaşan bu iki mertbe insanın küllî hakikatini/ruhun ilk yaratılma evresi ve insanın kemali söz konusu olduğunda tekrardan o hakikate dönme gayesi olarak anlaşılır.

Anahtar Kelimeler: Fergânî, İnsan, Vahdet-i Vücûd, Hakikat-i Muhammedî, Hakikat-i Ahmedî, Âlem.

Saidüddin Fergânî's Understanding Of Human, Place And Effect Of The Prophet's Spiritual Reality (Muhammadan Reality)

Abstract

The idea of *Waḥdat al-Wujūd* gives man a direction that will change the face of the history of philosophy and metaphysics. This first takes shape in the thought of Ibn 'Arabī. Then, it is systematized by Konevī with mental and narrative justifications. Fergānī, on the other hand, carries the human narrative to a different interpretation than the foundations of these two thinkers. The most important of these is that it deals with the existence and reality of man within the framework of the understanding of the Hakikat-i Ahmedī. (The Ahmadan Reality) and the Hakikat-i Muhammedī. (The Muhammadan Reality). This appears in Fergānī as a search for answers to the questions of how and in what way the human being's existence/universal soul was created in eternity. This process of creation brings into question the authenticity and dignity of the soul and body through unity and multiplicity. Fergānī thinks that the human soul has a real reality and the human body has a nominal reality. The truth of the soul creates the quality of unity in humans, prioritizing all formations of the body. This quality of unity gathers within itself the knowledge of apparent (zahīr) and inward (batīn) beings. For this reason, human beings are defined as universe (kevn-i camī). Knowing both the above-lunar world and the sub-lunar world makes man the essence of existence/world. The reality of this essence is formed as the Muhammadan Reality and the Ahmadī. Reality. According to Fergānī, Ahmadan Reality (Hakikat-i Ahmedī) is the beginning of unity, the west and the authority of guardianship. The Reality of Muhammad is the manifestation of relative multiplicity, the apparent and the stages of prophethood. These two levels, which are essentially the same but differ from each other in terms of manifestation, are understood as the first phase of creation of the universal reality of man/soul and the aim of returning to that truth when it comes to the perfection of man.

Keywords: Fergānī, Human, *Waḥdat al-Wujūd*, Muhammadan Reality, Ahmadan Reality, Cosmos.

¹ Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam ve Türk Felsefesi Bölümü. merdan.zan@gmail.com

Giriş

Vahdet-i vücûd teorisi İslam düşünce tarihinin en önemli teorilerinden biridir. Bu teori Tanrı-âlem-insan çerçevesinde varlığa ve varlığın bütün boyutlarına dair bir anlayış geliştirir. İbnü'l-Arabî (ö.1240) ve Konevî (ö.1274) tarafından tesis edilen bu teori daha sonra birçok düşünür tarafından benimsenmiş ve sürdürülmüştür.² Makalenin üzerinde duracağı Fergânî (ö.1300) de bu düşünürlerden biri olup Konevî'nin talebesi olması hasebiyle vahdet-i vücûd düşüncesinin birinci kuşak şarihlerinden biridir. Bu bağlamda makalemizin amacı Fergânî'nin İbnü'l-Arabî'den temel olarak ayrıştığı ve geliştirdiği hususları irdelemektir. Fergânî vahdet-i vücûd düşüncesinde merkezi bir yer tutan insan anlayışına dair yeni kapılar açmıştır. İbnü'l-Arabî ve Konevî insanın bedenle birlikte sahip olduğu nefis, akıl ve ruh olguları üzerinden insana dair oldukça teferruatlı bir anlatı sunarlar. Fergânî ise insanın ezelde Zat, Ruh ve Misal mertebelerinde nasıl bir süreçten geçerek bedene bulandığına ve bedenden ayrıldıktan sonra tekrar o asıl ile irtibatının nasıl kurulacağına odaklanır.

Fergânî'ye göre insan, temelde Allah'ın isimlerinin tecellisidir. Bu tecelli Tanrı-âlem-insan ilişkisini açıklamayı amaçlar. Bu amacın merkezinde yer alan kavramlardan biri de Hakikat-i Muhammedî'dir. Hakikat-i Muhammedî varlığın ilkesini ifade eden bir teori/düşünce olarak İbnü'l-Arabî'de ortaya çıkar.³ Buna göre ilk yaratılan şey nur-u Muhammedî olduğundan, ondan sonra ortaya çıkan tüm mertebelerde Hakikat-i Muhammedî'nin bir tesiri vardır. Bütün mertebelerde ortaya çıkan tesirlerden istifade eden varlık insandır. Başka bir ifadeyle insanın hakikatidir. Böylece Hakikat-i Muhammedî, insanın/ruhun varlığa gelmesinin ontolojik bir ilkesine dönüşür. Ruhsal olarak Hakikat-i Muhammedî'yle ezelden bir irtibatla yaratılan insan bedene/dünyaya geldikten sonra Hakikat-i Muhammedî ile zihinsel ve epistemolojik bir bağ kurabilir. Bu anlatı Fergânî tarafından bir yönüyle muhafaza edilirken bir yönüyle de revize edilmiştir.

Fergânî'ye göre Kalem ve Levh'le birlikte ilk yaratılan Hakikat-i Muhammedî ve Hakikat-i Ahmedî makamlarıdır.⁴ Bu iki makam özünde bir olmakla beraber tezahürleri itibariyle göreceli bir ayrıma sahiptirler. Bu ayrım, hakikatin birliğe ve çokluğa bakan iki ciheti olarak, vahdet-i vücûd düşüncesinin merkezine Hakikat-i Muhammedî anlayışını yerleştirir. Nitekim Fergânî de *Müntehâ'l-medârik*'teki seyr ü sülûk anlatısının merkezine ahadiyet ve vahidiyet üzerinden Hakikat-i Muhammedî'yi koyar.⁵ Bu hakikat, vahdet-i vücûd düşüncesinde ontolojik olarak insanın küllî hakikati ile irtibatını temellendirme görevini görür.

Hakikat-i Muhammedî düşüncesinin ontolojik yönü esasta üç kavram üzerinden anlaşılabilir. Bunlar ahadiyet, vahidiyet ve ferdiyettir.⁶ Bunlar Hakikat-i Muhammedî'nin farklı veçhelerini anlatmak için kullanılmış kavramlar olup, asıl itibariyle İbnü'l-Arabî'den sonra Fergânî'nin anlatısında Hakikat-i Muhammedî her üç kavramı da içerir

² Bu sadece tasavvuf literatürü üzerinden değil, "Varlık olmak bakımından Varlık Hak'tır" cümlesi üzerinden, kelim ve felsefe literatürlerine de dahil olmuştur. Örneğin Seyyid Şerif Cürcanî gibi kelimciler ana metinlerinde vahdet-i vücûdun temel ilkelerini savunmuştur. Bkz. Eşref Altaş, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: 'Mutlak Varlık Hak'tır' Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar" *Osmanlı'da ilm-i Tasavvuf* içinde, ed. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 249-270, 160-265.

³ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), c.1, 344.

⁴ İbnü'l-Arabî "İlahi Kalem, İlk Akıl'dır. O da Hakikat-i Muhammediyeye ve el-Adl'dir." der. Bkz. Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2005), 47. Fergânî ise İlk Akıl yani Hakikat-i Muhammediyeye'yi Hakikat-i Ahmedî ve Hakikat-i Muhammedî şeklinde göreceli bir ayrım üzerinden şöyle anlatır: "Kalemin mücmel olan hakikati, yani Ahmedî ruh gibi bu ikisinden başkalarının ruhlarına da icmal ve tafsiliyle 'o Ruh'tan üflendiği buradan kıyas yapılarak anlaşılır. Bu mücmel olan hakikatin tafsili, yani O'nun 'olanı yaz' sözünde işaret edilen tafsil kabiliyeti, bizzat O'nun nefsidir; 'Muhammed'in nefsi elinde olan Allah'a yemin olsun ki!' ifadesinde işaret edilen nefsi. Bu ikisi, tüm insanı, melekî ve cinnî ruhları kapsayan, her şeyin ruhaniyetini ve O'nun (Peygamber'in) ruhunu kapsayan levhin batınıdır." Bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 487.

⁵ Fergânî İbnü'l-Fâriz'ın *Tâyye*'sindeki sülûk anlatısını çokluktan birliğe (yani Hakikat-i Muhammediyeye) giden bir yolculuk olarak *Medârik*'in farklı yerlerinde ifade eder. Bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 66, 291, 380, 452, 463, 465, 480, 592.

⁶ Abdurrezzak Tek, "Hakikat-i Muhammediyeye Teorisi" *Metafizik: İslam Düşüncesinde Teoriler* içinde, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), c.2, 850. Bu üç kavramdan özellikle ikisi (ahadiyet ve vahidiyet) birlik-çokluk sorunsalı üzerinden *Medârik*'in temel anlatısını oluşturur. Metinde bu kavramın geçtiği bazı yerler için bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 137, 291, 298, 380.

ve kuşatır.⁷ Burada ahadiyyet büyük berzah, yani hakikat-i Ahmedî makamıdır. Burada tüm hakikatler batındır ve Hz. Peygamberin velayet vasfıyla cemedilmiştir. Bu makama Fergânî *cem'u'l-cem, ev ednâ* ve *kâbe kavseyn* adını verir.⁸ Tecellinin bütün mertebelerinde bu batini hakikatin nüvesi vardır. Vâhidiyyet mertebesi ise Hz. Peygamberin birlik ve nübüvvet vasfının tecellisi olarak ortaya çıkar. Vâhidiyyet mertebesinde hakikat-i Muhammedî ilk ve küllî tecelli olarak ortaya çıkar ve vahdet-i vücûd düşüncesinde buna taayyünü evvel mertebesi denir. Bu mertebede küllî hakikatlerin zahiri, Hz. Peygamberin manevi şahsiyeti üzerinde tecelli eder. Hz. Peygamberin ferdiyet vasfı ise O'nun "cevamiu'l-kelim" olarak gönderilmesiyle bağlantılıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de Hz. Peygamberin vasfının ferdiyet olduğunu söyler.

1. Fergânî'den Önce Hakikat-i Muhammedî Kavramının Düşünce Tarihindeki Seyri

Hakikat-i Muhammedî, esasında Tanrı-insan ilişkisi üzerinden birlik-çokluk sorunsalına odaklanır. Bizim araştırmamız göre Hakikat-i Muhammedî anlayışını önceleyen ve bu iddiaya benzer veya yakın iki düşünce vardır. Bunlardan biri Kelime/Logos nazariyesi, diğeri ise Sudur teorisidir.

Kelime/Logos nazariyesi Yuhanna İncili'nin ilk ayetleri üzerine dil/söz/logos-Tanrı ilişkisinin farklı yorumları olarak ortaya çıkar.⁹ Buradaki kelime Hz. İsa olarak yorumlanır. Logos nazariyesi de vahdet-i vücüt teorisi gibi Allah-âlem ilişkisinde yaratılışı ve birlik-çokluk meselesini açıklamaya odaklanır. Fârâbî (ö.950) ve İbn Sînâ (ö.1037) gibi İslam filozofları ise Sudur teorisine uygun olarak "Birden bir çıkar" ilkesi çerçevesinde, *Birden* ilk çıkan şeyin İlk Akıl olduğunu belirtir ve birlik-çokluk problemini de bu ilke çerçevesinde çözülebileceğini ileri sürerler. İbnü'l-Arabî ve takipçileri ise yine "Birden bir çıkar" ilkesine uygun olarak Tanrıdan taayyün eden ilk şeyin Hakikat-i Muhammedî olduğunu belirtir ve birlik-çokluk probleminin de bu ilke çerçevesinde çözüleceğini ileri sürerler. Konu üzerine geniş bir değerlendirme yapan Affî, (ö.1966) bu iki düşünceden etkilenecek fakat bunlardan farklı cihetleri de olan İbnü'l-Arabî'nin kendine has Hakikat-i Muhammedî anlayışı olduğunu iddia eder.¹⁰ Ancak Logos nazariyesi ve Sudur teorisi bu yazının kapsamına girmediği için biz doğrudan İbnü'l-Arabî'nin konu üzerine söyledikleriyle yetineceğiz.

Hem erken dönem tasavvuf müntesipleri hem de metafizik tasavvuf dönemine mensup düşünürler insanlık tarihini bir peygamberler tarihi olarak okumayı, dahası bu tarihin kemalinin de Hz. Peygamber'de toplandığını ve sona erdiğini öne sürmüşlerdir. Hakikat-i Muhammedî görüşü erken dönem tasavvufunda "Allah yerlerin ve göklerin nurudur." (Nur 24/35) ayetinden hareketle yorumlanmıştır. Bu görüş, ilk olarak Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö.896) tarafından, daha sonra *Kitâbü't-Tavâsîn*'de Hallâc-ı Mansûr (ö.922) tarafından dile getirilir. Aynülkudât Hemedânî (ö.1131) Muhammedî nuru marifet ve tevhit ekseninde yorumlar. Rûzbiân-ı Baklî (ö.1209) ise Muhammedî nur tabirini ilahi aşk manasında kullanır.¹¹ Ama Hakikat-i Muhammedî anlayışının bir sistem içerisinde köklü olarak temellendirilmesi ve yerleştirilmesi İbnü'l-Arabî'yle gerçekleşir. İnsanın ezelde küllî olarak varlığı İbnü'l-Arabî'de farklı terimlerle izah edilir. Örneğin o, yaratılışın ilk aşamasını anlatmak için Kalem-i a'la, hakikatü'l-hakâik, hakikat-i Muhammedî gibi

⁷ Sözlükte ahadiyyet "mutlak vücüt" olarak açıklanır. Başka bir ifadeyle "Allah'ın isim ve sıfatları göz önünde bulundurmaksızın zâtı dikkate almak" demektir. Vahidiyyet ise "Zâtın hâlık ve mabud olarak âlemlerle kurduğu münasebet" olarak izah edilir. Bkz: Abdürrezzak Kâşânî, *Sûfilerin Kavramları*, (Bursa, Bursa Akademi, 2014), 211-212, 254. Ferdiyet ise tasavvuf literatüründe, özellikle de İbnü'l-Arabî'de "akledilir ve duyulur âlemdeki her türlü netcenin kaynağı ve esası" olarak tarif edilmiştir. Bkz. Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 189-190.

⁸ Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 291, 380, 463-464, 741.

⁹ Konu üzerine bazı değerlendirmeler için bkz. Ebu'l-Alâ Affî, "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri" *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 61-106.; William C. Chittick, "Farghânî on the Muhammadan Reality," *Horizonte* sayı: 21 (2023): 1-2. Ayrıca bkz. Feyza Ketenci, "Erken Oryantalist Araştırmalarında Tasavvufun Menşei Problemi" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021), 102-103.; Sema Özdemir İmamoğlu, "Sadreddîn Konevî'ye Göre Kelime/Logos Doktrini Çerçevesinde Tanrı-İnsan İlişkisi," *EKEV Akademisi Dergisi* sayı: 49 (2011): 26-27.

¹⁰ Ebu'l-Alâ Affî, "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri," 61, 78-79, 84-85.

¹¹ Abdürrezzak Tek, "Hakikat-i Muhammediyeye Teoriler" *Metafizik: İslam Düşüncesinde Teoriler* içinde, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), c.2, 857-858.

kavramları kullanır.¹² İbnü'l-Arabî bu konuda şöyle yazar:

“İbdai ürün bize göre Hakikat-i Muhammediye, başkalarına göre İlk Akıl'dır. İlk Akıl, Allah'ın bir şeyden olmaksızın var ettiği Yüce Kalem'dir. Yüce Kalem, daha önce zikredilen bütün mefullerden failini algılamada daha yoksun ve acizdir. Çünkü daha önce zikredildiği gibi, bütün fail ve mefuller arasında bir çeşit münasebet ve benzerlik vardır. Dolayısıyla meful, aralarındaki münasebet ölçüsünce faili bilebilir. Bu münasebet ise ya cevherlik veya başka bir yöndendir. İlk yaratılan (mübda-i evvel) ile Hak arasında ise kesinlikle bir münasebet yoktur. Binaenaleyh o, başka sebeplerden meydana gelen diğer şeylerden failini bilmede daha acizdir. O halde mefulün birçok açıdan kendisine benzediği sebebi olan failini algılama ve bilmede aciz olduğu sabittir.”¹³

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakikat-i Muhammedî bir başka Nefes-i Rahmandır.¹⁴ Çünkü Hakikat-i Muhammedî câmî anlama sahip olan *Rahman* isminin bir tecellisidir.¹⁵ O şöyle söyler: “Yaradılışın başlangıcı Heba'dır. Onda var olan ilk şey ise Rahman'a nispeti olan Hakikat-i Muhammediye'dir. Mekânda yerleşme olmadığı için onu sınırlayacak bir yer yoktur... “Niçin var oldu?” [sorusuna cevap olarak] “İlahi hakikatleri izhar etmek için.” [denilebilir.]”¹⁶ Böylece insanın kendi aslı olan hakikat ile irtibatı, Hakikat-i Muhammedî üzerinden temellendirilir. Böylece İbnü'l-Arabî ve takipçileri için Hakikat-i Muhammedî, Allah'ın bütün varlığı yaratmasında insanın merkezi konumunu anlatan bir düşünce haline dönüşür.¹⁷ İbnü'l-Arabî Hakikat-i Muhammediye'yi ilk taayyün olarak kabul eder ve kevn-i câmi olan insanın küllî hakikatinin ilk olarak bu makamda kendini gösterdiğini söyler.

Bu anlayışın temelinde İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahadiyet ve vahidiyet ayrımı vardır. Çünkü ahadiyet la-taayyün, vahidiyet ise ilk taayyünü anlatır. Buradaki merkezi düşünce ise a'yân-ı sâbitedir. Bazen birbirinin yerine kullanılan Hakikat-i Muhammedî ve a'yân-ı sâbite mertebeleri zamansal olarak değil ancak zâtî öncelik ve sonralık bakımından ayrılır.¹⁸

Hakikat-i Muhammedî İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından ihtilafsız bir şekilde ilk taayyün olarak kabul edilir. Ancak bu taayyün iki yönlü bir zuhur/tecellidir. Böylece bu taayyün, Zâta bakan yönüyle ahadiyet, âleme ve insana bakan yönüyle vahidiyettir. Burada ahadiyet hakikatin mutlaklığını ifade ederken, vahidiyet isim ve sıfatlarla izafi çokluğu anlatır. Örneğin Kâşânî (ö.1335) *Fusûsü'l-Hikem* şerhinde “Hakikat-i Muhammediye” ve “suret-i Muhammedî” ayrımını yapar. Ona göre Hakikat-i Muhammediye ilk taayyün ve zât-ı ahadiyyetin aynıdır. Sûret-i Muhammedî ise zâta ait olan ahâdiyet mertebesini, isimlerin mertebesi olan vahidiyet mertebesini ve bütün mümkünlerin

¹² Sözlüklerde ‘Hakikatlerin hakikati’ tabiri ile ‘Hakikat-i Muhammedî’ tabirlerin çoğu yerde birbiri yerine kullanılır. Örneğin Kâşânî şöyle der: “Hakikatlar hakikati birliğin batınıdır. Yüce Zatın ilk taayyün mertebesidir. En kesin bilgide hakikatlerin hakikati, insana özgü ve bütün mertebeleri içeren kemal mertebesidir; bu mertebe ahadiyetü'l-cam, makam—cem diye de isimlendirilir. Onun sayesinde varlık dairesi tamamlanır. O Allah'ın gayb zatında belirilmiş ilk mertebedir. Muhammedî Hakikat hakikatlerin hakikati denilen hakikattir. Bu mertebe bütün hakikatleri kuşatan ve -küllünin cüzlerine sirayet etmesi gibi- küllülüğü sayesinde bütün cüzlerine sirayet eden hakikattir. Bunun nedeni hakikatü'l-Muhammediye'nin orta-berzah ve itidal alanında sabit olmasıdır; hiçbir isim veya sıfat kendisine baskın gelmez. Bu orta-berzahlık Hz. Peygamberin ‘Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur’ hadisinde işaret edilen Ahmedî nurdur. Bu küllî hakikat, rububiyet mertebesine izafe edilen ilahi isimlerin hakikatidir. Muhammedî olmasının anlamı Hz. Muhammed'in bedeni bir mananın sureti; o mananın hakikati ise hakikatlerin hakikati anlamında hakikatü'l-hakaiktir.” Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 217-218.

¹³ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), c.1, 261. Karşılaştırmak için bkz: İbnü'l-Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye* (Tahkik: Abdulaziz Sultan el-Mansub), c. 1, 306.

¹⁴ Demirli Hakikat-i Muhammediye'nin Mutlak Birlik ve Mutlak Varlık değil de Mutlak olan ile mukayyet olanlar arasında vasıta/aracı olduğunu söyler: “Bu, bir kabul olarak Muhammedî hakikatin bütün hakikatlerden önceliği demektir. Şu hâlde sûfilerin Hakikat-i Muhammedî'nin tüm hakikatlerden önce geldiğiyle ilgili düşünceleri kadar bu hakikatin Bir'den ilk çıkan şeyle (varlık tecellisi veya Nefes-i Rahmanî) bir ve aynı olmasıyla ilgili teorileri de birlik mertebesinde hakikat ile hakikate tecelli edenin birliğinden kaynaklanan bir isimlendirmeye dayanır. O zaman Hakikat-i Muhammediye'ye ister ilk hakikat ister bu hakikate ulaşan Nefes-i Rahmanî ister varlık tecellisi ister nur diyelim, aynı sonuca ulaşırız. Öyleyse var olan ilk şey, Hakikat-i Muhammediye'dir (Muhammed'in Hakikati).” Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem* (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2006), 494.

¹⁵ Bushra Subhan, “The Muhammadan Reality: A Central Leitmotif Of İbn Arabî's Thought Al-Haqıqa Al-Muhammediyya Al-Rahmâniyya,” *J.P.H.S. sayı: LXVIII* (2020): 25.

¹⁶ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), c.1, 340.

¹⁷ Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediye” *Kültürel Coğrafyamızda Hz. Muhammed* içinde (Sakarya: Uluslararası Sempozyum, 2009), 161.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem* (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2006), 277.

mertebesini kapsar.¹⁹

Fergânî ise *Müntehâ'l-medârik*'te bu ayrımı farklı şekilde tasnif eder. Ahadiyet ve vahidiyetin yanı sıra Hz. Peygamberin bir diğer vasfı ferdiyettir. Ferdiyet İbnü'l-Arabî'de peygamberin "cevamiu'l-kelim" olmasıyla ilişkili bir şekilde ele alınır. Hz. Peygamber, diğer peygamberlerden farklı olarak sadece kendisine verilen özellikleri saydığı bir hadiste "Ben cevâmiu'l-kelim ile gönderildim"²⁰ der. İbnü'l-Arabî bu hadisi yorumlarken "Hz. Âdem'in eşyanın sadece isimlerini bildiğini, Hz. Peygamber'in ise eşyanın mânalarına da vâkıf olduğunu belirtir. Ona göre her peygamber bir 'kelime'dir ve diğer peygamberlerden farklı bir hakikattir."²¹ Hz. Peygamberin diğer peygamberlerden farkı bu farklı kelimeleri bir bütün şeklinde kendinde toplamış olmasıdır. Bundan dolayı da Hz. peygamberin hikmeti kimseye benzememesi bakımından ferdiyet olarak nitelendirilmiştir. Başka bir hadiste: "Ben, 'cevâmi'ül-kelim' ile gönderildim ve korku ile yardım edildim. Uykuda olduğun bir vakitte, dünyanın hazineleri bana getirildi ve elimе konuldu"²² der. Bu hadiste de tıpkı yukarıda zikrettiğimiz gibi ilk olarak Hz. Peygamber'in manevi hakikatının tüm peygamberleri öncelendiğine, ikinci olarak ise O'nun vasfının ferdiyet olarak gerçekleştiğine işaret eder.

Hakikat-i Muhammedî fikrinin bir diğer ismi berzahdır. Berzah, mutlak hayal ile duyu ve şehadet âlemi arasında aracılık yapan mertebedir.²³ Berzah, başka bir yoruma göre, Hz. Peygamberin manevi hakikati ilk maddi tecellisini cismanî Âdem'in temsil ettiği ruhî ve Âdemî hakikattir. Hem ontolojik olarak hem de epistemolojik olarak kendisinin altında bütün ruhsal ve duysal varlıkları eşit derecede gözetken kalem-i a'ladır.²⁴ Fergânî ise berzahı, iki mertebe olarak anlatır.²⁵ Birincisi lâ-taayyün ile ilk taayyün arasında cem ve tefrik eden büyük berzah (berzah-ı ekber-i câmî), ikincisi de ilk taayyün ile ikinci taayyün (şehâdet âlemi) arasında cem ve tefrik eden ikinci berzahdır. Fergânî ilkinde Ahmedî ruh, ikincisine ise Muhammedî nefis adını verir. Böylece Fergânî İbnü'l-Arabî'den farklı olarak yaratılışın ilk mertebesini farklı bir şekilde tasnif etmiş olur.²⁶

2. Fergânî'ye Göre Hakikat-i Muhammedî ve Hakikat-i Ahmedî Makamlarının, İnsanın Yaratılışındaki Yeri ve Tesiri

Fergânî *Müntehâ'l-medârik*'te a'yân-ı sâbite²⁷ kavramını kullanmaz. Onun yerine ilm-i ezeli²⁸, ruhanî ruh²⁹, Hakikat-i Ahmedî ve Hakikat-i Muhammedî tabirlerini kullanır. Fergânî, insanın hakikatının, ilm-i ezeli'de/a'yân-ı sâbite var olduğunu söyler. Bu sabit hakikatlerin tekliğe ve birliğe yol açan cihetlerine ise Fergânî, ehadiyyetü'l-cem ve vâhidyyetü'l-cem der. Bunları da bilinmeleri bakımından, zahiri ve batini diye ikiye ayırır. Ancak Ebu Yezid'in de yorumladığı gibi Fergânî'de de insan ruhu özünde tek olan, varlığın tamamına yayılan Hakikat-i Muhammediyye'nin

¹⁹ Kâşânî, *Şerhu'l-fusûsi'l-hikem* (Şirket-i mektebe ve matbaa-i Mustafa el-Bâbi, 1407), 430. Konu üzerine bazı değerlendirmeler için bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri," 83-84.

²⁰ Buhârî, "Cihâd", 122, "Ta'bîr", 22, "İ'tişâm", 1; Müslim, "Mesâcid", 6.

²¹ M. Yaşar Kandemir, "Cevâmiü'l-kelim," *TDVİA* c.7, 440.

²² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Câmiü's-Sahîh*, nşr. Mustafa Dîd el-Buğa. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Ta'bîr", 22 (6611).

²³ Konu üzerine geniş değerlendirmeler için bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 93-104.

²⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 93-94.

²⁵ Fergânî, *Müntehâ'l-Medârik* (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007), c.1, 21-29.

²⁶ Batılı bazı araştırmacılar Fergânî'nin bu farklı görüşünü fark etmişlerdir. Örneğin Scattolin şöyle der: "İlk tecelli ahadiyyet ve vahidiyyet olarak ele alınır. Ahadiyyette kendi içinde iki gruba ayrılır. İlki tecelliy-i evvel, taayyün-i evvel, el-mertabatü'l-ula, el-itibari'l-evvel ve mertabatü'l-ahadiyyedir. İkincisi ise hakikatlerin hakikati, el-berzahü'l-evvel ve'l-ekber, ev edna makamı, hakikati'l-Ahmediyye'dir." Bkz. Giuseppe Scattolin, "The Key Concepts of ol-Farghânî's Commentary on İbn al-Fârid's Sufi Poem," *al-Tâ'ıyyat al-Kubrâ*, *JMIAS* sayı: 39 (2006): 45-47.

²⁷ Ayan-ı sabite üzerine kısa tanım ve değerlendirmeler için bkz. Ömer Türker, *Evrîm Risalesi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 111-116.

²⁸ *İlm-i ezeli* istilâhının geçtiği yerler ve bağlamlar için bkz. Saïdüddin Fergânî, *Müntehâ'l-medârik ve müntehâ lübbi külli kamîlin ve arifin ve salik: Şerhu Taiyyeti İbn Farız* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 99, 218, 232, 303, 373-374, 375, 411, 429, 490, 541, 581, 590, 634, 757-758, 790, 825, 876, 920, 931, 1035.

²⁹ *Ruhani ruh* terkininin geçtiği yer ve bağlamlar için bkz. Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 32, 64, 83, 107, 108-109, 110, 112-113, 182, 208, 243, 260, 262, 274, 439, 472, 507-508, 605, 613, 620, 622, 716, 739, 744, 747, 756, 888, 1028-1029.

bir tezahürü olarak görülür.³⁰

Fergānî bu iki makamı bazı yerlerde birlikte ele alırken bazı yerlerde ise ayırarak iki farklı makam olarak inceler. Ona göre “en mutedil mizaç Muhammedî mizaçtır, en kapsamlı kalp ise Ahmedî kalptir.”³¹ Başka bir ifadeyle Muhammedî hakikat zahirî, Ahmedî hakikat bâtinî olarak nitelenir. Bu nedenle Muhammedî makam zahirî olduğundan duyuyla ilgili bir organa yani göze izafetle, Ahmedî makam ise batınî olduğundan kalbe izafetle anlaşılabilir. Zira O’nun duyuyla ilgili olan gözü bedenine, yani Muhammedî suretine bağlıdır; basiret anlamındaki kalbi ise Ahmedî hakikatinin suretine bağlıdır.³² Bu durumda batını ve zahiri itibarıyla insanın aslı/kühü başlangıç ve hakikati Hz. Peygamberde mündemiçtir. Her ikisi birlikte hakikatin başlangıcını ve sonunu yani bütünü ifade eder. Bu iki makamın bütünlüğünü vurgulamak için de Fergānî şöyle söyler:

“Bu hakikat ise hakikatlerin hakikati, yani ilk taayyün eden olması bakımından Ahmediyye³³ hakikati ve olduğu yere dönmede en son dönen olması bakımından Muhammediyye hakikatidir.³⁴ İşte bu deniz, yani bu hakikatin mertebesi Ahmedî ve Muhammedî hakikatin dokunulmaz yeri (ismet-i harîm) olmakla başkasına haramdır, yani başkasının bu denize dalması yasaklanmıştır.”³⁵

Fergānî’ye göre, bu iki makamın birbirinden ayrı olduğunun delili “Âdem su ile toprak arasındayken, ben peygamberdim”³⁶ hadisidir. Hz. Peygamberin bu zaman ve mekân üstü vasfına Ahmedî makam denir. Muhammedî makam ise son peygamber olan, hakikatin son halkası olan ve batının zahiren belirmiş haline tekabül etmektedir.³⁷ Nitekim bu nübüvvet ve velayet ayrımında da kendisini göstermektedir. Fergānî: “Velilerin beyanlarında asıl kasıtları havassı uyarmaktır, havassa yönelik hitaplarında avamı hedeflemezler. Bu kaside de Muhammedî nübüvvet makamının değil Ahmedî velayet makamının diliyle söylendiği için ima ile beyan etmekle yetinir, meramını açıkça söylemezler³⁸” der. Böylece daha önce, batın olarak nitelenen Ahmedî makam velayet makamının tecellisi, daha önce zahir olarak nitelenen Muhammedî makam da nübüvvet makamının tecellisi olarak alınmıştır. Hz. Peygamber, bu iki vasfın diğer peygamberlerde ortaya çıkan, cem ve tefrika makamlarının aksine, kemalin sonunu ve zirvesini ifade eden cemu’l-cem olarak anlatılmıştır.³⁹ İbnü’l-Arabî ve onu takiben Fergānî Hz. Peygamberin cemu’l-cem makamını temsil etmesini, O’nun kemalinin noksanz teşekkülü olarak anlamışlardır.

Fergānî zahir ve batın ayrımını aynı zamanda insanın varlık serüvenindeki iki yönü açıklamak için kullanır. Batın birliği, hakikati, ruhaniyeti ve cemiyeti ifade ederken; zahir çokluğu ve cismani oluşu temsil eder.⁴⁰ Bu bağlamda Ahmedî hakikat ezeli ve ebedi hakikati, yani batını yönü kendisinde cemederken, Muhammedî hakikat ise zahiri tecellinin mahallidir. Başka bir ifadeyle varlığın tek nefeste iki ayrı tecellisi olan ikinci varlık mertebesi iki türdür:

“Birincisinde varlık Hakk’ın zuhurunun tecellî yeridir. Burada Zat kendi zuhuru açısından, Rahman isminin zahiri olarak adlandırılan suretinin zuhuru açısından ve esmâ-i ilahî olarak adlandırılan taayyünlerinin zuhuru açısından Kendini bilir. Bu açıdan bakıldığında varlık için hakiki bir vahdet ve nisbî bir kesret vardır. Her bir ilahî isim Zat’ın aynı olan varlığın

³⁰ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 93-100, 187.

³¹ Fergānî, *Müntehâ’l-medârik*, 176.

³² Fergānî, *Müntehâ’l-medârik*, 486.

³³ Ahmediyye makamı/hakikati için bkz. Fergānî, *Müntehâ’l-Medârik* (Beyrut: Darü’l-Kitap el-İlmiyye, 2007), c.1, 101, 140-141.

³⁴ Muhammedî hakikat/makam için bkz. Fergānî, *Müntehâ’l-Medârik* (Beyrut: Darü’l-Kitap el-İlmiyye, 2007), c.1, 27-28, 39-40, 74, 111, 114-115, 116-117, 123, 140. İbnü’l Arabî araştırmacılarından Muhammed Hacı Yusuf Muhemmedî hakikat tabirini Cevheri ferd olarak yorumlarının uygun olduğunu düşünür. On göre: “Yaratılış fiilinde zuhur eden bu ilahi birlik -bilebildiğimiz ve gözlemleye- bildiğimiz birlik, hakikat ve kozmos tecrübemizi temele alan birlik Fert Cevherinde yatmaktadır. Bu Ferd Cevheri (Akl-ı evvel, Muhammedî Hakikat) kendi kendindedir ve ibda edilmiş sayısı bilinmeyen ervah-ı müheyymeden birisidir...” Bkz. Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü’l Arabî’de Zaman ve Kozmoloji* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 195, 203-204.

³⁵ Fergānî, *Müntehâ’l-medârik*, 451-452.

³⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Câmiu’s-Sahîh* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1422/2002), “Menâkib”, 1.

³⁷ Fergānî, *Müntehâ’l-medârik*, 452-453.

³⁸ Fergānî, *Müntehâ’l-medârik*, 577-578.

³⁹ Kuşeyrî tefsirini, Hz. Peygamberin cemu’l-cem ve kemal makamının temsilcisi, diğer peygamberlerin ise kemalde noksan olduğu iddiası üzerine kurgulamıştır Abdülkerim Kuşeyri, *Letâifü’l-İşârât* (İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2020), c. 5-6, 1757.

⁴⁰ Fergānî, *Müntehâ’l-medârik*, 290-291.

zahiridir, ancak varlığın –belirli bir manâ açısından, örneğin Hayy gibi bir sıfat ile– taayyününü ve takayyüdünü gösterir. Hayy, taayyün etmiş zahir varlık için bir isimdir ancak taayyünü ve takayyüdü 'O Hayattır' demek sebebiyledir.⁴¹

İkinci varlık tecellisinin, yani zahir olan varlığın ikinci türü ise oluş/âlem için bir tecelli mahallidir. Tıpkı filozofların sudur sisteminde benzerinin olduğu gibi (birinci akıldan, ikinci aklın çıkması gibi) burada da zuhur mertebeler şeklinde gerçekleşir. Örneğin ruh mertebesi, misal mertebesi ve insan mertebesi gibi. Varlık bu mertebelerin tamamının içinden taayyün eder.⁴²

Ahmedî ve Muhammedî makamın üçüncü ayırt edici tarafı ise varlığı cemedden/toplayan bir özelliğe sahip olmalarıdır. Fergānî, Muhammedî makamın ehadiyyetü'l-cem olduğunu, Ahmedî makamın ise cem'u'l-cem olduğunu söylemektedir.⁴³ Bunun başka bir ifadesi birlik ve çokluk ayrımıdır. Fergānî'ye göre birlik Ahmedî makama has bir özellik iken,⁴⁴ çokluk ise Muhammedî nefse bağlıdır.⁴⁵ Çünkü Muhammedî nefis, Fergānî'de çokluk vafına ait ilmi kapsama bakımından en kâmil nefis olarak görülür. Diğer taraftan ise "Zatî isimlerin özleri birlik vafına bağlı olduğu için bunlarda birlik vafının etkisi ve izi görülür. Dolayısıyla birlik vafına bağlı olan bu isimlerin anlaşılabilmesi de birlik vafının tezahür yerine, yani Ahmedî ruha bağlıdır. Çünkü Ahmedî ruh, bu türe (yani birlik vafına) ait ilmi kapsamı bakımından en kâmil ruhtur."⁴⁶ Yani Ahmedî vasıf birliği ve ruhu temsil ederken, Muhammedî vasıf nefsi ve çokluğu temsil etmektedir. Böylece Fergānî zahir-batın, ruh-nefis, birlik -çokluk, nübüvvet-velayet ve teklik-birlik ayrımları üzerinden varlığın gayesi olan insanın hakikatinin bu iki kutuptan başladığını söyler.

Ruh-nefis, icmal-tafsil, zahir-batın cem-cemu'l-cem ve ahadiyyet-vahadiyyet gibi ayrımlar üzerinden ele alınan bu iki makam özünde birliği ve bütünlüğü ifade eder. Nitekim Fergānî Ahmedî ve Muhammedî makamları eserinin bazı yerlerinde birbirinden ayırmadan birlikte zikreder.⁴⁷ Çünkü O'na göre, bu iki makam aslında bir ve aynıdır. Ama öncelik-sonralık, tezahür yeri ve ortaya çıkardığı etkileriyle birbirinden ayrılmaktadır. Aynı olmalarının sebebi Fergānî'ye göre tabiatlarında *kevn-i câmi* olan insan tanımını taşıyor olmalarındandır. Ona göre varlığın ilk zuhuru olan bu iki makam ittihat halindedir.

"Zahiri gözün batını gözle birleşmesi/ittihadı, kalbin kalıpla ve kalıbının kalple ittihadı, gözün kulakla ve kulağın gözle ittihadı hali bu makamın sahibine mahsustur... İşte bu hal, şairin şu anda kendisinin diliyle konuştuğu Muhammediyye makamına mahsus olan cemin ayıklığı halidir. Şair bu makamın tercümanı olarak ondan haber veriyor ve şöyle diyor; tüm insanlar Adem'in çocuklarıdır, eşit olarak onun nesebinden gelirler. Ancak kardeşlerim arasında cemin ayıklığına/bilinçli cem haline sahip olan yalnızca benim. Dördüncü işaret; Ahmediyye makamına duyuya ilgili bir şeyin, yani gözün izafe edilmesiyle yapılmıştır. Zira O'nun duyuya ilgili olan gözü bedenine, yani Muhammedî suretine bağlıdır; kalbi ise Ahmedî hakikatinin suretine bağlıdır."⁴⁸

Fergānî her iki makamı birlikte zikrettiği yerlerde Ahmedî-Muhammedî terkiibini kullanmaktadır. Ona göre her iki makam da hakikat bakımından ilk taayyündür.⁴⁹ Nitekim varlık mertebelerinin beşli tasnifi söz konusu olduğunda, taayyün-i evvel ile taayyün-i sâni bir ve aynıdır. Ayrıldıkları nokta ise birinin ezeli bir kapsayıcılığa sahip

⁴¹ Fergānî, *Müntehâ'l-Medârik* (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007), c.1, 31.

⁴² Fergānî şöyle der: "Bu durumda varlığın manası ve hakikati, Mutlak Varlıktan taayyün etmiş her bir taayyünün suretinin nefsinin ve mislinin mevcut olarak, ruhanî olarak, misalî olarak, cismanî olarak zahiren bulması olur. Bir başka deyişle mevcut, ruhlar mertebesinde kendisini, ancak ruhanî olarak bulur. Meretebe-i misalde nefsinin ancak misalî olarak bulur. Cisimler mertebesinde ise nefsinin cismanî ve mahsus olarak bulur. Bu durumda icad ve halk, Hz. Mücid ve Hâlik'in oluş/alemi hakikatlere, varlık bulmaları neyle olcaksa onlara onu vermesidir. Verilen bu şey, Hak'tan o hakikatlere taayyün eder ve bu hakikatlerin hükümleri Hak tarafından kendileri için belirlenmiş takdire göre zahir olur." Bkz. Fergānî, *Müntehâ'l-Medârik* (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007), c.1, 31-32.

⁴³ Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 483-484.

⁴⁴ Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 758-759.

⁴⁵ Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 758-759.

⁴⁶ Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 758-759.

⁴⁷ Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 452, 501-502, 568, 641-642, 735, 787, 857, 963, 1043.; Fergānî, *Müntehâ'l-Medârik*, (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007), Karşılaştırm: Birinci cilt: 401, 429 (2 yerde), 472. İkinci cilt: 41, 103, 139, 187, 258, 310.

⁴⁸ Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 483-484.

⁴⁹ Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 689-690.

olması, diğerinin ise sonun tekrar başa dönen olmasıdır. Başka bir ifadeyle Hakikat-i Ahmedî hakikatlerin hakikati olarak ifade edilirken, Muhammedî hakikat birliğin çoklukla şekillendiği makam olarak anlaşılır. Muhammedî makam ve Ahmedî makamın ayırımını ve birliğini *Müntehâ'l-medârik*'te temel olarak beş ayrı başlık altında ele almak mümkündür.⁵⁰

Tablo 1.

	Ahmedî Makam	Muhammedî Makam
1	Ahmedî mizacın ezelden kemali ve hakikati temsil etmesi. ⁵¹	İlki en mutedil mizaç olan Muhammedî mizacın cemedici tarafının tezahürüdür. ⁵²
2	Ahmedî makam cem'ul-cem makamıdır.	Muhammedî makam ehadiyyetü'l-cem ve ev-edna makamının tek tecellisidir. ⁵³
3	Ahmedî makam asli ruha karşılık gelir.	Muhammedî makam Muhammedî nefsin zahiri suretinin tecellisidir. ⁵⁴
4	Ahmedî makam ehadiyyete/teklîğe/ icmale karşılık gelir.	Muhammedî makam Muhammedî çokluktur/tafsildir. ⁵⁵
5	Ahmedî makam velayet mertebesinin tecellisidir.	Muhammedî makam nübüvvet makamı olarak zuhur etmiştir. ⁵⁶

Bu tabloya göre Fergânî'nin Hakikat-i Ahmedî ve Hakikat-i Muhammedî makamlarını, gerçekte bir olsalar da, birbirinden beş göreceli cihetle ayırabiliriz:

Bir ve ikinci cihetlerdeki zorluk Muhammedî makamın ehadiyyet ve ev-edna olarak tezahür mahalli olarak açıklamasıdır. Bu nedenle bu makam Fergânî tarafından, kâmil insan hakikatinin, zahiri olarak yeryüzünde nasıl oluştuğunu anlatma bağlamında üzerinde durulur. Bu makamda ehadiyyet birlik ve yakınlık anlamına gelirken, ev-edna iki yayın ucu kadar birbirine yakınlık yani teklik (cem'ul-cem) anlamına gelir. Ahmedî makama bakma cihetiyle birliği, âleme ve insana bakma cihetiyle de çokluğu kendinde barındıran ehadiyyet makamı, vahdet-i vücud geleneğinde varlık mertebeleri bakımından ilk taayyüne tekabül eder.⁵⁷ Fakat bazı yerlerde ilk taayyün Ahmedî makam iken Muhammedî makam ise taayyün-i sânidir.

Üçüncü cihet bu iki makamın birlikteliği ve ayrılığı bağlamında ruh ve nefis meselesidir. Fergânî ruhun ezeli ve ebedi hakikate sahip olduğunu, nefsin ise ruhun bedene girmiş hali olduğunu söylemektedir. Yani nefis zahiri, ruh bâtinidir. Ruhun hakikati Ahmedî makamda, nefsin hakikati ise Muhammedî makamda tecelli etmiştir. Burada

⁵⁰ Chittick Fergânî'de Hakikat-i Ahmedî ve Hakikat-i Muhammedî arasında temelde üç farkın olduğunu söyler. Bkz: William C. Chittick, "Farghânî on the Muhammadan Reality," *Horizonte* sayı: 21 (2023): 13.

⁵¹ Fergânî bu manada "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur" hadisini zikreder.

⁵² Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 176, 757, 787, 949-950.

⁵³ Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 290, 380-382, 480, 483-484, 517, 546-549, 702, 741-742, 748, 757, 963-964, 1020-1021, 1037.

⁵⁴ Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 486-488, 520, 546-549, 643, 648-649, 755-756, 757, 903-906.

⁵⁵ Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 653-654, 702, 757, 758-759.

⁵⁶ Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, 577-578, 859-860.

⁵⁷ Giuseppe Scattolin Fergânî'nin ehadiyyet ile vahidiyyeti birbirlerinden dört cihetle ayrıldığını söyler. Ona göre ahadiyyet câmî (cem), batın (bütün), mücmel (icmal) ve münderiç (indirac) şekliyle anlaşılması gerektiğini, vahidiyyetin ise mutayyin (taayyün), zahir (zuhur), mufassal (tafsil) ve mümeyyiz (temyiz) ile ahadiyyetten farklılaştığını söyler. Bkz. Giuseppe Scattolin, "The Key Concepts of ol-Farghânî's Commentary on İbn al-Fârid's Sufi Poem," *al-Tâ'iyyat al-Kubrâ*, *JMIAS* sayı: 39 (2006): 42.

ruh insanın birliğini/tekliğini temsil ederken, nefis insanın çokluğa açılan kapısıdır. Burada kastedilen insanın ruh ve nefsinin ayrı ayrı olduğu değildir. Aksine sonsuz olanın tezahüre konu olması bakımından sonlu olması, görelî geçici hakikatte ise ezeli ve bir olmasıdır.

Dördüncü cihet ise birlik çokluk meselesiyle ilgilidir. Fergânî bu bağlamda Ahmedî ruhu icmal, Muhammedî nefsi ise tafsil olarak niteler. İcmal batınî ve ruha mahsus bir tezahürî nitelikken, tafsil zahirî ve nefse ait tezahürî niteliktir. Varlık mertebelerinin yedili tasnifinde⁵⁸ ilk üç mertebe (Zatî taayyün, Taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni) ezeli ve birliğin icmali ve cemedici halidir. Diğer dört mertebe ise (ruhlar mertebesi, misal mertebesi, cisimler mertebesi ve insan mertebesi) birliğin gölgesi, sureti ve çoğalmasındır/tafsilidir.

Beşinci vecih ise velayet ve nübüvvet ayrımı ile ilgilidir. Fergânî peygamberin velayet vasfını Ahmedî makam ile, nübüvvet vasfını ise Muhammedî makam ile ilişkilendirir. İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberin velayet vasfı nübüvvet vasfından daha kapsamlıydı. Fergânî de bu düşünceyi benimsemiş, Ahmedî makamın velayete tekabül ettiğini belirterek Ahmedî makamın kapsayıcılığına vurgu yapmıştır. Muhammedî makama has olan nübüvvet vasfı ise nübüvvetin sonunu vurgular. Bu nedenle Fergânî, Ahmediyye kelimesiyle Hz. Peygamber'in velayetini, Muhammediye kelimesiyle de nübüvvet yönünü ön plana çıkarır.

Bu iki makam ayrımlar üzerinden okunduğu durumda bütünüyle ayrı makamlar olarak anlaşılması için Fergânî daima bu iki yönün birbirinin yerine geçebilecek manaları da haiz olduğunu söyler.⁵⁹ Dolayısıyla Fergânî özünde bir olan, ancak tezahürleri itibariyle farklılaşan bu iki mertebeyi birlik-çokluk, hakiki-göreceli, zahir-batın, tenzih-teşbih, velayet-nübüvvet, icmâl-tafsil, nefis-ruh gibi ayrımlar üzerinden anlattığında insanın ve âlemin meydana gelişle irtibatlandırır. Ancak diğer taraftan bu iki mertebeyi bu kavramlar üzerinden okurken bile daima bu iki mertebenin birliğini ve bütünlüğünü vurgulama ihtiyacı hisseder korur. Böylece Hakikat-i Ahmedî ve Hakikat-i Muhammedî makamları insanın var olma sürecinde ontolojik birer ilke olarak bütün tecelli ve tezahürün aslı olarak anlaşılır. Fergânî'de Hakikat-i Ahmedî Allah'a (Zâta), Hakikati Muhammedî ise insana ve âleme bakan cihet olarak teşekkül eder. Böylece Tanrı-âlem-insan ilişkisinde Hakikat-i Muhammedî önemli bir konumu teşkil eder. Sonuçta Fergânî Tanrı-âlem-insan ilişkisinin temel olarak bu iki hakikat üzerinden şekillendiğini/şekilleneceğini iddia eder.

Sonuç

Hakikat-i Muhammedî anlayışı İbnü'l-Arabî öncesi sufiler tarafından daha çok nur-ı Muhammedî olarak zikredilir. Ancak bu özgün bir teori olmaktan ziyade sufilerin özlü sözleri olarak bilinmekten çok öteye geçmez. İlk defa İbnü'l-Arabî'ye gelindiğinde Hakikat-i Muhammedî anlayışı ayân-ı sâbite düşüncesinin içinde bir anlatı/teori halini alır. İbnü'l-Arabî filozofların ilk yaratılan şey "akıldır" cümlesine mukabil bunun "Hakikat-i Muhammedî" olduğunu söyler. En temel vasfı hakikat olan bu makam Tanrı ile yaratılış arasındaki büyük berzahı temsil eder. Bu berzah İbnü'l-Arabî'de ehadiyyet, vahidiyyet ve özellikle de ferdiyyet üzerinden teorinin esaslı ontolojik temelini oluşturur. Talebesi Konevî de bu anlayışı/anlatıyı sürdürür. Ancak Konevî'nin talebesi Fergânî Hakikat-i Muhammedî anlayışının içeriğini ve kavramlarını genişletir. Çünkü ilk defa Fergânî'de Hakikat-i Muhammedî ve Hakikat-i Ahmedî ayrımı ortaya çıkar. Bu ayrıma göre Hakikat-i Ahmedî ahadiyyeti, küllî akli, batını, icmali, birliği, velayet vasfını ve cemü'l-cem mertebesini içerirken, Hakikat-i Muhammedî vahidiyyeti, zahiri, tafsili, küllî nefsi, çokluğu, nübüvvet vasfını ve cem makamını temsil eder.

Bu ayrımlar Fergânî tarafından temelde Tanrı-âlem-insan ilişkisi bağlamında birlik-çokluk sorunsalına farklı bir yaklaşım olarak ortaya çıkar. Tanrı'dan ilk çıkan şeyin Hakikat-i Muhammedî olması ve bunun birliği ve çokluğu kapsamı İbnü'l-Arabî'de a'yan-ı sâbite ile çözümlenmeye/açıklanmaya çalışılırken bu Fergânî'de Hakikat-i Ahmedî

⁵⁸ Ali Fahri Doğan, "Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücut Görüşü" (Doktora Tezi, Konya, 2015), 108, 114, 135, 164, 174, 183, 187, 203.

⁵⁹ Fergânî, *Müntehâ'l-Medârik* (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007), c.1, 478.

ve Hakikat-i Muhammedî ayrımı üzerinden izah edilir. Burada Hakikat-i Ahmedî Tanrı'nın insanı yaratmaktaki muradı, Hakikat-i Muhammedî ise âleme gelen insanın/ruhun marifetullahı ulaşma gayesi olarak okunabilir. Böylece Tanrı-âlem-insan arasındaki bağ Hakikat-i Ahmedî cihetinden birliğe, Hakikat-i Muhammedî cihetinden çokluğa tekabül eder. Başka bir yönüyle Hakikat-i Ahmedî hakikatin batını yönüne, Hakikat-i Muhammedî ise âlemlerle birlikte hakikatin zahiri yönüne işaret eder.

Giuseppe Scattolin Fergānî de bu iki makamı dört kavram çiftiyle açıklar. Ancak eksik tespit etmiştir. Çünkü bu iki makam arasında bizim araştırmalarımıza göre yedi kavram çiftinin olduğu belirlenmiştir. Bunlar birlik-çokluk, Hz. Peygamber-insan, hakiki-göreceli, zahir-batın, tenzih-teşbih, velayet-nübüvvet, icmâl-tafsil, nefis-ruh olarak ifade edilir. Bu çift kavramlar Tanrı-âlem-insan ilişkisinde Hz. Peygamberin ferdiyet vasfında olduğu gibi bir olur/toplanır ve birliği ifade eder.

Kaynakça

- Abdülkerim Kuşeyrî. *Letâifü'l-İşârât*. Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2020.
- Affîfî, Ebu'l-Alâ. "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri" *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, Çeviren: Ekrem Demirli, 61-106. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Altaş, Eşref. "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: 'Mutlak Varlık Hak'tır' Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar" *Osmanlı'da ilm-i Tasavvuf* içinde, Editörler: Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı, 249-270. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Chittick, William. "Farghânî on the Muhammadan Reality," *Horizonte* sayı: 21, 2, (2023): 1-18.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediyye" *Kültürel Coğrafyamızda Hz. Muhammed* içinde, 155-163. Sakarya: Uluslararası Sempozyum, 2009.
- Doğan, Ali Fahri. "Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücut Görüşü." Doktora Tezi, Konya, 2015.
- Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî. *Sünen-i Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1422/2002.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Sufi Hermenötik*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Fergânî, Saîdüddin. *Müntehâ'l-Medârik*. Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007.
- . *Müntehâ'l-medarik ve müntehâ lübbi külli kamilin ve arifin ve salik: Şerhu Taiyyeti İbn Farız*. Çeviren: Mustafa Yalçınkaya, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- . *Fususul-Hikem*. Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cevâmiü'l-kelim," *TDVİA* (1993).
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Sûfilerin Kavramları*. Çeviren: Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kâşânî. *Şerhu'l-fusûsi'l-hikem*. Şirket-i mektebe ve matbaa-i Mustafa el-Bâbi, 1407.
- Ketenci, Feyza. "Erken Oryantalist Araştırmalarında Tasavvufun Menşei Problemi." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021.
- Muhammed, Hacı Yusuf. *İbnü'l-Arabî'de Zaman ve Kozmoloji*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Özdemir İmamoğlu, Sema. "Sadreddîn Konevî'ye Göre Kelime/Logos Doktrini Çerçevesinde Tanrı-İnsan İlişkisi," *EKEV Akademisi Dergisi* sayı: 49 (2011): 23-29.
- Scattolin, Giuseppe. "The Key Concepts of ol-Farghânî's Commentary on İbn al-Fârid's Sufi Poem," *al-Tâ'iyyat al-Kubrâ*, *JMIAS* sayı: 39 (2006): 33-83.
- Suad el-Hâkim. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Subhan, Bushra. "The Muhammadan Reality: A Central Leitmotif Of İbn Arabî's Thought Al-Haqıqa Al-Muhammediyya Al-Rahmâniyya," *J.P.H.S.* sayı: LXVIII (2020): 21-30.
- Tek, Abdurrezzak. "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi" *Metafizik: İslam Düşüncesinde Teoriler* içinde, Editör: Ömer Türker, 850-858. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. *Evrım Risalesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 13.07.2024

Kabul: 04.11.2024

Atıf: Güler, Meltem. "Aşk Üzerine: Platon'u ve Jacques Lacan'la Okumak," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 33-52. <https://doi.org/10.55256/temasa.1515861>

Aşk Üzerine: Platon'u Jacques Lacan'la Okumak¹

Meltem Güler²

ORCID: 0000-0001-6833-286X

DOI: 10.55256/TEMASA.1515861

Öz

'Aşk nedir?' sorusu, binlerce yıldır şairleri ve filozofları meşgul etmiştir. Aşkı yalnızca erdemlerini yücelterek övülen bir mucize olarak görmek mi, yoksa ardından çekilen acıyı ve çaresizliği dile getirerek acımasızlığını ve yanlısamalarını ifşa etmek mi? Aşk'ın 'ne'liğine dair bu sorulara yanıt arayan bazı psikanalistler de ozanların ve felsefecilerin izinden gitmişlerdir. Lacan, aşkı ayrıntılı bir biçimde ele aldığı *Seminer VIII*'de (*Transference* -1960-1961), bu sorulara yanıt aramak için Platon'un *Sempozyum* (Συμπόσιον) metnini seçmiştir. Lacan, bu metni seçme sebebini açıklarken analitik pratiğin başlangıcında aşk olduğunu hatırlatır. Bu nedenle de Lacan *Sempozyum*'u (*Şölen*) bir tür psikanaliz seansı olarak ele alır ve aktarımı aşk gibi bir şey olarak tanımlar. Aktarım, aşkı sorgulayan bir şeydir; analitik düşüncenin bakış açısından, aşkın temel bir boyutu olarak 'ikirciklilik' olarak bilinen şeyi ortaya çıkaracak kadar derinlemesine sorgular. Bu tam da *Sempozyum*'da yer alan diyaloglarda gerçekleştirilen şeydir. Diyaloglardaki aşk tartışmasının biçimi, esasen aşkın özülle yakından bağlantılıdır; 'aşk' adeta diyaloglardaki geçişlerden, iniş-çıkışlardan ve paradokslardan oluşur. Bu makale, Platon'un *Sempozyum*'unu Lacan'la birlikte okuyarak ve *Sempozyum*'daki tüm konuşmacıları sırasıyla ele alarak aşkın farklı yüzlerini ortaya koymakta, aşkın doğası ve ne olduğu meselesini psikanalitik teoriyle tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aşk, Felsefe, Psikanaliz, Platon, Jacques Lacan.

On Love: Reading Plato with Jacques Lacan

Abstract

The question 'What is love?' has occupied poets and philosophers for thousands of years. Is it only to see love as a miracle that is praised by extolling its virtues, or to expose its cruelty and illusions by expressing the pain and despair that follows? Some psychoanalysts seeking answers to these questions about the 'what' of love have followed in the footsteps of poets and philosophers. In *Seminar VIII* (*Transference* -1960-1961), in which he deals with love in detail, Lacan chose Plato's *Symposium* (Συμπόσιον) to answer these questions. In explaining why he chose this text, Lacan reminds us that love is at the beginning of analytical practice. For this reason, Lacan treats the *Symposium* as a kind of psychoanalysis session and defines transference as something like love. Transference is something that questions love; from the point of view of analytic thought, it questions it deeply enough to reveal what is known as 'ambivalence' as a fundamental dimension of love. This is precisely what is done in the dialogues in the *Symposium*. The form of the discussion of love in the dialogues is intimately connected with the essence of love itself; 'love' is made up of transitions, ups and downs and paradoxes in the dialogues. This article reveals the different faces of love by reading Plato's *Symposium* together with Lacan and discussing all the speakers in the *Symposium* in turn, and discusses the nature of love and what it is with psychoanalytic theory.

Keywords: Love, Philosophy, Psychoanalysis, Plato, Jacques Lacan.

¹ Bu makale, YÖK 100/2000 projesiyle desteklenen ve Prof. Dr. Figen Ebrin danışmanlığında "Kolonyal Bir Söylem Olarak Reklam: Pırlanta Reklamlarının Lacancı Eleştirel Psikanalizle Okunması" başlığıyla Meltem Güler tarafından hazırlanan Doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr., Akdeniz Üniversitesi, İletişim Fakültesi. meltemguler1970@gmail.com

Aşk; Antik Çağ filozoflarından günümüz düşünürlerine, ozanlardan edebiyatçılara kadar en fazla yerilen ve bir o kadar da yüceltilen, derin bir azapla büyük bir mutluluk arasında, yıkımla varoluş arasında bir duygu olarak dile getirildi. Antik Yunan ve Roma'da aşk yaygın olarak bir saldırı olarak nitelendirildi ve Aşk Tanrısı (Antik Yunan'da *Eros* ve Roma'da *Cupid*), sevgiliyi bir meşaleyle fiziksel olarak yakan ya da sevgiliyi oklarla vuran biri olarak tasvir edildi. Antik Yunan geleneği, tıpkı Freud'un "libido" terimine benzer şekilde çok iyi bilinen "Eros" terimini sağladı. Bu iki kavram daha ziyade arzuya yönelir. Orta Çağ'ın başlarında Andreas Capellanus, Latince aşk anlamına gelen *amor*'u, 'kanca' anlamına gelen *amus* kelimesinden türetmişti: "Aşık olan, arzusunun zincirlerine yakalanır ve kancasıyla başka birini yakalamak ister." Bu Orta Çağ papazı "daha büyük bir azap yoktur" diyerek aşktan bir tür acı çekme olarak söz ederken diğer yandan şöyle devam etmişti: "Ah, insanı bu kadar çok erdemle parlatan ve kim olursa olsun herkese pek çok güzel karakter özelliği öğreten aşk ne harika bir şeydir!"⁴ Binlerce yıldır aşktan bahsederken bu yerme ve övme hiç değişmedi. Ancak aşkı basitçe onaylamak ya da reddetmek ya da aşkı muhteşem bir mucize olarak övmek veya zararlı bir bela olarak yermek yerine 'Aşk nedir?' diye sorulduğunda durum çok daha karmaşık bir hal alacaktı: Birine göre aşktan bahsetmek teolojiden bahsetmektir, aşk bize tanrılar tarafından gönderilmiştir; bir başkasına göre aşk, birine aşık olmadan önce değeri kesin olarak anlaşılması gereken bir yatırımdır; bir üçüncüsüne göre aşk, partnerler arasındaki farklılıkları bir tür müzikal uyum içinde çözüme kavuşturan şeydir. Dördüncüsüne göre aşk, insanın diğer yarısını bulma ve onunla yeniden kaynaşma çabasıdır; beşincisine göre aşk, barışçıl ve adil, ılımlı, ölçülü ve akliselimdir; altıncısına göre aşk, ölümlüler ve ölümsüzler arasında bir elçidir ve güzelliğe tapınmakla eşdeğerdir. Bu altı aşk görüşü, yani aşk hakkında farklı görüşlerin tümü Platon'un *Sempozyum*'unda bir araya gelir.⁵

Sempozyum'un en önemli aktörü ise, sık sık aşkı dile getiren Sokrates'tir. Platon, *Lysis*'te aşk hakkında bir şeyler bildiğini açıkça iddia eden Sokrates'⁶ sahneye koyar. Sokrates burada, aslında âşık ve sevgilinin farklı şeyler olduğunu ima eder. Lacan buradan hareketle, "özünde âşık [εραστής (*erastês*)] ve sevgiliyi [ἐρώμενος (*erómenos*)] oluşturan iki kavramın, yani seven ve sevilen konumlarının hiçbir şekilde örtüşmediğine"⁷ dikkat çeker. Aşkın tüm sorunu aslında budur. Aşk meselesini en geniş biçimde ele alan Lacan'ın *Sempozyum* tartışmasında diyalogun ilerleyişi, paradoksları ve geçişleri, aşkın özüyle yakından ilişkilidir. Diyalogu takip etmenin zor olması, kafa karıştırıcı sorular ve açmazların tamamı bizzat aşkın kendisine özgüdür.⁸ *Sempozyum*'da hangi konuda konuşulacağını Eryximachus belirler; ancak önerdiği konunun fikir babası (πατήρ τοῦ λόγου) Phaedrus'tur. *Sempozyum*'da aşk üzerine yapılan ilk konuşma ya da Eros'a düzülen övgülerden ilki, Phaedrus'un konuşmasıdır.

1. Phaedrus'un Konuşması: İlahi Aşk

Phaedrus için aşktan bahsetmek, kısaca teolojiden bahsetmektir; çünkü ilahi aşktan ve özellikle onun etkilerinden söz eder. Phaedrus, aşkın μέγας θεός (*mégas theôs*) olduğunu, yani "büyük bir tanrı olduğunu" söyleyerek başlar.⁹ Phaedrus, aşk sorununu tanıtmak için Aşk'ın neredeyse tanrıların en eskisi olduğu ve Kaos'tan hemen sonra doğduğu fikrine atıfta bulunur. Aşk aynı zamanda Parmenides'in şiirinin gizemli tanrıçası, ilk tanrıça tarafından düşünülen ilk tanrıdır.¹⁰ Aşk, insana en güzel hediyeleri verendir ve aşk, hiçbir insan çabasının yenemeyeceği bir bağıdır.

³ Jacques Lacan, *Book VIII: Transference* (Cambridge and Malden: Polity Press, 2015), 3.

⁴ Andreas Capellanus, *The art of courtly love*, çev. J. J. Parry. (New York: Columbia University Press, 1990), 31.

⁵ Bruce Fink, *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference* (Cambridge: Polity Press, 2015), 12.

⁶ Platon, *Lysis*, çev. F. Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 38, 204c.

⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 39.

⁸ Fink, *Lacan on Love*, 172.

⁹ Platon, *Şölen*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 50, 178a.

¹⁰ Platon, *Şölen*, 50, 178b.

Phaedrus, âşıklarla sevilenlerin oluşturduğu bir ordunun yenilemez olduğunu söyler.¹¹ Bir insan sevgilisinin önünde utanmaktansa “ölmüş olmayı tercih eder.”¹² Lacan'a göre bu, “en uç noktada, nihai fedakârlığın kalbinde aşkın yer almasına yol açar.”¹³

Aşkın herkese tanrısal bir cesaret verdiğini söyleyen Phaedrus'a göre, bir başkası uğruna ölmek de sadece âşıkların yapabileceği bir şeydir; aynı şey kadınlar için de geçerlidir. Pelias'ın kızı Alcestis Yunanlılara bunu göstermiştir.¹⁴ Alcestis, Euripides'in en güzel tragedyalarından birine de esin kaynağı olmuştur. Bu, Lacan'ın trajedi bölgesini—yani iki ölüm arası—sınırlayan şey olarak formüle ettiğini bir kez daha örnekendirir. Alcestis örneğinde, Kral Admetus mutlu, ama ölümün aniden yaklaştığının sinyalini verdiği bir adamdır. Alcestis (kralın karısı) aşkın vücut bulmuş hali, ölümün hakkını vermek için kralın yerini almaya, onun yerine ölmeye istekli olan tek kişidir.¹⁵ Bu davranışı, insanların olduğu kadar tanrıların da çok hoşuna gitmiştir. Bu nedenle de tanrılar tarafından çok az sayıda kahramana verilen ayrıcalık ona da verilir; ruhu Hades'in dibinden çıkarılır. Diğer taraftan Orpheus, karısı Eurydice'i aramak için cehenneme inmeyi başarmış, ama bir hata yüzünden eli boş dönmüştür. Phaedrus, Orpheus'un yaptıklarını tanrıların hiç takdir etmediğini söyler. Hades'e gittiği zaman tanrılar ona sadece kadının hayaletini gösterirler, ama kendisini vermezler; çünkü Orpheus'un ruhunu zayıf bulmuşlardır. Orpheus'un Alcestis gibi aşk uğruna ölmeye cesareti yoktur; o sadece canlı olarak Hades'e girip çıkmak istemiştir.¹⁶ Bu nedenle de tanrılar onu cezalandırarak bir kadın tarafından öldürülmesini sağlamışlardır.¹⁷ Tanrılar, dostu (aşığı) Patroclus uğruna bilerek ve isteyerek yaşamından vazgeçen Thetis'in oğlu Akhilleus'u Kutlular Adası'na göndermişlerdir. Bu seçim kendi başına, Alcestis'in fedakârlığı kadar belirleyici kabul edilir. Phaedrus'a göre ölümden, Alcestis gerçekten Admetus'un varlığının yerini alır veya onun yerine geçer. İkame veya metafor burada tam anlamıyla gerçekleşir. Eksik bir özne olarak *erastés*'in (seven kişinin) işlevi, *erómenos*'un, (sevilen nesnenin) işlevinin yerine geçtiği ya da onun yerine ikame edildiği ölçüde aşkın anlamı üretilir: “Bir gösteren olarak aşk—bizim için bir gösterendir, başka bir şey değildir—bir metafordur; metaforu ikame olarak anladığımızı varsayarsak.”¹⁸ Phaedrus, Akhilleus'u Alcestis'le açıkça karşılaştırdığından ve teraziye de tanrıların aşk ödülünü Aşil'e vermesinden yana çevirdiğinden, bu, Alcestis'in *erastés* (âşık) konumunda olduğu anlamına gelir. Akhilleus, sevgili konumunda olduğu sürece onun fedakârlığı Alcestis'inkinden çok daha takdire şayan kabul edilir.

Sempozyum'un sonuna kadar tartışılan soru aşkın bir tanrı olup olmadığıdır ve Lacan sonunda öyle olmadığını anlaşıldığını belirtir. Tanrılar simgesel, imgesel ve gerçek olanla ilişkili olarak “kesinlikle gerçeğe aittirler.”¹⁹ Lacan bu yorumuyla aslında doğanın farklı yönleriyle ilişkili tanrıların çokluğuna atıfta bulunur; onlar fırtına, şimşek, gök gürültüsü ve rüzgâr gibi doğal olaylarda içkindir. Antik Yunan'da tanrılar, dünyanın dokusunun ayrılmaz bir parçasıdır ve onun her yönüyle ilgilidir.²⁰ Lacan, tüm bunların Hıristiyanlıkla değiştiğini öne sürer:

Vahyin zirvesi, numen, gerçek parlaklık ve görünüm olarak Tanrı kavramıyla karşılaştırıldığında—bu temeldir—Hıristiyan vahyinin mekanizması tartışmasız bir şekilde kavramın indirgenmesine ve son tahlilde ortadan kaldırılmasına götüren yol boyunca konumlanmıştır. Gerçekten de Hıristiyan vahyinin Tanrısını yerinden etme—ve aynısı dogma için de geçerlidir—Söz'e, Logos'a kaydırma eğilimindedir.²¹

¹¹ Platon, *Şölen*, 51, 178c-179a.

¹² Platon, *Şölen*, 52, 179a.

¹³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 46.

¹⁴ Platon, *Şölen*, 52, 179b.

¹⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 46.

¹⁶ Aşkta liyakat yarışmasından elenen 'Orpheus' karakteri, metinde 'Alcestis' ile 'Aşil' arasındaki farkı belirlemek için verilmiştir.

¹⁷ Platon, *Şölen*, 52-53, 179d-e.

¹⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 40.

¹⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 44.

²⁰ Fink, *Lacan on Love*, 175.

²¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 44.

İnsan böylece o ana kadar gerçekte karşılaştığı vahiylere artık Logos'ta, imleyen eklemlenme düzeyinde arayacaktır.²² Hakikat artık maddi işaretlerde değil, konuşmanın kendisinde, kavramların kendi tutarlılığında, göstere-nin içsel tutarlılığında aranır. Ancak, insan halâ aşkının onayını gerçekte arama aşamasını tam olarak aşmamıştır: “çiçekler topluyoruz ve her bir yaprağı koparıırken ‘beni seviyor, beni sevmiyor’ diyoruz... Orada, dilediğimiz şeyin bir tür gerçek veya nesnel teyidini arıyoruz.”²³ Gerçeğin ilk tasavvuru veya icadı ‘Aşk’tır ve Lacan’a göre tanrılar, gerçeğin tezahürüdür; bu tezahürden simgesel bir düzene herhangi bir geçiş, insanı gerçeğin ifşasından uzaklaştırır. Bu yüzden ondan ancak mit yoluyla bahsedilebilir ki bu da formüle, metafora veya *erómenos* yerine *erastés*’in kullanılmasına yönlendirir.²⁴ Bu metafor, aşkın anlamını oluşturur.

2. Pausanias’ın Konuşması: Zenginlerin Psikolojisi

Pausanias, belki de farkında olmadan, aşkın bir tür yatırım içerdiği fikrini sunar; bu yatırımın yalnızca belirli bir değeri olan ortaklara yapılması gerektiğini savunur. Söylemini Freudyen terimlerle tercüme etmek gerekirse, her bir kişinin yalnızca belirli bir libido miktarı vardır ve faiziyle geri alabilmek için bu libidoyu akıllıca kullanmak ister. Kişi eğer yanılıyorsa ve libidosunu yerleştirdiği kişinin sandığı kadar değerli, erdemli olmadığı ortaya çıkarsa, yine de erdem ve değer peşinde olduğu için bundan dolayı kınanamaz. Böyle bir ilişkiyel hesabın kapitalizmden kaynaklandığı düşünülebilir; ancak çok daha eskilere uzanır.²⁵

Pausanias’ın konuşması, iki aşk düzeni arasındaki ayrımla başlar. Pausanias’a göre, tek bir aşk yoktur. Bu nedenle, aşka dair methiyeler ve aşkın övülmesi (*épainos*), aşkın tek olmadığı gerçeğiyle başlamalıdır. “Aşk ve Afrodite (*Aphrodite*) birbirinden ayrılmaz; ama iki Afrodite olduğuna göre iki de aşk var demektir.”²⁶ Afrodite’in birinin kadınlarla hiçbir ilgisi bulunmaz, annesi yoktur; zira Uranüs’ün Cronos tarafından hadım edilmesiyle oluşan yağmurun Dünya’ya yansımından doğmuştur. Gök tanrıça Urania, yani Cennetsel Afrodite buradan doğduğundan cinsel farklılığa hiçbir şey borçlu değildir.²⁷ Diğer Afrodite, Zeus ve Dione’nin kızıdır.²⁸ Erkek ve kadından oluşan bu Afrodite’e Pandemos denir. Pandemos Afrodite’i halka ait bir şeydir, çoğu insanın aşkı buna benzer; ilgi alanı ruhtan çok bedendir.²⁹ Burada Pausanias’ın konuşmasındaki küçümseyici, aşağılayıcı ton açıkça görülür. Pandemos Afrodite’i ‘ortak Venüs’tür ve tamamen plebyendir. Pausanias’ın konuşmasının etrafında geliştiği tema budur.³⁰

Pausanias’a göre, erdem âşıkta da bulunur; yani sevgilide aradığı şeye göre seçimini yapma biçiminde belirle-nir. Sevgilide aradığı, sevgiliye verilecek bir şeydir. Lacan’a göre bunun takasla bir ilgisi vardır.³¹ Aşık, ‘amacı zekâ ve liyakat, mükemmellik alanının tamamı ἀρετή (*aretè*-erdem) olan bir şeye’ katkıda bulunabileceğini gösterir. Sevgili, genel olarak ‘παίδεια (*paideía*-eğitim) ve σοφία (*sophía*-bilgi) kazanmaya ihtiyaç duyar. Bulacakları yer burasıdır ve Pausanias’ın dediğine göre, burada en üst düzeyde bir ortaklık oluşturacaklardır.³² Bu çift bir satın alma, kâr, edinme veya sahip olma düzeyinde bir araya gelir ve sonsuza dek sözde daha yüksek aşk biçimini ifade eder: “eşleri değişse de yüzyıllar sonra ‘Platonik aşk’ olarak anılacak olan aşk budur.”³³

²² Lacan, *Book VIII: Transference*, 44.

²³ Fink, *Lacan on Love*, 176.

²⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 51-52.

²⁵ Fink, *Lacan on Love*, 176.

²⁶ Platon, *Şölen*, 54, 180d.

²⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 54.

²⁸ Bkz. Lacan *Book VIII: Transference*, 54. Şimdiki dünyayı yöneten Zeus’un gelişiyile ilgili tüm tarih, onun düşmanı olan Titanlarla olan ilişkilerine bağlıdır ve Dione bir Titandır.

²⁹ Platon, *Şölen*, 54-55, 180e-181b.

³⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 54-55.

³¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 55-56.

³² Platon, *Şölen*, 59, 184e.

³³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 56.

Pausanias, aşkın filizlenmesi ve sevgiliye kur yapılması konusunda çok katı/ciddi kurallar getirilmesini talep eder; bu kurallar çok fazla iyiliğin, πολλή σπουδή (*pollé spoudé*-çok çalışma, emek) değerinin, buna değmeyen acele mi şeyler uğruna israf edilmemesi gerektiği içindir; çünkü yatırım açıkça tehlikededir.³⁴ Bu bakımdan sevgiliye, özgür doğmuş olan kadınlara erişimin sınırlandırılması, yasaklar ve yasalarla sağlanır. Bu kadınlar kendi içlerinde bir isim, değer, soyluluk gibi şeyleri temsil ederler; bu yüzden emirlerle korunurlar. Lacan'a göre, Pausanias'ın konuşmasında 'zenginlerin psikolojisi' görülür. Burjuvazinin yükselişinden çok daha önce de zenginler vardır; hatta zenginler, zamanın başlangıcından beri var olmuşlardır.³⁵ Zengin insanların psikolojisi tamamen başkalarıyla ilişkilerinde söz konusu olanın 'değer' olduğu gerçeğine dayanır; bu tam anlamıyla 'mal sahipliği' meselesidir. Burada söz konusu olan sevgiliye sahip olmaktır; çünkü o, iyi bir sermaye kaynağıdır. Lacan, birinin ilişkiler hakkındaki düşüncelerine değerini nasıl girebileceğini örneklemek için ünlü ve zengin bir adamın hikâyesini anlatır:

Oldukça ünlüydü ve [...] Aşırı derecede zengin bir adamdı ve elmaslarla dolu kasaları vardı. Zengin bir Kalvinistti. [...] söz konusu Kalvinist, ölümden sonraki yaşam için burada, Dünya'da elde ettiği fazilet sırasına aynen bir hesap defterindeki girişleri ele alacağı gibi davrandı. Tüm eylemleri, ahiret için iyi stoklanmış bir kasa elde etmeye yönelikti. Bir gün, her zaman çok dikkatli sürmesine rağmen, arabasının tamponuyla sokakta birine çarptı. Ezilen kişi onu adeta silkeledi. Güzeldi ve bir kapıcının kızıydı, [...] Özür dilemesine soğuk tepki verdi, kendisini tazmin etme önerisine daha da soğuk, gidip birlikte akşam yemeği yeme tekliflerine daha da soğuk...Kısacası, mucizevi bir şekilde karşılaştığı bu nesneye erişimi giderek zorlaştıkça, onun hakkındaki görüşü de giderek yükseldi. "İşte kesin bir değer" dedi kendi kendine. Bütün bunlar onu evliliğe götürdü.³⁶

Zengin bir adam istediğini satın alabilir. Ancak bu hikâyede kadın, tam da onun parasını reddettiği ve ona karşı tamamen ilgisiz davrandığından, onun için çok değerli hale gelir. Bu şekilde, kendisini karşılaştırma ölçeğinin dışında konumlandırır; bu kadın onun için tüm nesnelere bitiren bir nesne—yani bir objet *a*—haline gelir.³⁷ Genç kadının yapmayı başardığı şey, zengin adamda bir arzu uyandırmak, ona sahip olmadığı ve potansiyel olarak isteyebileceği bir şey olduğunu göstererek onun içindeki eksikliği ortaya çıkarmaktır. Lacan'ın dediği gibi "arzu, terimin hiçbir anlamıyla iyi (*un bien*) değildir; [...]; *bien* aynı zamanda mülkiyet veya mal anlamına da gelir."³⁸ Bu hikâyede, Pausanias'ın konuşmasında ortaya konan temanın aynısı bulunur; çünkü Pausanias aşkın ne ölçüde bir değer olduğunu anlatır. Aşk adına yapılan her şeyin affedileceğini söyler. Ancak, eğer bir adam borç para almak veya bir konum, bir kamu görevi ya da sosyal avantaj elde etmek için bir âşık gibi davranırsa, yani istediği şeyi rica ederek, yalvararak, yeminler ederek, kapılarda yatarak elde etmeye çalışırsa kendi onurunu kırmış olur.³⁹ Dalkavukluk, bir efendinin istediğini elde etmek için kullanabileceği değerli bir araç değildir. Ancak Pausanias'a göre, "âşıkların sevgilileri için dalkavukluk etmelerinde kötü anlamda eleştirilecek bir şey olmadığından"⁴⁰ bu durumda aldatılmak asla utanç verici değildir. Pausanias'ın konuşması, Antikçağ'da aşk arayışının bir tür ahlaki yüceltilme olduğu gerçeğinin bir örneğidir. Lacan, Pausanias'ın 'bir değer olarak aşk' söylemini Platon'un saçmalık olarak gördüğünü varsayar. Bu varsayımın nedeni, Pausanias'ın konuşmasını aşırı gülünç bulan 'Aristophanes'in gülme hicivleri'dir. Platon için de Pausanias'ın konuşması oldukça gülünçtür. Pausanias'tan sonra sıra Aristophanes'tedir; ancak hicivleri yüzünden sırasını Doktor Eryximachus'a verir.

3. Eryximachus: Uyum Olarak Aşk

Eryximachus, konuşmasına kendi sanatına dair sözlerle başlar; bir hekim olarak konuşur ve tıbbın tüm sanatların en iyisi olduğunu ilan eder. Eryximachus'un konuşmasında, herhangi bir tıbbi konum için gerçekten temel olan

³⁴ Platon, *Şölen*, 55, 181d-e.

³⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 56.

³⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 57-58.

³⁷ Fink, *Lacan on Love*, 176-177.

³⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 65.

³⁹ Platon, *Şölen*, 57, 183a-b.

⁴⁰ Platon, *Şölen*, 59, 184c.

harmonia (ἁρμονία) kavramı, uyum veya ahenk ilkesi baskındır.⁴¹ Bu konuşmada, müziğin aşkı düzenleyen ahenk ilkesini sağladığı söylenir: “Aynı ve öteki, yani iki farklı eş, uyum içinde çözülür.”⁴² ‘Müzikal uyum’, Eryximachus tarafından aşk için güzel bir metafor olarak alınır; eşler aynı değildir, aynı notayı çıkarmazlar; ama birlikte kulağa hoş gelirler. Eryximachus’un konuşmasının gündeme getirdiği, anlaşmazlık ve uyum kavramı, başka bir deyişle psikanaliz için normalliğe kıyasla anomalinin işlevi kavramı, etkileyici bir yere sahiptir:

Beden iki tür aşkı kapsar. Bedendeki sağlık ve hastalığın birbirlerine benzemeyen şeyler olduğunu herkes kabul eder. Beden, birbirine benzemeyen şeyleri sever ve ister. Bu nedenle sağlık ve hastalığa ait sevgiler birbirinden farklıdır. Bu yüzden Pausanias’ın dediği gibi, âşık olunması gereken insanlara âşık olmak güzel, olunmaması gerekenlere âşık olmak çirkindir. Beden söz konusu olduğunda da bedendeki güzel şeyleri, yani sağlığı geliştirmek iyi bir şeydir. Zaten hekimliğin konusu da budur. Eğer hekimliğin kurallarına uyulacaksa bedenin kötü ve hastalığa neden olacak şeylerden kaçınmasını sağlamak gerekir. Kısacası hekimlik, bedene ait güzel şeyleri dolma ve boşalma ilişkisi içinde inceleyen bilim dalıdır.⁴³

Eryximachus özetle, “tıp bedenlerin erotizm bilimidir” der: “ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν (*epistémē ton tou rimatos erotikón*).”⁴⁴ Lacan’a göre, “psikanalizin verilebilecek daha iyi bir tanımı olamaz.”⁴⁵

Eryximachus, harmoniyi tanımlarken kendilerinden yaklaşık bir asır önceki bir yazarın, Efesli Herakleitos’un çalışmasında bulunan paradoksa dikkat çeker. Herakleitos’a göre, “birlik kendisinin karşıtıyla ortaya çıkar, tıpkı yay ve lirin oluşturduğu ahenk gibi.”⁴⁶ Herakleitos, tiz ve pes arasındaki karşıtlığa rağmen bu ikisinin gittikçe birbirleriyle ahenkli hale geldiklerini ve bunun da müzik sanatı sayesinde ortaya çıktığını söyler. Herakleitos’un formülasyonuna karşı önyargılı olan Eryximachus, değiştirilmesi gerektiğini düşünür. Eryximachus’un önyargısını Lacan paylaşmaz; “zamanımızda bunun ötesine geçildiğini, karşıtların, karşıtlıkların ve aslında uyumsuzluğun doğurganlığına inanıldığını”⁴⁷ söyler. Uyum, Sokrates’in *Phaedo*’daki ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin tartışmasını çağrıştırdığı süreç “uyum olarak ruh fikrinin ta kendisidir.”⁴⁸ İki muhatabı, bu ruhun, maddi unsurların—birlikteliği ruhun uyumunu oluşturan—dağılmasıyla aynı anda kolayca yok olabileceğine itiraz ettiğinde, Sokrates sadece ruhun katıldığı uyum fikrinin kendisinin aşılması gerektiğini ve değişmezliğini sorgulayabilecek her şeyin yaklaşması üzerine kayıp gideceğini veya kaçacağını söyleyerek yanıt verir. Lacan burada şu yorumu yapar: “Var olan herhangi bir şeyin Platonik ideaya cisimsiz öz olarak katılabileceği fikri, doğası gereği kurgusal, yani bir yanılsama olduğunu kanıtlar.”⁴⁹ Başka bir deyişle, Lacan hem burada hem *Phaedo*’da Platon’un biçimler teorisini—yani *İdealar*’ı—hiçbir şekilde tam olarak onaylamadığına dair ipuçları görür.⁵⁰ Aşkı tartışırken Platon’un komedi yolunu seçtiği açıktır.⁵¹

Eryximachus, aşkın etkileriyle ilgili olarak astronomiden söz ederken, insan sağlığının ince düzeniyle ilişkili olarak yakınsamaya (*confluer, s’accorder*) çalışılması gereken uyum, mevsimlerin düzenini belirleyen uyumun aynıdır. Belli mevsimlere hâkim olan aşk olunca, insanın kendini kaptırdığı kendini beğenmişlik, aşırılık sonucunda felaketler, kargaşalar, Eryximachus’un deyişimiyle “yıkım” ortaya çıkar. Bu başlık altında salgın hastalıklar, aynı zamanda don, dolu, yangın ve bir sürü başka şey de yer alır.⁵² Lacan’a göre Eryximachus, insanın mikro kozmos olduğu fikrini, yani insanın kendi içinde doğanın bir özeti ya da imgesi olduğunu değil, insan ve doğanın bir ve aynı olduğunu

⁴¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 69.

⁴² Fink, *Lacan on Love*, 179.

⁴³ Platon, *Şölen*, 61, 186b-c.

⁴⁴ Platon, *Şölen*, 61, 186c.

⁴⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 71.

⁴⁶ Platon, *Şölen*, 62, 187b.

⁴⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 73.

⁴⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 73.

⁴⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 74.

⁵⁰ Fink, *Lacan on Love*, 180.

⁵¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 74.

⁵² Platon, *Şölen*, 63-63, 188a-b-c.

onaylar; yani insan kozmik bileşenlerin uyumudur.⁵³ Aristophanes'in konuşmasının eşliğine gelinen yer burasıdır.

4. Aristophanes'in Konuşması: Küresellik

Sempozyum'da aşktan layıkıyla bahseden, Platon'un aşk hakkında en iyi şeyleri ona söylediğini vurguladığı tek kişi bir palyaçodur. Platon'un düşüncesine göre, komik şairler, palyaçolardır ve Aristophanes de bir palyaçodan ibarettir. Lacan pek de ayaktakımı (*hoi polloi*) olmayan Aristophanes'in aynı zamanda müstehcen bir karakter olduğunu belirtir.⁵⁴ Platon'un aşk hakkında en iyi şeyleri söylemek için bu türden bir karakteri seçmesi dikkat çekicidir. Aristophanes, bir soytarıdan beklenmeyecek türden oldukça sofistike bir açıklama yapar; ancak Platon tam da bu yüzden ona bunu söyler: "hiç kimse [...] her aşkın diğeriyle birlikte olmaktan bu kadar büyük ve derin bir keyif almasının nedeninin yalnızca seks olduğunu düşünmez."⁵⁵ Bunun Yunancası şu şekildedir: οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς (*hoittos epi megales spoudés*). Burada geçen *spoudé* kelimesi, Aristoteles'in trajedi tanımındaki σπουδή (*spoudé*) ile aynıdır ve bu kavram ilgi, özen, şevk ama aynı zamanda ciddiyet anlamına da gelir: "Aslında birbirini seven insanların komik bir ciddiyetleri vardır."⁵⁶ *Sempozyum*'daki diğer konuşmaların hiçbir anında aşk, Aristophanes kadar trajik bir şekilde veya ciddiyetle ele alınmamıştır. Burası, modern insanların aşkı konumlandığı aynı seviyededir. Yani, aşkın yüceltilmesinden sonra sevilen nesnede ikamet ettiği varsayılan öznenin narsistçe abartılmasıdır.⁵⁷ Bu noktada, Aristophanes'in konuşması bir *dioecisme* içerir: "διασχισθησόμεθα (*diaschisthisómetha*); onun konuşmasında yer alan ikiye ayrılmış bir varlık, bir *Spaltung* veya yarılma söz konusudur."⁵⁸ Bu durum Lacan'ın geliştirdiği 'arzu grafiği'ndekiyle aynı olmasa da kesinlikle tamamen alâkasız da değildir.⁵⁹ Arzu grafiğinin (III) alt kısmında yer alan *i(o)* ve *e*'yi birbirine bağlayan eksen (*i(o)→e*), ilk yabancılaşmanın da gerçekleştiği imgesel özdeşleşme konumudur. İmgesel yabancılaşma hiçbir zaman yok olmaz ve libidonun bir imaj üzerinde sabitlenmiş olduğu her defasında yeniden ortaya çıkar. Lacan'a göre, *Ben*'i imgesel bir enstans olarak düzenleyen uğrak da burasıdır. Özne ayna aşamasından başlar ve sembolik yasalar aracılığıyla '*ideal-ego*'dan '*ego-ideali*'ne doğru hareket eder. Öznenin aynasal görüntüde kavuştuğu yanılmalı bütünlük duygusu, öznenin yaşamı boyunca peşini bırakmayacak olan varlık yanılmalılarının ilk pratiğidir. Bu tam da Aristophanes'in, "aşkın, insanların bir zamanlar sahip olduğu bütünlüğü aramak olduğunu" ima eden konuşması ile Lacancı psikanalizin kesişme noktasıdır. Grafikte, bölünmüş özne (\$) ile başlayan çizgi, simgesel özdeşleşme I(O) ile sonlanır. Odağın küçük öteki'deki imgesel yabancılaşmadan büyük Öteki'deki dilsel yabancılaşmaya kaymasının bir sonucu olarak özne, ikili bir yabancılaşmaya maruz kalır. Bu da karşılığında, sembolik "Öteki" filtresiyle her zaman bir ilişki paylaşmak zorunda olan "bölünmüş özne"yi üretir. İmgesel ve simgesel özdeşleşme arasındaki döngüsel hareket daima belli bir boşluk yaratır. Bu boşluk Grafik III'te "Che vuoi?" ile gösterilmiştir. "Che vuoi?" sorusu, tam da talep ile arzu arasındaki *Spaltung*'a (yarılmaya), uyumsuzluğa tekabül eder.

⁵³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 76.

⁵⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 85.

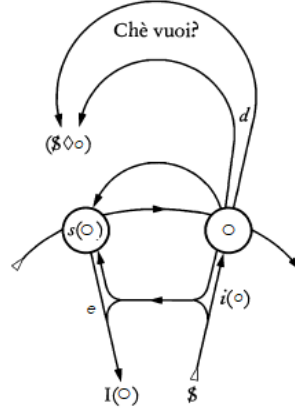
⁵⁵ Platon, *Şölen*, 69, 192c.

⁵⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 86.

⁵⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 87.

⁵⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 62.

⁵⁹ Arzu grafiği, arzunun yapısının topografik bir temsilidir. Ardışık dört aşamadan oluşan arzu grafiğinin ancak her aşaması birbirinden bağımsız, kendinden önceki, kendinden sonraki ve bir bütün olarak okunması sonrasında anlamlı hale gelir. Ayrıntılı bilgi için bkz. J. Lacan, *Écrits*, çev. Bruce Fink. (New York-London: W. W. Norton&Company, 2006).; "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet," çev. J. Hulbert, *Yale French Studies* sayı: 55-56 Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise (1977): 11-52.



Arzu Grafiği III:⁶⁰Arzu Grafiğinin Üst Düzeyi-“Ché vuoi”.

Arzu ile narsistik özdeşleşmenin eklemlediği yer de burasıdır. “Arsitophanes’in bahsettiği bölünmeden doğan varlıkların doğumunu takip eden ilk davranış, bu varlıkların her birinin öncelikle diğer yarısını aramasına, sonra diğer yarısına inatla ve umutsuzca yapışmasına neden olan paniğe kapılmış bir kaderdir: “onunla bir araya gelemediği için diğer yarısının yanında yok olmak.”⁶¹

Aristophanes’in söylemi, *Timaeus*’ta ifade edildiği şekliyle Platon’un *sphairos*’uyla (küreyle) alay eder. Aristophanes’in hayal ettiği üç tür kürenin, yani tamamı erkek olan, tamamı dişi olan, erkek ve dişi olan (androjenler olarak adlandırılan) kökenleri vardır. Erkekler Güneş’ten, kadınlar topraktan, androjenler ise Ay’dan gelir. Küresel şekle duyulan hayranlığın ana kaynağını ortaya çıkaran bir şey burada yüzünü gösterir. Bu, kimsenin asla uğraşmaması veya yarışmaması gereken şekildir. “Platon’un verdiği tesadüfi örnek, hiçbir şeyin dışarı çıkmadığı, tutunamadığı şekillerde söz konusu olanın temellerinin imgesel yapıda olduğunu gösterir.”⁶² Aristophanes’in söyleminde ikiye bölünmüş bu varlıklar, mitsel bir zaman olduğu için belirtilmeyen x zamanında, beyhude bir yeniden kaynaşma girişiminde ölürlere; yani, yeryüzünde üremek için boşuna çabalamaya mahkûmdurlar. Bu söylem, aynı zamanda küre türünden şekillere duyulan hayranlığın duygusal olduğu ölçüde iğdişin *Verwerfung*’una (haciz) bağlı olduğuna da işaret eder. Aristophanes tarafından icat edilen insanların küresel doğası, bu küresellik/dairesellik, metinde *σφαίρα* (*sphaíra*) kavramıyla ısrarla tekrarlanır. *Sphaíra* (küre) yuvarlaktır, doludur, halinden memnundur, kendini sever ve her şeyden önce ne göze ne de kulağa ihtiyacı vardır; çünkü tanım gereği canlı olabilecek her şeyin zarfıdır. Bunun sayesinde, mükemmel bir canlı varlıktır. “Kürenin ne gözleri ne kulakları ne ayakları ne de kolları vardır; geriye tek bir hareket, mükemmel hareket kalır: kendi etrafında bir daire çizerek dönmek.”⁶³ Bu şekil, yani *sphairos*, Empedokles’in de dediği gibi, eril olarak “sınırsız, her yönden kendine özdeş bir varlıktır. Bir top şeklini alan *σφαίρος κυκλοτερής* (*sphairos kukloterés*/ küre), asil yalnızlığında kendi halinden memnun ve kendi kendine yeten bir şekilde hüküm sürer.”⁶⁴ Eski düşünceye musallat olan *sphairos*, Empedokles’in dünyasının merkezinde, metafiziğinde, Philie veya Philotes dediği aşka özgü birleştirme aşamasının aldığı şekildir.

Tarih boyunca küreye duyulan hayranlığın, bu tür şekillere olan bağlılığın, Lacan duygusal olduğu kadar kastasyonun reddi ya da inkârıyla da bir ilgisi olduğunu öne sürer.⁶⁵ Lacan, filozofların ve bilim adamlarının küreler hakkında gerçekten ilgisini çeken şeyin, kendi başlarına mükemmel, kusursuz, uyumlu ve hiçbir şeyden yoksun

⁶⁰ Lacan, *Écrits*, 690[815].

⁶¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 87.

⁶² Lacan, *Book VIII: Transference*, 93.

⁶³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 92-93.

⁶⁴ Akt., Lacan, *Book VIII: Transference*, 89.

⁶⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 93.

olmamaları değil, kastrasyon ihtimaline hiçbir şey sunmamaları olduğunu ileri sürer: “Bir küre ikiye bölünebilir, ama kendi başına hadım edilemez.”⁶⁶ Platon'un trajedi anlayışının, burada ilk ve tek kez, 'cinsel organı' olduğu gibi ciddi bir meseleyle, aşkla ilgili bir söylemde devreye sokma olgusu etkileyicidir. Bu, Lacan'ın sonunda her zaman fallusa bir gönderme olan komedinin ana kaynağı için gerekli olduğunu söylediği şeyi doğrular⁶⁷ ve bundan bahsedebilecek tek kişi Aristophanes'tir.

5. Agathon'un Konuşması: Eros'un *Atopia'sı*

Antik tragedyada 'ikinci ölüm' buyruğu her zaman mevcuttur; ama örtülü bir biçimde mevcut olduğundan, suçlu bir taraf olmaksızın biriken ve cezayı hak etmeyen bir kurban tarafından ödenen borçla bağlantılı olarak kabul görebilir ve formüle edilebilir. Kısacası bu, Lacan'ın arzu grafiği'nin tepesinde, bilinçdışının topolojisi için temel olan telaffuz çizgisinde⁶⁸ yazdığı “bilmiyordu” olarak düşünülmelidir (Ché vuoi?/Öteki benden ne istiyor?/Öteki'nin arzusu ne?). Freud'un Oedipus trajedisinde temel figürünü bulma nedeni, Oedipus'un babasını öldürdüğünü 'bilmemesi' ve annesiyle evlenmesi gerçeğinde yatar.⁶⁹ Lacan'ın bu hatırlatması, aşk üzerine konuşma yapanın trajik şair Agathon olmasının neden ilginç olduğunu anlamak için gereklidir.

Sokrates ikinci ölüm konusunda hiç tereddüt etmez ve diyalektiğinde, gösterenin tutarlılığını mutlak bir güce, kesinliğin yegâne zemini olma gücüne yükseltmesiyle somutlaşan bu ikinci ölümden, ebedi yaşamı bulacağını iddia eder. Kendisi için hâlâ var olanlara, yani ölümsüzlere katılacağından şüphe duymaz. 'Ölümsüzlük' kavramı onun düşüncesinden çıkarılamaz; Lacan bu noktada can alıcı bir soru sorar: “Sokrates'in arzusu ne?”⁷⁰ Lacan'ın cevabı, Sokrates'in bilim fikridir ve bunun tekabül ettiği pozisyon 'arzu *atopia'sı*dır. *Atopos*, sınıflandırılmayan veya konumlandırılmayan bir durumu ifade eder; *atopia*, hiçbir yere koyulamayandır. Sokrates'in 'arzu *atopia'sı*, Lacan için belli bir topografik saflık diyebileceği şeyle belli bir şekilde örtüşür.⁷¹ Zira Lacancı topolojide, iki ölüm arasındaki uzamın saf halde bulunduğu, arzunun yerini bu şekilde boşalttığı merkezi noktayı belirtir. Arzu artık oradaki yerinden başka bir şey değildir; çünkü arzu artık Sokrates için söylem arzusundan, ifşa edilmiş söylemden, sonsuza dek açığa çıkaran söylemden başka bir şey değildir. Böylesine arınmış bir arzu yerinin kendisinden önce hiç kimse tarafından işgal edilmediği varsayılırsa, Sokratik öznenin *atopia'sı* da buradan kaynaklanır.

Agathon konuşmasında, aşkı haksızlığın karşıtı olarak niteler. Aşk “bir insan ya da tanrıya haksızlık yapmadığı gibi, ona da haksızlık yapılmaz.”⁷² Çünkü “bir şeyden etkilense de asla şiddet kullanmaz, zaten şiddet onu etkilemez. Bir şeyden etkilendiği zaman işini şiddet yoluyla halletmez.”⁷³ Bu nedenle, “sevgiye verdiğimiz hizmeti isteyerek veririz” denilir. Ancak Lacan, ziyafette bulunan herkesin 'aşk'ın şiddetli ve adaletsiz olduğunu söylediğine ve her türlü adaletsizliğin, şiddetin de aşk adına yapıldığının açık olduğuna işaret eder. Aşk ya da Eros aslında çatışmanın ve şiddetin kaynağıdır. Agathon için, Hesiodos ve Parmenides'in bahsettiği kavgalar, aşkın değil Ananke'nin çocuklarıdır.⁷⁴ Agathon'a göre, Aşk ya da Eros, tanrıların en mutlusunu, en güzeli ve en gencidir.⁷⁵ Agathon, aşkın adalet, ölçülülük ve cesaretinden söz ederken, konuşmasının doruğunda aniden “şiirsel bir ölçüyle birşeyler söyleme ihtiyacı

⁶⁶ Fink, *Lacan on Love*, 179.

⁶⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 94.

⁶⁸ Grafiğin üçüncü aşamasından itibaren bilinçdışı bir nitelik kazanan süreç, dördüncü şemada bilinçdışı gösteren zincirinin eklenmesi ile daha anlaşılır bir hal alır ve bu yeni süreç telaffuz/ifade (enunciation) prensibi ile işler. Lacan burada *enunciation* terimini bilinçdışının öznesini konumlandırmak için kullanılır. Arzu grafiğindeki alt zincir, bilinç boyutunda konuşma olan ifadedir; üst zincir ise, 'bilinçdışı ifade'dir.

⁶⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 99-100.

⁷⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 103.

⁷¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 103.

⁷² Platon, *Şölen*, 74, 196b.

⁷³ Platon, *Şölen*, 74, 196c.

⁷⁴ Platon, *Şölen*, 73, 195c-d.

⁷⁵ Platon, *Şölen*, 72-73, 195a-b.

duydum” der: “Eryxsimachus kendi sanatını onurlandırmıştı, ben de aynı şekilde şairlerin sanatını onurlandıracam. Hem aşkın bir şair olduğunu hem diğer insanları şair yapabildiğini söyleyeceğim.”⁷⁶ Agathon şu iki mısra ile devam eder:⁷⁷

İnsanlar arasında barış, denizlerde sükûnet var,
Yok, bir esinti, rüzgârlar yok olmuş, keder uykuya dalmış.

Agathon kendisini şu terimlerle ifade eder: εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις (*eirènen men en anthwpois*), ‘insanlar arasında barış’, yani aşk tüm gürültüye son verir. Aşk, πελάγει δὲ γαλήνην (*pelâge de galénen*) diyerek her şeyin üstesinden gelir; bu da her şeyin durduğu, düz bir deniz (dalgasız veya rüzgârsız deniz) anlamına gelir. Antik çağda düz deniz, hiçbir şeyin yolunda gitmediğini, gemilerin Aulis’te tıkanıp ve denizin ortasında bu olay olduğunda insanların endişelendiğini ifade eder. Aşkla ilgili *pelage de galénen*’i animatmak, Lacan’a göre, burada biraz eğlenildiğini ortaya koyar: “Aşk seni mahveden şeydir, fiyaskoya götüren şeydir.”⁷⁸ Lacan, Agathon’un bu kısa mısralarının fazlasıyla provokatif olduğunu vurgular: “Aşk, artık aşk yoktur; artık rüzgârlar arasında rüzgâr yoktur, sessizlik vardır.”⁷⁹ Dizelere ilk bakışta anlaşılacağı gibi, aşk “endişeler arasında huzurla uyumaya” neden olur. Bu huzurlu uyku, Lacan’a göre, Agathon’un bir şeyle dalga geçtiğini, henüz anlamamış olma durumunda ise okuyucuyu uyandırmak için bunu tasarladığını gösterir.⁸⁰ Agathon’a göre;

Aşka sahip olanlar ellerindeki en değerli şeyin o olduğunu bilirler, sahip olmayanlar ise onu kıskanırlar. Lüks, zerâfet, arzu, hassasiyet, güzel şeyler, tutku ve istek onun çocuklarıdır. Kötüleri umursamaz ama iyileri önemser. Üzüntü, korku, istek sırasında bize yardımcı olur, güzel konuşmamızı sağlar, her zaman mücadele etmeye hazırdır.⁸¹

Lacan, yukarıda alıntılanan metni tekrar ele alarak, Yunanca karşılıklarını tespit ettiği, Agathon’un kullandığı terimlerden hiçbirinin çevirisindeki biçimiyle aşkla böyle bir paralellığe uygun olmadığını gösterir: Aşk, “Τρυφή (*Truphé*), Αβρότης (*Habrôtes*), Χλιδή (*Chlidé*), Χάριτες (*Charités*), Ιμερος (*Hitneros*) ve Πόθος (*Pothos*)”un babasıdır. Örneğin, insanların ‘refah ya da lüks’ olarak tercüme ettikleri *Truphé*, çoğu yazar tarafından en tatsız çağrışımlarla kullanılır. Bu terimlerin her biri çoğunlukla Antikçağ yazarları tarafından kibir ve kendini beğenmişliğin en dayanılmaz biçimlerinden biri anlamındaki αὐθαδία (*authadia*) ile birleştirilir veya yan yana getirilir. Amaç her zaman ironik bir etki ve hatta yönelim bozukluğu yaratmaktır. Trajik bir şair içinse bunun ‘aşkın gerçekten sınıflandırılmaz olduğunu ve her önemli durumu bloke ettiğini’ vurgulamaktan başka bir anlamı yoktur. “Aşk asla yerinde olmayan ve her zaman uygunsuz olan şeydir.”⁸² Burada önemli olan şey, aşk hakkında açıkça ve tamamen alaycı olan tek konuşmayı trajik bir şairin yapmasıdır.

Antikçağ bağlamına oturtulan her trajedide, aşkla hep marjinal bir olay olarak karşılaşılır. Aşk, yönlendiren ve ileriye koşan olmak yerine, trajedide sadece geride kalır. Bu, Agathon’un konuşmasında tam olarak bulunan bir terimdir: Agathon bir pasajda⁸³, *Áte* kavramını kullanır. Lacan trajedide ‘Ατη (*Áte*)’nin işlevine dikkat çeker; *Áte*, fesat, engel olarak ortaya çıkan ve asla tüketilemeyen şey anlamına gelir; her trajik maceranın arkasında yatan felakettir. Agathon *Áte*’den, aşkın da *Áte* gibi çok narin ayaklara sahip olması gerektiğini, çünkü *Áte*’nin yalnızca insanların kafaları üzerinde yürüyebildiğini anlatmak için bahseder. *Áte*, hızlı ve kayıtsız bir şekilde hareket eder, sonsuza dek hâkimiyet kurar, boyun eğdirir ve erkekleri çıldırtır. Lacan, Agathon’un konuşmasının hayali doğasını bir kez daha teyit ederek, bu konuda kafataslarının belki de o kadar yumuşak olmadığı gerçeğiyle ilgili onun bir dizi şaka yaptığını

⁷⁶ Platon, *Şölen*, 75, 196e.

⁷⁷ Platon, *Şölen*, 76, 197c.

⁷⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 106.

⁷⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 110.

⁸⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 107.

⁸¹ Platon, *Şölen*, 76, 197d-e.

⁸² Lacan, *Book VIII: Transference*, 108.

⁸³ Platon, *Şölen*, 73, 195d.

öne sürer.⁸⁴

Tüm trajedi deneyimi, bu konuşmanın üslubuyla ilgili Lacan'ın yaptığı analizi doğrular. Hıristiyan bağlamı sayesinde, ölümcül kehanetin kapalı ve anlaşılmaz doğası ve ikinci ölümle ilgili emrin kaçınılmazlığı gibi, kişinin nihai bir kaderi olduğu fikri de tasfiye edilir (*vidé*). Bu emir artık sürdürülemez hale geldikçe aşk ortaya çıkar; tasfiye edilenlerin yerini aşk alır, bu boşluğu (*vidé*) doldurur.⁸⁵ Agathon'un konuşmasının sonunda, aşktan söz ederken trajik şair olmanın yetmediği bir yol ayrımına gelinir, aynı zamanda bir çizgi roman şairi de olmak gerekir; bu noktada Sokrates, Agathon'un konuşmasına yanıt verir.

6. Sokrates'in Konuşması: Aşk'tan Arzu'ya, Epistéme'den Mitos'a

Sokrates aşkı överken, kendisi için “eğer hakkında bildiği bir şey varsa, onun da aşk meseleleri olduğunu” söyler ve Platon'un eserinde onun sözü tartışılmaz.⁸⁶ Diyalektik oyunun kapısını kapatan Agathon'un konuşması, metinde açıkça belirtildiği gibi, Sokrates'i büyüler ve kendi deyimiyle onu taş (méduze) çevirir. Ancak Agathon'un güzel hakkında söylediği her şey—bunun aşka ait olduğu ve aşkın niteliklerinden biri olduğu—Sokrates'in şu sorgulamasına yenik düşer: “Aşk yapısı gereği bir şeyin aşkı mıdır, yoksa değil midir? Peki aşk, âşık olduğu şeyi arzular mı? Aşkın kendinde olmayan bir şeyi arzulaması mı daha mantıklı yoksa kendi olanı mı? Yoksa bu zorunlu mudur? Peki, aşk eksiklik duymazsa arzulamaz mı?”⁸⁷ Sokrates, her zamanki gibi muhatabını idare edebileceği, manipüle edebileceği birine dönüştürür, yeniden şekillendirir.⁸⁸ Agathon, Sokrates'in şu sonucunu çürütemez: “Bu durumda bir insan arzuladığı, orada var olmayan bir şeyi istiyor demektir; sahip olmadığı, kendisi olmayan, esasen eksik olan şey onun aşk ve arzu nesnelere dir.”⁸⁹ Sokrates'in bu diyalogda dile getirdiği şey, kelime oyunu düzeyinde yer almadığını söylediği, öznenin yakalandığı, büyülendiği, kendinden geçtiği ve ele geçirildiği bir şeyle ilgilidir.⁹⁰ Bu, kendi etkisini verdiği yoksunluk işlevi, açıkça aşkın arzulama işlevine bir dönüşür.

Bu diyalogda geliştirilen tüm diyalektiğin aslında bir bütün olarak “aşk-Eros ve arzu-Eros'un eklemelenmesi”⁹¹ etrafında döndüğü açıktır. Sokrates'in yöntemi⁹², yani onun sorgulaması, Lacan'ın ‘gösterenin tutarlılığı’ dediği şey üzerindeki etkiyi ortaya çıkarmaktır;⁹³ bu, konuşmasının akışında kendini gösterir ve görünür hale gelir. Örneğin, sorusunu Agathon'a sorma biçiminde bu açıkça görülür: εἶναι τινός ὁ Ἔρως ἐρῶς, ἢ οὐδενός (*einai tinós ho Éros éros, e oudenós*), yani, “Aşk, bir şeye duyulan aşk mıdır, yoksa değil midir?”⁹⁴ Mesele, aşkın nereden, kimden, geldiğini bilmek değil, daha ziyade gösterenin sorgulanması düzeyinde, gösteren olarak aşkın neyle ilişkili olduğunu bilmektir. Burası tam da gösterenin tutarlılığına dayanan Sokrates'in diyalektiğinin özgül alanına girildiği yerdir ki, tanımladığı diyalektik, nihayetinde aşkta eksik olan şey ile aşkın arzuladığı şey arasındadır. Lacan'a göre, Eros ile arzu arasında oldukça hızlı ikamenin gerçekleşmesini sağlayan şey budur.⁹⁵ Sokrates'in aşkın anlamına dair sorgulaması ağırlıklı olarak ‘aşk’ göstereninin anlamını sorgulamakla ilgilidir. Bu, Sokrates'in *epistéme* olarak aşkın anlamını, mitos olarak aşkın anlamından ayırt etmesini sağlar. Sokrates, bilginin gösterenin oyunu içinde bulunduğunu iddia eder; aynı

⁸⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 109.

⁸⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 109.

⁸⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 110.

⁸⁷ Platon, *Şölen*, 78-79, 199d-200a-b.

⁸⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 113.

⁸⁹ Platon, *Şölen*, 80, 200e.

⁹⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 115.

⁹¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 115.

⁹² Sokratik yöntem (*Elenchus* yöntemi, *elenctic* yöntemi veya Sokratik tartışma olarak da bilinir), eleştirel düşünmeyi teşvik etmek, fikirleri ve altta yatan varsayımları ortaya çıkarmak için sorular sormaya ve yanıtlamaya dayalı, bireyler arasında işbirlikçi tartışmacı bir diyalog biçimidir. Sokratik yöntem, çelişkilere yol açanları istikrarlı bir şekilde tanımlayıp ortadan kaldırarak daha iyi hipotezler bulunduğundan, bir hipotez eleme yöntemidir.

⁹³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 115.

⁹⁴ Platon, *Şölen*, 78, 199d.

⁹⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 116.

zamanda, kendisine tamamen şeffaf olan bu bilginin, onun hakikatini oluşturan şey olduğunu varsayar. Sokrates'in bu temel adımı, Lacan'ın ifadesiyle "gösteren yasınının özerkliğini sağlar ve de onun tüm insan bilgisini bu haliyle eleştirmesine izin veren kelimenin alanını psikanaliz için hazırlar."⁹⁶ Ancak psikanalizin yeniliği, Freud'un gösterdiği gibi, tam da bir şeyin yalnızca bilgi içermeksizin değil, onu açıkça dışlayarak, kendisini bilinçdışı olarak kurarak, gösterenin yasında destek bulabilmesi olgusudur.⁹⁷

Aşk dışındaki pek çok alanda, *epistème* ya da bilgi düzeyinde ne elde edilebileceği konusunda belirli bir son noktaya gelindiğinde daha ileri gitmek için mitos gereklidir. Sokrates'in Diotima'nın konuşmasına izin verirken savunduğu şey de budur; Diotima'nın *Sempozyum*'daki rolü aslında bir mitos olarak aşkın anlamı üzerine Sokrates adına konuşmaktır. "Platon'da ideaların alanı olarak 'mitos'un alanı, dile gelemeyenin, adlandırılmayanın, yani arzunun alanına işaret eder."⁹⁸ Bu nedenle Sokrates, "adlandırılmaz olanı, dile getirilemez olanı aramayı sürdürü-bilmek adına aşk çıkmazını mit aracılığıyla muhafaza eder."⁹⁹ Platon'un diyalogları, kendisini sadece dilde gösteren arzunun, doldurulamaz bir eksikliğin, hiç bitmeyen bir özlemin ifadesi ve ikamesidir; bu diyaloglar, arzu söyleminin olanaklılığına odaklanır.

Aşkla ilgili bir şey Sokrates'in bilgisinden kaçtığında kendisi ortadan kaybolur, *dioecizes*¹⁰⁰ olur ve kendi yerine bir kadını konuşTURUR. Platon, Diotima aracılığıyla aşk ve bilgi arasında önemli bir ilişki kurar. Diotima, Sokrates'e şu soruyu sorar: "Yani aşk güzel değilse çirkin midir?"¹⁰¹ Sokrates bazen hem güzel hem çirkin şeylerin olabileceği veya daha karmaşık bir olumsuzlama sistemi olabileceği olasılığını düşünmek yerine, 'güzel olmayan her şeyin çirkin görüneceği' çok basit bir 'ikili' diyalektiği kullanır. Diotima ikili terimler arasında üçüncü bir terim veya arada bir şey, yani *metaxú* olan bir 'üçlü mantık veya diyalektik' kurar.¹⁰² Diotima cevap konumunda olduğunda Sokrates'e şöyle der: "Aşk, mutlaka kötü ya da çirkin olmak zorunda da değil, daha çok ikisinin arasında bir şey."¹⁰³ Diotima'nın diyalektiği; sistematik, inşa edilmiş, güvence altına alınmış bilgiyi (*epistème*) cehaletle (*amathía*) yan yana getirir¹⁰⁴ Diotima, kanıtlanamayan, nedenler sunamayan, çünkü onlara sahip olmayan, yine de görünüşte doğru olan başka bir bilgi türü olduğunu öne sürer ve bunu *dóxa* olarak adlandırır. *Dóxa* şüphesiz doğrudur; ancak özne bunu açıklayamaz, ne şekilde doğru olduğunu bilmez.

<i>Epistème</i> __	<i>Dóxa</i> __	<i>Amathía</i> __
Coherent knowledge (Tutarlı bilgi)	Opinion (Kanaat)	Ignorance (Cehalet-bilgisizlik)

Aşk, *δόξα* (*dóxa*) ile aynı düzeyde ve aynı nitelikte olan bir bölgeye, bir ilişki biçimine, şeye, pragmaya veya praksis'e aittir. *Dóxa* alanını *epistème* alanından ayırmak, Platonik doktrin temel ilkelerinden biridir. Bu haliyle aşk, tıpkı güzel ile çirkin arasında olduğu gibi, *epistème* ve *amathia* (*ἀμαθία* yani cehalet) arasında yer alır.¹⁰⁵ Diotima, aşkı ölümlüler ve ölümsüzler, tanrılar ve insanlar arasında bir konuma yerleştirir; bu, bilgi ve cehalet arasındaki

⁹⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 117.

⁹⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 119.

⁹⁸ Emrah Akdeniz, "Platon' da Trajik Varoluşun Kökensiz Kökeni Olarak Eros," *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 5, sayı: 2 (2013): 47.

⁹⁹ Isaac B. Rosler, *Eros Revisited, Love for the Indeterminate Other* (UK: Lexington Books, 2007), 278.

¹⁰⁰ Bkz. Lacan, *Book VIII: Transference*, 118. *Dioecisme* sözcüğü, kürenin, yani yuvarlak ilkel varlığın *Spaltung*'unu veya bölünmesini niteler ve aşkla ilgili bir terim sunar. Platon bu kelimeyi, Yunan toplumundaki tüm siyasetin ana kaynağı olan topluluk ilişkileri, kent ilişkileri bağlamında yaygın olan bir uygulamayla karşılaştırmalı olarak kullanır. Bu *dioecism*, düşman bir şehrin işi bitirilmek istendiğinde, sakinlerini dağıtmak, onları tehcir kampları olarak adlandırılan yerlere yerleştirmekten oluşur. Bu, *Sempozyum*'un ortaya çıktığı andan kısa bir süre önce olmuştur ve hatta tarihlemeyi de sağlayan mihenk taşlarından biridir. Çünkü Platon'un ima ettiği olay, yani Sparta'nın girişimi, *Sempozyum*'da anlatılan sözde toplantıdan sonra gerçekleştiğinden, burada anakronik bir şey var gibi görünür. Bu *dioecism* psikanaliz için de çok şey anlatır. Lacan, daha önce Aristophanes'in konuşmasını incelerken, öznel bölünmeyi çağrıştıran *Spaltung* terimini bu yüzden kullanır.

¹⁰¹ Platon, *Şölen*, 82, 201e.

¹⁰² Fink, *Lacan on Love*, 181.

¹⁰³ Platon, *Şölen*, 82, 202b.

¹⁰⁴ Fink, *Lacan on Love*, 181. Makaledeki tablolar Fink'in *Lacan On Love* kitabından alıntılanmıştır.

¹⁰⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 121-122.

dóxa'nın konumuna benzer. Platon'un eserinde, *dóxa* tarafından örneklenen tüm alan 'aşk'ın alanıdır ve Platon'un terimiyle μεταξύ (*metaxú*), yani ikisinin-arasında konumundadır.¹⁰⁶ Dolayısıyla, aşk esasen 'arada-bulunan' bir varoluşa bağlıdır.

Mortals (Ölümlüler)	Love (Aşk)	Immortals (Ölümsüzler)
---------------------	------------	------------------------

Diotima'nın ölümsüzler ve ölümlüler, tanrılar ve insanlar arasında aracı olarak *daemon* (şeytani) kavramını getirdiği yer burasıdır. Aşk, burada, tanrılar ve insanlar arasında bir elçi, aralarında aracılık eden bir şey olarak tanımlanır.¹⁰⁷ Diotima'da aşk, *daemon* ile eşitlenir.¹⁰⁸ Aşk, bir tür *daemon*'dur; daha modern kelime dağarcığıyla ifade edilirse, Tanrı'nın yapmasını istediği şeyi, insanların kendilerine ilettiğine inandığı bir vizyon, ses ya da hayalettir. Lacan'a göre, aslında "gerçeklikten gelen opak mesajlar olduğuna inanılan mesajların çoğu sadece insanların kendisine aittir"; bu mesajlar ya da rüyalar aslında bilinçdışının ürünleridir.¹⁰⁹

Mortals (Ölümlüler)	Daemon (Şeytan)	Immortals (Ölümsüzler)
---------------------	-----------------	------------------------

Diotima, daha sonra Aşk'ın doğuşu efsanesini anlatmaya başlar ve bu mit sadece Platon'un eserlerinde bulunur. Platon ilk söylediğinden beri Aşk, Πόρος (*Póros*) ve Πενία'nın (*Penía*'nın) oğlu olarak bilinir. Poros, Μητίς'in (*Métis*'in) oğludur ve karşısında Aşk'ın annesi olacak kadın karakteri Penía yani Poverty (yoksulluk), hatta Abject Poverty (mutlak yoksulluk) bulunur. Metinde άπορία (*aporía*) olarak nitelendirilir; yani hiçbir kaynağı yoktur. Poros'un karşısında 'dişi Aporia' vardır.¹¹⁰ Bu mitin güzel yanı, Aporia'nın Poros'la 'Aşk'ı yaratma şeklidir.¹¹¹ Penia, hamile kalma tarihi Afrodit'in doğum tarihiyle çakışan 'Love' (Aşk) adında bir çocuğa sahip olur. Bu yüzden de aşkın her zaman güzellikle muğlak bir ilişkisi olduğu söylenir. Poros burada uykudayken tasavvur edilir; uyurken, artık hiçbir şey bilmediği bir anda, Aşk'ın doğmasına neden olan karşılaşma gerçekleşir: 'O bilmiyordu'.¹¹² Diotima'nın Aşk'ın doğuşuyla ilgili olarak tanıttığı mitos anlamını tam burada alır. Bu doğumu gerçekleştirme arzusu nedeniyle içeri giren kişi, dişi Aporia, *erastés*'tir; dişi konumda olan, arzulayan kişidir. 'Aşk'ın doğumundan önce, onda eksik olan bir şey vardır; yani onda hiçbir *erómenon* yoktur. Mutlak yoksulluk olarak Aporia, Afrodit'in doğum gününde düzenlenen tanrılar ziyafetinin eşiğindedir. Hiçbir şekilde tanınmaz, kendisine gerçek varlıkların masasına oturma hakkını verecek niteliklerden (*biens*) hiçbirine sahip değildir. Bu bakımdan o, Aşk'tan önce gelir; dolayısıyla burada anlatılan Aşk'ın doğumundan önceki mantıksal zamandır.¹¹³ Aşk'ın doğum anında olayların gösterdiği şekliyle Lacan, "aşk sende olmayı vermektir"¹¹⁴ formülasyonunu ileri sürer. Zira zavallı Aporia'nın tanımı ve yapısı gereği, kurucu eksikliğinin veya açmazının öncesinde ve ötesinde verecek hiçbir şeyi yoktur. *Sempozyum*'un 202a bölümünde de Lacan'ın formülasyonu ile tamamen aynı olan "sahip olmadığınız şeyi vermek" ifadesi aynen yazılmıştır: ὕνεσ τοῦ εἶναι λόγον δοῦναι (*áneu tou èchein lógon cioúnai*). Sokrates, aşkın ne olduğu sorusunun merkezinde 'olmak eksikliği' olduğunu göstererek kesin dönüm noktasını sağlar. Aşk gerçekte, yalnızca eksiklik etrafında ifade edilebilir; çünkü aşk arzuladığı şeyden yoksun olabilir. Diotima'nın aşk tanımı iyi şeyleri aramak üzerine kuruludur; bu durumda, 'iyi şeylere yönelik her arzu bir tür aşk' anlamına gelir. Diyaloğun bu noktası, muhatabını 'iyi şeylerin' (*biens*) diyalektiğinin içine çektiği yerdir.¹¹⁵ Diotima'ya göre, insanlar iyi şeyleri severler, onlardan zevk almak için severler. Diotima burada, son derece dikkate değer bir şeye atıfta bulunur: ποιήσῃς (*poiesis*), yani yaratma. "Bu çok geniş bir kavramdır. Yokluktan

¹⁰⁶ Fink, *Lacan on Love*, 182.

¹⁰⁷ Fink, *Lacan on Love*, 182.

¹⁰⁸ Fink, *Lacan on Love*, 182.

¹⁰⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 122.

¹¹⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 120.

¹¹¹ Platon, *Şölen*, 84-85, 203b-c-d-e-204a.

¹¹² Buradaki "bilmiyordu" Lacan'a göre kesinlikle gereklidir. Oedipus'un temel dramasına ebedi anlamını veren de "o bilmiyordu", yani Oedipus'un bilmediğidir.

¹¹³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 130.

¹¹⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 121.

¹¹⁵ Platon, *Şölen*, 86, 204e-205a.

varlığa geçiş her şekilde *poiesis*'tir. Bu nedenle bütün sanat eserleri *poiesis*, sanatçılar da birer *poietes*'tir. [...] ama tüm sanatçılara *poietes* demeyiz, bu insanların başka isimleri vardır. *Poiesis* bir bütünüün parçasıdır."¹¹⁶ Aşk için de aynı şey geçerlidir. Başka bir deyişle, iyi şeylere yönelik her özlem bir tür aşktır; ancak aşktan söz edebilmemiz için, tam anlamıyla bir şeyin daha spesifik hale getirilmesi gerekir.

Diotima 'güzelliğin aşkı' temasını şu şekilde tanıtır: "Güzellik, sahip olmaya, sahip olmaktan zevk almaya, bir κτήμα (ktéma) oluşturmaya yönelik çağrı ya da çekimin ortaya çıktığı yönü belirtir."¹¹⁷ Diotima'nın aşkı tanımlamak için muhatabını götürdüğü son nokta budur. Esasen 'güzellik', 'çekimin yönü' ve 'sahip olunan şey' birbirinden çok farklı üç unsurdur. Aşk ve güzellik bir diyalektiği paylaşmasına rağmen, aşkın anlamının 'sahip olmak' anlamına bağlı olmadığı veya onun tarafından düzenlenmediği görülür. Lacan'a göre, aslında Diotima'nın diyalogda ortaya koyduğu, "güzelliğin sahip olmakla, sahip olunabilecek herhangi bir şeyle ilgisi olmadığı, daha çok varoluşa yönelimli ve özellikle ölümlü varlıkla ilgili olduğudur."¹¹⁸ Ölümlü varlığın özelliği, kendini üreme yoluyla sürdürmesidir. 'Üreme ve yok etme', fani olanın krallığını yöneten münavebe budur; onu daha aşağı bir gerçeklik düzeni yapan özellik de budur. Bu nesil ve yozlaşma münavebesinden mustarip olan insan âlemi; üstün kuralını başka bir yerde, daha yukarılarda, özler alanında, ebedi biçimler alanında bulduğu, var olanın varlıkta temellenmesini tek başına güvence altına aldığı katılımda arar.¹¹⁹ Ölümlü olanın kendisini yeniden ürettiği, böylece kalıcı ve ebedi olana yaklaştığı, ebedi olana katılmanın kırılma tarzı olan üretme hareketidir; bu uzak katılım biçiminde zor engelleri aşmasına yardımcı olan şey ise, güzelliğdir. Lacan'ın "güzelliği bir tür doğum yapma kipi olarak" görmesi bu yaklaşımın ışığındadır ve bu doğum "acısız değildir; ama mümkün olan en az acıyı içeren bir doğumdur."¹²⁰ 'Doğum' olarak güzellik, ölümlü olan her şeyi, güzelliğin arzuladığı şeye, yani ölümsüzlüğe taşıyan 'acılı bir kaçış yolu'na dönüşür. Güzelliğin arzuladığı bu ölümsüzlük, güzelliğin aşkla diyalektiği yoluyla aşkın da arzuladığı bir tür ölümsüzlüktür; aşkın 'arzuladığı' şey, güzelliğin anlamı yoluyla ölümsüzlüğe yönelir. Bu yönlendirilmişliğe ve arzuya rağmen Lacan şu sonuca varmaya dikkat eder: "Diotima'nın tüm konuşması, güzelliğin işlevini her şeyden önce bir yanılısma, bozulabilir ve kırılma varlıklarının temel özlemleri olan kalıcılık arayışlarını sürdürdükleri temel bir serap olarak ifade eder."¹²¹ Lacan, güzelliğin bu yanılısamalı işlevselliğinden dolayı güzelliği, ölümsüzlükten çok ölümlülük tarafında konumlandırır. "İnsanı cezbeden iki arzu varsa, bir yanda sonsuzlukla ilgili, öte yanda üremeyle ilgili olarak içerdiği bozulma ve yıkımla birlikte, güzellik yaklaşılamaz olduğu ölçüde onun ölüm arzusunu perdelemek için tasarlanmıştır. Bu, Diotima'nın konuşmasının başında bile açıktır."¹²² Bu, 'bozulabilir ve kırılma varlıkları' ayakta tutan şey, temelde 'arzulanan' şey olarak güzelliğe duyulan arzudur; sürdürme, güzelliğin 'temel bir serap' olarak işlevinde değil, daha ziyade yanılısmanın ötesinde olan ya da bu 'serabın' temelini oluşturan şey olarak güzelliğe duyulan arzudaki bir sürdürmedir. Lacan'ın "kalıcılık arayışı"¹²³ olarak adlandırdığı bu durumun temelsizliği, arzunun anlamı üzerine kuruludur. Lacan'a göre arzu, güzelliğin anlamını, yanılısmanın ya da temel serabın ve bozulabilir-kırılma varlıklar için de kalıcılık arayışının anlamını kalibre eder.¹²⁴ Burada Lacan, 'güzelliğe duyulan arzu' ile 'güzellikten duyulan arzu' arasında bir ayrım yapar. Bu bir anlamda, arzunun kendi temelsizliğine işaret eder. Kısacası, arzunun hem 'bozulabilir ve kırılma varlıklar' için bir zemin olarak hizmet edebileceği, hem de aynı zamanda arzunun temelsizlik sunabileceği boyuttur. Arzunun kendini seraba bağlaması ve ona kapılması yoluyla gizlenmediği düşünülen şeyle karşılaşmaktan, karşılaşılan şeyin gerçekten gizlenme olduğunu bulmaya doğru yapılan bir dönüş, arzunun öznenin nesnenin ona sunduğu

¹¹⁶ Platon, *Şölen*, 87, 205c.

¹¹⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 125.

¹¹⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 125.

¹¹⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 126.

¹²⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 126.

¹²¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 126.

¹²² Lacan, *Book VIII: Transference*, 127.

¹²³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 126.

¹²⁴ Lacan'ın güzel üzerine düşünmesinin çıkış noktası, aslında Sade'ci bir sorundur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ric É Marty, *Marquis de Sade Yirminci Yüzyılda Neden Ciddiye Alındı?*, çev. Işık Ergüden. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017), 159.; Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960* (London: Routledge, 1992), 202-298.

şeyin izini seçmesini sağlar. Bu dönüş, Hue Woodson'un adlandırdığı şekliyle, tam olarak Lacan'ın güzelliğin işlevinin “tersine çevrilmesi” olarak ifade ettiği şeydir.¹²⁵ Lacan, bu işlevin tersine çevrilmesini, güzelliğin anlamını bir tür He-gelci yansıtıcı öz bilinç haline getirme olarak görür ve özellikle bu tersine çevrilmeden dolayı şunu tespit eder:

Diotima'nın konuşmasında, tam anlamıyla bir araç değil, daha çok bir geçiş ya da geçiş yolu olan güzelliği tam da aranan amaca dönüştüren kayma burada meydana gelir. Kılavuz, tabiri caizse kılavuz olarak kalarak nesne(ler) haline gelir veya daha doğrusu onun dayanağı olabilecek nesnelerin yerini alır.¹²⁶

Trajedi, bu haliyle, trajik kahramanın kaderinin etrafında döndüğü temel felaket olan *Áte* çağrışımının arkasına saklanan ölüm arzusunu çağrıştırır veya ona yaklaşır. “Trajedi, ona katılmasını istendiği sürece trajik güzelliğin serabının ortaya çıktığı doruk noktasıdır.”¹²⁷ Diotima'nın konuşmasında, nesnelerin aşamalı bir tırmanışla saf güzelliğe, kendi içinde güzelliğe, katıksız bir güzelliğe çözüldüğü görülür.¹²⁸ Diotima aniden, artık üreyle hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünen ve aşktan hareket eden bir temaya geçer; sadece yakışıklı bir genç için değil, tüm gençlerin içindeki güzellik için, güzelliğin özüne, sonra da ebedi güzelliğe geçer ki bu tam olarak insan bilgisinin Platon'un perspektifinde ölümsüzlerinkiyle birleştiği şeydir. Diotima'da güzellik; bir taraftan, başlangıçta varoluş yolunda bir ödül olarak tanımlanan ve karşılaşılan hac yolculuğunun hedefi haline gelir; diğer yandan, başlangıçta güzelliğin dayanağı olarak sunulan nesne, güzelliğe geçiş haline gelir. Diotima tarafından geliştirilen aşkın diyalektik tanımının, Lacan'ın ‘arzuadaki metonimik işlev’ olarak tanımladığı şeyle kesiştiği söylenebilir.

Diotima'nın konuşmasının görkemli açılımı, Sokrates herhangi bir direnme girişiminde bulunmadan sona erer ve burada, Alcibiades'in¹²⁹ girişiyle bir sahne değişikliği gerçekleşir. Alcibiades'in sarhoş bir şekilde bağıracağı ve Agathon'un yerini sorarak onun yanına gitmek istediği duyulur.¹³⁰ Alcibiades'in, Agathon ve Sokrates'e göre oturma konumu, “Sokrates ile Agathon arasında, yani *metaxù* pozisyonunda olması”,¹³¹ Alcibiades'in bir *daemon* olduğu sonucunu doğurur; Lacan'ın ifadesiyle “Alcibiades, gerçekten de Sokrates'in *daemon*'udur.”¹³²

Agathon	Alcibiades	Sokrates
---------	------------	----------

Alcibiades'i aşkla (belki Sokrates'in aşkının bir tür cisimleşmesi olarak) eşitlemeye olanak tanıyan bu konumlandırma, bir tür Lacancı uzantıyla, Alcibiades'i bir gösteren olarak, Agathon ve Sokrates arasında iletilen bir mesaj olarak yorumlamaya da imkân tanır.¹³³ Alcibiades, *Sempozium*'a başkanlık eden kişinin yerini alarak oyunun kurallarını kendisi değiştirir; bundan sonra artık aşka değil, ötekine, yani sağındaki kişiye methiyeler yapılmasını önerir. Burada aşk söz konusu olacaksa bu, eylem halindeki aşk olmalıdır.

7. Alcibiades'in Girişi: Ultra-Dünya'dan Çıkış

Alcibiades'in içeri girmesiyle yaşanan sahne değişikliği, olağanüstü büyüleyici bir seraptan sonra herkesi birdenbire farklı bir dünyaya fırlatır. Lacan'ın ifadesiyle “bu dünya ultra-dünya değil, kısacası aşkın nasıl deneyimlendiğini bildiğimiz bir dünyadır.”¹³⁴ Alcibiades'in gelişine kadar anlatılan tüm güzel/büyüleyici hikâyelere rağmen gürültülü birkaç ayyaşın içeri girmesi, gerçeğe (*réel*) geri dönülmesi için yeterlidir. Alcibiades içeri girdiğinde, insan bedenlerinin ve güzelliğin cisimleşmelerinin dünyasını aşmakla ilgili yüce konuşmalar yerine gerçeklik aniden

¹²⁵ Hue Woodson, “The Question of the Meaning of *Ágalma*: Between Hermeneutics, Topology, and Unconcealment—Commentary on Sessions IX and X.” in *Reading Lacan's Seminar VIII*, ed. B. Thakur ve G. Dickstein (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 105.

¹²⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 127.

¹²⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 127.

¹²⁸ Platon, *Şölen*, 95, 211d-e.

¹²⁹ Alcibiades, ileriki yıllarda ünlü bir politikacı, hatip, kumandan olarak Atina siyasetinde çok önemli roller oynayacak olan kişidir.

¹³⁰ Platon, *Şölen*, 96, 212e-213a.

¹³¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 133.

¹³² Lacan, *Book VIII: Transference*, 160.

¹³³ Fink, *Lacan on Love*, 183.

¹³⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 132.

merkez sahneye çıkar.¹³⁵ Bu, aşk boyutunun özelliklerinden birinin kendini gösterme sürecinde olduğu bir sahnedir ve Diotima'nın konuşmasındakinden farklı bir kayda geçilir: “Burada yüce İyi temasının yerine birdenbire başka bir şey konur—üçlülük.”¹³⁶ Lacan burada, son nokta (*terminus*) olarak güzellik harikasını, ‘Egemen İyi ile özdeşleşme’ olarak bir ‘hedef’ ile hizalar. Bu hizalamadan hareketle de her durumda aşk için (ya da aşk kılığındaki arzu için) üçgen bir yapının gerekli olduğunu öne sürerek, “sevmek için sadece iki değil, üç kişi gerekir”¹³⁷ diye hatırlatır.¹³⁸ Burada öncelikle aşk boyutu kendini gerçeklikte gösterdiğinde uyuma yönelmediği açıktır; ilk görülen ise, Alcibiades’in Sokrates’i kendisine saklamak istediğidir. Göstermekten bile çekindiği bu nesne, eşsiz açgözlülük nesnesi, aşk eyleminin tam kalbine konur ve orada kurulur.¹³⁹ Diotima'nın tasvir ettiği güzelliğin sessiz ortak tefekkürü diye bir şey varsa, bu noktada bunun gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir.

Alcibiades’in görünmesiyle ziyafetin gündemi değişir ve Alcibiades’in Sokrates’i övmesine karar verilir. İyi’nin, erdemin ve güzelliğin onun konuşmasında yeri yoktur ki Alcibiades, “Sokrates benim için iyi olduğundan, bu yüzden ona sahip olmalıyım demiyor; benim için iyi olsa da olmasa da, zehirli olsa da olmasa da ona sahip olmalıyım diyor!” (Fink, 2015: 194). Bu nedenle Lacan, Alcibiades’i “arzuyla dolu bir adam, (*l’homme du désir*)” olarak niteler.¹⁴⁰ Aşka doğru tırmanan kişinin izlediği yol, ‘özdeşleşme’ ve ‘üretim’ boyunca ölçülen bir topoloji içerir; ancak bu, Lacan’ın ifadesiyle “öznenin simgesel olanla ilişkisinin özünde sonuçlandığı yerdir.”¹⁴¹ Lacan, “simgesel olanın esasen imgesel olandan ve onun ele geçirilmesinden farklı olması”¹⁴² nedeniyle, ikisi arasında var olan topolojinin aşka doğru tırmanan kişi tarafından katedildiğini, gezildiğini ve müzakere edildiğini öne sürer. Lacan’a göre “eğer bu topolojiyle kesişmek gerekiyorsa, bunun aşk konusunda kesişilmesi gerektiğinin elzem olduğu”dur.¹⁴³ Bu kesişme noktası (özsel ama unutulmuş ya da atlanmış bir bağlantıdır), kendisinin gizlenmemesi yoluyla ‘aşk konusunu’ gizlemeyen bir ‘lynchpin’e (dayanak noktası) işaret eder. ‘Bu dayanak noktası’ni ‘aşk konusu’ olarak gizlemeyen ve buna karşılık aşk konusunu da ‘aşkın doğası ve bir konum’un anlamına ilişkin bir soru olarak gizlemeyen şey, iki yönlü bir gizlememe olduğunu gösterir.¹⁴⁴ Alcibiades “Sokrates’in ona karşı bir arzusu olduğunu bilir” ve O’nu Sokrates’te ifade bulan güzellik harikasının rehberliğinde aşkın anlamına doğru yönlendiren şey budur. Sokrates’in fiziksel olarak güzel olmadığı açıksa da güzellik harikasını temsil etmesinin görünüşüyle bir ilgisi olmadığını söylemek gerekir.

Alcibiades, methiyesine başlarken sözünü ettiği ve kapsamı iki yönlü olan ünlü *silenus*¹⁴⁵ benzetmesini kullanır: “Sokrates’i heykel yapılan yerlerde gördüğümüz Silenuslar’a benzetiyorum. Sokrates, ellerinde flütü ya da flavyası olan, ikiye ayrıldığında içinden tanrı heykelleri çıkan bir Silenus gibidir.”¹⁴⁶ Tanrılar ve inisiyasyonlara ihtiyaç duyan *deoménous*’ın (δεομένους) kullandığı araçlar arasında ‘sahip olma’ olarak bilinen bir durumu üreten, belirli bir müziğin getirdiği sarhoşluk vardır. Alcibiades, Sokrates’in sözleriyle ürettiği şeyin bu olduğunu söylerken buna atıfta bulunur; sözleri, müzik eşliğinde olmasa bile yine de aynı etkiyi yaratır. Silenus aynı zamanda genellikle bir kap ya da bir şeyi sunma biçimi gibi görünen bir ambalajdır/kutudur;¹⁴⁷ önemli olan bunun içinde ne olduğudur. Alcibiades,

¹³⁵ Fink, *Lacan on Love*, 194.

¹³⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 136.

¹³⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 132.

¹³⁸ Bunu Lacan için, özellikle elzem kılan şey, ‘özdeşleşme ve üretim yolunun’ kesinlikle ‘psikanalitik keşif’ ile ilgili olmasıdır. Lacan’a göre, aşka doğru tırmanan kişinin eylemi ve ‘son nokta’ olarak güzellik harikasına yönelişin her ikisi de ‘psikanalitik keşif’ tarafından oluşturulur. Bu aynı zamanda, Oedipal üçgene, yani, ‘anne-baba-çocuk’ üçgenine bir göndermedir. Oedipus kompleksiyle ilgili her şey burada da geçerlidir ve hatta bu temeldir. Bkz. Lacan, *Book VIII: Transference*, 137.

¹³⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 133-134.

¹⁴⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 157.

¹⁴¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 136.

¹⁴² Lacan, *Book VIII: Transference*, 136.

¹⁴³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 137.

¹⁴⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 137.

¹⁴⁵ Yunan mitolojisinde Silenus, şarap tanrısı Dionysus’un arkadaşı ve öğretmenidir. Bir *satyr*’e benzeyen Silenus, Yunan Tanrısı Dionysus’un *satyr*ler ve diğer yaratıklarla birlikte refaketçileri arasında ortaya çıkmıştır. Silenus heykeli içi açıldığında, dışarıdan görüldüğü gibi değildir; içi doludur. Lacan, burada silenus’u bir mücevher kutusu ya da hediye sunmak için kullanılan o döneme ait silenlere benzetir.

¹⁴⁶ Platon, *Şölen*, 100, 215b.

¹⁴⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 137.

önemli olanın dışarıda olan değil, içeride olan güzellik olduğunu söyler. Sokrates'in içinde olan *ágalma*'dır ve me-tinde söylendiğine göre, *ἀγαλμα* (*ágalma*) Sokrates olarak bilinen darmadağınık silenus içinde saklıdır. Alcibiades, tutkusu sayesinde Sokrates'in içinde saklı olanı görebilmektedir;¹⁴⁸ yalnızca bir âşık buna erişebilir. Bu "açıkça tutku-nun dilidir."¹⁴⁹ Lacan, *agálmata*'nın hemen bir yıkıma veya onlara sahip olan kişinin emirlerinin büyüüne kapılmaya yol açtığını ve "*Che vuoi*" ile ilgili olduğunu söyler.¹⁵⁰ Bu noktada, basit âşık ve sevgili konuları söz konusu değildir. Alcibiades kendisini Sokrates'in isteklerini o emrettiği sürece kölece yerine getirecek biri olarak tanımlar: Burada "nesnenin fetişistik işlevi" görülür;¹⁵¹ bu da sabitlenmeye, boyun eğmeye ve itaate yol açar. Alcibiades, Sokrates'te gördüğü nesne tarafından fethedilir, onun önünde diz çöker ve Sokrates'in arzusunun bir işareti için yalvarır. Bunu reddeden Sokrates'in varsayımı, bunu yapması halinde Alcibiades'in kendisini büyük Öteki'den küçük öteki'ye indirgemesine izin vereceğidir ve bu indirgenmeyi istemez. Yunan tanrıları gibi Sokrates de 'arzulanabilir olanın ölçüğüne girmeyi' reddeder.¹⁵² Sokrates yalnızca tek bir konumu, yani *erastés* (âşık) konumunu işgal etmeye isteklidir. Sokrates'in Alcibiades'e göstermeyi reddettiği şey, aşk metaforudur. Sokrates'in duygusuz figürü, Alcibiades'i hayal kırıklığına uğratarak, onu sevgilisinden bir aşığa dönüştürür. Aşk mucizesi, 'arzu eden' haline geldiği ölçüde Alcibiades'de cereyan etmiştir.¹⁵³ Aşk, burada arzunun bir yüceltilmesidir. Arzularında sınır tanımayan Alcibiades, âşık olduğunu gösterip aşk alanına girdiğinde, kastrasyon korkusundan yoksun olduğunu gösterir.

Kastrasyon, bir fedakârlığın işaretlendiği süreçtir; bu işaretse bir eksiklik, ona olumsuzluk eklenmiş bir şeydir. Lacan bunun fallus olduğunu belirtir. 'Arzu edilen imge'de fallusun yokluğu, *jouissance* mahalinin simgesidir, tam da bu sebeple yasağının imleyenini beraberinde getiren ve bu imi oluşturmak için bir fedakârlık gerektiren, sonsuzluğu içindeki *jouissance*'ın yegâne göstereni fallus'tur. Fedakârlık, kendi sembolü olan fallusun seçilmesiyle aynı edimde ima edilir.¹⁵⁴ Lacan bunu, Alcibiades örneği üzerinden arzu grafiğinin tamamlanmış biçimi olan dördüncü şema¹⁵⁵ ile açıklar:

Tanımladığım haliyle fantazi, gizli bir biçimde, bir teriminden diğerine geçebilen, hadım etmenin hayali işlevi olan (-φ) içerir. Objekt *a*'da yer alan şey, Alcibiades'e için Sokrates figürünün barındırdığı, rustik kutuda bulunduğunu ilan ettiği paha biçilmez hazine olan *ágalma*'dır. Ancak burada bir eksi işareti (-) atfedildiğini de not edelim. Bu, Alcibiades'in Sokrates'in cinsel organını görmemiş olmasından kaynaklanır—izin verirseniz burada Platon'u takip edeyim, zira kendisi bizden ayrıntıları saklamaz—ki bu yüzden baştan çıkarıcı Alcibiades, Sokrates'te *ágalma*'yı, yani Sokrates'in kendisine arzusunu itiraf ederek vermesini arzuladığı harikayı yüceltir. Alcibiades'in içsel bölünmesi, bu vesileyle oldukça net bir şekilde ortaya çıkar. Kadın, peçesinin arkasında saklanmış olan budur: Onu arzunun nesnesi, fallus yapan şey, penisin yokluğudur. [...] Böylelikle, kendi nesnesini hadım edilmiş olarak sergileyen Alcibiades, arzu dolu olduğunu açığa vurur—bu, Sokrates'in gözünden kaçmaz—orada bulunan bir başkası, Agathon için. [...] bu toplantıda kendi pozisyonuna güvenen Sokrates, Agathon'u aktarım nesnesi olarak adlandırmaktan çekinmez ve birçok analistin hâlâ farkında olmadığı bir gerçeği bir yorumla açığa çıkarır.¹⁵⁶

¹⁴⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 137-139.

¹⁴⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 138.

¹⁵⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 139.

¹⁵¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 140.

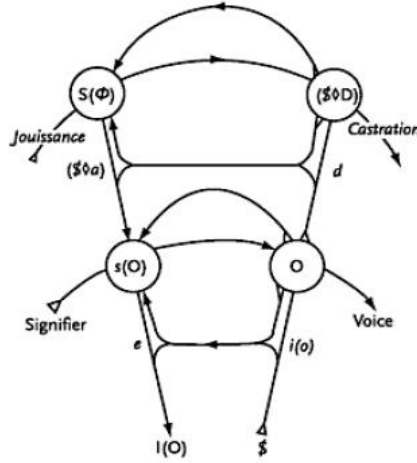
¹⁵² Lacan, *Book VIII: Transference*, 161.

¹⁵³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 157.

¹⁵⁴ Lacan, *Écrits*, 696[822].

¹⁵⁵ Grafikte sol taraftan aşağıya doğru inen vektör üç düzeyden oluşur ve sıralama mantığı dikkate alındığında ilk olarak S(Ø) bulunur. Bu, Öteki'deki eksiğin, *Jouissance* tarafından nüfuz edildiğinde gösterenler düzeninde oluşan tutarsızlığın imleyenidir. İkinci olarak, işlevi bu tutarsızlığı perdelemek olan *Şöa*, yani fantazinin formülü yer alır. Son olarak da s(O) ile işaretlenen, fantazinin hâkimiyeti altında olan anlamlandırma etkisidir. Şemanın en solunda yer alan *jouissance* ise, birincil gösterendir.

¹⁵⁶ Lacan, *Écrits*, 699[825].



Arzu Grafiği IV:¹⁵⁷ Tamamlanmış Grafik- *Jouissance*'in Tutarsız Ötekisi.

Alcibiades arzu dolu olmanın simgesi ve *jouissance* peşinde sonuna kadar koşan bir adam olduğu için, herkesin önünde, parıltısıyla süslenmiş nesnenin huzurunda, aktarımın merkezi ifadesini üretebilir. Sokrates'e, mükemmel Efendi idealini yansıtmış; Sokrates'i tamamen (-φ) eylemi aracılığıyla hayalinde canlandırmıştır. Diyalogun sonunda olan, Sokrates'in Agathon'a bir methiye yapmasıdır. Sokrates'in Agathon'u övmesi, aynı zamanda Alcibiades'in talebine cevap vermekle eşdeğerdir: "Öveceğim kişiyi sevebilirsin; çünkü onu överek senin sevdiğin imajını, sevgi dolu imajın olarak iletebileceğim; güzellik yolunun çizdiği üstün özdeşleşme yoluna işte böyle gireceksiniz."¹⁵⁸ Bu sahne, herhangi bir *transference*'in prototipidir. Sokrates, bir anlamda, Alcibiades'e Alcibiades'in bilinçdışı arzusunun nesnesini açığa çıkardığı ölçüde, Alcibiades'i 'yorumlamaya' hizmet eder. Bunun ilgi çekici yanı, aktarımın öznelarası veya kişilerarası bir ilişki olduğu anlamında değil, bunun yerine sembolik belirlenimi anlamında ele alınmasıdır. Yine de aktarımın gerçekten bir yorumu vardır ya da daha doğrusu, aktarımda yorum vardır. Lacan buradan yola çıkarak "analistin arzusu" kavramını ortaya koyar.

Alcibiades, Sokrates'i bir şeye sahip olan biri olarak görür, bu gizli, görünmez şey (*agalma*) yüzünden Sokrates'i arzular. Alcibiades'in arzuladığı şey ne güzellik ne çile ne de Tanrı'yla özdeşleşmedir, daha ziyade Sokrates'te gördüğü eşsiz nesne ve Sokrates'in onu uzaklaştırdığı bu özel şeydir; çünkü Sokrates buna sahip olmadığını bilir, öznenin hitap ettiği ötekinin de boş/eksik olduğunu, aşkın ötekinin sahip olduğu şeye değil, eksik olan şeye dayandığını gösterir. Sokrates kör bir aşık olma aşamasını çoktan geçmiş ve saf bir arzulayan statüsüne ulaşmıştır, *agalma*'nın bir kişide ya da hiçbir yerde bulunamayacağını fark etmiştir. Sokrates'in istediği şey, Alcibiades'in arzusunun bir dizi nesnesinden biri olmaktan ziyade onun arzusunun nedeni, objekt *a* olarak kalmakta ısrar etmesidir. Bu nedendir ki Lacan için Alcibiades, aşk ilişkilerinin eklemelenmesinde *agalma*'nın merkezi işlevini ortaya koyar.¹⁵⁹ Lacan, *agalma* sözcüğünün tam da Alcibiades'in girişiyile sahnenin tamamen değiştiği anda ortaya çıktığını söyler.¹⁶⁰

Sonuç

Psikanaliz, kökenini daima bir aşk hikayesinde bulur, yani deneyiminin temel varoluş sebebi aşktır. Psikanalize konu olan, analizanın, analistin önüne getirdiği ve *transference* (aktarım) olarak adlandırılan, kendiliğinden ve genellikle bilinçdışı olan aşkın sorgulanma sürecidir. Bu uydurma/kurgusal bir aşktır, fakat gerçek aşkla aynı meddeden yapılmıştır. Lacan, psikanalizin ortaya çıkışıyla birlikte yepyeni türde bir aşkın varlık kazandığını ilan

¹⁵⁷ Lacan, *Écrits*, 692[817].

¹⁵⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 159.

¹⁵⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 157.

¹⁶⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 136.

eder: Aktarım aşkı olarak gerçek aşk.¹⁶¹ Aktarım aşka bir prosedürdür, ama aynı zamanda aşkın gerçekleştirildiği bir prosedürdür.

Lacan'ın tek bir aşk teorisi yoktur; ancak aşk meselesini en ayrıntılı biçimde ele aldığı yer, *Seminer VIII'dir* (*Transference*-1960-1961). Lacan'ın burada bir tür psikanaliz seansı olarak ele aldığı *Sempozyum*'da konuşmacılardan her birinin aşka dair ifade için yarıştığı bir fikir rekabetiyle karşı karşıya kalınır. Lacan, 'aşk'ın Platon'un *Sempozyum*'undaki dönemeçlerden oluştuğunun anlaşılması gerektiğini öne sürer: tıpkı bilinçdışının dönemeçlerden oluştuğunun anlaşılması gibi. Lacan'ın *Sempozyum* tartışmasından bir dizi sonucun çıktığı söylenebilir: Aşk komik bir duygudur. Sevmek için kaç kişi gerekir? Narcissus için sadece bir kişi gerekir. Aristophanes'e göre, iki kişi bir olur. Ancak Lacan'da sevmek için üç kişi gerekir; yani, aşk yalnızca hayali değildir (belki psikoz dışında); Öteki'nin arzusunun devreye girmesi olayları sembolik kayda geçirir. Aşk, arzu gibi, Öteki'nin aşkıdır: Lacan'ın meyveye, çiçeğe uzanan ya da ateşteki kütükleri karıştıran el miti bunu ima eder ("aşkın mucizesi"). Duygular genellikle (her zaman olmasa da) karşılıklıdır: aşık aşkını ilan ettiğinde, sevilenin alevler içinde kalması muhtemeldir. Lacan, Sokrates'in Diotima kılığında konuştuğunda her zamanki yönteminin bozulduğunu ve Platon'un farklı bir söylem türüne başvurduğunu belirtir. Zira diyalektik burada daha fazla ilerleyemediği için yerini mitosa bırakmak zorundadır, özellikle de aşkın doğuşu ve onun ebeveynleri Poros ve Penia (kaynak ve yoksulluk/eksiklik) hakkındaki mit gibi. Aşk, söylemde bir değişiklik olduğunda ortaya çıkar. Aşk, bilinçdışından gelen bir işaret ya da habercidir. Aşkın doruk noktası (en azından aşığın bakış açısından) kişinin sevgilisi aşık olduğunda gerçekleşen konum değişimidir ("aşk metaforu"). Aşk, karşılığında sevmeyi talep etmektir ("sevmek, sevmeyi istemektir"). Sevdiğini ilan etmek, yoksun olduğunu, hadım edildiğini (kastasyonu) ilan etmektir. Nihayetinde Lacancı tanımıyla aşk, "sahip olmadığınızı vermektir."

Lacan'ın aşk teorisinde her zaman felsefi ve psikanalitik olanın bir birleşimi bulunur. Aşkın başlangıcı ve sonu bütünlüğe olan inançtır. Eksik bulmaca parçası, bir kişiyi eksiksiz ve bütün yapar; ancak, Lacan'a göre 'Bir' diye bir şey yoktur. Zira Bir hakkındaki hakikat, bunun bir yanılısama olduğudur. Kişilerin bir olarak gördükleri şey, kendi öz imajlarına dayanarak görmek istedikleri şeyin bir serabından başka bir şey değildir. Lacan, 'sevgili veya sevilen'le bir olma fantazisinin aksine, aşkın 'ikisi hakkındaki hakikati' ortaya çıkardığını savunur. Dolayısıyla 'aşk'ı bilgi ve hakikatle ilişkilendirir, varlığın hakikatini ortaya çıkaran şeyin aşk olduğunu gösterir. Lacan'ın Platon'un *Sempozyum* okumasından ortaya çıkan en çarpıcı sonuç, Sokrates ve Alcibiades örneğinde tasvir edildiği gibi, aşk'ı bir *tranceference* (aktarım) olarak saptamış olmasıdır ve bu bağlamda aşk, "Ben Kimim?" sorusuna bir yanıt arama girişimidir.

¹⁶¹ Jacques-Alain Miller, *On Love: interview with Hanna Wear*, çev. Adrian Price. (2008).

Kaynakça

- Akdeniz, Emrah. "Platon' da Trajik Varoluşun Kökensiz Kökeni Olarak Eros," *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 5, sayı: 2 (2013): 45-58.
- Capellanus, Andreas. *The art of courtly love*. Çeviren: J. J. Parry, New York: Columbia University Press, 1990.
- Fink, Bruce. *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- Jacques, Lacan. "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet," Çeviren: J. Hulbert, *Yale French Studies* sayı: 55-56, Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise (1977): 11-52.
- Jacques, Lacan. *Écrits*. Çeviren: Bruce Fink, New York-London: W. W. Norton&Company, 2006.
- Jacques, Lacan. *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*. London: Routledge, 1992.
- Lacan, Jacques. *Book VIII: Transference*. Cambridge and Malden: Polity Press, 2015.
- Marty, Ric É. *Marquis de Sade Yirminci Yüzyılda Neden Ciddiye Alındı?* Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- Miller, Jacques-Alan. *On Love: interview with Hanna Wear*. Çeviren: Adrian Price, 2008. <https://artandthoughts.fr/2013/12/03/jacques-alain-miller-on-love/>
- Platon. *Lysis*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Şölen*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Rosler, Isaac B. *Eros Revisited, Love for the Indeterminate Other*. UK: Lexington Books, 2007.
- Woodson, Hue. "The Question of the Meaning of Ágalma: Between Hermeneutics, Topology, and Unconcealment— Commentary on Sessions IX and X" in *Reading Lacan's Seminar VIII*, Editörler: B. Thakur ve G. Dickstein, 99-119. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 26.07.2024

Kabul: 30.10.2024

Atıf: Çakır, Elif Can ve Halil Çakır. "Schopenhauer'de İmgelem ve Deneyim Olarak Yaşlanma," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 53-65. <https://doi.org/10.55256/temasa.1522624>

Schopenhauer'de İmgelem ve Deneyim Olarak Yaşlanma

Elif Can Çakır¹

ORCID: 0000-0001-8832-623X

Halil Çakır²

ORCID: 0000-0002-0796-0907

DOI: 10.55256/TEMASA.1522624

Öz

Bu çalışmada Arthur Schopenhauer'in düşüncelerinin, yaşlanma kavramı etrafında tartışılması amaçlanmaktadır. Yaşlanma, insana yaşamın kısılalığını ve geçiciliğini hatırlatan ölümün ilk emarelerinin deneyimlendiği bir aşamadır. Bu aşama ölüm kadar kaçınılmaz ve acıdır. Yaşlanmanın ironik yanı, genç yaşlarında iken isteme tarafından bir oraya bir oraya sürüklenen insanın yüzüne hayatın anlamsızlığını vurmasından ileri gelir. Ölüm, insan yaşamına hükmedilmiş bir ceza olarak, yaşlılıkta infaz edilmeye başlar. Diğer yandan insanoğlunun biyolojik yazgısı kaçınılmaz bir şekilde ölüm iken, zihinsel açıdan kapasitesi sonsuzdur. Bu durum, insan varlığı için trajik bir çelişkidir. Bu trajik çelişkiye insan zihninin verebileceği tek karşılık, çaresizliktir. Ölüm karşısındaki çaresizlik, Schopenhauer'in düşüncesinde merkezi temalardan biridir ve yaşlılıktan önce idrak edilemez. İşte en büyük hayal kırıklığı da budur. Schopenhauer'e göre yaşlılıkta deneyimlenen bu hayal kırıklığı, insanı varoluşuyla baş başa bırakır. İnsanın bilinci ölümü idrak eder ancak ölümün deneyimlenmesi imkânsızdır; yaşlanmanın deneyimlenmesi ise çoğu insan için kaçınılmazdır. Birçok yazısında Schopenhauer, yaşlanmanın insan yaşamında yarattığı radikal dönüşüme dikkat çekmektedir. Bu anlamda yaşlanma, ölüm korkusunun deneyimlendiği bir süreç olarak Schopenhauer düşüncesinin anahtar kavramlarından biridir.

Anahtar Kelimeler: Schopenhauer, Yaşlanma, Ölüm, İmgelem, Deneyim.

Aging as Imagination and Experience In Schopenhauer's Thought

Abstract

This study aims to discuss Arthur Schopenhauer's thoughts around the concept of aging. Aging is a phase in which people experience the first signs of death, which reminds them of the shortness and transience of life. This phase is as inevitable and painful as death. The irony of getting old is that it reveals the meaninglessness of life to those who were dragged back and forth by the Will in their youth. Death begins to be executed in old age, as a punishment decreed on human life. On the other hand, while the biological destiny of human beings is inevitable death, their mental capacity is infinite. This is a tragic contradiction for human existence. The only response the human mind can give to this tragic contradiction is despair. Despair in the face of death is a central theme in Schopenhauer's thought and cannot be grasped until old age. That's the biggest disappointment. According to Schopenhauer, this disappointment experienced in old age leaves human beings with a great existential anxiety. Human consciousness comprehends death but is impossible to experience death; however, experiencing aging is inevitable for most people. In many of his writings, Schopenhauer draws attention to the radical transformation that aging creates in human life. In this sense, aging, as a process in which the fear of death is experienced, is one of the key concepts of Schopenhauer's thought.

Keywords: Schopenhauer, Aging, Death, Imagination, Experience.

¹ Doktora Öğrencisi, Gazi Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı. elif_cakir@ymail.com

² Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Reyhanlı Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Mülkiyet Koruma ve Güvenlik Bölümü, Sosyal Güvenlik Programı. halil.cakir@mku.edu.tr

Giriş

Arthur Schopenhauer felsefesi oldukça karamsar bir karaktere sahiptir. Hem tarihsel hem de kişisel faktörler, Schopenhauer'in bakış açısında etkilidir. 19. yüzyılın ilk yarısında etkili olmuş pek çok yazar, şair, filozof hatta besteci gibi Schopenhauer da yaşadığı dönemin çalkantılı gelişmelerinin etkisiyle kötülük sorunuyla karşı karşıya kalır. Avrupa'da etkili olan güç savaşlarının sona ermesinin ardından hayal kırıklığı ve acı içinde kalan insanlar yıkık bir dünyayla yüz yüze kalırlar. Sadece Avrupa'yla sınırlı kalmayıp evrensel bir düzeye ulaşan kargaşanın altından, umutların ve inançların sınılanması ile kendini gösteren bir kötülük anlayışı ortaya çıkar. "Kötülüğün yeryüzünün üzerine çöktüğü" inancı pek çok entelektüel gibi Schopenhauer tarafından da paylaşılmıştır. Halihazırda çocukluğundan yetişkinlik hayatına taşımış olduğu kişisel meseleler Schopenhauer'in dünyaya karşı karamsar bir bakış açısı geliştirmesinde oldukça etkilidir. Ailesi ile yaşadığı problemler, özellikle annesinin kendisine karşı nefret dolu olduğunu görmesi Schopenhauer'in karamsar karakterini tetiklemiştir.³ Bu karamsarlık Schopenhauer'in insan anlayışını da belirler. Ona göre insanın kişisel varlığı, kendisini yaşamı boyunca hayal kırıklığına uğratan ihtiyaçların boyunduruğu altındadır. Doyurulamayan ihtiyaçlar yeni ihtiyaçları doğurarak insanı bir acı ve sefalet girdabına sürükler.⁴ Bu önermeler ekseninde Schopenhauer, hayatın acı verici olduğunu düşünerek bütün yaşamını "hayat" üzerine düşünmeye adanır.⁵ Schopenhauer'in hayata dair karamsar bakışının ve felsefesinin Budizm'den etkilendiğini de belirtmek gerekir. Tıpkı Budha'nın genç yaşında hastalık, yaşlılık ve ölümlerle yüzleşmesi gibi Schopenhauer da gençlik yıllarında hayatın sefalet dolu yönleriyle yüzleşmiştir. Budha ile kendisi arasında bulunduğu benzerlik, Schopenhauer'i Budizm'in bakış açısına benzer bir eğilimle kurtuluş arayışına sürükler.⁶ Tüm bu yönleriyle onun karamsar felsefesi, dünyanın acı ve sefalet dolu bir yer, hayatın ise anlamsız olduğu düşüncesi üzerine kuruludur.⁷

Schopenhauer, hayatın anlamsızlığını temellendirirken kaçınılmaz olarak ölüm olgusu ile de ilgilenmiştir. İlerleyen yaşlarında felsefesinin temel amaçlarından biri ölümün doğasını çözmek, daha doğrusu ölümün korkulacak bir şey olmadığını göstermeye çalışmak olmuştur. Schopenhauer, bu yolla, felsefesinin insanların işine yarayacak bir şey ortaya koymasını amaçlamıştır.⁸ Yaşlanmaya dair bakış açısını da hayatın ve ölümün anlamını içerecek şekilde, felsefesinin temel problemleri üzerinden ele almıştır. Schopenhauer'in yaşlanma felsefesi gerçeklik, isteme, hayat ve ölüm kavramlarından ayrı düşünülemez. Daha açık bir deyişle onun yaşlanma felsefesine giden yolda bu kavramların sorgulanması kaçınılmaz görülmektedir.

1. Schopenhauer'de Yaşlanma Felsefesinin Temel Kavramları

Schopenhauer felsefesi, başyapıtı olarak kabul edilen *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da ortaya koyduğu isteme, mücadele ve sefalet temaları üzerine kurulmuştur.⁹ Eser 1818'de yayınlandığında tarihsel koşullar nedeniyle beklenen ilgiyi göremese de Schopenhauer'in yaşlılığında büyük bir üne kavuşmasını sağlamıştır.¹⁰

Schopenhauer'in temel eserindeki ana önerme, gerçekliğin öncelikle "sadece insan tarafından tasavvur edilen bir realite" olduğudur: "Dünya benim tasarımımdır", dolayısıyla insana sunulan nesnelere "aslında oldukları

³ Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Güren. (İstanbul: İz, 2014), 295-297.

⁴ Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 270.

⁵ Alan de Botton, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Banu Tellioglu. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2008), 214.

⁶ David Cartwright, *Schopenhauer*, çev. Sibel Erduman. (İstanbul: İş Bankası, 2014), 244.

⁷ Elbette Schopenhauer felsefesinin ilham kaynakları arasında sadece Budizm yoktur. Alman düşünürlerini takip eden Schopenhauer; G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, F. Schelling, I. Kant gibi önemli düşünürlerden etkilenmiştir. Ayrıca Schopenhauer düşüncesinde Platon'un etkisi oldukça merkezi konumdur. Weber'in de belirttiği gibi Schopenhauer "... iradeyi mutlak sayan esas doktrinini Kant'a, Fichte'ye ve Schelling'e, İde'ler yahut iradi fenomenin dereceleri teorisini Platon'a, pesimist eğilimini ve iradenin inkârı doktrinini buddizm'e borçludur." Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Halil Vehbi Eralp. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 376.

⁸ Peter Benjamin Lewis, *Arthur Schopenhauer*, çev. Eser Yavuz. (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 150.

⁹ Schopenhauer'in başyapıtı sayılan *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Türkçe'ye *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* ismiyle çevrilmiştir. Burada "wille" sözcüğü "isteme" olarak kullanılsa da farklı kaynaklarda "istenç" ve "irade" sözcükleriyle karşılaştığı görülebilir. Bu çalışmada terminolojik bir karışıklığa neden olmamak amacıyla kavramın "isteme" biçimindeki kullanımı tercih edilmiştir.

¹⁰ Durant, *Felsefenin Öyküsü*, 300.

tarzda" değil, "sadece tasavvurları doğrudan sunulan tarzda" bir gerçekliğe sahiptir.¹¹ "Bilme bakımından bütün var olanlar, -açıkçası tüm dünya -ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımıdır".¹² Bu bakış açısında bir tasarım olarak dünya nesne ve özne olarak iki unsurdan oluşur. Bu iki unsuru birbirinden ayırmak imkansızdır, çünkü bunlar birlikte anlamlıdır.¹³ Schopenhauer'e göre her birey yalnızca kendisini doğrudan bilebilir. Kendisinin dışındaki her şeyi sadece dolaylı olarak bilebilir.¹⁴ Yalnızca insanlar "bilinçli olarak bilen" varlıklar olduğu için gerçek ve hakiki varoluş yalnızca bireylerde gerçekleşir. Bu nedenle dünya, bireylerin varlıklarına bağlıdır. Özne nesneyi belirler ve dış dünya bireylerin bilincinde var olur. Schopenhauer bu kabulünde Immanuel Kant'ı takip etmektedir. Kant'a göre nesnelere dünyası bir görüngüden ibarettir, fenomendir. Fenomenin ötesindeki gerçeklik ise kendinde şeydir, numendir. Schopenhauer, Kant'ın izinden giderek, kategorilerin insanın dünyaya bakışını belirlediğini söyler. Bir tasarım olarak dünya bir görüngüdür, gerçeklik ise bir "kendinde şey"dir. Kant numenlerin bilinemez olduğunu kabul ederek onlarla ilgili bir açıklama yapmazken Schopenhauer bu açıklamayı yapmaya yönelir.¹⁵

Kendinde şey nihayetinde tekil, kör ve zamansız bir istemedir; bu nedenle yeterli neden ilkesi onu böldüğünde yaşayan bir ölüm ve yıkım tiyatrosu şok edici bir biçimde ortaya çıkar. İnsan bilışı, bu kâbusun başlıca sorumlusudur: bilgi arayışı olmaksızın zaman ve mekân var olmazdı; ve zaman ve mekân olmaksızın farklılıklar, bireyler ve şiddet var olmazdı.¹⁶

İsteme, Schopenhauer için tüm gerçekliği açıklayan metafizik bir ilkedir. O, her tasarımın, her nesnenin görüngüsel bir ortaya çıkışı, bir görünüş, bir nesneleşme olmasını sağlayan şeydir. O, bireysel her şeyin, bütünün en derin doğasıdır, çekirdeğidir.¹⁷ İsteme, dünyanın acı dolu bir yer olmasının temel nedenidir; ancak acı çeken yine istemenin kendisi olur. Onun isteme ile ortaya koyduğu metafizik ilkesi, dünyaya aşkın değil içkindir. Aynı zamanda zorunludur, çünkü insan *animal metaphysic* yani metafizik bir varlık olduğu için dünyaya metafizik bir bakışla yönelme ihtiyacına sahiptir.¹⁸

Schopenhauer için insan doğasını ve dünyayı kavramanın yolu böylelikle insanı düşünen varlık konumundan bedenli bir varlık konumuna getirmek olacaktır. Descartes'ten beri insanı düşünmeye, bilince indirgeyen idealist felsefe Schopenhauer ile bir dönüşüme uğrar.¹⁹ Schopenhauer'in düşüncesinde insanın bedenli yaşamı, isteme etrafında şekillenir. Tüm biyolojik canlılarda olduğu gibi insan türünün devamı da her koşulda fizyolojik ihtiyaçların giderilmesi ve yaşamsal bütünlüğün korunması aracılığıyla mümkündür. Yine tüm biyolojik canlılarda olduğu gibi ihtiyaçların giderilmesi, organizmaya haz verir.

Schopenhauer'e göre isteme türe özgüdür. İsteme, hayvanlarda da insanlar gibi öncelikle yaşama, daha sonra ise çoğalma isteği olarak ortaya çıkar. Bu nedenle bütün organizmaların yaşama ve çoğalma istemlerini devam ettirdikleri görülür.²⁰ İnsanın bilinci ise isteme ile yönetilir. İsteme, hayati bir güçtür, aklın kılavuzluğunu bir efendi gibi kullanır.²¹ İnsan, hayatı boyunca istemeye, yani yaşama istemine hizmet eder. Kendisi için çabaladığını düşündüğü her durumda, aslında kendi türüne özgü yaşama istemi için çabalamaktadır. Dolayısıyla Schopenhauer için yaşama istemi, ben'imizin bilinçdışı olan parçasını yönetir. Bilinçli olan parça, yani akıl ise yaşama istemine

¹¹ Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 271.

¹² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar. (İstanbul: Biblos, 2009), 9.

¹³ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 10.

¹⁴ Schopenhauer'e göre bedenlerimiz ve duygularımız, kendimizle ilgili bilebileceğimiz dolaysız bir bilgi türüdür. Kant bu bilgi türünü gözden kaçırmıştır. Algılarımızdan bağımsız olan bu dolaysız bilgi türü, Schopenhauer'in dürtü ve duygular üzerine eğilmesine neden olur. (Yalom, *Bugünü Yaşama Arzusu*, 358.)

¹⁵ Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 271-272.

¹⁶ Robert Wicks, *Schopenhauer* (Malden: Blackwell Publishing, 2008), 84.

¹⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 53.

¹⁸ Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 274.

¹⁹ Veysel Atayman, *Varolmanın Acısı* (İstanbul: Donkişot Yayınları, 2004), 7.

²⁰ Durant, *Felsefenin Öyküsü*, 308.

²¹ Durant, *Felsefenin Öyküsü*, 303.

itaat eder, çoğunlukla yaptığı planlardan haberdar olmasa bile. Bu nedenle bilinçli ben, yaşama isteminin “yarı kör hizmetkarıdır.”²²

Schopenhauer, irademiz ve bedenimiz arasındaki karmaşık ilişkiyi, ikisinin aynı ya da özdeş olduğunu ileri sürerek özetlediğinde, bu, görünenin (isteme eylemlerimizin) ve görüldüğü şeyin (istemli bedensel eylemlerimizin) ‘nihai özdeşliğine’ işaret eder; irade, diğer her şeyin içinde büyüyüp geliştiği benliğin çekirdeğidir. Daha doğrusu Schopenhauer, zihinsel ve fiziksel varoluşumuzun temelinde yatan şeyin, temel güç olarak tüm eylemlerimizi bildiren bireysel irademiz veya karakterimizin sabit doğası olduğu konusunda ısrar eder.²³

Bütün canlı organizmalar için temel ilke olan isteme, en çok insana acı verir. Bedensel acının ön koşulunun sinirlerin beyinle olan bağlantısı olduğunu vurgulayan Schopenhauer’e göre ruhsal acının koşulunun bilgisidir. Bilgi arttıkça acı da artacaktır.²⁴ Bu nedenle bitkiler ve inorganik dünya acıyı hissetmezken, hayvanlar acıyı hissedebilirler. İnsanlar ise sonsuz zihinsel yaratım kapasitesi sayesinde istemeyi inkâr edebilirler. Bu durum, acıyı en yüksek noktasına ulaştıran temel koşuldur.²⁵ Nihayetinde insan hayatının hayvan hayatına göre çok daha kederli olmasının nedeni bilgi genişliğindeki farktır.

Schopenhauer’e göre varoluşumuzun amacından sapmasına engel olabilecek tek şey, ıstırapın, hayatımızdaki yerini doğrudan görebilmektir. Bu nedenle “ıstırap kuraldır”. ıstırapın insanın varoluşundaki temel kural olması, tüm canlılar açısından doğa-kötümserliğinin bir gereğidir. Nitekim doğadaki hayatta kalma mücadelesi, türler arasında bitmek bilmeyen bir savaş biçimindedir. Bu nedenle doğanın acımasızlığı, tesadüfi ya da iradi olarak ortaya çıkan bir şey değildir, en güçlü olanın hayatta kaldığı doğal sistemin işleyiş kanunudur. Doğru bir şekilde anlaşıldığında, doğanın acımasızlığı, insan varlığı için ahlaki bir dehşetten başka bir şey değildir. Buna karşılık doğanın işleyişinde ahlaki bir yan yoktur.²⁶

Schopenhauer’e göre hayat, kendini bir aldaniş olarak sunmaktadır: Ya arzu edilenin arzu edilmeye değer olduğunu gösterinceye kadar verdiği sözleri tutmaz ya da vaat ettiklerini geri almak üzere sözünü tutar gibi görünür. Bu nedenle mutluluk peşinde koşmak beyhudedir. İnsan, bütün hayatını mutluluğa erişmek yolunda harcarsa da Schopenhauer hayatın “maliyetlerini karşılamayan bir iş” olduğunu, çabaların beyhude ve iyi şeylerin gelip geçici olduğunu hatırlatır.²⁷ İnsanın hayattaki bütün çabalarının, istemenin bütün emellerinin beyhudeliğini bize gösteren şey zamandır. “Zaman şeylerin beyhudeliğinin, sayesinde gelip geçicilik olarak görüldüğü biçimdir”.²⁸ Zaman sayesinde bize mutluluk veren her şey sona erer.

Schopenhauer’e göre “hayat bir hayal kırıklığıdır”.²⁹ Acı ve sefaletle dolu olduğunu bilmeyen insanlar için hayat, mutluluk umuduyla girişilen bütün çabaları boşa çıkararak insanı mutsuzluğa sürükler. Cehennemden farksız olan dünyadan kaçış Schopenhauer’e göre ancak istemeyi doyurmayarak, yani “çarktan atlayarak” mümkün olur. Her istemenin yeni bir istemeyi doğurduğu böylesi bir kısır döngü, ancak istemenin reddedilmesiyle kırılabilir ve kurtuluşla sonuçlanabilir.³⁰ Schopenhauer’e göre;

Hayatımız öncelikle bize başka bir şeyle değil, ancak bakır bozukluklarla yapılmış bir ödemeye benzer; ki bizim bu ödemeye karşı bir alındı makbuzu vermemiz gerekir; bakır bozukluklar günler, alındı makbuzu ölümdür. Çünkü sonunda zaman, içinde ortaya çıkan bütün var olanların kıymetiyle ilgili doğanın yargısını bildirir, çünkü o onları yok eder: Çünkü

²² De Botton, *Felsefenin Tesellisi*, 231.

²³ Günter Zöllner, “Schopenhauer on the Self” in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 28.

²⁴ Barbara Hannan, *The Riddle of the World: A reconsideration of Schopenhauer’s philosophy* (New York: Oxford University Press, 2009), 122.

²⁵ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 26.

²⁶ Julian Young, *Schopenhauer* (London/New York, 2005), 80.

²⁷ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 10.

²⁸ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 11.

²⁹ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 28.

³⁰ Irwin Yalom, *Bugünü Yaşam Arzusu*, çev. Zeliha İyidoğan Babayigit. (İstanbul: Kabalıcı, 2005), 112.

boşluktan ortaya çıkan her şey layıktır yok edilmeye: Hiç var olmamış olsaydı daha iyi olurdu öyleyse. Dolayısıyla her hayatın kaçınılmaz olarak koştuğu yaşlılık ve ölüm bizzat tabiatın kendisinin ellerinden çıkan yaşama iradesi hakkında verilmiş bir mahkûmiyet kararıdır.³¹

Schopenhauer'e göre zevkler söz konusu olduğunda beklentilerimiz hiçbir şekilde karşılanmaz. Buna karşılık acıları beklediğimizden çok daha fazla buluruz. Bu, istemimizi engelleyen nahoş ve acı veren şeylerin doğrudan ve açıkça hissedildiğini ortaya koyar. Bütün bedenimizi değil de sadece ayakkabının vurduğu küçük bir noktayı hissetmemiz gibi, sadece bizi rahatsız eden şeyleri fark ederiz. Schopenhauer'e göre bu, acının müspet doğasına karşın mutluluğun menfi doğasını ortaya koymaktadır³². Hayattaki en büyük saadetler olan sağlığın, gençliğin ve özgürlüğün kıymetini ancak onları kaybettiğimizde fark ediyor olmamız bu nedenledir: "Ya amacımıza ulaştığımızda kısa bir süreliğine tatmin oluruz ve çok geçmeden can sıkıntısı çekeriz ya da bir hedefe ulaşmaya kendimizi kaptırırız ve ona ulaşmamış olmanın acısını çekeriz. Bu sürecin ortasında trajik ve komik bir biçimde ölürüz".³³

Schopenhauer'e göre, ölümün uzak bir ihtimal olarak ihmal edildiği gençlik zamanlarında insanın zihni, varlığa dair sorgulamanın da ihmal edildiği bir aşamadır. Yaş ilerledikçe yaşama isteminin zayıflaması, ölüm korkusunu gündeme getirir. Yalın bir anlatımla, bedeninin zinde olduğu gençlik yıllarıyla zihnin daha olgun olduğu yaşlılıkta yüzleşen birey, geriye dönüp baktığında büyük bir hayal kırıklığıyla yüz yüze gelir.³⁴ Varlık sorunuyla ölüm korkusu arasındaki ilişkinin kaynağı buradadır. Schopenhauer'de ölüm korkusu, yaşama dair derin bir özlemin ifadesidir.

Schopenhauer açısından bakıldığında ölümün anlamı, insanın yaşamını sürdürmeye yönelik itkisinin doğal bir sonucu olarak ölüm korkusu biçiminde tezahür eder. Schopenhauer'e göre ölümden korkmak her canlının yaşama isteminin bir parçası olarak doğuştan gelir. Schopenhauer için ölüm korkusunun temel nedeni ölümün yaşamın sonuna işaret etmesi değil organizmanın varlığını ortadan kaldırmasıdır. Çünkü organizma, kendisini beden olarak gösteren istemeden (bireyleşme) başka bir şey değildir.³⁵ İnsanlar ve hayvanlar, varlığını devam ettirmeye yönelik itki nedeniyle ölümden korkarlar. Ancak insanlar ölümün anlamını bilmeleri nedeniyle hayvanlardan daha fazla korkarlar.³⁶ İnsanın biyolojik varlığıyla sınırlı olması, Schopenhauer'in bireyin dünya üzerindeki eylemlerini belirleyen bedensel varlığının kaynağı olarak ifade ettiği yaşama istemi kavramına denk düşer. Tam da bu nedenle ölüm, insanın yaratım gücünün kaynağı olan zihnin sonsuzluğunu tehdit eder. Başka bir deyişle insanın zihinsel yaratım gücünün zayıf biyolojik varlığıyla sınırlandırılması, varlık sorununu önemli ölçüde zorlaştırmaktadır. İnsan doğasının temel bir unsuru olan yaşama istemi onu diğer canlı türlerinden ayıran entelektüel yanının adeta düşmanıdır.

Schopenhauer'de insan için ölüm en büyük kötülüktür. Ölüm, insan varoluşuna verilen bir cezadır. İnsanın Âdem'in günahına bulaşmasının cezasıdır. İnsan organizmanın yok oluşunu hastalık veya yaşlılık dönemlerinde hisseder. Organizmanın yok oluşu, bilincinin kaybolduğu ölüm anından sonra gerçekleşir. Schopenhauer'e göre ölüm ile beyin etkinliği durur, yani bilinç kaybolur. Dolayısıyla ölüm sadece bilinçle ilgilidir.³⁷ İnsanın ölümden korkması yok olacağı düşüncesinden gelir ancak gerçekte ölüm öze, yani yaşama istemine dokunmaz.³⁸

Ölüm, organizmanın yok olması, başka bir deyişle hiçliğe ulaşması anlamına gelir, dolayısıyla ölüm, hiçliktir. Hayatın bizzat kendisinin acı ve keder dolu bir bekleme aşamasına denk geldiği tespiti de buna eklendiğinde, anlaşılıyor ki; ölüm korkusu, hiçlik korkusudur; yani gereksizdir.³⁹

³¹ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 12.

³² Ahmet İlhan, *Spinoza, Kant, Schopenhauer, Nietzsche Felsefesinde Duyguların Anatomisi ve Şiirsel İzdüşümleri* (İstanbul: Sümer Yayınları, 2021), 168.

³³ Wicks, *Schopenhauer*, 89.

³⁴ Julian Young, *Willing and Unwilling: A study in the philosophy of Arthur Schopenhauer* (Dordrecht: Springer, 1987), 139.

³⁵ Christopher Janaway, *Schopenhauer: A very short introduction* (New York: Oxford University Press, 2002), 107.

³⁶ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 53.

³⁷ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 59.

³⁸ Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 62.

³⁹ Young, *Schopenhauer*, 200.

Schopenhauer'e göre ölüm korkusuyla yüzleşmenin yollarından biri mantıktır, diğeri ise din ve yanılısamadır. Mantık yoluyla ölümün gelişini idrak eder ve ölümün anlamının aslında bilincin yok olması olduğunu fark ederiz. Din ve yanılısama yoluyla ise bizi bekleyen bir öbür-dünya umudu ile ölümü anlamlandırırız.⁴⁰ Schopenhauer, ölüm korkusuyla baş etmenin bir yolu olarak felsefeyi önerir, hatta açık bir biçimde bu görevi felsefeye verir. Schopenhauer için bilgi, yaşama isteminin tam karşısında yer alır. İnsanların hayata sıkı bir şekilde bağlı olmaları, yaşama isteminin olumsuzlanmasını sağlayan bilgiden yoksun olmaları nedeniyledir. İnsanlar bilgi sayesinde, hayatın beyhudeliğinin farkına vararak ölüm korkusuyla savaşırlar. İnsanın ölümü metanetle karşılaması bu savaştan bilginin galip çıkmasına bağlıdır.⁴¹ Felsefe, bu gerçeği yüzümüze vuran ve ölüm karşısında bizi teselli eden bir meditasyondur.⁴² De Botton'un vurguladığı gibi Schopenhauer'in felsefesi, bizi, dünyaya gerçekçi bir biçimde bakmaya davet eder: "Sanat da felsefe de farklı yöntemler kullanmasına karşın aynı amaca hizmet eder: İkisi de Schopenhauer'in deyimiyle, acıyı bilgiye dönüştürür".⁴³ İnsan yalnızca entelektüel yaratım ve sanat aracılığıyla ölümsüzlüğü yakalayabileceği için ölüm, yalnızca dünyevi ve geçici bedenselliğimizden kurtulmaktır. Bu nedenle Schopenhauer için ölüm aynı zamanda bir kurtuluştur. Acı ve sefaletle dolu hayattan kurtuluştur. "Var olmanın acı çekmek olduğu fikri, Schopenhauer için var olmamanın en iyisi olduğu anlamına geliyordu."⁴⁴ Ölüm, bir özgürlük fırsatıdır aynı zamanda. İnsanın zorunlu davranışları istemenin özgür olmasına engel olur. "Bireyselliğin tek yanlılığından kurtuluş anı" olan ölüm istemenin özgürleşmesidir.⁴⁵

2. Ölümün Dolayımı Olarak Yaşlanma

2.1. İmkânsız Bir İmgelem Olarak Yaşlanma

Schopenhauer felsefesinde yaşam ve ölüm, birbirinin zıddıdır. Ancak bu zıtlığın insan zihninde kurulması insanın biyolojik yaşamının içine sığdırılmıştır. Bir tür olarak insan, diğer tüm canlılar gibi ölüme mahkumdur; ancak insanın ölümlü bir gerçeklik olarak yüzleşmesi, yani ölümün felsefi bir düşünme pratiğine dönüşmesi de yine aynı biyolojik süreçle sınırlandırılmıştır. Schopenhauer bu zıtlığı gösterebilmek için felsefesinin temel esin kaynaklarından biri olan Platon'un idealar dünyasına başvurur. Görünen dünyanın ardında bir gerçeklik olduğu fikri Kant'tan önce Platon'da görülür. Schopenhauer, Kant'ın "kendinde şey" kavramından oldukça ayrı bir yerde konumlandığı "isteme" kavramı Platon'un idealar kuramının etkisiyle oluşturmuştur. Schopenhauer düşüncesinde Platon'un idealar kuramının yansımaları epistemoloji, metafizik, sanat gibi pek çok alanda kendini hissettirir.⁴⁶

Schopenhauer'in gençlik ve yaşlılık dönemlerine ilişkin yaptığı ayrımların temelinde Platon'un etkileri görünür. Schopenhauer'e göre gençlik ve yaşlılık dönemleri birbirinden oldukça farklıdır. Gençlikte "bir tiyatronun önünde oturan çocuklara benzeriz. Gelecekte olacakları bilmemek bizim için bir mutluluk kaynağıdır". Oysa hayatın

⁴⁰ Yalom, *Bugünü Yaşama Arzusu*, 423.

⁴¹ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 54.

⁴² Young, *Schopenhauer*, 201. Julian Young, başka bir yerde Schopenhauer'in kurtuluş doktrinine dayanan felsefesinin gerçekten teselli edici olup olmadığını tartışır. İsteme kavramının belirsizliği, bu tartışmanın temel dayanağıdır. Schopenhauer'in, istemenin kendinde bir şey olduğu ve doğası gereği kötü olduğu yönündeki önermesinin, önemli bir çelişkiye işaret ettiğini öne süren Young'a göre "tek kelimeyle isteme kendinde bir şey ise, o zaman Schopenhauer'in felsefesinde 'kurtuluş' doktrini olamaz". Schopenhauer'in istemenin kendinde şey olduğuna dair iddiasını, ilerleyen yaşlarında gevşettiğini söyleyen Young, istemenin tanımladığı dünyanın gerçeklik değil görünüş alanında yer aldığını savunur. Bu durum, isteme kavramının kurtuluş doktrininde doğurduğu çelişkiyi bir nebze olsun telafi eder: "Schopenhauer, Kant'ın kendinde olanın, en azından felsefe için bilinmez olduğu görüşünü yeniden doğrular. Ve bu onun düşüncesindeki çelişkiyi çözer, kurtuluş doktrini için gerçek bir yer açar." Young'un, Schopenhauer'in isteme kavramının içeriğine dönük fikir değişikliğini yaşamının sonlarına doğru gerçekleştirdiğine ilişkin tespiti de ölümlü ilişkisi bağlamında bu çalışmanın amacı açısından kayda değerdir. Bkz. Julian Young, "Schopenhauer, Nietzsche, Death and Salvation" in *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*, ed. Alex Neill ve Christopher Janaway (Malden: Blackwell, 2009), 163-164.

⁴³ De Botton, *Felsefenin Tesellisi*, 246.

⁴⁴ David Cartwright, "Schopenhauerian Optimism and An Alternative to Resignation," *Schopenhauer Jahrbuch* sayı: 66 (1985): 155.

⁴⁵ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 126.

⁴⁶ Platon düşüncesinin Schopenhauer felsefesindeki etkileri için bkz. Murat Kaymaz, "Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler," *Felsefe Arkivi* 47, (2017): 81-96.

bize getireceklerini önceden biliyor olsaydık “hayata mahkûm edilmiş masum mahpuslara benzerdik”.⁴⁷ Burası, Schopenhauer düşüncesindeki Platoncu yanı da ortaya çıkarır. Platon, meşhur mağara benzetmesiyle insanların görünüş dünyasının “geçici gölgelerinin” gerçeklik olduğunu zanneden mahkûmlar gibi olduğunu anlatmıştı.⁴⁸ Hayatın erken dönemleri, Platon’un mağarasındaki mahkûmların deneyimlerinden müteşekkildir: “Başlangıç asılsız umutlarla, çılgın arzularla, bedensel zevklerin sarhoşluklarıyla doludur”.⁴⁹ Yaşlılık dönemi ise zincirlerini kırarak gerçekliğe bakmaya cesaret eden mahkûmların mağaradan kurtuluşuna benzer. İlk zamanlarda ışığa bakmak gözlerini acıtırsa da yalnızca bu zahmete girebilenler gerçekliğin bilgisine ulaşacaktır. Tıpkı gerçeklik bilgisi aracılığıyla mağaradan kurtulmanın mahkûmlara vaad edilmesi gibi yaşlılık dönemi de insana bilgiye ulaşma imkânı ile birlikte kurtuluşu vaad eder. Ancak bu kurtuluş, gençlik döneminin getirdiği hazlardan arınmayla mümkün olacaktır.

Hazlar ve yaşamsal bütünlüğe yönelik dürtü, bireyi en güçlü bir biçimde gençlik döneminde ele geçirir. Gençlik, hazın peşinde koşma dönemi olması bakımından sıradanlık ve geçicilikle ifade edilir. Gençlikteki hazlar daha çok dışsaldır, güvenilirmez ve geçicidirler. Çünkü biri tatmin edildiğinde, bir diğeri kendini gösterir. Gençlik, hayatın gerçekçi olmayan yönleriyle o kadar doludur ki, genç insanlar hayata şiirsel bir eğilimle bakarlar. Bu eğilim, gerçeklik duygularını zayıflatır ve hayatın şiirlerdeki gibi güllük gülistanlık geçeceği beklentisine yol açar. Bu, gençleri hayattan bezdiren temel sebeplerden biridir.⁵⁰ Hazların tatmin edilmesine yönelik beyhude çaba nedeniyle gençlik yılları, amansız bir melankoli hali ile eşleşir. Hazların belirsizliği, genç bireyin hayal gücü ile karşılaşır: “Hayal gücü bunları dünyanın verebileceğinden daha fazlasına dönüştürür. Bu yüzden genç insan belirsiz olana karşı heves ve özlem içindedir”.⁵¹ Hazların peşinde koşmanın getirdiği mutluluk da hazların kendisi gibi geçici ve yanıltıcı bir mutluluktur. Gençlikte bu mutluluk, her zaman daha büyük bir mutluluk arayışının gölgesinde kalır.

Schopenhauer’e göre insanı nihai mutluluk olarak hazların peşinden sürükleyen şey basitçe onun doğasıdır. Aslında bu, insanın bir tür olarak varlığını en iyi biçimde sürdürebilmesine yönelik bir dürtüdür. Bu dürtü, onu bedensel kusursuzlukla ve gençlikle ifade edilen şeylerin peşinde koşmaya sevk eder. Tam da bu nedenle gençlikle ya da kusursuz olmakla ifade edilen şeylerin dışındakiler itici ya da tiksindirici gelir. Dolayısıyla ona göre yaşlılık, hastalık ve bozuk beden yapısı bizleri tiksindirir. Bu eğilimin kendine has özelliklerini korumayı amaçlayan türün duyusundan ibaret olduğu açıkça kabul edilmelidir.⁵²

Gençlik ve yaşlılık döneminin birbirinden farklı olmasının diğeri bir nedeni, şeylerin zihnimizde bıraktıkları izlenimlerin farklı olmasıdır. “Çocuklukta yaşamın uzaktan görülen bir sahne dekoruna benzediği, yaşlılıkta ise bu dekora çok yakından bakıldığı söylenebilir.” Çocuklukta istencin daha az heyecanlanması nedeniyle istekli olmak yerine meraklı davranırız. Gereksinmelerin az olması nedeniyle bu dönem daha ziyade bilginin peşinde koşmakla geçer. Bu çaba aslında yaşamın özünü, biçimlerini ve serimlenişini kavramamıza neden olur. Edindiğimiz tüm bilgi ve deneyimler, çocuklukta edindiğimiz kategorilerin altına yerleşirler. Çocukluk döneminde birbirimize benzememiz, eşsiz bir uyum içinde olmamıza ve dolayısıyla bu dönemi mutlu geçirmemize katkı sağlar. Ergenlikle birlikte farklılıklarımız giderek artar. Yaşlılık dönemine göre daha avantajlı olan gençlik dönemini bulandıran, mutluluk peşinde koşarak hayal kırıklığı ile tanışmaktır.⁵³

Yaşamın ilk yarısının karakteri mutluluğa yönelik doyurulmamış bir özlem, ikinci yarısının karakteri ise mutsuzluk endişesidir. Yaşlılıkta, tüm mutlulukların hayali acıların ise gerçek olduğu bilgisine ulaşılır. Bu nedenle yaşlılıkta mutsuzluktan korunmak gençlikte ise onlara katlanmak daha iyi başarılıdır. Çünkü Schopenhauer’e göre “yaşam,

⁴⁷ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 27.

⁴⁸ Thomas Bailey Saunders, *Schopenhauer*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2006), 57.

⁴⁹ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 72.

⁵⁰ Arthur Schopenhauer, *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 42.

⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, çev. Birol Bayram. (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008), 215-216.

⁵² Arthur Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 50-51.

⁵³ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 202.

tadına varılmak için değil, geride bırakılmak için vardır". Yaşlılıkta insanı avutacak olan şey, büyük hazlar tatmış olmak değil, zihinsel ve bedensel açıdan büyük acılar yaşamadan yaşamını geçirmiş olmak, yani yaşamın meşakkatini atlatmış olmaktır. Hannan'ın da vurguladığı gibi, dünyanın mutluluklar içeren tarafları bulunsa da, kimse "pozitif acı"dan kaçınmaz. Bir kişi yaşlılığa erişecek kadar şanslıysa, acıların en kötüsüyle, yani bedensel gerilemeyle karşılaşır. Hannan'a göre hayatın özünde bulunmasa bile, insan hayatı için acı kaçınılmazdır. Bu denklemde Schopenhauer, yaşamın acılarının, mutluluklarını gölgede bıraktığını söyler. En şanslı olanlar için bile kaçınılmaz olarak çekilecek acı, can sıkıntısıdır.⁵⁴ Acıların yokluğu, negatif bir iyimserlik halidir ve yaşamın mutluluğunun ölçütünü oluşturur. Schopenhauer'e göre yaşlılara saygı duyulmasının nedeni, hayatın bütün meşakkatine katlanarak kendilerini kanıtlamış olmalarıdır. Bu katlanmanın en gözle görülür kanıtı, yüzde oluşan kırışıklardan çok saça düşen aklardır.⁵⁵

Gençliğin gürültü patırtısına yol açan hazların mutluluk getireceğine dönük inanın ne kadar yanıltıcı olduğu, ancak yaşlılıkta anlaşılacaktır. Hazların kişinin yakasını bıraktığı yaşlılığa ulaşıldığında Schopenhauer'in deyiimiyle "bilgi özgürleşir ve ağır basar".⁵⁶ Yaşlılıkla birlikte artan deneyim ve bilgi birikimi, kişinin şeylere ve olaylara karşı daha analitik bir bakış geliştirmesi sağlar: "...Böylece şimdi insan her şeyi daha doğru ve daha açık bir biçimde tanır ve her şeyi olduğu gibi kabul eder, aynı zamanda, tüm dünyevi şeylerin hiçliğinin kavrayışına az ya da çok varmıştır. Hemen hemen her yaşlıya, en sıradan yetenekleri olana bile belirli bir bilgelik görünüşü veren, onu gençlerden ayıran tam da bu kavrayıştır".⁵⁷

Sonuç olarak bilgelik yaşlılık dönemiyle ifade edilir. Çünkü zihinsel olgunluk gençlikte anlaşılmaz. İnsanın gençlikte ortaya koyduğu yetenekler, bütün çabasını haz peşinde harcaması nedeniyle ancak ortalama düzeyde kalır. Üstün yetenekler ise gençlikte değil yaşlılıkta anlaşılabilir. Schopenhauer'in bizzat deneyimlediği gibi, üstün yeteneklerin değeri uzunca bir süre değeri bilinmese de yaşlılıkla birlikte fark edilmeye başlar.⁵⁸ Hazların bizi terk ettiği yaşlılıkla birlikte bize kalan en önemli şey, kendimizde neye sahip olduğumuzdur. Bu, mutluluğun gerçek ve biricik kaynağıdır.⁵⁹

Schopenhauer düşüncesinde insanın yaşama istemine karşı gelerek onunla mücadeleye girişmesinin ve hatta onu alt etmesinin, bireyin aydınlanması, yani kurtuluşu için tek koşul olduğu daha önce tartışılmıştı. Düşünürün birçok inanç sistemine atıfla söylediği gibi, çileci bir hayat, dünyanın bilinemez oluşuna karşı da bir itiraz gibidir. Fakat çileci bir hayat yaşanarak elde edilen bilgeliğin meyvelerinin yaşlılıkta toplanması, Schopenhauer'in düşüncesinde, bir paradoks biçiminde karşımıza çıkar.⁶⁰ Bu paradoksun çözümlenmesi için Schopenhauer'in, bilgeliğin her insanın harcına düşmediğine vurgu yapan seçkin düşüncesine başvurmak gerekmektedir. Schopenhauer, dünyanın gerçekliğini sıradan insanların değil, yaşamını bilgiye adanların görebileceğini söyler. Bu, onun için nihai kurtuluşur. Hannan'ın da belirttiği gibi, "aydınlanmış kişinin, istemenin üstesinden gelerek kendi özünü alt üst etmesi" mümkün görünmese de mümkündür. Bu durumun "çıldırıcı derecede" tutarsız olduğunu söyleyen Hannan, kişinin yaşamı boyunca sürekli olarak aydınlanma anlarını deneyimleyerek bilgelige ulaştığı yönündeki iddiayı vurgular.⁶¹ Söz konusu paradoks ise ölümlü çözümlenecektir. Çünkü bir kişinin bilge olup olmadığı, ancak öldükten sonra anlaşılır. Burada anlaşılmaktadır ki, ölüm ve onun hazırlık aşaması olarak yaşlanma, Schopenhauer'in düşüncesini boylu boyunca kesen zamansallık kavramının taşıyıcısıdır. Kişinin deneyimlediği aydınlanma anlarının yaşlılığa

⁵⁴ Hannan, *The Riddle of the World*, 123.

⁵⁵ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 65,115, 203.

⁵⁶ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 215-216.

⁵⁷ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 216-217.

⁵⁸ Arthur Schopenhauer, *Güzelin Metafizikliği*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 103.

⁵⁹ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 25.

⁶⁰ Saunders, Schopenhauer felsefesindeki kurtuluş paradoksuna dair "itirazlarda bir haklılık payı varsa, takip ettiği muhakeme tarzı için ölümcül sonuçlar doğurur." demektedir. Buradaki tespit, Schopenhauer düşüncesinin üzerine kurulduğu hassas zemini net bir biçimde görebilmek ve sözelimi yaşlılıkta ulaşılan bilgeliğin hayatın anlamsızlığına nasıl bir çare olduğunu tartışabilmek açısından önemli görünmektedir. Bkz. Saunders, *Schopenhauer*, 83.

⁶¹ Hannan, *The Riddle of the World*, 141.

ulaştıkça artmaya başlaması, bu önermeyi doğrular niteliktedir.

2.2. Üç Dolayım: Can Sıkıntısı, Hayal Kırıklığı ve Yalnızlık

Yalom'un çalışmasında, Schopenhauer düşüncesinin seyri, dâhinin hayal kırıklıklarıyla dolu yaşamının dönüm noktalarıyla ele alınır. Burada yaşlılığa atfedilen merkezi konum, yaşlanmanın kayda değer bir gerileme olmasıyla temsil edilmektedir. Yaşlılık; kendisi henüz çocuk iken babası intihar eden ve annesi tarafından terk edilen Schopenhauer için “bugün kötü ve her gün daha da kötüleşecek, ta ki en kötüsü olana kadar” cümlesiyle ifade edilen bir hayat dönemidir.⁶² Yaşamının ilerleyen yıllarında da birçok olumsuz deneyim yaşayan Schopenhauer'in yorgun zihninin bir meyvesi olarak değerlendirilebilecek bu sonuç, insanın biyolojik varlığının ve dünyayla kurduğu üretken ilişkinin bozulmasına işaret etmektedir.⁶³ Yaşlandıkça hayatın hayal kırıklıklarıyla ne kadar dolu olduğunu ve nihayetinde bir hatadan ibaret olduğunu hissetsek de yine de Schopenhauer'e göre her insan “ta ki en kötüsü olana kadar” dediği ileri yaşlara ulaşmayı ister.⁶⁴

Yaşamın ilerleyen yıllarının insan için daha kötü olacağını düşünmesine rağmen – çünkü yaşam daha iyiye değil daha kötüye hatta en kötüye götürür bizi, – Schopenhauer'in her insanın yaşlılığa ulaşmayı istediğini düşünmesi, orada bir teselli – “çoğu gitti azı kaldı” – olanağını görmesiyle açıklanabilir. İnsanın ileri yaşları da hayal kırıklığı getirir; ama bu hayal kırıklığı kişiye mutluluk ve dinginlik veren, onu hayata karşı neredeyse muziplikçe bir küçümsemeye sevk eden bir tür yüksek düşünme aşamasına kapıyı aralar. Dahası kişi yaşlandıkça (yaşam enerjisi, hatta özellikle yaşam enerjisi dahil) tüm güçlerinin azalması oldukça normaldir; çünkü “gençliğin yaşamı, yaşlılığın ise ölümü görmesi” iki yaşam dönemi arasındaki temel fark olduğu kadar yaşlılığa iyilik getiren şeydir aynı zamanda: “İnsan yaşlandığında önünde yalnızca ölüm vardır: Ama insan genç ise önünde yaşam vardır ve bunlardan hangisinin daha endişe verici olduğu ve bir bütün olarak yaşamın, geride kalmasının önümüzde olmasından daha iyi olan bir şey olup olmadığı tartışılır”.⁶⁵

Yaşlılıkta istemeyi heyecanlandıran dışsal kaynakların azlığı, bireye yaşlılığın mutluluğunu getiren esas nedendir. Bu durum, aynı zamanda zihnin sınırlandırılmasını da beraberinde getirdiği için “zihnin sınırlandırılmasının, sayısız acının doğrudan kaynağını oluşturan can sıkıntısına yol açması gibi bir dezavantajı vardır”.⁶⁶

Can sıkıntısını dağıtmak için daha çok dışsal kaynaklara başvurulması (topluluk içinde olma, lüks, içki vb.) mutluluğu sağlarken beraberinde yıkım ve zararı da getirir.⁶⁷ Bu nedenle dışsal sınırlamalar, insan için oldukça yararlı olacaktır. İlişkilerin ve yaşam tarzının mümkün olduğunca basit olması, yaşamı ve yaşamın yükünü daha az duyumsamaya neden olur. Böylelikle “yaşam, dalgasız ve girdapsız, bir dere gibi akıp gidecektir”.⁶⁸

Schopenhauer'e göre hayatın sefaletinden kurtulmanın yolu, bizi ona katlanmaya mecbur bırakan bağlarımızdan kurtulmaktır. Bu bağlar, toplumsallıktan ileri gelir ve kaynağı da istemedir. Bağlarımız ne kadar çoksa yükümüz o kadar ağır olacaktır, bununla beraber onlardan kopmak da acı verici olacaktır. Yaşlılıkta deneyimlediğimiz hayal

⁶² Yalom, *Bugünü Yaşama Arzusu*, 73.

⁶³ Schopenhauer'in yaşamı boyunca karşılaştığı olumsuz deneyimler, felsefesini karamsar bir karaktere büründürmesine ve bu nedenle hüznü bir yaşlılık dönemi geçirmesine neden olmuştur. Bu karamsarlığın ise önceki sayfalarda tartışılan türden bir kurtuluş doktrinine ve sonuç olarak katı bir seçkinliğe zemin oluşturduğu açıkça söylenebilir. Schopenhauer düşüncesinde, yaşamın her geçen gün daha büyük ve katlanılmaz olan acılarla dolu olduğu; ancak, büyük zihinlerin böylesi bir yaşamdan çıkarak kurtuluşa ve bilgiğe ulaşabileceği savlanmaktadır. Hiçbir düşünürün felsefesini kendi yaşam öyküsünden bağımsız anlamının mümkün olmadığı söylenebilir, ancak Schopenhauer felsefesi için bu durum, bir kanun gibidir. Bkz. Yalom, *Bugünü Yaşama Arzusu*.; de Botton, *Felsefenin Tesellisi*.

⁶⁴ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 27-28.

⁶⁵ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 221-222.

⁶⁶ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 128.

⁶⁷ Young, *Willing and Unwilling*, 143.

⁶⁸ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 128.

kırıklığı işte budur: toplumsal bağlarımızdan kopmaya başlarız⁶⁹. Budizm'den etkilendiği noktalardan biri olan, kendimizi bağlantılarımızdan koparmamız gerektiği düşüncesi, Schopenhauer'in yaşlılık dönemine ilişkin görüşlerinde takip edilebilir.⁷⁰ Yaşlılıkta çekmemiz gereken acı, hayal kırıklığı ve yalnızlık ile kendini gösterir. Elbette bu acının temelinde can sıkıntısı vardır. Daha önce de bahsedildiği gibi insan hayatı tatmin edilemeyen ihtiyaçların kontrolündedir⁷¹. İhtiyaçları tatmin edilmeyen insan, hayatın bir aldaniş olduğunu görür. Giderek bir işkence haline gelen can sıkıntısı, insan hayatına hâkim olur. Hayatı boyunca ihtiyaçlarının giderilmesini bekleyen ancak asla tatmine ulaşamayan insan için can sıkıntısı, sonu gelmez acının da kaynağıdır.⁷²

Schopenhauer yaşlılığın acılarından biri olarak gördüğü yalnızlığı, isteme ve toplumsallık arasındaki doğruluk ile açıklar. Schopenhauer'e göre yalnız kalma isteği insan için doğal değildir. Doğduğu andan itibaren kendisini bir topluluğun içinde bulan insan, ancak deneyim ve geçmişe yönelik düşünme sayesinde yalnızlığı tercih eder hale gelebilir. Bu nedenle sosyalleşme isteğimiz yaşımızla ters orantılı olacaktır. Yaşı ilerlemiş yetişkin bir insan, yaşamın hazlarından uzaklaştıkça kendini kolayca yalnızlıkta bulabilir. Bu eğilim, kişilerin entelektüel değeri ölçüsünde ortaya çıkacaktır. Diğer insanların ve toplumun entelektüel açıdan yetersizliğini gördükçe onlara katlanmak zorlaşacak, bu da insanın yalnızlık eğilimini ortaya çıkaracaktır⁷³. Schopenhauer, bu duruma, bir grup kirpinin soğuktan korunmak için bir araya gelme çabasını anlattığı ünlü kirpi meselinde yer verir. Yalom'un aktardığı mesel şöyledir:

Soğuk bir kış sabahı çok sayıda kirpi donmamak için hep birlikte ısınmak üzere bir araya toplanır. Ama kısa süre sonra oklarının birbirleri üzerindeki etkilerini görüp yeniden ayrılırlar. Isınma gereksinimi onları bir kez daha bir araya getirdiğinde okları yine kendilerine engel olur ve iki kötü arasında gidip gelirler, ta ki birbirlerine katlanabilecekleri uygun mesafeyi bulana kadar. Bunun gibi, insanların hayatlarının boşluğundan ve tekdüzeliğinden kaynaklanan toplum gereksinimi onları bir araya getirir, ama nahoş ve tiksinti verici özellikleri onları bir kez daha birbirinden ayırır.⁷⁴

Schopenhauer'e göre kırk yaşını geçmiş değerli insanlar, diğer insanlardan yavaş yavaş nefret etmeye başlarlar.⁷⁵ Bu nedenle yalnızlık, tüm "seçkin zihinler" için bir yazgıdır. İnsan bundan yakınsa da yine de yalnızlığı seçecektir. Yaş ilerledikçe artan bilge olma dürtüsü, altmışlı yaşlarda doğal hatta içgüdüsel bir hale gelir. Kişi, kendi kuşağı yerine yabancı bir kuşakta yaşamaya devam ettikçe etkin yaşamdan uzaklaşır, bu da nesnel ve esas olarak yalnızlık anlamına gelir. Diğer taraftan bu durum insanın zihinsel olarak daha etkin olduğu bir dönemi de beraberinde getirir. Bilgi ve deneyim zenginliği ile insanın düşünceleri olgunlaşır, "sisler içindeymiş gibi duran binlerce şeyi net bir biçimde görebilir".⁷⁶

Yalnızlık duygusu yaşamın iki döneminde de farklı şekilde karşılanır: gençlikte dünyayı tanımamış olma nedeniyle sık sık diğer insanlar tarafından terkedilmek şeklinde hissedilirken yaşlılıkta ise artık dünya tanınabildiği için onlardan kurtulmuş olma duygusu hissedilir. Yaşlılıkta hayattan alınacak hiçbir şeyin olmadığı bilgisi, kişiyi bugünü yaşama arzusuna ve küçük şeylerden zevk almaya sevk eder.⁷⁷ Olgun insanın deneyimleriyle edindiği şey, öncelikle önyargısızlıktır. Çünkü deneyim, gençliğimizde kafamıza yerleşen hayaller ve yanlış kavramlardan kurtulmaktır.⁷⁸ Sıradan mizaca sahip insanlar, yaşlılıklarında, topluma girmeye daha hevesli olurlar. Ancak toplumsallığa artık uyum sağlayamadıkları için hoşgörüyü karşılanmaları gerekecektir. Yaşlanma ile toplumsallık arasındaki karşıt iliş-

⁶⁹ İlhan, *Spinoza, Kant, Schopenhauer*, 182.

⁷⁰ Yalom, *Bugünü Yaşama Arzusu*, 125.

⁷¹ Mathijs Peters, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering: A Comparative Analysis* (London: Palgrave Macmillan, 2014), 58.

⁷² Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 269.

⁷³ Schopenhauer, kendi yaşlılık döneminde de insanlardan uzak durmayı tercih eder. Hatta kendisini "insan düşmanı" olarak niteler; Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, 267. Filozof, hayvanların insanlarda olmayan hayranlık duyulacak özellikleri olduğunu düşünerek çok sayıda köpeğiyle birlikte hayatını geçirir ve derin dostluklar kurar. Hayvanlarla kurduğu dostluk, Schopenhauer'in hayvan hakları konusuna eğilmesinde de belirleyici olur; de Botton, *Felsefenin Tesellisi*, 218.

⁷⁴ Yalom, *Bugünü Yaşama Arzusu*, 260.

⁷⁵ De Botton, *Felsefenin Tesellisi*, 217.

⁷⁶ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 141.

⁷⁷ Young, *Willing and Unwilling*, 140-141.

⁷⁸ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 204.

kide teleolojik bir yön bulunur⁷⁹. İnsan ne kadar genç ise toplumsal ilişkilerden öğrenecekleri de o kadar çok olur. Bu anlamda toplum, Schopenhauer'e göre insanlar için doğal bir eğitim kurumu olarak işlev görür.⁸⁰

Yalnızlığın avantajlarının yanında pek çok dezavantajı da vardır. Ancak bunlar, toplumun sıkıntılarıyla karşılaştırıldıklarında oldukça küçüktürler. Bu nedenle yaşlılığında kendinde doğru bir şeyler bulabilen kişi, toplumsallığı değil yalnızlığı daha kolay bulur.⁸¹ Schopenhauer, insanlar için takdir edilmenin çok büyük bir haz kaynağı olduğunu düşünse de insanların takdirlerini aktarmada isteksiz olmaları yine bir hayal kırıklığı sebebi olacaktır. Bu nedenle ona göre gerçek mutluluk, kendini içtenlikle takdir edebilmektir.⁸² Tıpkı kirpi meselinde belirttiği gibi, ancak "...iç ısı yeterince fazla olanlar sıkıntı ve kızgınlık yaratmamak veya hissetmemek için toplumdan kaçacaktır."⁸³

Yaşamın uzun yıllar yaşanmış olması gerekir; çünkü kişinin deneyimleri ne kadar fazla olursa hafızanın netleşmesi ve böylece önemsiz olayların unutulması önemli olanların tazelenmesi o denli güçlü olur. Schopenhauer için bu, zamanın gençlik ve yaşlılık dönemlerindeki algılanmasının farklılığından kaynaklanır. Gençlikte hiç bitmeyecek gibi görünen yaşamın sona ereceği gerçeği, kişi yaşlandığında anlaşılır: "Yaşamın ölçütü olarak, geride bıraktığımız az sayıda yılı alırız, yeni olan her şey önemli görüldüğünden ve bu yüzden hep yeniden gözden geçirildiğinden, yani bellekte sık sık yinelendiğinden ve bellekte iz bıraktığından, bu yılların anıları hep zengin ve dolayısıyla uzundur".⁸⁴

Yaşamımızdaki önemli olayların "sessizce, arka kapıdan ve adeta dikkat çekmeden içeri süzülmesini" ancak yaşlılığımızda fark ederiz. Bu nedenle yaşam "üzerine nakış işlenmiş bir kumaşa" benzer. Gençliğimizde kumaşın ön yüzünü görürüz. Ön yüzü kadar güzel olmayan ancak ipliklerin bağlantılarını görmemize izin veren ve bu nedenle öğretici olan arka yüzünü ise yaşlılıkta görürüz.⁸⁵ Gençliğin neşeliliği, yokuş yukarı çıkmamıza ve ölümü görmememize dayanır. "Ölüm dağın öteki yanının eteğinde yer alır", ölümü ancak zirveyi aştığımızda gerçekten görürüz.⁸⁶

Yaşam enerjisi açısından, otuz altıncı yaşımıza dek, faiz geliriyle yaşayanlara benzeriz: bugün harcadığımız, yarın yine elimize geçer. Ama o yaştan itibaren sermayesini yemeye başlayan bir rantiyeye benzeriz... Burada karşılaştırılan yaşam enerjisinin ve mülkün gerçekten, birlikte eriyip gitmeye yüz tutmaları trajik bir durumdur: Bu yüzden, yaşlılıkta mülk sevgisi de artar. Buna karşılık, yaşam enerjisi açısından, başlarda, reşit oluncaya dek ve bundan biraz sonrasında da, faizlerinden sermayenin üzerine biraz bekleyenlere benzeriz. Harcanan geri geldiği gibi, sermaye de artar... Ah mutlu gençlik! Ah hüzünlü yaşlılık!⁸⁷

Schopenhauer açısından zamanın ve yaşamın algılanması, gençlik dönemi için bir bakma, yaşlılık dönemi için ise bir görme (düşünme) pratiğidir: Gençlikte zihni boş bir levhaya benzeyen kişi, yaşama dair gerçekleri görebilir. Bunların anlamından ve içeriğinden ziyade, kendisi üzerinde bıraktığı etki önemlidir. Çünkü gençlikte her şeyle dolaysız bir biçimde ve ilk defa karşılaşılır. Üniversite yıllarında politikayla ilgilenmeye başlayan gençlerin durumu böyledir. Politikayı ilgilendiren sorunların kendileri üzerinde bıraktığı etki, yüzeysel bir ilgiyi beraberinde getirir. Yaşamın ilk yılları, bir kavrayış dönemidir, bu dönemde yaşama dair ilk bilgiler ve deneyimler edinilir ve bunlara verilen tepkiler, derinlikli düşüncelere değil bunların bıraktığı ilk etkiye dayanır. Gençlik bu anlamda tam bir bilinçlilik hali içinde yaşanır, etraftaki her şeye karşı sınırsız bir ilgi söz konusudur. İlk defa karşılaşılan şeylerin çokluğu nedeniyle gençlikte zaman çok yavaş ilerler, yaşam "sonsuz bir uzunlukta" görünür. Bunların yokluğu ise can sıkıntısı doğurur. Yaş ilerledikçe her şey öylesine tanıdık gelmeye başlar ki, kişi bunların farkına bile varmadan yaşamını sürdürür.

⁷⁹ İlhan, *Spinoza, Kant, Schopenhauer*, 182.

⁸⁰ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 143.

⁸¹ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 143.

⁸² de Botton, *Felsefenin Tesellisi*, 223.

⁸³ Yalom, *Bugünü Yaşama Arzusu*, 261.

⁸⁴ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 208.

⁸⁵ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 205.

⁸⁶ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 206.

⁸⁷ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 209-210.

Böylece zaman giderek daha hızlı akmaya, önemsizce akıp gitmeye başlar. Bu nedenle yaşlılığın yükü, gençliğe göre daha azdır.

Schopenhauer'e göre gençlik ve yaşlılık döneminin birbirinden bu kadar farklı olması, yaşamının yoksulluğuyla ilgilidir. Yaşlılıkta zihinsel anlamda kısır olunmasının temel nedeni, paranın cazibesine kapılarak zihinsel yeteneğin iş gibi kullanılmasıdır. Bu eğilim, doğaya aykırı bir şekilde aşırı çalışmaya vararak "Pegasus'una yular bağlayıp ilham perisini kırbaçlayan ve Venüs'ü zorunlu hizmete sokan" birinin çekeceğine benzer bir cezayla sonuçlanır.⁸⁸ Bu nedenle elde edebileceklerimiz, ekonomik bir biçimde dağıtılmalıdır. "Yaşlılıkta, gençliğinin tüm enerjisini kendisiyle birlikte yaşlanmayan yapılara adanmış olmaktan daha güzel bir avunma yoktur."⁸⁹

İsterseniz buna bir sargının çözülüşü de diyebilirsiniz, zira yavaş yavaş ömrünün sonuna yaklaşmakta olup da bunu seziz duymayacak canlı varlık yoktur ve yaşamak ağır ağır yaşlanmak demektir. Fakat bir yumağa bir ipliğin sarılışı gibi bu da sürekli bir sarılıştır, zira kendi geçmişimiz bizi takip etmekte, yolu üzerinde derleyip topladığı şimdikiyle sürekli olarak daha da büyümektedir; şuur ise hafıza demektir.⁹⁰

Yaşlandığında, yaşamının gençlik yıllarında kalan eski günlerine özlemle bakan ve "Ne çok şey kaçırdım!" diye hayıflanan bir kişi, sahip olduğu güçleri geliştirmemiş, zihnini zenginleştirmemiş, dünyanın yalnızca hazlardan oluşan güzelliğine aldanmış ve bunların peşinde sürüklenerek yaşamış kişidir. Onlar için yaşlılık, can sıkıntısıyla geçen hüzünlü günler anlamına gelir. Elbette daha önce de tartışıldığı gibi, yaşlandıkça insanın güçlerindeki azalma herkes için geçerli olsa da "bir kimsenin kendinde neye sahip olduğu ona, hiçbir döneminde, yaşlılığında olduğundan daha çok iyilik getirmez."⁹¹

Sonuç

Yaşlanma kavramı, Schopenhauer'in birçok açıdan tutarsız ve çelişkili görünen düşünce sisteminin bütünleştirici unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ağırlıklı olarak yaşam ve ölüm kavramları etrafında tartışılan Schopenhauer düşüncesi, yaşlanma kavramı aracılığıyla somutlaşmakta ve realist bir zemine oturmaktadır.

İnsan bilincinin ölüm düşüncesini ve ölüm korkusunu idrak etmesi, bir tür özelliği olan zihinsel yaratım kapasitesi aracılığıyla mümkün olur; ancak insanın ölümü doğrudan deneyimlemesi imkânsızdır. Çünkü ölüm, bilincin biyolojik kaynağı olan organizmanın yok olmasına işaret eder. Bu nedenle ölüm, ancak dolaylı olarak deneyimlenebilir. Yaşlanma, bu deneyimi mümkün kılan yegâne gerçekliktir. Yaşlanma, yalnızca bir zihin kategorisi olarak ölümün a priori kuruluşuna, yalnızca az sayıda kişinin deneyim sonucu erişebileceği bir yüksek düşünme aşaması, yani bir aposteriori kategori ekler. Bu kategori, hayatın anlamsızlığının idrak edilmesiyle kendini gösteren ve kişiyi dünyadaki sefil yaşamına dair teselli eden bilgelik kategorisidir. Bu aşama, aynı zamanda kişinin dünyanın sırrına erdiği ve nihai mutluluğa ulaştığı bir kurtuluşu da mümkün kılar. Elbette, Schopenhauer'in kurtuluşa giden yolun nasıl inşa edildiğine yönelik oldukça muğlak görünen soruşturması da, bu çalışmada bulgulandığı üzere, yaşlanma aracılığıyla somutluk kazanır. Yaşlanma dönemi, öncelikle can sıkıntısı, ardından hayal kırıklığı ve yalnızlığın deneyimlendiği bir yaşam dönemi olarak, bireyin gençliği boyunca adeta kör uçuşu yaptığını idrak etmesine kapıyı aralar.

Sonuç olarak yaşlanma kavramının Schopenhauer düşüncesinin birçok boyutunun kesişim noktasında durduğu görülmektedir. Bir yaşam felsefesi ortaya koymuş olan Schopenhauer'un düşüncelerinin yaşlanma kavramı aracılığıyla daha görünür hale geldiği söylenebilir. Bu nedenle Schopenhauer üzerine yapılan çalışmalarda göz ardı edilmiş bir olgu olarak yaşlanma, onun yaşam felsefesinin tamamlayıcı bir boyutu olarak önemle irdelenmelidir.

⁸⁸ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 160.

⁸⁹ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 108.

⁹⁰ Arthur Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 35.

⁹¹ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 218-219.

Kaynakça

- Atayman, Veysel. *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş*. İstanbul: Donkişot Yayınları, 2004.
- Cartwright, David. "Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation," *Schopenhauer Jahrbuch* 66, (1985): 153-164.
- Cartwright, David. *Schopenhauer*. Çeviren: Sibel Erduman, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014.
- De Botton, Alain. *Felsefenin Tesellisi*. Çeviren: Banu Tellioglu, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2008.
- Durant, Will. *Felsefenin Öyküsü*. Çeviren: Ender Gürol, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Hannan, Barbara. *The Riddle of the World: A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Janaway, Christopher. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Lewis, Peter Benjamin. *Arthur Schopenhauer*. Çeviren: Eser Yavuz, İstanbul: Runik Kitap: 2020.
- Peters, Mathijs. *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering: A Comparative Analysis*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- Saunders, Thomas Bailey. *Schopenhauer*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları. 2006.
- Schopenhauer, Arthur. *Aşka ve Kadınlara Dair*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *Bilmek ve İstemek*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *Güzelin Metafiziği*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. Çeviren: Levent Özşar, İstanbul: Biblos, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *Okumaya ve Okumuşlara Dair*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Schopenhauer, Arthur. *Ölümün Anlamı*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*. Çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. Çeviren: Birol Bayram, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren: Halil Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayıncılık, 1998.
- Weischedel, Wilhelm. *Felsefenin Arka Merdiveni*. Çeviren: Sedat Umran, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Wicks, Robert. *Schopenhauer* (Blackwell Great Minds Series). Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008.
- Yalom, Irwin. *Bugünü Yaşama Arzusu*. Çeviren: Zeliha İyidoğan Babayiğit, İstanbul: Kabalcı, 2005.
- Young, Julian. "Schopenhauer, Nietzsche, Death and Salvation" in *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*, Editörler: Alex Neill ve Christopher Janaway, 157-170. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.
- Young, Julian. *Schopenhauer*. London and New York: Routledge, 2005.
- Young, Julian. *Willing and unwilling: A study in the philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Springer, 1987.
- Zöllner, Günter. "Schopenhauer on the Self" in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Editör: Christopher Janaway, 18-43. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 05.08.2024

Kabul: 21.10.2024

Atıf: Edman, Timuçin Buğra. "In the Mirror of the Matrix: The Labyrinth of Anomie and Simulation in the Digital Age," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 66-77. <https://doi.org/10.55256/temasa.1528180>

In the Mirror of the Matrix: The Labyrinth of Anomie and Simulation in the Digital Age

Timuçin Buğra Edman¹

ORCID: 0000-0002-5103-4791

DOI: 10.55256/TEMASA.1528180

Abstract

The Matrix trilogy emerges as a philosophical work questioning the complex structure of modern society and the individual's place within it. This article examines *the Matrix* films in light of Émile Durkheim's concept of anomie and Jean Baudrillard's simulation theory, attempting to understand the intricate structure of today's digital society. Anomie, a condition resulting from the weakening or collapse of social norms, perfectly reflects the situation of humans in *the Matrix* universe. Simulation theory, defining a world of signs and symbols that replace reality, demonstrates that the Matrix itself is a perfect example of simulation. The article relates themes such as alienation, loss of meaning, and questioning of reality perception experienced by the characters in the films to the problems of today's digital age. New social dynamics created by technologies such as social media, virtual reality, and artificial intelligence are reinterpreted in light of Durkheim and Baudrillard's theories. In conclusion, this examination through *the Matrix* trilogy provides a powerful tool not only for understanding the films but also for analysing the complex structure of the digital age we live in and making predictions about the future. While this analysis helps understand how the perception of reality is shaped and how social norms evolve, it allows to rethink the position of the individual in the digital age.

Keywords: The Matrix Trilogy, Anomie, Baudrillard, Durkheim, Simulation Theory.

Matrix'in Aynasında: Dijital Çağın Anomi ve Simülasyon Labirenti

Öz

Matrix üçlemesi, modern toplumun karmaşık yapısını ve bireyin bu yapı içindeki yerini sorgulayan felsefi bir eser olarak karşımıza çıkar. Bu makale, Émile Durkheim'in anomi kavramı ve Jean Baudrillard'ın simülasyon teorisi ışığında *Matrix* filmlerini inceleyerek, günümüz dijital toplumunun karmaşık yapısını anlamaya çalışmaktadır. Anomi, toplumsal normların zayıflaması veya çökmesi sonucu ortaya çıkan bir durum olarak, Matrix evrenindeki insanların içinde bulunduğu durumu mükemmel bir şekilde yansıtır. Simülasyon teorisi ise, gerçekliğin yerini alan işaretler ve semboller dünyasını tanımlayarak, Matrix'in kendisinin mükemmel bir simülasyon örneği olduğunu gösterir. Makale, filmlerdeki karakterlerin yaşadığı yabancılaşma, anlam kaybı ve gerçeklik algısının sorgulanması gibi temaları, günümüz dijital çağının problemleriyle ilişkilendirir. Sosyal medya, sanal gerçeklik ve yapay zekâ gibi teknolojilerin yarattığı yeni toplumsal dinamikler, Durkheim ve Baudrillard'ın teorileri ışığında yeniden yorumlanır. Sonuç olarak, *Matrix* üçlemesi üzerinden yapılan bu inceleme, sadece filmleri anlamak için değil, aynı zamanda içinde yaşadığımız dijital çağın karmaşık yapısını çözümlenmek ve geleceğe dair öngörülerde bulunmak için de güçlü bir araç sunmaktadır. Bu analiz, gerçeklik algımızın nasıl şekillendiğini ve toplumsal normların nasıl evrildiğini anlamamıza yardımcı olurken, dijital çağda bireyin konumunu yeniden düşünmemizi sağlar.

Anahtar Kelimeler: Matrix Üçlemesi, Anomi, Baudrillard, Durkheim, Simülasyon Teorisi.

¹ Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi. timucinedman@outlook.com

Introduction

Philosophical discourse has extensively centred around the sense of alienation and the absence of significance that individuals undergo through the indeterminate framework of contemporary society. These talks indeed follow many trajectories and endure changes as technology and societies mutually influence one another. Émile Durkheim's theory of anomie and Jean Baudrillard's theory of simulation will be the main filters to evaluate *the Matrix* trilogy, which is considered a very influential and representative piece of popular culture from the late 20th century. In that respect, this article seeks to evaluate *the Matrix* trilogy within the framework of cultures experiencing a feeling of dislocation and challenging the concept of reality.

The Wachowski sisters directed *the Matrix* trilogy (*The Matrix*, 1999; *The Matrix Reloaded*, 2003; *the Matrix Revolutions*, 2003), with its philosophical depth and the theme of technological dystopia, which occupies an important place in the history of modern cinema. The films depict a future in which humanity lives in a simulation controlled by machines. In this scenario, it leads to deep thoughts about how the perception of reality can be manipulated and how the concept of "truth" itself can be questioned. The concept of reality and its true understanding could be considered the epitome of human achievement, as it continues to be a subject of inquiry among numerous scientists. Agent Smith's words while he is interrogating Morpheus are noteworthy: "[h]ave you ever stood and stared at it, marvelled at its beauty, its genius? Billions of people just living out their lives, oblivious" (Wachowski & Wachowski, 1999). Through the lens of irony and complexity, one might arrive at a profound conclusion. Smith is praising the Matrix as a stunning and brilliant creation, referring to it as a virtual reality. This emphasises the indistinct boundary between actuality and imitation within the film's realm. Conversely, the term 'oblivious' indicates that individuals inside the Matrix are ignorant of their actual circumstances. This pertains to the film's examination of the contrast between ignorance and unsettling truth. Therefore, the very existence of a potential simulation would fundamentally alter all our current knowledge. In his 1977 speech in Metz, Philip K. Dick posited the notion that perhaps none of us truly has an existence.² The concept constitutes the fundamental principle of the Matrix triangle and embodies the existential dilemma faced by contemporary individuals. In the movie *The Matrix*, this concept is represented by Morpheus's well-known inquiry to Neo: "What is real? How do you define real? If you're talking about what you can feel, what you can smell, what you can taste and see, then real is simply electrical signals interpreted by your brain."³ Similar to the question Morpheus poses, some profound philosophical inquiries concerning the essence of reality, and the reliability of our perceptions are also relevant. As Dick foresaw, the individuals within the Matrix universe are indeed components of a computer-generated simulation, which serves as a testament to the precarious nature of our notion of actuality. Furthermore, this paper also intends to contribute to the ongoing debate on the intervention of digital culture, popular media and sociological theory. Through relating Durkheim's concept of anomie and Baudrillard's simulation theory to *The Matrix* trilogy it is aimed to illuminate the complex dynamics of contemporary digital society. Finally, this article builds upon preceding work in this area, such as Merrin's (2003) exploration of Baudrillard's influence on *The Matrix* and extends it to consider more recent technological developments and their societal implications.⁴

1. Anomie: The Anatomy of Social Disintegration

Émile Durkheim first coined the term 'anomie' in his 1897 work *Suicide*. According to him, anomie arises with the decadence and weakening of societies. In this case the individuals lose their societal connections and experience a feeling of absence. Durkheim states that this condition is seen in the process of fast pacing changes of societies.

² YouTube, "Philip K Dick Speech (Interpreter Edited out) in Metz, France, 1977," *YouTube* 17 May 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=DQbYiXyRZjM&t=285s>

³ Lana Wachowski and Lilly Wachowski, dirs., *The Matrix* (Warner Bros. Pictures, 1999).

⁴ William Merrin, "Did You Ever Eat Tasty Wheat?: Baudrillard and The Matrix," *Scope: An Online Journal of Film and Television Studies* (2003). <https://www.nottingham.ac.uk/scope/documents/2003/may-2003/merrin.pdf>

According to Durkheim anomie is a state where norms (expectations on behaviours) are confused, unclear or not present.⁵ This definition quintessentially reflects the situation of the people in the Matrix universe. Humanity under the control of the machines exactly resides in this anomie. People living in a simulated reality, disconnected from the real world, try to exist in an environment where social norms and values lose their meaning. Such a way of life has lost its purpose and path and has now created a semi-zombie bot⁶-like people who live aimlessly only with the instinct to survive at a subconscious level. This is also emphasized by the words of the Morpheus in the film: “What is the Matrix? Control. The Matrix is a computer-generated dream world built to keep us under control to change a human being into this.” [Morpheus holds up a battery]⁷ This quotation emphasizes that individuals are unaware of their current circumstances, and they have already assumed the role of a control mechanism. This condition presents a precise parallelism with Durkheim’s anomie concept. People have lost the meaning of the social structure they live in, leading to a feeling of purposelessness. At this point, it would be appropriate to focus on some key scenes in the films in order to examine the reflections of the concept of anomie in *The Matrix* trilogy in more detail.

1.1. Anomic Shock and the order of Society

The shock that Neo experiences after being removed from the Matrix system is a perfect example of an anomic state. Having spent his entire life in a simulation that he had thought was real, Neo encounters a profound sense of alienation and meaninglessness when he confronts to the real world. Morpheus’s words to him summarise this situation intensely:

“Welcome to the real world, Neo.”⁸ This scene displays analogies with Durkheim’s observations of the effects of anomie on the individual. Durkheim puts forward the idea that “[w]hen society is disturbed by some painful crisis or by beneficent but abrupt transitions, it is momentarily incapable of exercising this influence.”⁹ The crisis and reality shock Neo experiences when he is disengaged from the Matrix system brings him to the brink of death and paralysed with experiencing mental breakdown.

The underground city of Zion, where people who have fled the Matrix are trying to overcome anomie, can be seen as an example of an effort to overcome anomie. The inhabitants of Zion try to establish a new social order, away from the control of the machines. However, this new order also contains contradictions and difficulties. The ideological conflict between Commander Lock and Morpheus shows the difficulty of how to determine norms and values in a newly established society. Moreover, the reality of Zion is also questionable. Although Neo has powers in the real Matrix universe, the fact that he can stop sentinels in the real world raises the suspicion that Zion may be a layer within the simulation:

The idea of a separate observer and observed universe doesn’t exist in quantum physics. Not only does quantum physics disrupt the whole idea of subject-object separation, but it opens a door that many physicists are uncomfortable with: we may not be living in an “objective” reality after all! In fact, our consciousness is so interconnected with reality that we may be living in a set of interconnected subjective realities.¹⁰

Similarly, according to Durkheim, if the reorganization necessary wherever social instability take place is not produced at once, the state of anomie endures.¹¹ These words present the situation whereby the shift from the simulated realm to the so-called ‘actual’ realm in the Matrix gives rise to a condition of deep-seated societal turmoil

⁵ Émile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson. (New York: Free Press, 1997).

⁶ Traditionally speaking bots are computer-controlled characters in games bereft of autonomy

⁷ Wachowski and Wachowski, *The Matrix*.

⁸ Wachowski and Wachowski, *The Matrix*.

⁹ Durkheim, *Suicide*, 12.

¹⁰ Rizwan Virk, *The Simulation Hypothesis: An MIT Computer Scientist Shows Why AI, Quantum Physics and Eastern Mystics Agree We Are in a Video Game* (Mountain View, California: Bayview Books, 2019), intro. 11.

¹¹ Durkheim, *Suicide*, 12.

identical to the one elucidated by Durkheim. Upon liberating themselves from the Matrix, individuals undergo a profound disintegration of their perceived societal norms and structures, resulting in a state of abnormality or anomaly. The resolution of this distortion cannot be achieved promptly as liberated humans must adjust to a wholly novel reality, emphasising the caution that the anomie will persist unless Durkheim's reconstruction is promptly executed. In addition, within the simulated realm of the Matrix, when the characters start to doubt the authenticity of their existence, there is a possibility for abnormality to arise. This abnormality leads to disruptions in social order that jeopardise the overall stability of the simulation. This analogy emphasises the significant metaphorical role that the concept of simulation plays in *the Matrix*, enabling the exploration of sociological concepts like as the abnormality and fragility of social order.

This fragility of society also causes rapid ruptures and subsequent collapses within the norms - no matter how carefully or strongly the system has been constructed. Cypher's desire to return to the Matrix represents the desperation and search for meaning experienced by an individual in an anomic society. Cypher cannot stand the hardships of the real world and prefers to return to the simulated reality. His words summarize this situation strikingly: "Why, oh why, didn't I take the blue pill?"¹² This scene puts the emphasis on an important part in Durkheim's theory: the weakening of social ties makes individuals more vulnerable and disoriented.

2. Simulation Theory and Hyperreality

It may be that the concept of living in a simulation is nearly as old as mankind itself, despite the fact that the prospect of living in a simulation may appear to be one of the most fascinating possibilities of the present day. It is impossible to advance this discussion beyond the current level of speculation or likelihood without understanding previous civilisations and the written works passed down from the past. One could argue that all debates about the origin of the universe and the existence of man are part of a simulation that has been going on since the beginning of time. In other words, all the theories about the universe's formation, from Anaximander to Plato, and from Ovid to the Big Bang theorists, may have advanced similarly. However, before we have completely solved the riddle of the cosmos, none of them will be able to empirically offer us an equation that is appropriate for either inductive or deductive from a cosmogonic or theogonic point of view. Even though the scenario may look different from current faiths, references to a simulated universe are possible. At first inspection, this idea is not completely insane.¹³

The theory of simulation, set forth in Jean Baudrillard's work *Simulacra and Simulation*, describes a world of signs and symbols that replace reality. According to Baudrillard, in modern society the boundary between reality and its representation has become blurred, even absent. This situation is called "hyperreality" - a reality that appears more real than the real, but is essentially artificial. Baudrillard says that "[t]he simulacrum is never that which conceals the truth—it is the truth which conceals that there is none. The simulacrum is true."¹⁴ That is to say, it is a condition in which reality and simulation become so intertwined that it becomes impossible to distinguish between them. In hyperreality, simulations can feel more real than the reality they're meant to represent. This definition fits into the idea of the Matrix since the Matrix is a perfect Simulacrum example that hides the lack of reality. *The Matrix* movies are almost the cinematic manifestations of Baudrillard's theory. People are encapsulated in a world created by machines though they think they live in a real world. Neo's discovery of the "real world" and his understanding of the artificial nature of the Matrix coincides with the idea of "the destruction of reality" in Baudrillard's theory. Although Baudrillard is somewhat critical when he states that "*The Matrix* is surely the kind of film about the matrix

¹² Wachowski and Wachowski, *The Matrix*.

¹³ YouTube, "Is the Universe a Mathematical Simulation?," YouTube 23 October 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=2ZQv1wWnOm0&t=17s>

¹⁴ Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila Faria Glaser. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), 166.

that the matrix would have been able to produce”¹⁵ his words are still a part of his meta narrative aspect of the film, and thus, Baudrillard’s ideas of simulation. When Morpheus tells Neo that the life he has lived so far isn’t real and he cannot see what he perceives as real, the situation fits perfectly well into Baudrillard’s theory. That is to say, the structure of the Matrix is a perfect example of Baudrillard’s simulation theory. Individuals inhabit a realm that they perceive as genuine; however, they are in fact ensnared within a fabricated virtual environment designed by artificial intelligence. The following words used by Morpheus to explain the Matrix to Neo summarize this situation strikingly: “The Matrix is everywhere. It is all around us. Even now, in this very room. You can see it when you look out your window or when you turn on your television. You can feel it when you go to work... when you go to church... when you pay your taxes.”¹⁶ In this context, being completely covered with a fabricated universe shows that this invented universe replaces the reality, and the simulation replaces the perception of reality. According to Baudrillard, simulation is the derivation of reality, devoid of an origin or reality, through models.¹⁷ Therefore, it is never known what reality is, or since reality does not have substance, it is also unknowable what is real and what is not. On the other hand, the experiences simulated in the Matrix reflects Baudrillard’s hyperreality notion in a very smooth way. For example, Cypher’s words while eating a slice of steak catches the very nature of hyperreality: “I know this steak doesn’t exist. I know that when I put it in my mouth, the Matrix is telling my brain that it is juicy and delicious.”¹⁸ Therefore, it can be argued that the real is not only what can be reproduced, but that which is always already reproduced: that is, the hyperreal.¹⁹ The famous quote from Cypher regarding “the Matrix steak” is an outstanding instance of how Baudrillard’s idea of hyperreality is portrayed in the film. Cypher exemplifies the blurring of boundaries between simulation and reality that is fundamental to Baudrillard’s ideas by accepting the non-existence of the steak while yet enjoying its simulated flavour. Knowing full well that the experience he is having is simulated, his eagerness to welcome it underscores Baudrillard’s claim that in hyperreality, the reproduction becomes more real than the original. The Matrix-generated steak is a prime example of Baudrillard’s concept of simulacra, which is a copy without an original. It is a computer fabrication without a physical counterpart. The difference between real and fake becomes irrelevant in both Baudrillard’s hyperreality and Cypher’s Matrix experience, since perception changes reality. This analogy emphasises how *The Matrix* functions as a potent investigation of intricate philosophical ideas concerning simulation, reality, and the nature of experience in a world growing more and more digital.

Throughout *The Matrix* trilogy, it is apparent that the border between the simulation and reality becomes blurred. As previously mentioned, Neo begins to use his power both inside and outside (where he stopped the Sentinels), demonstrating the permeable nature of the border between simulation and reality. The architect’s words provide powerful parameters that bolster this claim:

Your life is the sum of a remainder of an unbalanced equation inherent to the programming of the Matrix. You are the eventuality of an anomaly, which despite my sincerest efforts, I have been unable to eliminate from what is otherwise a harmony of mathematical precision. While it remains a burden assiduously avoided, it is not unexpected, and thus not beyond a measure of control, which has led you, inexorably, here.²⁰

This situation shares a strong affinity with Baudrillard’s ideas, which suggests that there is no distinction between reality and its conception. These remarks imply that Neo’s existence as the “One” is a deliberately created abnormality, which questions the concept of free will and genuine reality. Within this framework, *The Matrix* transforms into an impeccable simulacrum, a replica devoid of an authentic source, causing the differentiation between reality and simulation to become completely meaningless, as Baudrillard theorised in his philosophical writings.

¹⁵ Kelly Reid, “The Matrix Decoded: Le Nouvel Observateur Interview with Jean Baudrillard,” *International Journal of Baudrillard Studies*, n.d. <https://baudrillardstudies.ubishops.ca/the-matrix-decoded-le-nouvel-observateur-interview-with-jean-baudrillard/>

¹⁶ Wachowski and Wachowski, *The Matrix*.

¹⁷ Baudrillard, *Simulacra and Simulation*.

¹⁸ Wachowski and Wachowski, *The Matrix*.

¹⁹ Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 73.

²⁰ Lana Wachowski and Lilly Wachowski, dirs., *The Matrix Reloaded* (Warner Bros. Pictures, 2003).

The trilogy functions as a cinematic examination of Baudrillard's concepts, depicting a universe in which reality and simulation have merged to the point of becoming indiscernible. This prompts both the protagonists and the audience to contemplate the essence of their own existence and perceptions.

2.1 Recent Scholarship on *The Matrix* and Social Theory

The Matrix has been the focus of thorough scholarly examination since its inception. Gunkel (2008)²¹ analyses the film's exploration of the boundary between reality and virtuality and contends that it disrupts conventional philosophical quandaries. In his study, Kilbourn (2010)²² examines how memory and identity are portrayed within the framework of digital culture. Valdez (2017)²³ conducted a study on the correlation between the Matrix and current discussions on post-real politics and false news.

Within the realm of sociological theory, numerous scholars have utilised Durkheim's notion of anomie to analyse the impact of the digital age. Aiken (2016)²⁴ contends that social media and its persistent connectivity give rise to a novel digital aberration, marked by the erosion of conventional social norms and the establishment of new, frequently precarious online standards. Curran and Hesmondhalgh (2019)²⁵ examine the impact of digital platforms on social interactions and power dynamics, drawing comparisons to Durkheim's observations of social transformation during the industrialisation period.

The simulation hypothesis proposed by Baudrillard has once again attracted attention due to current advancements in technology. Nechvatal (2021)²⁶ explores the extent to which virtual and augmented reality technologies align with Baudrillard's notion of hyperreality. Lovink (2019)²⁷ utilises simulation theory to analyse the occurrence of 'deep fraud' and its potential ramifications on public discourse and the sense of reality.

3. Methodology

This study employs a qualitative content analysis methodology that utilises critical theory and cultural studies approaches. Through a meticulous examination of *The Matrix* trilogy, some pivotal sequences and exchanges that exemplify the notions of anomaly and simulation will be scrutinised. The findings of this textual analysis will be subsequently integrated into more comprehensive sociological and philosophical frameworks, including the theories proposed by Durkheim and Baudrillard. Some references to the most recent scholarly works on digital culture, with a specific emphasis on research that applies traditional sociological ideas to current technological phenomena, reinforce the validity of this theory. Through the synthesis of these diverse sources, the objective is to offer a complete analysis of how *The Matrix* trilogy mirrors and anticipates the fundamental challenges of progressively digitised society.

4. The Intersection of Anomie and Simulation in *the Matrix* Trilogy

"We live in a world where there is more and more information, and less and less meaning"²⁸

²¹ David J. Gunkel, "The Real Problem: Avatars, Metaphysics and Online Social Interaction," *New Media & Society* 12, no. 1 (2010): 127-141.

²² Russell J. A. Kilbourn, *Cinema, Memory, Modernity: The Representation of Memory from the Art Film to Transnational Cinema* (New York: Routledge, 2010).

²³ Inés Valdez, "It Could Be Otherwise: Contingency and Necessity in Digital Culture," *Theory, Culture & Society* 34, no. 7-8 (2017): 39-59.

²⁴ Mary Aiken, *The Cyber Effect: A Pioneering Cyberpsychologist Explains How Human Behavior Changes Online* (New York: Spiegel & Grau, 2016).

²⁵ James Curran and David Hesmondhalgh, eds., *Media and Society* 6th ed. (London: Bloomsbury Academic, 2019).

²⁶ Joseph Nechvatal, *Immersion Into Noise* (Ann Arbor: Open Humanities Press, 2021).

²⁷ Geert Lovink, *Sad by Design: On Platform Nihilism* (London: Pluto Press, 2019).

²⁸ Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 79.

The Matrix trilogy presents a strong societal criticism on the intersection of anomie and simulation. The characters in the movies, like individuals in modern societies, struggle against the ambiguity of reality and the weaknesses of societal connections. Agent Smith's words to Neo strikingly summarize the anomic state of modern society: "Human beings are a disease, a cancer of this planet. You're a plague and we are the cure."²⁹ This phrase not only represents the machines' perspective on humans but also symbolises the sense of isolation and detachment felt in our progressively digitalised society. The trilogy focuses on the examination of how technology and simulated realities might cause a deterioration of societal standards and authentic human relationships, reflecting the idea of anomie in contemporary sociology. While these words mirror the feeling of uncertainty and alienation of society, this incident also overlaps with Durkheim's concept of anomie. Humans are seen as elements that destroy the system rather than a part of it. In fact, this is indeed the case. Since mankind became a part of this nature, it has wiped out most life forms from the face of the earth. Scientists generally agree that human activities have significantly accelerated the rate of species extinction, particularly in recent centuries. This phenomenon is often referred to as the "Anthropocene extinction" or the "sixth mass extinction." A widely known study on this topic estimates that the current extinction rate is about 100 to 1,000 times higher than the natural background rate.³⁰ The cause of this extinction is not being addressed; yet it is indisputable that the existential crisis is paradoxically formed. To put it simply, if there were no actual entities, the issue of how humans might eradicate non-existent species in this simulated state would also arise. Thus, on the other hand, it is inevitable that an existential crisis will emerge.

Although *The Matrix* was shot in 1998, the Wachowskis' predictions about the future are not entirely wrong. Especially when one considers the last decade, the advances in VR and Augmented Reality (AR) are at a level that could show that a simulated universe is possible. The scene in *The Matrix* where Neo says, "[t]here is no spoon,"³¹ shows how our perception of reality can change. In parallel with this, as Baudrillard states, "[o]ur society is characterized by a cancerous growth of vision, measuring everything by its ability to show or be shown."³² This is happening in a similar way in today's digital world. Augmented reality (AR) and virtual reality (VR) technologies are increasingly blurring the line between physical and digital reality. In the realm of quantum physics, the concept of a distinct observer and observed universe is non-existent. Quantum physics challenges not only the concept of separating subjects from objects, but also it introduces the unsettling possibility that our world may not be truly 'objective.' Our awareness is deeply intertwined with reality to the extent that we might actually exist within a network of interconnected subjective realities.³³ In that respect, the film's exploration of the nature of reality and consciousness aligns intriguingly with some interpretations of quantum mechanics. The idea that observation plays a role in shaping reality, and that there might not be a clear distinction between observer and observed, echoes the film's themes of reality being more malleable and subjective than it is typically assumed. In fact, this type of digitalized identity confusion is already happening.

Given the proliferation of digital technology and the growing prevalence of virtual reality encounters, Baudrillard's theory of simulation and Durkheim's notion of anomie are gaining significance in contemporary society. Although social networking platforms, online games, and virtual reality applications separate users from the physical world, they also establish a novel form of social connection and set of social norms. While social media platforms provide individuals with the ability to construct their own 'simulated' worlds, they can also exacerbate the sense of normlessness described by Durkheim. With the rise of online communities, people are finding it more difficult to distinguish between what is genuine and what is fake. As Baudrillard states, "[t]he virtual world is subject to the

²⁹ Wachowski and Wachowski, *The Matrix*.

³⁰ Gerardo Ceballos et al., "Accelerated Modern Human--Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction," *Science Advances* 1, no. 5 (2015): e1400253. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1400253>

³¹ Wachowski and Wachowski, *The Matrix*.

³² Jean Baudrillard, *The Evil Demon of Images* (Sydney: Power Institute of Fine Arts, University of Sydney, 1987), 13.

³³ Virk, *The Simulation Hypothesis*, intro. 11.

same laws that characterize the real world it supposedly transcends.”³⁴

In the digital age, traditional social norms are being replaced by new, online norms. This introduces a new dimension to Durkheim’s concept of anomie. For example, the number of “likes” and “followers” on social media are becoming new measures of individuals’ social status and Durkheim’s words can be a very robust perspective for this behaviour of such societies: “Society is not a mere sum of individuals. Rather, the system formed by their association represents a specific reality which has its own characteristics.”³⁵ In the episode of the Black Mirror series called *Nosedive*³⁶, the point that social media has reached and can go is perfectly touched upon. Indeed, today, social media has become a medium that can not only shape lives but also end them and inevitably cause great psychological destruction, and has gotten out of control, causing people to create their own worlds and reach a point of no return. In fact, what actually happens is not much different from this. Social media platforms such as Facebook and Twitter engage algorithms to curate content, which may end up with the creation of isolated information bubbles. These bubbles are essentially simulated environments where individuals selectively curate their own version of reality.³⁷ Furthermore, virtual influencers, such as Lil Miquela, are some computer-generated personas with a large following on Instagram. They exemplify Baudrillard’s notion of hyper-reality by obscuring the differentiation between authentic and synthetic personas. The simulation world is not limited to this. The world has been very seriously interested in cryptocurrencies for a long time and investments exceeding trillions of dollars are being made worldwide.³⁸ Cryptocurrencies and NFTs are digital assets that represent a sort of simulated value. They challenge traditional concepts of value and ownership, reflecting the artificial constructions portrayed in *The Matrix*.³⁹

The Matrix trilogy has been reinterpreted in light of technological developments and social changes since its inception. While some of the technological developments predicted by the films have come true, the changes in the social structure also parallel the themes of the films. *The Matrix* world continues to grow with *Resurrections*, the 4th film in the series, released in 2021, and many people still think that *The Matrix*, the first film in the series, is both the most striking and relevant to the present day. One way or another, the film’s echoes continue, and its future seems to be indisputably consistent with the Wachowskis’ predictions.

The 1999 film’s true strength lies in its near-perfect balance. As much as it is a landmark action movie, *The Matrix* also incorporates cerebral science fiction and can either be enjoyed as a mindless fists-and-firefight flick or endlessly analyzed and dissected as a dystopian think-piece. Such balance is lost in the sequels, with *The Matrix Reloaded* falling too far into action territory, *Revolutions* losing itself in an attempt to be intelligent, and *Resurrections* caught between meta-reality and the simulated fictional battle. *The Matrix* manages to tread the fine line between intriguing audiences and frustrating them with ambiguity.⁴⁰

The emergence of artificial intelligence technology today has added a new dimension to the war between humans and machines depicted in *The Matrix*. The prospect of artificial intelligence surpassing human intelligence evokes thoughts of the nightmarish scenario portrayed in *The Matrix*. Considering the leap forward that artificial intelligence has experienced today and what it can do, it would be appropriate to evaluate it as a multi-layered simulation within a simulation that can be possible when fully combined with VR or AR technologies, as mentioned earlier in the article before. Just as today’s web browsers monitor our every move, back up our actions, and

³⁴ Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, trans. Chris Turner. (London: Verso, 1996), 38.

³⁵ Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. W. D. Halls. (New York: Free Press, 1982), 129.

³⁶ “*Nosedive*” is the first episode of the third season of the British science fiction television series *Black Mirror*.

³⁷ Alice E. Marwick, “The Algorithmic Celebrity: The Future of Internet Fame and Microcelebrity Studies” in *A Companion to Celebrity*, ed. P. David Marshall and Sean Redmond (Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2018), 345-364.

³⁸ Forbes Advisor, “Cryptocurrency Statistics 2024,” *Forbes* accessed 4 August 2024. <https://www.forbes.com/advisor/au/investing/cryptocurrency/cryptocurrency-statistics/>.

³⁹ Usman W. Chohan, “Non-Fungible Tokens: Blockchains, Scarcity, and Value,” Critical Blockchain Research Initiative (CBRI) Working Papers, 2021. <https://ssrn.com/abstract=3822743>

⁴⁰ Craig Elvy, “The Matrix Movies, Ranked Worst to Best,” *ScreenRant* 1 April 2024. <https://screenrant.com/matrix-movies-ranked-best-worst/>

phones, computer motherboards, and all electronic devices are designed to automatically initiate audio and video recording, the control system in the Matrix parallels today's big data and surveillance technologies. The collection and processing of personal data creates a structure similar to the control mechanism of the Matrix. As a result, with the development of virtual reality and augmented reality technologies, the concept of simulated reality envisioned by *The Matrix* is becoming increasingly realistic. The Architect's words may resonate this truth when he talks to Neo: "Your life is the sum of a remainder of an unbalanced equation inherent to the programming of the Matrix"⁴¹ On the other hand, though Durkheim's concept of anomie and Baudrillard's simulation theory offer valuable foundations for comprehending *The Matrix* and modern digital culture, it is crucial to recognise their limitations. Durkheim's theory of anomie has been criticised by scholars like Lockwood (1992)⁴² for its tendency to oversimplify intricate social events and its potential failure to adequately consider individual agency. Similarly, researchers such as Norris (1992)⁴³ have criticised Baudrillard's work for its apparent inclination towards technical determinism and occasional absence of empirical evidence.

Therefore, when analysing *The Matrix* and modern digital society through these theories, it is important to exercise caution and avoid exaggerating their ability to provide comprehensive explanations. In the current digital era, it may be necessary to develop more sophisticated theoretical frameworks that consider the intricate structure of online interactions and the various ways in which individuals engage with digital environments. To ensure the longevity and ongoing revitalisation of theories, it would be highly advantageous to re-analyse them using advancing technology and go beyond the boundaries of current modern technology. It should also be kept in mind that, according to Neumann, online radicalisation is the process by which individuals adopt extremist ideologies as a result of their interactions on the internet. This process might be viewed as a digital anomaly, as it entails deviating from conventional social norms and embracing more radical concepts.⁴⁴

Conclusion

The Matrix trilogy has successfully introduced debates of profundity in the realms of philosophy and sociology to a broad audience by incorporating theories of anomie and simulation into popular culture. The films effectively tackle a significant existential dilemma encountered by contemporary individuals: the sensation of 'residing in a place without identity' and the notion that 'nothing possesses genuine existence.' By analysing Durkheim's notion of anomie and Baudrillard's theory of simulation within the context of *The Matrix* trilogy, a robust framework that facilitates comprehension of the intricate structure of contemporary society emerges. The films prompt us to scrutinise the manner in which our understanding of reality is influenced, the process by which societal conventions are established, and the position of the individual within these frameworks.

In the era of digitalisation, the notions of anomie and simulation acquire fresh significance and intensely impact the social framework. The rapid advancement of technologies such as artificial intelligence, virtual reality, and augmented reality has brought us closer to a world that eerily resembles the simulated reality of *The Matrix*. In the film, Morpheus eloquently raises the question "[w]hat is real? How do you define 'real'? If you're talking about what you can feel, what you can smell, what you can taste and see, then 'real' is simply electrical signals interpreted by your brain."⁴⁵ This phrase succinctly captures the escalating challenge of differentiating between the authentic and the virtual in our progressively digitised society. The proliferation of social media, online communities, and digital identities has created a new layer of hyperreality, where the boundaries between the physical and virtual

⁴¹ Wachowski and Wachowski, *The Matrix Reloaded*.

⁴² David Lockwood, *Solidarity and Schism: 'The Problem of Disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

⁴³ Christopher Norris, *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals, and the Gulf War* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1992).

⁴⁴ Peter R. Neumann, "Options and Strategies for Countering Online Radicalization in the United States," *Studies in Conflict & Terrorism* 36, no. 6 (2013): 431-459.

⁴⁵ Wachowski and Wachowski, *The Matrix*.

worlds are increasingly blurred. This digital anomie, characterized by the erosion of traditional social norms and the emergence of new, often unstable online norms, presents both challenges and opportunities for social cohesion and individual identity formation.

As we navigate this complex landscape of reality and simulation, the words of Neo at the end of the trilogy resonate with particular force: “I don’t know the future. I didn’t come here to tell you how this is going to end. I came here to tell you how it’s going to begin.”⁴⁶ This sentiment suggests that while we may not have all the answers, we have the power to shape our future interactions with technology and society. The real ‘salvation,’ as Neo implies, may lie in our collective effort to maintain our humanity and agency in the face of increasing digitalization and simulation. It calls for a critical engagement with our digital environments, a re-evaluation of our social norms, and a conscious effort to create meaningful connections that transcend the boundaries of the real and the virtual. In doing so, we may be able to forge a new type of existence that acknowledges the realities of our digital age while preserving the essence of human experience and social cohesion. Examining *The Matrix* trilogy from the perspectives of Durkheim’s anomie and Baudrillard’s simulation theory uncovers the movie’s insightful examination of topics that have gained significance in our modern digital era. The films’ major themes of social disintegration, loss of meaning, and the merging of reality and simulation have notable similarities to modern phenomena like social media echo chambers, virtual influencers, and online radicalisation.

In the final analysis, it would be appropriate to say the following for the result. This study adds to the current corpus of literature by showcasing the ongoing significance of classical sociological theories in comprehending contemporary digital culture. By employing these theories to analyse both *The Matrix* and modern-day instances, the study underscores the significance of popular culture as a powerful tool for scrutinising intricate societal matters. Nevertheless, this approach also highlights the necessity for more sophisticated theoretical frameworks that can adequately explain the intricacies of digital society. Further investigation could examine the potential synergies or conflicts between contemporary sociological theories, such as network theory or affect theory, and the perspectives offered by Durkheim and Baudrillard when analysing digital phenomena. Furthermore, with the ongoing progress of technology, namely in fields such as artificial intelligence and virtual reality, the concepts examined in *The Matrix* may have even greater significance. Subsequent research could investigate the extent to which these technological advancements may increasingly blur the line between physical reality and virtual experiences, and the potential consequences of this blurring for societal cohesion and individual identity formation. Ultimately, analysing *The Matrix* through the lens of traditional sociological theories and contemporary digital phenomena yields valuable insights into the nature of our increasingly digitized society. This analysis not only enhances our understanding of a seminal cultural text but also provides a framework for critically engaging with the digital realities that are reshaping human existence. By examining the parallels between the film’s themes and current technological trends, we can better anticipate and address the sociological challenges posed by the ongoing digital revolution, including issues of social fragmentation, the malleability of perceived reality, and the evolving concept of self in virtual spaces.

⁴⁶ Lana Wachowski and Lilly Wachowski, dirs., *The Matrix Revolutions* (Warner Bros. Pictures, 2003).

Bibliography

- Aiken, Mary. *The Cyber Effect: A Pioneering Cyberpsychologist Explains How Human Behavior Changes Online*. New York: Spiegel & Grau, 2016.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Translated by Sheila Faria Glaser, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- . *The Evil Demon of Images*. Sydney: Power Institute of Fine Arts, University of Sydney, 1987.
- . *The Perfect Crime*. Translated by Chris Turner. London: Verso, 1996.
- Ceballos, Gerardo, Paul R. Ehrlich, Anthony D. Barnosky, Andrés García, Robert M. Pringle, and Todd M. Palmer. “Accelerated Modern Human–Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction,” *Science Advances* 1, no. 5 (2015): e1400253. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1400253>
- Chohan, Usman W. “Non-Fungible Tokens: Blockchains, Scarcity, and Value,” Critical Blockchain Research Initiative (CBRI) Working Papers, 2021. <https://ssrn.com/abstract=3822743>
- Curran, James and David Hesmondhalgh. eds. *Media and Society*. 6th ed. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Durkheim, Émile. *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by John A. Spaulding and George Simpson, New York: Free Press, 1997.
- . *The Rules of Sociological Method*. Translated by W. D. Halls, New York: Free Press, 1982.
- Elvy, Craig. “The Matrix Movies, Ranked Worst to Best,” *ScreenRant* 1, (April 2024): <https://screenrant.com/matrix-movies-ranked-best-worst/>
- Forbes Advisor. “Cryptocurrency Statistics 2024,” Forbes. Accessed [insert access date here, e.g., 4 August 2024]. <https://www.forbes.com/advisor/au/investing/cryptocurrency/cryptocurrency-statistics/>
- Gunkel, David J. “The Real Problem: Avatars, Metaphysics and Online Social Interaction,” *New Media & Society* 12, no. 1 (2010): 127-141.
- Kelly Reid. “The Matrix Decoded: Le Nouvel Observateur Interview with Jean Baudrillard,” *International Journal of Baudrillard Studies* n.d. <https://baudrillardstudies.ubishops.ca/the-matrix-decoded-le-nouvel-observateur-interview-with-jean-baudrillard/>
- Kilbourn, Russell J. A. *Cinema, Memory, Modernity: The Representation of Memory from the Art Film to Transnational Cinema*. New York: Routledge, 2010.
- Lockwood, David. *Solidarity and Schism: ‘The Problem of Disorder’ in Durkheimian and Marxist Sociology*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Lovink, Geert. *Sad by Design: On Platform Nihilism*. London: Pluto Press, 2019.
- Marwick, Alice E. “The Algorithmic Celebrity: The Future of Internet Fame and Microcelebrity Studies” in *A Companion to Celebrity*, Edited by P. David Marshall and Sean Redmond, 345-364. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2018.
- Merrin, William. “Did You Ever Eat Tasty Wheat?: Baudrillard and The Matrix,” *Scope: An Online Journal of Film and Television Studies* (2003). <https://www.nottingham.ac.uk/scope/documents/2003/may-2003/merrin.pdf>
- Nechvatal, Joseph. *Immersion Into Noise*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2021.
- Neumann, Peter R. “Options and Strategies for Countering Online Radicalization in the United States,” *Studies in Conflict & Terrorism* 36, no. 6 (2013): 431-459.
- Norris, Christopher. *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals, and the Gulf War*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1992.
- Pariser, Eli. *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. New York: Penguin Press, 2011.

Valdez, Inés. "It Could Be Otherwise: Contingency and Necessity in Digital Culture," *Theory, Culture & Society* 34, no. 7-8 (2017): 39-59.

Virk, Rizwan. *The Simulation Hypothesis: An MIT Computer Scientist Shows Why AI, Quantum Physics and Eastern Mystics Agree We Are in a Video Game*. Mountain View, California: Bayview Books, 2019.

Wachowski, Lana and Lilly Wachowski. dirs. *The Matrix*. Warner Bros. Pictures, 1999.

Wachowski, Lana and Lilly Wachowski. dirs. *The Matrix Reloaded*. Warner Bros. Pictures, 2003.

Wachowski, Lana and Lilly Wachowski. dirs. *The Matrix Revolutions*. Warner Bros. Pictures, 2003.

"What if you are living in a simulation? | Philip K Dick," *YouTube* 4:50. Posted by "Rational Animations," 13 September 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=DQbYiXyRZjM&t=285s>

YouTube. "Philip K Dick Speech (Interpreter Edited out) in Metz, France, 1977," *YouTube* 17 May 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=DQbYiXyRZjM&t=285s>

----- "Is the Universe a Mathematical Simulation?," *YouTube* 23 October 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=2ZQv1wWnOm0&t=17s>

Doğan Özlem'in Tekilci, Tarihselci ve Yorumlamacı Yaklaşımı Perspektifinden "Gelenek" Kavramı ve Aydınlarımız

Ahmet Umut Hacıfevzioglu¹

ORCID: 0000-0003-1482-3553

DOI: 10.55256/TEMASA.1535241

Öz

Düşünce yaşamımızda "gelenek" kavramına muhafazakâr ideolojiyi savunan aydınlarımızın büyük ölçüde olumlu anlamlar yükledikleri söylenebilir. Öte yandan kendisini sol, sosyal demokrat dünya görüşüne yakın bulan kimi düşün insanımızın söz konusu kavramı daha çok statükoculukla ilişkilendirdikleri görülür. "Gelenek" kavramı Tanzimat dönemiyle birlikte ivmelenen Türk modernleşmesi sürecinde modern-muhafazakâr geriliminin merkezinde yer alan kavramlardan biridir. Söz konusu kavramı "modern", "muhafazakâr" gerilimi bağlamında tartışan felsefecilerimizden biri olan Doğan Özlem'in içine doğduğu sosyal birliğin çeşitli toplumsal ve siyasal problemlerini Hermeneutik yaklaşım perspektifinden ele aldığı görülür. Hermeneutiğin, tin bilimlerinin yöntemi olduğuna dikkat çeken Alman filozof Wilhem Dilthey'den büyük ölçüde etkilenen Özlem, felsefedeki kariyerini de zaten nominalist, tekilci ve rölativist bir epistemolojiye dayanan gelenek içerisinde yapar. Yalnız, nominalist, tekilci ve rölativist olmak, Özlem için felsefi tercih meselesi olmanın ötesinde bir önem taşır. Nominalist, tekilci ve rölativist yaklaşım aynı zamanda düşünürün bir seçimidir. Söz konusu seçimi Özlem'in kendi özgeçmişini, sosyal durumunu ve içinde bulunduğu toplumun dünya konjonktürü içindeki yerini değerlendirmeye çalışarak yapmış olduğu söylenebilir. Bu çalışmada yüzüncü yılını geride bıraktığımız cumhuriyetimizde toplumumuzun çeşitli kesimleri arasında tartışmalara neden olan "gelenek" kavramı ve anılan kavrama ilişkin aydınlarımızın yaklaşımları Doğan Özlem'in tekilci, tarihselci ve yorumlamacı yaklaşımı perspektifinden incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Doğan Özlem, Hermeneutik, Gelenek, Tarihselcilik, Aydınlarımız.

The Concept of "Tradition" and Turkish Intellectuals from the Perspective of Doğan Özlem's Hermeneutics Approach

Abstract

It can be said that some Turkish intellectuals who advocate conservative ideology attach largely positive meanings to the concept of "tradition" in the country's intellectual environment. On the other hand, it is seen that some Turkish intellectuals who find themselves close to the social democratic worldview associate the concept in question with the status quo. The concept of "tradition" is one of the concepts at the center of the tension between "modern" and "conservative" in the process of Turkish modernization that accelerated with the Tanzimat period. It is seen that Doğan Özlem, one of the philosophers who discusses this concept in the context of the "modern" and "conservative" tension, addresses various social and political problems of the social unity into which he was born from the perspective of the hermeneutic method. Özlem, who was influenced by the German philosopher Wilhem Dilthey, who emphasized that hermeneutics is the method of the human sciences, made his career in philosophy within a tradition based on nominalist, singularist and relativist epistemology. However, being nominalist, singularist and relativist is more than a matter of philosophical preference for Özlem. The nominalist, singularist and relativist approach is also a choice of the thinker. It can be said that Özlem made this choice by trying to evaluate his background, social situation and the place of his society in the world conjuncture. In this study, the concept of "tradition" and its memory, which have caused debates among various segments of society in the Republic of Turkey, the centennial of which we have left behind, are discussed.

Keywords: Doğan Özlem, Hermeneutics, Tradition, Historicism, Intellectuals.

¹ Doç. Dr., İstanbul Nişantaşı Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. umut.hacifevzioglu@nisantasi.edu.tr

Giriş

Doğan Özlem eserleriyle Türkiye'de felsefenin gelişimine önemli ölçüde katkılar yapmış olan bir Cumhuriyet dönemi felsefecisidir. Felsefenin hemen hemen her alanına ilişkin çalışmalar ortaya koyan Özlem'in ele aldığı başlıklar şöyle sıralanabilir: Tarih, kültür, bilgi, bilim, mantık, anlama, yorumlama. Öte yandan, her düşünürün açık ya da örtük bir felsefe kavrayışı olduğu bilinmektedir ki, Özlem, kendisini tarihselci ve hermeneutik gelenek içinde konumlandırır. Felsefe çalışmalarında kavramların tarihine/tarihselliğine özellikle dikkat çeken düşünür, kültür bilimleri felsefesine ilişkin de çeşitli çalışmalar yapmıştır. Özlem'in gerek doğa bilimlerini gerekse de kültür bilimlerini epistemolojik ve yöntemsel bağlamda ele alırken, bilimle politika ve iktidar ilişkilerini de incelediği görülür. Düşünürün tartıştığı bir diğer kavram ise kültürdür. Özlem'in gözünde kültür, hem bir olanağa hem de gerçekliğe işaret eder. Felsefe anlayışında tarih, tarih bilinci, tarihsellik gibi kavramları öne çıkaran ve tarih felsefesinin Türkiye'de bir disiplin olarak gelişmesine önemli katkılar yapan Özlem'in² Tanzimat döneminden günümüze gerek toplumsal gerekse de siyasal bağlamda pek çok değişim yaşayan ve söz konusu değişimlerin getirdiği problemlerle yüzleşen toplumumuzun çeşitli sorunlarına ilişkin bazı saptamalar yaptığı görülür. Anılan dönemden günümüze toplumumuzda yaşanan tartışmalardan birinin de "gelenek" kavramı bağlamında modern-muhafazakâr gerilimi olduğu söylenebilir. Bu çalışmada, yukarıda işaret edilen geriliminin ortaya çıkışının miladı olarak kabul edilebilecek olan, Tanzimat'tan günümüze toplumumuzun çeşitli kesimlerinin "olumlu" ya da "olumsuz" anlamlar yüklediği "gelenek" kavramı ve söz konusu kavramı aydınlarımızın "yorumlama" biçimleri Özlem'in tekilci, tarihselci ve yorumlamacı yaklaşımı perspektifinden incelenmektedir. Düşünürün yukarıda işaret edilen kavrayışını ortaya koyarken, tin bilimleri metodolojisine yaptığı katkılarla bilinen Wilhem Dilthey'den önemli ölçüde etkilendiği söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmanın ilk bölümünde Dilthey'in tin bilimleri üzerine ortaya koyduğu yöntem anlayışına kısaca yer verilmekte, ardından da modern-muhafazakâr gerilimi bağlamında "gelenek" kavramı Özlem'in tekilci, tarihselci ve yorumlamacı yaklaşımı perspektifinden tartışılmaktadır.

1. Dilthey ve Tin Bilimleri

Tarihsel/toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümünü "tin bilimleri" adı altında anan Dilthey tinsel olguların tarihsel olarak gelişmiş fenomenler olduklarına dikkat çeker. Dolayısıyla düşünürün gözünde, tin bilimleri doğa bilimlerinden farklı bir yöntem anlayışıyla ele alınmalıdır; çünkü tin bilimleri her şeyden önce üzerinde hâkimiyet kurmak istediğimiz bir doğayı değil, aksine tarihsel bir varlık olan insana ilişkin kavramı dilediğimiz bir gerçekliği kendisine temel alır. Bu yönüyle de tin bilimleri doğa bilimlerine "pozitivist" perspektiften yaklaşan bilim insanlarının uyguladıkları yöntemle karşıtlık içindedir.³

Dilthey her ne kadar pozitivist tecrübe kavramının soyut ve tamamlanmamış olduğunu düşünse de bu yaklaşımı pozitivistliği tamamen göz ardı ettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Pozitivistlerin aksine, içsel tecrübeye büyük önem veren Dilthey'e göre söz konusu tecrübe yaşantı ve anlama teorisi için vazgeçilmez bir önemdedir ki, insanı maddi ve manevi tüm boyutlarıyla ele almasının düşünürü pozitivistlerden ayıran en önemli yönü olduğu söylenebilir. Öte yanda Dilthey tin bilimlerinin her ne kadar yöntem bağlamında doğa bilimlerinden ayrılması gerektiğini düşünse de ulaştıkları sonuçların en az doğa bilimleri kadar kapsayıcı ve nesnel olması gerektiğini savunur. Bilgi teorisi bağlamında empirizm ile rasyonalizm arasında orta bir yerde konumlandırılacak olan Dilthey'in gözünde söz konusu teori, yalnızca empirik değil, yukarıda da işaret edildiği gibi aynı zamanda "yaşam" kavramıyla da iç içe olmalı; akla da belirli bir ölçüde önem vermelidir. Rasyonalizmin bilginin yalnızca deneyden ibaret olmadığına ilişkin görüşünü destekleyen Dilthey, öte yanda bilginin tek başına -deney ve tecrübeyi tamamen bir kenara bırakıp-zihindeki çeşitli kategori ya da düşünce formları aracılığıyla da oluşmadığı savını ileri sürer. Onun gözünde burada bir düalizm söz konusudur ve düalizmin ortadan kaldırılması ancak tecrübeye içsel olarak bulunan düzenli yapının

² Mustafa Günay, "Doğan Özlem ve Türkiye'de Felsefe," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (2022): 5.

³ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem. (Ankara: Fol, 2022), 28.

ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Bunun için de Dilthey tüm bilgi süreçlerinin örneklerini içinde barındıran bilincin derinliklerine inme gerekliliğine dikkat çeker.⁴

Bu düşünceleri çerçevesinde Dilthey bilimin yöneldiği olgular topluluğunu iki bölümde sınıflandırır: Bunlardan biri doğal olgular topluluğuna yönelen doğa bilimleri, diğeri ise tin bilimleridir ki, tin bilimleri kendisine insani, tamamen insani, tarihsel olan gerçekliği konu edinir. Taşlarda, mermerde, müzikal form verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve hukuk dizgelerinde, aynı insan tini bize seslendirir ve (bunlar) yorumlanmayı beklemektedirler. Dilthey, yorumlamayı (hermeneutik) yazılı eserlerin açıklanması sanatının öğretisi olarak tanımlar.⁵ Yukarıda da işaret edildiği gibi tin bilimciler yaşantıyı temel alırlar. Yaşantı tinsel gerçeklikler içerir. Bu bağlamda Dilthey, tin bilimcilerin reel dünyayı göz ardı ettikleri iddiasının doğru bir saptama olmadığı düşüncesindedir. Düşünürün gözünde her ne kadar duyuşsal algı doğanın analizi için vazgeçilmez bir öneme sahip olsa da tin bilimlerinde anlama ve yaşantı gözlemden daha önemli bir yer tutar ki, iç tecrübeye yönelen tin bilimlerinde söz konusu tecrübe karşımıza “yaşantı” olarak çıkar. Yaşam yaşanır ve bizim bireysel yaşamımız genel yaşamdan pay alır. “Doğayı açıklarız, yaşamı anlarız.”⁶ Görüldüğü üzere tin bilimlerinin misyonu, genellikle, doğa araştırmacısının yöneldiği ‘nesnel gerçeklik’i tanıma çabasından ayrılır. Söz konusu bilimler insanlar tarafından çeşitli nesnelere geçmişte yüklenmiş olan anlamları ve yönelimleri yeniden tanıma, yani zaten daha önce insanlar tarafından bilinmiş olan anlamları yeniden açığa çıkarma çabasıdadırlar. Dolayısıyla tin bilimci, genellikle, doğada verili halde bulunan nesnelere değil, aksine, insan eserlerini, yani geçmişte belirli niyet ve ereklerden hareketle biçim kazanmış olan şeyleri dikkate alır ve onun görevi, bu eserlere bakarak bu niyet ve amaçları yeniden bulup ortaya çıkarmaktır. Özetle tin bilimci gerçekte olanı bilmek değil, aksine, anlam taşıyanı tekrar bilme peşindedir.⁷ Dilthey’in yukarıda kısaca değinilen tin bilimlerinde anlama ve yorumlamaya dayalı yöntem anlayışı Özlem’in çalışmalarının da hareket noktasıdır.

2. Özcülük ve Felsefe

İçine doğduğu sosyal birliğin çeşitli toplumsal, siyasal problemlerini ele alırken tekilci, tarihselci ve yorumlamacı yaklaşımı benimseyen Özlem, söz konusu yaklaşımı bağlamında özcü, evrenselci bilim anlayışını eleştirir. Dolayısıyla Özlem’in toplumsal, siyasal problemlerin kendisinden önce tin bilimlerine ilişkin yöntem problemini tartıştığı söylenebilir. Anılan tartışmanın odağında yer alan kavramlardan biri özcülüktür (essentialism).

Özcü felsefe yapma tarzını eleştiren Özlem’in söz konusu tutumu düşünürün tercih ettiği nominalist, tekilci ve rölativist yaklaşım dikkate alındığında kendi içinde tutarlıdır. Belli bir grup varlığın kimliklerini ve özelliklerini nedensel olarak belirleyen bir metafiziksel doğanın varoluşuna inanma tutumunu ifade eden özcülük, her varlığın kendisini belirleyen ya da varlığı her ne ise o kılan değişmez özellikleri olduğu görüşünü savunur. Söz konusu doğa ya da özün ise varoluş karşısında ontolojik bağlamda bir önceliği vardır. Bir türün üyesi olan her varlık için, taşıdığı değişmez veya evrensel özellikler bulunduğunu ve dolayısıyla sözcüklerin tek tanımı, anlamı olduğunu savunan özcü anlayış Eski Yunan felsefe geleneği içinde yer alan Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından savunulur.⁸ Örneğin, anılan düşünürler arasında yer alan ve yukarıda da belirtildiği üzere özcü anlayışı savunan Platon’un gözünde nesnelere gerçekliğini akla da bilme gücünü veren “iyi ideası”dır.⁹ Eski Yunan dünyasının özcü anlayışı benimseyen bir diğer düşünürü olan Aristoteles ise bir şeyin doğası gereği (par soi) sahip olduğu şeyi onun özü olarak tanımlar.¹⁰ Ne var ki yazının ileriki bölümlerinde Özlem’in görüşleri üzerinden ele alınacağı üzere, klasik çağ felsefe geleneği

⁴ Arslan Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 14-16.

⁵ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 29-39.

⁶ Topakkaya, *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*, 24.

⁷ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem. (Ankara: Fol, 2011), 18.

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 340.

⁹ Plato, *The Republic*, çev. T. Griffith. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 508e.

¹⁰ Aristotle, *Metaphysics*, çev. Hugh Tredennick. (Cambridge: MA, Harvard University Press, 1989), 1029b 14.

çinde Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından savunulan özcü felsefe anlayışının insan, toplum ve siyaset bağlamında çok da masum olmayan sonuçlara neden olabileceği söylenebilir.

Algılama, akıl yürütme, davranış, düşünme, duygu ve benzeri özellikler insan doğasını tanımlayan temel özellikler olarak ele alındığında, bu özelliklerin tarihsel süreç içerisinde değişmeden kaldığını öne süren özcü görüşlerin¹¹ bir davranışın tüm insanların temel doğrultusu olarak içselleştirilmesi gerektiğine ilişkin iddiaları ayrımcılığın da ontolojik ve epistemolojik zeminini hazırlar.¹² Dolayısıyla Özlem'in özcü yöntem anlayışını eleştirmesinin arka planında yatan nedenlerden biri, söz konusu anlayışın insanın değişebilir, değiştirilebilir özelliklerini sabit bir öz olarak algılaması ve böylesi bir yaklaşımın toplumsal bir varlık olan insanın yaşadığı toplum içinde birbirine karşı dışlayıcı bir tutum geliştirmesine, deyim yerindeyse zemin hazırlamasıdır. Oysa Özlem'in gözünde insanı insan kılan şey, onun özü değil tarih içerisinde gerçekleştirdikleri, bu gerçekleştirilenlerinse, tekillik, geçicilik, değişebilirlik gösterdiği. Düşünür tüm bunları, "tarihsellik" terimiyle karşılar. Sonuçta insanın bir özünün olduğundan söz edilecekse eğer, söz konusu özü onun ancak tarihselliği olabilir.¹³ Özlem'in özcü felsefe anlayışı bağlamında eleştirdiği bir diğer kavrayış ise evrenselciliktir.

3. Evrenselci Felsefe ve Batı Merkezilik

İnsan yaşamının bütün yönleriyle kendini felsefede görünür kılması gerektiğinden yola çıkarak onu, dogmatik rasyonalizmin gölgesinden kurtarmayı amaçlayan Özlem, bu anlayış temelinde, insanı salt bir akıl varlığı olarak tanımlamak yerine, onun tarihsel ve bireysel var oluşunu göz önünde bulundurur¹⁴ ki, rasyonalizm Özlem'in her daim eleştirdiği evrenselciliğin yükseldiği zeminlerden biridir.

Düşünce tarihinde evrenselciliği savunanların büyük ölçüde rasyonalist ve idealist düşünürler oldukları bilinmektedir. Bu düşünürlerin gözünde evrenselcilik daha çok "evrenin tamamına yayılan, evrenin tamamını, yani evrende var olan her şeyi kuşatan, herhangi bir istisna kabul etmeyen şey, yasa, ilke"yi ifade eder.¹⁵ Batı kültür tarihinde özellikle ahlak, din, hukuk ve siyaset alanlarında evrenselin var ya da gerçekleştirilebilir olduğu kabulünü temel alan evrenselci anlayışa ilişkin adeta bir soy kütüğü çalışması yapan Özlem, Eski Yunan dünyasının iki büyük düşünürü olan Platon ve Aristoteles'i, felsefe yapma biçimleri bakımından yorumlar.¹⁶ Özlem'in gözünde gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in felsefe yapma anlayışı özcü olduğu kadar aynı zamanda evrenselcidir. Örneğin, Platon'un idealar hiyerarşisinin tepesinde yer alan, her daim değişimin yaşandığı tikellerin dünyasından farklı olarak değişmeden kalan "iyi idea"sı düşünürün evrenselci yaklaşımını yansıtır. Yapıtı *Nikomakhos'a Etik*'te hukukun bir türünü doğal, bir türünü ise yasal olarak sınıflandırırken doğal olan hukukun her yerde aynı güce sahip olduğunu, dolayısıyla da kanılara göre değişmediğini dile getiren Aristoteles de söz konusu yaklaşımıyla hocası Platon gibi evrenselci bir yaklaşım ortaya koyar.¹⁷ Evrenselci anlayışın varlığının Eski Yunan dünyasının ardından Augustinus'un felsefe kavrayışında olduğu gibi Orta Çağda Hıristiyan teolojisi ve felsefesi içinde de devam ettiği bilinmektedir. Evrensel adaletin ancak Tanrı devletinde egemen olabileceğini, oysa benlik sevgisinin hüküm sürdüğü yeryüzü devletinde yalnızca adaletsizliğin hâkim olabileceğini dile getiren Augustinus evrenselci felsefe anlayışının Hıristiyan teolojisi ve felsefesi bağlamında bir örneğini ortaya koyar.¹⁸ Eski Yunan felsefe geleneğinden Orta Çağa pek çok düşünür tarafından savunulan evrenselci yaklaşım, Yakın Çağın laik ve dindışı söylemi içinde geliştirilmeye çalışılmış olan felsefe ve bilimini de örtük ya da açık etkiler. Düşünce tarihi boyunca pek çok filozofun ortaya koyduğu

¹¹ Eray Yağanak, "Sosyo-Politik Düzenin Koşulu Olarak İnsan Doğası," *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* sayı: 7(2) (2017): 446.

¹² Betül Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe* (İstanbul: Papatya Yayıncılık Eğitim, 2010), 160-161.

¹³ Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu* (İstanbul: Notos Kitap, 2015), 113.

¹⁴ Hatice Nur Erkızan, "Yaşamın Anlam Olanaklarından Doğan Özlem'in Felsefesine," *Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 5 (2023): 101.

¹⁵ Doğan Özlem, *Tartışmalar* (İstanbul: Notos Kitap, 2018a), 18.

¹⁶ Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 54.

¹⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics* (The Complete Works of Aristotle: vol, II, Princeton, 1984), V: 1134b18-20.

¹⁸ Augustine, *City of God*, editor Philip Schaff, çev. Marcus Dods. (Oregon: Monergism Books, 1887), Book XIV, Chap. 28.

evrenselci felsefe yapma tarzını çeşitli yönleriyle eleştiren Özlem, özellikle de söz konusu anlayışın neden olduğu toplumsal ve siyasal problemlere dikkat çeker. Düşünürü göre, evrenselci felsefe toplumlarda birlik ve uyuma değil, gerilim ve ayrılığa neden olmaktadır. Özlem'in toplumlarda ayrılığa neden olmaları bağlamında Yakın Çağda ortaya çıkan ve evrensellik iddiası taşıyan ideolojileri ise özellikle sorguladığı söylenebilir. Düşünürün gözünde, söz konusu ideolojilerin ayrılığa neden olmalarının arkasında yatan neden, tüm ideolojilerin kendi evrenselliklerinin geçerliliğini kabul etmeleridir.¹⁹ Yukarıda dile getirilen saptamalardan yola çıkan Özlem özcü ve evrenselci bilim anlayışını gerek bir toplumda ayrımcılığa neden olabilmesi gerekse de küreselleşme olgusu bağlamında tartışır. Özlem'in gözünde Batı'da ortaya çıkan özcü ve evrenselci bilim anlayışı son yüz elli yıldır Batı merkeziliğe ve onun çağımızdaki yansımaları olan küreselleşmeye hizmet etmiştir. Küreselleşme ise bizim konumuzdaki ülkeler için olumlu sonuçlar getirmediği gibi aksine olumsuz, hatta yıkıcı olabilecek sonuçlara zemin hazırlar.²⁰

Düşünürün bu saptamasına dayanılarak yapılabilecek çıkarımlardan biri özcü/evrenselci bilim modelini temel alan Batı dışı toplumların kendilerini Batı'nın değer dizgeleri perspektifinden okuma ve yorumlamalarının bir sonucu olarak kendilerine yabancılaşma olasılığıdır.

4. Evrenselci Felsefe Bağlamında İnsan ve Özgürlüğü

Özlem'in çalışmalarında ortaya koyduğu evrenselci bilim anlayışına yönelik eleştirilerinden bir diğeri ise, söz konusu anlayışı temel alan sosyal bilim modelinin ileri sürdüğü sözde/sahte toplum ve tarih yasalarına ilişkindir. Tarihte yasaların olduğunu ileri sürmek insan ve onun özgürlüğü problemine dair tartışmaları da beraberinde getirir. Böylesi bir yaklaşımın tarihin yasalarının belirleniminin altında olan insanı, etkin bir özne olmaktan çıkartarak onu edilgen bir nesneye dönüştürmesi neredeyse kaçınılmazdır.²¹ Edilgen bir nesneye dönüşen insan ise yalnızca eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekten kaçınmakla kalmaz aynı zamanda tarihin yasalarının adeta kölesi haline gelir. Düşünce tarihinde yirminci yüzyılda bilim ve siyaset felsefesine yaptığı katkılarla bilinen Karl Popper'ın da tarihte birtakım yasaların olduğu düşüncesini eleştirdiği bilinmektedir. Düşünür tarihe yönelik öndeyilerin -ki Popper bunları mitosa atıfla kehanet olarak adlandırır- tarihi etkileyeceği ya da şekillendireceği düşüncesini tarihsicilik olarak tanımlar.²² Popper, tarihin tarihsici perspektiften ele alınmasının otoriter ve totaliter rejimlere zemin hazırlama olasılığının göz ardı edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Özlem de tıpkı Popper gibi, tarihte yasaların olduğu savını kabul eden bir sosyal bilim anlayışının neden olabileceği sorunlara dikkat çeker ki, söz konusu sorunlardan biri yasaların bilgisine sahip olan yönetenlere ilişkindir. Eğer tarihte yasaların olduğu kabul ediliyorsa, bu yasaların bilgisine sahip olan yönetenler toplumu kontrol etme, sosyal değişmeyi yönlendirme, toplumsal hareketleri kanalize etme imkanına da sahip olabilirler. Dolayısıyla da böylesi bir sosyal bilim anlayışı, yönetilenlerin köleleştirilmelerinin entelektüel bağlamda zeminini hazırlar. Tam da bu noktada Popper'ın bilinen bir sözü anılabilir: "Evrensel doğruyu, hakikati bulduğuna inananlar bu hakikatin başkaları tarafından da paylaşılmasını arzular. Tüm totalitarizmlerin ve despotizmlerin kaynağı budur."²³

Bütün bu saptamalarını göz önünde bulundurarak evrenselci, nomotetik sosyal bilim ile doğa bilimleri arasında bir karşılaştırma yapan Özlem, evrenselci sosyal bilimin doğa bilimlerinden farklı olarak daha çok politik karar vericilere yol gösterme, onların eline kullanabilecekleri araçlar verme eğilimi taşıdığına dikkat çeker. Dolayısıyla Özlem'in gözünde evrenselci sosyal bilim anlayışı çıkışı itibarıyla saf ve naif bir bilgi faaliyeti türü değildir.²⁴ Düşünür, yukarıda belirtilen saptamalarına Aydınlanma düşüncesini örnek gösterir. Evrensellik, akıl, bilim ve ilerleme kavramlarının Aydınlanma düşüncesinin temel koyucu kavramları arasında yer aldığı bilinmektedir. Öte yandan

¹⁹ Özlem, *Tartışmalar*, 18-20.

²⁰ Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 37.

²¹ Özlem, *Tartışmalar*, 11.

²² Karl Raimund Popper, *The Poverty of Historicism* (U.S.A.: The Beacon Press, 1957), 13.

²³ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay ve Harun Rızatepe. (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1967), 146.

²⁴ Özlem, *Tartışmalar*, 50-51.

Aydınlanma düşüncesi gelenekleri, yönetim biçimleri ne kadar farklı olursa olsun, tüm toplumların evrensel ideler olarak özgürlük ve eşitlik ilkeleri altında, er veya geç, homojen bir dünya toplumu halinde bir araya gelebilecekleri görüşünü savunur.²⁵ Böylesi bir yaklaşım şu şekilde yorumlanabilir; yaşadığımız dünyada birtakım evrensel ilkeler vardır, insanlığın nihai ereği, er ya da geç bu ilkeler etrafında bir araya gelmektir; söz konusu ilkeleri göz ardı eden kişi ve/veya toplumlar gerekirse zor kullanılarak insanlığın ortak idealine yönlendirilmelidirler.

Özlem tam da bu noktada tin bilimleri ile evrenselci sosyal bilimler arasındaki farkı ortaya koyar. Her şeyden önce tin bilimleri yukarıda da değinildiği gibi, tarihte çeşitli nihai erekler göstermezler.²⁶ Dolayısıyla tarihsel ve toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümünü ifade eden tin bilimlerine hermeneutik bir perspektifle yaklaşıldığında, tarihte yasalar ya da çeşitli nihai erekler olduğu savını ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Tam da bu nedenle hermeneutik yöntem anlayışını temel alan tin bilimleri evrenselci felsefe kavrayışında olduğu gibi despotik bir karakter taşımaz. Sonuçta evrenselci felsefe yapma tarzını çeşitli yönleriyle eleştiren Özlem'in bir toplumu ve söz konusu toplumun kültürünü anlama çabasında tekilci felsefe yapma biçimini öne çıkardığı görülür.

5. Evrenselci Felsefe Karşısında Tekilci Felsefe

Evrenselci felsefe anlayışına ilişkin eleştirilerini ortaya koyan Özlem düşünce tarihinin yalnızca söz konusu felsefe yapma tarzıyla sınırlı olmadığına dikkat çeker. Felsefe tarihinde şüphecilerden, agnostiklerden, bazı sofistlerden, rölativistlerden onu sadece ad olarak kabul eden nominalistlere, bazı duyumculara, nihilistlere ve irrasyonalist düşünörlere kadar felsefeyi evrenselci bir perspektiften yorumlamayan pek çok ekolün varlığı bilinmektedir. Dolayısıyla düşünür, tüm felsefe tarihi boyunca evrenselci anlayışın yanında tekilci yaklaşımın da olduğu olgusuna dikkat çeker.²⁷

Tekilci yaklaşım evrenselci felsefe anlayışının aksine insanın tüm bilişsel aktivitelerinin hep tekil kalan tarihsel koşullar altında, tarih ve toplum içinde ve o andaki değer ve ideleri göz önünde bulundurarak gerçekleştirdiği görüşünü temel alır. İnsanın tarihsel bir varlık olduğu düşüncesini savunan Özlem'e göre bilmek, her zaman diliminde bir yorumlama faaliyeti olarak kendini gösterir; yani bilmek hermeneutik bir faaliyettir.²⁸ Hermeneutik ise evrenselci söylemin etkisi altında olan ideolojilerle ve/veya "izm"lerle ilişkilendirilemez. O, tam tersine, tüm "izm"lerin tarihsel bağlamını, etkisini ve anlamını kavrama çabasının yöntemi, yöntem öğretisi ve tarihe, kültüre ve nihayetinde insana anlam-bağımlı objeler olarak bakma olanağı sağlayan bir felsefe yapma biçimidir.²⁹ Oysa siyasal ideolojiler perspektifinden "izm"ler bizlere belirli bir konuyu, olguyu, problemi anlama, anlamlandırma ve hatta bilme bağlamında deyim yerindeyse hazır çerçeveler sunarlar. Dolayısıyla "izm"lerin çizdiği çerçeve bir olguyu anlamanın, anlamlandırmanın, bilmenin sınırını belirler. Oysa Özlem'e göre bilme herhangi bir fenomene "izm" perspektifinden bakma değil, bir yorumlama faaliyetidir. Yorumlama ise her şeyden önce, yorumlanan şeyin bilgisinin arka planına yönelmeyi gerektirir. Hermeneutik etkinlik sürecinde yorumlama nesnesi kılınanın ortaya çıkışındaki koşullar, sahip olduğu dil gibi fenomenler göz önünde bulundurulmalıdır.³⁰ Tekilci/tarihselci/yorumlamacı "tin bilimi" anlayışı bu çalışmanın başında da belirtildiği gibi, Özlem'in aynı zamanda Tanzimat'tan cumhuriyete yakın tarihimizin siyasal ve toplumsal problemlerini değerlendirirken temel aldığı yöntemdir. Düşünür, anılan yöntem perspektifinden Batı Aydınlanmasının evrenselci yaklaşımını ve söz konusu anlayışın toplumumuzdaki yansımalarını eleştirir.

²⁵ Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* (İstanbul: Notos Kitap, 1999), 13-14.

²⁶ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2019), 94.

²⁷ Özlem, *Evrensellik Mitozu*, 54-55.

²⁸ Özlem, *Türkçede Felsefe* (İstanbul: Notos Kitap, 2015), 106-107.

²⁹ Doğan Özlem, *Söyleşiler* (İstanbul: Notos Kitap, 2010), 23.

³⁰ Doğan Özlem, *Tarihselci Gelenek* (İstanbul: Notos Kitap, 2018b), 30.

6. Evrenselci Felsefe, Aydınlanma ve Tanzimat

Aydınlanmanın kendi içinde çok çeşitli düşünce akımlarını barındırdığı, İngiltere, Fransa ve Almanya’da farklı yönlerinin olduğu bilinmektedir. Bu açıdan Özlem Aydınlanma’nın bir versiyonunun, bizde Aydınlanma’nın kendisi olarak kabul edildiğine dikkat çeker. Düşünürün burada kastettiği “Fransız Aydınlanması”dır ki, söz konusu Aydınlanma, epistemolojide empirist, pozitivist, toplum kuramında holistik, evrenselci, politika kuramında merkezîyetçi, laik, ulusalcı, tarih kuramında ise ilerlemeci, teleolojist bir dünya görüşünü temel alır. Batılı (özellikle Fransız), kendisini ve toplumunu, bu dünya görüşü doğrultusunda, Rönesans’la başlayan bir dizi ekonomik, bilimsel, düşünsel aşamanın ürünü sayarken kendisine aynı “ilerleme”yi daha ileri götürme misyonunu da yükler. O, Batılı olmayan toplumları da kendi geçtiği aşamalardan geçerek Batı tarzı yaşama biçimine ulaşabilecek toplumlar olarak görür. Dolayısıyla da söz konusu görüşünü Batılı olmayan toplumlara kabul ettirmeye çabalar. Buna göre, Batılı olmayan “geri kalmış” toplumlar, Batı’nın Rönesans döneminden itibaren gerçekleştirdiği başarılarını olabildiğince kısa sürede gerçekleştirmelidirler. Bu çerçevede anılan toplumları “ileri” taşımak için gerekirse aktif bir müdahalede de bulunulmalıdır. Böylesi bir müdahaleyi ise ancak “modern toplum”un özelliklerinin farkında olan aydınlar yapabilir. Özlem yukarıda özetlenen bakış açısının otoriter, üsttenci ve müdahaleci yönetimlerin iktidarını adeta meşrulaştırır nitelikte olduğuna dikkat çeker.³¹ Tanzimat dönemiyle birlikte toplumumuza deyim yerindeyse yapılan bir aşım neticesinde gelen Aydınlanma düşüncesinin sahip olduğu evrenselci niteliğinin aydınlarımızın bir kısmını etkilediği söylenebilir. Evrenselci anlayış ile yerel olanla ilişkilendirilebilecek olan geleneğin çatışması aydınlarımızın bir bölümünün gözünde neredeyse kaçınılmazdır. Dolayısıyla toplumumuzda, gerek Tanzimat döneminden günümüze yaşanan “modern”, “muhafazakâr” geriliminin arka planında gerekse de aydınlarımızın bir kesiminin “gelenek” kavramını yorumlama biçiminde söz konusu çatışmanın etkisi görülür.

Gelenek Kavramı ve Aydınlarımız

Anılan çatışmanın nesnesi olan “gelenek” Özlem’e göre, “geçmişte kalmış olanın/olanların geçmişte kalmış olmasına rağmen etkisini sürdürmekte olması hali”ni ifade eder.³² Özlem’in söz konusu tanımı dikkate alındığında “gelenek” kavramına yalnızca olumlu ya da tek başına olumsuz bir anlam yüklenmesi mümkün görünmemektedir. Hatta gelenek bir toplumun geçmişiyile bağ kurmasını olanaklı kılması bağlamında gerekli bir sosyal olgudur. Öte yandan toplumsal yaşam yaşanan anın istek, özlem ve taleplerine uygun “yeni”leri sürekli üretir. Öyle ki, toplumsal yaşam, her anında, “eski” ile “yeni”nin bir sentezi olarak kendisi gösterir. Bu sentez Özlem’e göre, toplumsal yaşamda yepyeni bir başlangıç yapmanın, yepyeni bir toplum yaratmanın, “eski”den köklü bir şekilde kopmanın mümkün olmadığına işaret eder. “Tarihsellik”, bir bakıma, geçmişin sürekliliği bağlamında gelenekselliktir. Her “yeni”, “eski” karşısında tavır almakla, onu kendine göre yorumlamakla, onunla hesaplaşmakla bizzat “eski”den bir şeyler içerir. Çünkü bizzat bu tavır alma, yorumlama ve hesaplaşmanın kendisi, “eski” ile ilişkide olmayı ifade eder ki, “eski” ile “yeni”nin sentezi olarak yaşanan anın içindeki her “yeni”nin akıbeti de zaman içinde bizzat kendisinin bir gelenek haline gelmesidir. Öyleyse her “yeni”nin aynı zamanda “gelenek”e katılmaya aday olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bir toplumun tarihi, bu anlamda, her bir halkası yaşanan anların kendi “yeni”leri ile “eski”lerinin sentezi olarak tekil-lik arz eden bir gelenekler zincirinden oluşur.³³

Gelenek üzerine yukarıda belirtilen düşüncelerini ortaya koyan Özlem, Aydınlanmacı, evrenselci anlayışın kendilerini “ileri”ci olarak tanımlayan aydınlarımız üzerindeki etkilerini yukarıda işaret edilen düşünceleri bağlamında yorumlar; Özlem’e göre, “ileri”ci aydınlarımızın gözünde gelenekler, gerçekleştirilmesi onlar için zorunlu, çeşitli “evrensel” ilkeler, yenilikler, reformlar ve hatta devrimler için birer ayak bağıdır ve geride kalmışlığı simgelerler. Büyük ölçüde “sol”la ilişkilendirilen, “sol”la mal edilen bir kavram olagelen “ilericilik” -yukarıda da değinildiği gibi- yenilikçiliği de içermesi nedeniyle gelenekle çatışma halindedir. Oysa Özlem’in gözünde geleneğin ilericilikle

³¹ Özlem, *Türkçede Felsefe*, 94-95.

³² Özlem, *Söyleşiler*, 87.

³³ Özlem, *Türkçede Felsefe*, 118.

çatışması mümkün değildir; çünkü o değişimin ve dönüşüm kaçınılmazlığından hareket eder. Bu varsayılan karşıtlık, esasen ilericilerin bir kısmında karşılaşılan bir hatalı "yorumlama", geleneğin katılaşım, donuklaşmayı ifade eden bir kavram olarak anlaşılmasından kaynaklanır. Oysa Özlem'e göre geleneğe böyle bakışın kendisi bir donmuşluk, değişmezlik ve sabit fikirlilik ifade eder. Düşünürün gözünde yukarıda anıldığı şekliyle kabul gören bir "ilericilik" anlayışı ise, içinde bir çeşit dogmatizm barındırır. Öte yandan ilericiliği "sol"un en temel yönü olarak kabul ederek gelenek karşısında dışlamacı bir tavır takınan aydınlarımızın önemli bir kısmı, "sol" dünya görüşünün de bir gelenek üzerine biçimlendiğini unutmaktadırlar. Dolayısıyla Özlem'e göre bunlar gelenek kavramı hakkındaki yanlışların, önyargıların neden olduğu anlayışlardır. Her şeyden önce gelenekçilik muhafazakârlık anlamına gelmez. Çünkü gelenekçilik, hermeneutik gelenek içinde yer alan pek çok düşünürün vurguladığı üzere, geleneklerin de tarihsel değişim ve dönüşmeden paylarını almaları nedeniyle -her geleneğin, binlerce yıl sürenlerinin dahi- kendi içlerinde değişim geçirdikleri kabulünü temel alır. Geleneklerde uzun soluklu, yavaş değişen öğeler ile kısa süreli, daha hızlı değişen öğeler hep bir aradadırlar. Onların bazılarını değişmezmiş gibi gösteren, uzun süreli olmaları, kimi zaman değişimin binlerce yıl içinde gerçekleşmesidir³⁴ ki, hermeneutik yaklaşımı benimseyen Gadamer'in gözünde gelenek, donuklaşmış, sınırları çizilmiş, geçmişi ve geleceği vesayet altında tutan bir biçim ya da total bir çerçeve değil, içinde anlama etkinliğinin gerçekleştirildiği bir süreçtir.³⁵ Sonuçta aydınlarımızın bir kısmının "gelenek" kavramına -statükoculukla ilişkilendirdikleri için- olumsuz anlam yükledikleri söylenebilir. Öte yanda söz konusu kavrama olumlu bir anlam yükleyen yorumu çoğunlukla kendilerini muhafazakâr dünya görüşüne yakın bulan aydınlarımız yaparlar. Özlem'e göre bu durum düşünsel gelişimimiz açısından bir talihsizliktir.³⁶ Özlem'in anılan durumu talihsizlik olarak tanımlaması "gelenek" kavramına muhafazakâr dünya görüşüne yakın bulan aydınlarımızın sahip çıkması değil, kendilerini "ilerici" olarak tanımlayan aydınların söz konusu kavrama ilişkin taşıdıkları önyargıdır. Yani düşünürün gözünde "ilerici" aydınlar anılan kavrama evrenselci ve dışlayıcı bir perspektiften yaklaşmaktadır ki, gelenek kavramını evrenselci ve tarih üstü bir perspektiften yorumlamak toplumsal, siyasal olgulara ilişkin tek yanlı ve eksik değerlendirmelere deyim yerindeyse kapı aralar. Hatta "gelenek" kavramına evrenselci bir perspektiften yaklaşan aydınlarımızın içine doğdukları topluma yabancılaşmalarına dahi neden olabilir.

Özetle evrenselci söylem, görmezlikten gelme, yok sayma, değerini küçümseme alışkanlığının büyük bir ivme kazandığı toplumumuzda dışlamacılığı adeta bize özgü bir geleneğe dönüştürmektedir. Öyle ki, Türkiye'de aydınlar hala birbirleriyle doğru dürüst konuşamamakta ve tartışamamaktadırlar. Düşünce dünyamızda pek çok aydın -kendilerini hangi düşünce geleneğine ya da dünya görüşüne yakın bulurlarsa bulsunlar- kendi dünya görüşünden olmayan yazarların eserlerine kendi eserlerinde atıf yapmaktan dahi kaçınmaktadırlar. Batıcıların büyük bir çoğunluğu, sadece Batılı kaynakları temel almakta ve Batılı olmayan kaynaklara atıf yapmayı dahi "züll addetmektedirler". Bu yaklaşım kendisini muhafazakâr dünya görüşüne yakın hisseden aydınlarımız için de söz konusudur. Onlar da kendi dünya görüşlerine yakın buldukları kaynaklara yönelmekte, bunların dışında kalanları yok saymaktadırlar. Böylesi bir dışlamacılık, aydınlarımızın birbirlerini okumalarını, birbirlerinden etkilenmelerini mümkün kılmamaktadır.³⁷ Oysa farklı düşüncelerin, görüşlerin birbiriyle çatışması, farklı bakış açılarının geliştirilebilmesi için büyük önem taşır.

Sonuç

Doğan Özlem'in eserlerinde ortaya koyduğu düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye gibi kendine özgü tarihsel ve toplumsal koşulları olan bir ülkede, toplumsal ve siyasal problemlerinin tek bir yöntem, yani evrenselci felsefe anlayışı perspektifinden ele alınmasının çeşitli sorunlara neden olacağı anlaşılmaktadır.

³⁴ Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri* (İstanbul: Notos Kitap, 2016), 165-167.

³⁵ Mehmet Ulukütük, "Anlama ve Gelenek: Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu" (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), 35.

³⁶ Özlem, *Söyleşiler*, 87.

³⁷ Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 28.

Evrenselci felsefe yapma tarzı bir taraftan toplumumuzun ve onun problemlerinin Batı'nın gözünden okunması ve anlamlandırılmasına, diğer taraftan da içine doğduğumuz sosyal birlik içinde ayrılık, gerilim ve hatta yabancılaşmaya neden olmaktadır. Gelenek kavramı bağlamında kimi aydınımızın ortaya koyduğu dışlayıcı tutumun Özlem'in dikkat çektiği kaygıları doğrular nitelikte olduğu söylenebilir. Türkiye toplumsal ve siyasal bağlamda pek çok problemi olan bir ülkedir. Söz konusu problemlerin çözümünün dışlayıcı değil ama kapsayıcı bir tutumu gerektirdiği söylenebilir. Sonuçta Özlem'in düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda ülkemizin toplumsal ve siyasal problemlerine yalnızca Batılı kaynakları ve evrenselci felsefe anlayışını değil, tin bilimlerinde hermeneutik yöntem anlayışını ve kendi aydınlarımızın düşüncelerini de göz önünde bulundurularak yönelmemiz gerektiği çıkarımı yapılabilir. Böylesi bir tutum Batılı kaynaklarla beraber hangi görüş, ideoloji ve düşünceye yakın olursa olsun aydınlarımızın birbirlerini okumalarını, birbirleriyle tartışmalarını ve birbirlerine atıf yapmalarını gerektirir. Özlem'in işaret ettiği bu anlayış, kuvveden fiile geçtiği takdirde ülkemizde deyim yerindeyse zengin bir düşünce geleneğinin ortaya çıkmasının da zemininin oluşacağı ileri sürülebilir.

Kaynakça

- Aristotle. *Metaphysics*. Çeviren: H. Tredennick, Cambridge: MA, Harvard University Press, 1989.
- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, 1984.
- Augustine. *City of God*. Çeviren: M. Dods, Oregon: Monergism Books, 1887.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Çotuksöken, Betül. *İnsan Hakları ve Felsefe*. İstanbul: Papatya Yayıncılık Eğitim, 2010.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çeviren: Doğan Özlem, Ankara: Fol, 2022.
- Dilthey, Wilhelm. *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*. Çeviren: Arslan Topakkaya, Ankara: Fol, 2021.
- Erkızan, Hatice Nur. "Yaşamın Anlam Olanaklarından Doğan Özlem'in Felsefesine," *Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 5 (2023): 96-103.
- Günay, Mustafa. "Doğan Özlem ve Türkiye'de Felsefe," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 18 (2022): 5-16.
- Özlem, Doğan. *Evrensellik Mitosu*. İstanbul: Notos Kitap, 2015.
- Özlem, Doğan. *Kavramlar ve Tarihleri*. İstanbul: Notos Kitap, 2016.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2019.
- Özlem, Doğan. *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*. İstanbul: Notos Kitap, 1999.
- Özlem, Doğan. *Söyleşiler*. İstanbul: Notos Kitap, 2010.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2022.
- Özlem, Doğan. *Tarihselci Gelenek*. İstanbul: Notos Kitap, 2018b.
- Özlem, Doğan. *Tartışmalar*. İstanbul: Notos Kitap, 2018a.
- Özlem, Doğan. *Türkçede Felsefe*. İstanbul: Notos Kitap, 2015.
- Plato. *The Republic*. Çeviren: T. Griffith, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Popper, Karl Raimund. *Açık Toplum ve Düşmanları*. Çevirenler: Mete Tunçay ve Harun Rızatepe, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1967.
- Popper, Karl Raimund. *The Poverty of Historicism*. U.S.A.: The Beacon Press, 1957.
- Rothacker, Erich. *Tarihselcilik Sorunu*. Çeviren: Doğan Özlem, Ankara: Fol. 2011.
- Topakkaya, Arslan. *Wilhem Dilthey ve Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Ulukütük, Mehmet. "Anlama ve Gelenek: Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu." Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.
- Yağanak, Eray. "Sosyo-Politik Düzenin Koşulu Olarak İnsan Doğası," *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* sayı: 7(2) (2017): 445-451.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 30.08.2024

Kabul: 18.11.2024

Atıf: Gökteş, Hatice. "Mehmet Emin Şirvânî'nin Metafizik Meselelere Bakışı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 88-104. <https://doi.org/10.55256/temasa.1541130>

Mehmet Emin Şirvânî'nin Metafizik Meselelere Bakışı

Hatice Gökteş¹

ORCID: 0000-0001-7748-7134

DOI: 10.55256/TEMASA.1541130

Öz

Mehmed Emin Şirvânî (ö. 1036/1627), şer'î, edebi ve felsefi ilimlere olan hakimiyeti ile tanınan Osmanlı dönemi muhakkiklerindendir. Bu çalışma, Osmanlı dönemi felsefe geleneğini takip eden Mehmed Emin Şirvânî'nin kelim, tasavvuf ve İsrâk felsefesi ile mezc edilmiş bir metafizik anlayışa sahip olduğu tespitinden yola çıkmaktadır. Şirvânî'nin metafizik meselelere bakış açısını ortaya koymaya çalıştığımız çalışmamızda temel aldığımız eseri *el-Fevâidü'l-Hakâniyye*'dir. Çalışmamızın amacı Şirvânî'nin çeşitli ilimlerin tarifini ve öne çıkan meselelerini incelediği *el-Fevâidü'l-Hakâniyye* adlı eserinde metafiziğin nasıl anlaşıldığını, yorumlandığını ve dönemi itibarıyla şerh geleneği içinde bulunan Şirvânî'nin diğer eser ve risalelerinde metafizikle ilgili özgün görüşlerinin olup olmadığını belirlemektir. İlahî hikmet ilmi şeklinde isimlendirdiği metafiziği Şirvânî yöntem ve içerik bakımından başta Meşşâî felsefe olmak üzere İsrâk felsefesi ve İslami ilimlerle bağlantılı bir biçimde incelemiştir. Bununla birlikte bir yöntemden ziyade bir ilim olarak düşündüğü İsrâk hikmeti Şirvânî, ilahî hikmetten ayrı bir başlık altında incelemektedir. Şirvânî'nin ilahî hikmet (metafizik) ilminde meseleleri ele alırken hükemânın yani Meşşâî filozofların görüşlerini ve yöntemini takip ettiğini ve bunun yanı sıra tümel ilimlerin temsilcileri olan kelamcıların ve sûfîlerin de söz konusu meselelere yaklaşımlarını ele aldığını görmekteyiz. Şirvânî'ye göre, maddeye muhtaç olmayan şeyleri inceleyen metafiziğin temel meselesi Zorunlu Varlık, ayrık akıllar ve umûr-ı 'âmmedir (varlığa ilişkin genel şeyler). Şirvânî'nin umûr-ı 'âmmeyi varlık-mahiyet, illet-malul, birlik-çokluk, kîdem-hudûs ve zorunluluk-îmkân kavramları ile belirlediği ve her birini Zorunlu Varlık ile ilişkisi bağlamında ele aldığı görülmektedir. Mehmed Emin Şirvânî'nin metafizik meselelerde Zorunlu Varlık'ın zatından "varlığın hakikati" (hakikatü'l-vücûd) olarak bahsetmesi ve metafiziğin diğer bütün meselelerini varlığın hakikati bağlamında incelemesi onun özgün yönünü ortaya koyan bir husustur.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Mehmed Emin Şirvânî, Osmanlı Felsefesi, Metafizik, Zorunlu Varlık, Varlığın Hakikati, Umûr-ı 'Âmme.

Muhammad Emin Shirwânî's View of Metaphysical Issues

Abstract

Muhammad Emin Shirwânî (d. 1036/1627) was an Ottoman period scholar (muḥaqqiq) known for his shar'î, literary and philosophical sciences. This study is based on the observation that Muhammad Emin Shirwânî, who followed the Ottoman period philosophical tradition, had a metaphysical understanding that was combined with theology, mysticism and Illumination (Ishrâq) philosophy. This observation reveals itself in the work of the classification of sciences, which we use as the basis in our study, while trying to reveal Shirwânî's perspective on metaphysical issues. The aim of our study is to determine how Shirwânî understood and interpreted metaphysics in his work called *al-Fawâid al-Khâqâniyya*, in which he examined the definition of various sciences and their prominent issues, and to determine whether Shirwânî, who was in the tradition of commentary in his period, had original views on metaphysics in his other works and treatises. Shirwânî examined metaphysics, which he called the science of divine wisdom (ilm al-ḥikma al-ilâhî), in terms of method and content, in connection with the Peripatetic philosophy, Ishrâqî philosophy and Islamic sciences. However, Shirwânî examined the Ishrâqî wisdom, which he considered as a science rather than a method, under a separate heading from divine wisdom. We see that Shirwânî followed the views and methods of the ḥukamâ, namely the Peripatetic philosophers, while addressing the issues in the science of al-ḥikma al-ilâhî (metaphysics), and in addition, he also addressed the approaches of the theologians and Sûfîs, who are representatives of the universal sciences, to the issues in question. According to Shirwânî, the fundamental issue of metaphysics, which examines things that do not require matter, is the Necessary Being, separate intellects and the al-umûr al-âmma (general concepts/principles that are attached to existence). It is seen that Shirwânî determined al-umûr al-âmma with the concepts of existence-essence, cause-effect, unity-multiplicity, createdness-eternity and necessity-contingency, and he discussed each of them in the context of their relationship with Necessary Being. Muhammad Emin Shirwânî's reference to the essence of Necessary Being as "the truth of existence" (ḥaqîqa al-wujûd) in metaphysical matters and his examination of all other matters of metaphysics in the context of the truth of existence is a matter that reveals his originality.

Keywords: Islamic Philosophy, Muhammad Emin Shirwânî, Ottoman Philosophy, Metaphysic, Necessary Being, The Truth of Existence, al-Umûr al-Âmma.

¹ Arş. Gör. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı. hatice.goktas@yobu.edu.tr

Giriş²

Günümüzde Azerbaycan sınırları içinde kalan Şirvan kentinde dünyaya gelen Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, Şii-Safevi baskısından kaçarak Halep ve Diyarbakır'a gitmiştir. Hüsrev Paşa Medresesi'nde bir süre müderrislik yaptıktan sonra İstanbul'da bulunmuştur. İstanbul'da hem ulemanın hem de I. Ahmet'in takdirini kazanan Şirvânî, kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Şirvânî'nin eğitim hayatındaki hocaları arasında Molla Hüseyin Halhâlî (ö. 1014/1605) bulunmaktadır ve hoca silsilesi geçmişe doğru gittiğinde aralarında Celâleddin Devvânî (ö. 905/1502) gibi düşünürlerin olduğu bilinmektedir. Mehmet Emin Şirvânî 1036/1627 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.³

Felsefi konularda kelim, tasavvuf, Meşşâî ve İshrâkî felsefenin bakış açısını özetleyen Şirvânî, metafizik (ilahî hikmet ilmi) meselelerdeki içerik ve yöntem bilgisinin çoğunluğunu Meşşâî filozofların görüşlerinden yararlanarak almıştır. Şirvânî metafizik meselelerde yazım yöntemi olarak bazen ilgili konuya doğrudan girerek o konu hakkında kendi görüşünü beyan etmekteyken bazen filozoflardan, kelimcilerden ve sûfîlerden aktarımlar yapmaktadır.⁴ Şirvânî'nin felsefi meseleleri özetleme ve açıklamada filozoflar, kelimciler ve sûfîlerden yararlanma nedenlerinden biri onların konulara tümel perspektiften bakıyor olmalarıdır. Bunun yanı sıra felsefenin ve kelamın hakikate ulaşmada yöntem olarak akıl ve istidlali; tasavvufun ise keşif ve müşahedeyi kullanmasıdır. Şirvânî'nin filozoflar ile kasti Meşşâî ekol olduğu görülmektedir. Nitekim Şirvânî ilimleri sınıflandırdığı *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserinde İshrâk felsefesini ayrı bir başlık altına ele almaktadır. Şirvânî, filozofların görüşlerini bazen eleştirmekte, bazen onlara yapılan itirazları giderme yoluna girerek filozofları savunmakta bazen de yalnızca onların görüşlerini aktarmakla yetinmektedir. Buradan Şirvânî'nin filozofları savunduğu durumlarda onlarla aynı görüşte olduğu sonucu çıkarılabilir. Şirvânî, metafiziğin meselelerini tümel ilimlerin bakış açısından incelerken takip ettiği yöntem ile felsefi konulara ilişkin hakimiyetini ortaya koymaktadır. Şirvânî, alemin kıdemi, Zorunlu Varlık'ın varlığı ve hakikati gibi metafiziğin bazı meselelerinde felsefe, kelim ve tasavvufun konuya yaklaşımını özet bir şekilde sunmaktadır. Şirvânî'nin metafiziğin meselelerini açıklamasındaki amacı metafizik alanında özgün fikirler ortaya koymaktan ziyade literatürde kendisi için en makul olan görüşü ön plana çıkarmak olduğu söylenebilir.

Şirvânî, ilimleri örfi ve hakiki olarak iki kısma ayırmıştır. Hakiki ilimler, yalnızca felsefi/akli ilimlerden oluşmaktadır. Felsefi ilimler teorik ve pratik olarak iki kısımdır. Teorik ilimler de araç ilimleri ve temel ilimler şeklinde iki kısımdır. Şirvânî, ilahî hikmet şeklinde isimlendirdiği metafizik ilmini ve içerdiği meseleleri teorik ilimler bölümünde temel ve bizzat amaç olan ilimler arasında ele almaktadır. İbn Sînâcı çizgide bulunan İslam filozoflarının birçoğunun ilimler tasnifinde de metafizik, felsefenin teorik ilimlerinin -somuttan soyuta doğru sıralandıklarında- üçüncüsü olarak bulunur.⁵ Teorik ilimlerin ilki fizik veya doğa felsefesi ve ilimleri ikincisi ise matematik ilimleridir. Ancak klasik çizgiden farklı olarak Şirvânî'nin metafizik, fizik ve matematik şeklinde ilerlediğini görmekteyiz. Matematik ilimler İshrâkî gelenekte vehmi olduğu ve karşılığında tekabül ettiği bir varlık olmadığı için Meşşâî felsefedeki kadar bir öneme sahip değildir. Şirvânî ilahî hikmetten/metafizikten önce hikmetü'l-İshrâk ilimlerinden bahsetmiştir.

² Bu çalışmanın ortaya çıkmasında düşüncelerinden yararlandığım Doç. Dr. Salih Yalın'a ve son okumasında katkılarını sunan Prof. Dr. Ahmet Kâmil Cihan'a teşekkürlerimi sunarım.

³ Mehmed Emin Şirvânî'nin hayatı ve hocaları hakkında bilgi için bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli (İnceleme-Tetkikli Metin)*, çev. Derya Örs. 1. bs, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1748-50.; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. 2 (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 471-72.; Şirvânî'nin felsefi ilimlerdeki hoca silsilesi için bk. Müstakim Arıcı, "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî" *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, ed. Ömer Mahir Alper 2. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 334.; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun* c. 1. (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941), 192.; Ahmet Kâmil Cihan, "Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidü'l-Hakaniyye," *The Journal of Academic Social Science Studies* 6, sayı: 4 (2013): 231-33.

⁴ Şirvânî'nin, Gazzâlî'nin Kavâid ile ilgili eserine yazmış olduğu şerhte de aynı yöntemi takip ederek yalnızca akaide dair ilkeleri sunmakla yetinmediği aynı zamanda felsefi ve tasavvufi ibarelerin de eklendiği bir kelami bilgiler bütünü ortaya koyduğu görülmektedir. Hülya Alper, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 21 (2012): 70.

⁵ İbn Sînâ, "Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye," *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyyât* içinde 2. bs (Kahire: Dâru'l-Arab, t.y.), 105.

Hikmetü'l-İşrâkî'nin içerdiği meseleler de metafiziğin konuları arasında bulunmasına rağmen Şirvânî, hikmetü'l-İşrâkî, ilahî ilmi önceleyen bağımsız bir ilim olarak görmüş ve bu sebeple onu, ilahî hikmet ilminden ayrı olarak ele almıştır. Bu durum Şirvânî'nin felsefeyi Meşşâî ve İşrâkî filozofların yaklaşımlarına göre iki farklı bakış açısına göre ele aldığını göstermektedir. Şirvânî'nin bu ayrımında Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 740/1340) hakikate götüren yol ve yöntemler hakkındaki tasnifini takip ettiği görülmektedir.⁶ Mehmed Emin Şirvânî, tıpkı Cürçânî'de olduğu gibi İşrâkî felsefeyi İslami ilimlerden tasavvuf mertebesinde görmektedir. Hem tasavvuf ve hem de İşrâk felsefesinde hakikate götüren yöntem riyazet ve mücahededir. İkisi arasındaki fark tasavvuf ehlinin riyazetlerinde bir peygamberin şeriatına bağlı olmaları iken; İşrâkî filozofların bir şeriatın bağımsız olarak riyazet ve mücahede benimsesidir.⁷

Bahsi geçen akıl ve istidlal ile keşif ve müşahede yollarını Şirvânî, insanı mutluluğunun zirvesine götüren yollar olarak açıklamaktadır:

“Nefsin mutluluğunun en yüce mertebesi, yaratıcının eksiklerden münezzehe oluşunu ve kemal sıfatlara sahip olmasını, O'ndan ilk ve son yaratışta sadır olan fiilleri ve eserleri yönüyle yaratıcıyı (sânî') bilmektir. Kısaca bu, Allah'a ve ahirete iman diye ifade edilen mebd ve meâdın bilgisidir. Bu bilgiye giden iki yol vardır. İlki, nazar ve istidlal ehlinin yolu, diğeri riyazet ve mücâhede yoludur.”⁸

Şirvânî, mutluluğun, Zorunlu Varlık'ın noksanlıklardan münezzehe oluşunu ve mükemmellik sıfatlarıyla mutasaf oluşunu ilk ve son yaratmada O'ndan sadır olan fiilleri ve eserleri yönüyle bilmekle elde edebileceğini ifade etmektedir. Şirvânî, nefsin mutluluğunun din dilindeki anlamının Allah'a ve ahiret gününe iman yani insanın başlangıç ve sonunun bilgisine sahip olmak olduğunu belirtmektedir. Şirvânî, Allah'ın ve ahiret gününün bilgisine sahip olmanın imkânını, belirlemiş olduğu yollarını ve muhtemel sonuçlarını ifade etmekle aslında metafiziğin imkânına, yöntemine ve insandaki sonuçlarına işaret etmektedir.⁹

Şirvânî, ilahî hikmet ilmîni (ilmü'l-hikmeti'l-ilâhiyye) zihnî ve haricî varlıkta maddeye muhtaç olmayan şeylerin hallerinin incelendiği bir ilim olarak tanımlamaktadır. Zihnî ve haricî varlıkta maddeye muhtaç olmayanlar iki kısma ayrılır: 1) Tanrı ve akıllar, 2) Umûr-ı 'âmmedir. İlki maddeye asla bitişik değildir; ikincisi ise ihtiyaç yönünden olmamak kaydıyla maddeye bitişik olan şeylerdir.¹⁰ Şirvânî, (lâ alâ vechi'l-iftikâr) ifadesiyle maddeye muhtaç olmayan ama maddeyle bitişik halde bulunan genel şeyleri (umûr-ı 'âmmeyi) kastetmektedir. Şirvânî'nin incelediği metafizik meselelerden ilk mesele olan Tanrı ve akılları dışarda bıraktığımızda geriye kalan konular onun umûr-ı 'âmmeye anlayışının içeriğini belirlemektedir. Bu durumda Şirvânî'ye göre metafiziğin iki temel problemi vardır: Bunlardan ilki Zorunlu Varlık; ikincisi ise içine birçok metafizik konunun girdiği genel şeylerdir yani umûr-ı 'âmmedir.

1. Zorunlu Varlık

Mehmed Emin Şirvânî, Zorunlu Varlık'ın bilinmesinin imkânını yaratılıştaki hikmetle açıklamaktadır. Allah'ın kulları yaratmasındaki hikmet Allah'ı bilmektir.

“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”¹¹

⁶ Ahmet Kâmil Cihan ve Salih Yalın, “Giriş” *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi* içinde, ed. Sadreddinzâde Mehmet Emin Şirvânî (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 31-32.; *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*'de ilimlerin sıralanması konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Cihan, “Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidü'l-Hakaniyye,” 236-37.

⁷ Sadreddinzâde Mehmet Emin Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi*, ed. Ahmet Kamil Cihan 1. bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 392-93.; Seyyid Şerif Cürçani, *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 17.

⁸ Ahmet Kâmil Cihan ve Arsan Taher, “Mehmed Emin eş-Şirvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik,” *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sayı: 4 (Nisan 2016): 79.

⁹ Cihan ve Taher, “Mehmed Emin eş-Şirvânî'nin Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi,” 64.

¹⁰ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444.

¹¹ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* 12. bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), v. ez-Zârîyât 51/56.

Şîrvânî, âyet-i kerimedeki “kulluk etsinler” (liya’budûn) ifadesinin tefsirini “bilsinler” (liya’rifûnî) şeklinde yapmış ve “Ben gizli bir hazineydim bilinmek istedim ve mahlukatı yarattım.” kutsî hadisinden de yararlanarak Allah’ın varlığının, ezeli oluşunun ve sıfatlarının bilinmesinin imanın rükünlerinden biri olduğunu belirtmiştir.¹² Şîrvânî’nin Zorunlu Varlık’ın bilinmesinin gerekliliği hakkında kullandığı yöntem aynı zamanda sûfîyyeye aittir.

Şîrvânî, varlığın hakikati ifadesini yalnızca “kendinden Zorunlu Varlık (lizâtihi Vâcib)” için kullanmaktadır. Varlığın hakikati dışında hiçbir şey, zatı sebebiyle zorunlu değildir; onun dışındaki her şey başkasına muhtaç varlıklardır yani zorunlu değil mümkündürler. Şîrvânî bunun burhan ile kanıtlanmış bir gerçeklik olduğunu vurgulamaktadır. Var olanlar silsilesinin ancak kendinden Zorunlu Varlık’ta -ki o varlığın hakikatidir- son bulması kaçınılmazdır.¹³

Şîrvânî varlığın hakikatinin filozoflara göre umumi bir şey olmadığını yani doğal (belirli bir doğaya sahip) ve tümel olmadığını belirtmektedir. Çünkü genel veya tümel olan bir şeyin dış dünyada tekilerine içkin biçimde olmak dışında bizzat bir varlıkları söz konusu değildir. Varlığın hakikati şayet genel veya tümel bir şey olsaydı, özelleşmek veya tekil bir varlık halinde ortaya çıkmak için başkasına ihtiyaç duyardı. Bu durumda da o, salt varlığın hakikati olmaz, tekilleşerek var olurdu. Dolayısıyla sırf varlık (vücut) değil; var olan (mevcut) olurdu. Şîrvânî’nin varlık için kullandığı kavramlardan “vücut” ile sûfîlerin; “mevcut” ile de Meşşâî ve İşrâkîlerin bakış açısını ima ettiği anlaşılmaktadır. Şîrvânî, Zorunlu Varlık’ın kendisi nedeniyle şahsileşmiş olduğunu belirtmektedir. O, türü olmayan bir şahıs; tümeli olmayan bir tekil varlıktır. O’nun tümeli ve tekili; zatı ve ayandaki varlığı özdeştir. Zorunlu Varlık nasılsa o halde olduğu gibi akledildiğinde asla ortaklık kabul etmediği anlaşılacaktır.¹⁴ Şîrvânî’nin bu açıklamalarından Zorunlu Varlık’ın, bir kavram değil; bilakis münferit bir varlık olduğunu vurguladığı görülmektedir.

Şîrvânî, varlığın, Zorunlu Varlık’ın hakikati ile özdeşliği bağlamında “Varlık, Zorunlu Varlık’ın aynısıdır; mümkünlerde varlık mahiyete ilavedir. Bu sebeple mutlak anlamda var olmak/mevcut olmak Zorunlu Varlık ve diğerleri için teşkîkî olarak yüklem olur.” şeklinde filozofların görüşlerini özetlemiş ve açıklamıştır: Mevcut/var olmak ile şayet vücuttan/varlıktan daha genel bir şey kastedilirse mevcut kavramı bu anlamıyla teşkîkî olarak yüklem olur.¹⁵ Varlığın teşkîkî oluşu kelamcılarının değil filozofların düşüncesidir. Kelamcılar varlığın var olanlara eşit biçimde yüklendiğini (mütevâtî’) savunmaktadırlar. Her iki ekol varlık kavramının müşterek bir lafız olduğunu kabul etmektedir. Ancak buradaki müştereklik lafzi değil manevidir. Nitekim iştirak (ortak oluş), Arap dili, mantık ve usûl alimlerine göre lafzi ve manevi olarak iki kısma ayrılmıştır. Lafzi iştirak, bir lafzın tercih olmaksızın bedel yoluyla iki veya daha fazla anlam için birlikte vazedilmiş olmasıdır. Manevi iştirak ise tek bir lafzın birden çok tekil arasında ortak (müşterek), genel (âmm) bir anlam için konmuş (mevdû’) olmasıdır. Şayet bu ortak ve genel anlam bütün tekiler arasında eşit olarak bulunursa lafız, eşit anlamlı (mütevâtî’), eşit olarak bulunmazsa dereceli (müşekkik) anlamlı olur. Teşkîk, lafzın genel ve müşterek bir durum için fertler arasında eşitlik yoluyla değil (lâ ‘ale’s-sevâ), aksine eşitsizlik yoluyla (bel ‘ale’t-tefâvüt) vazedilmiş olmasıdır.¹⁶

Mevcut olmak veya şahsi olarak var olmak Zorunlu Varlık olmanın zatinin ve hakikatinin gerektirdiği bir durumdur. Dolayısıyla var olmak Zorunlu Varlık için zait veya O’nun hakikatine/mahiyetine ilave bir durum değildir. Örneğin “Zorunlu Varlık vardır.” önermesinde yüklem zaten konunun mahiyetine içkindir. Bu sebeple Şîrvânî’nin açıklamalarına göre Meşşâî filozoflar bu önermenin mecaz olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü Zorunlu Varlık’ın var olduğunu söylemek, var olmanın onun için zorunlu olduğunu söylemektir. Ancak “Kalem vardır.” önermesinde var olmak, kalemin mahiyetine arız olması yoluyla yüklemidir. Buna göre Şîrvânî, mümkün mahiyetlerin, varlığın hakikatinden ve ona tabi bir gerçekleşme tarzı ile ortaya çıktıklarını söylemektedir. Bu durum mümkünler için itibaridir.

¹² Sadreddinzâde Mehmet Emin Şîrvânî, “Şerhu kavâ’idi’l-‘akâ’id li’l-Gazzâlî” (1142), vr. 8a-8b, Atif Efendi, Atif Efendi Kütüphanesi.

¹³ Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hâkânîyye*, 444-45.

¹⁴ Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hâkânîyye*, 444-45.

¹⁵ Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hâkânîyye*, 446-47.

¹⁶ Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “iştrirâk”, 1/202; Tehânevî, “teşkîk”, 1/447.

Şîrvânî, Zorunlu Varlık'ın var olmayı zâtının bir gereği olarak bulundurmasını ışık ve aydınlatıcı olmak terimleri üzerinden açıklamaktadır. "Işık aydınlatıcıdır." önermesinde yüklem ölçütü ışıktır. Işık, aydınlatmayı zaten içerir. Ancak "Yeryüzü aydınlatıcıdır." önermesinde yüklem ölçütü yeryüzü değildir. Yüklem, konunun zâtına eklenmiş bir özelliktir.¹⁷

2. Umur-ı Âmme (Genel Şeyler)

Genel şeyler anlamına gelen umûr-ı 'âmme ifadesinin erken dönemdeki kullanımı ile Şîrvânî döneminde kullanılan anlamı arasında bazı değişiklikler olmuştur.¹⁸ Özellikle Fahreddin Râzî'ye kadar kavramın kullanım alanına metafizik meselelerde varlığa ilişkin ifadeler dahilken Râzî ile umûr-ı 'âmme dört başlıkta özetlenebilecek şekle gelmiştir: (1) Varlık-Mahiyet (2) Birlik-Çokluk (3) Zorunluluk-İmkân (4) Kıdem-Hudûs.¹⁹ Râzî, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*'de teorik ilimleri, konularının maddeye olan muhtaçlıklarını (muhtâcetün ile'l-mâdde) dikkate alarak üç kısma ayırmıştır. Bu taksim, İbn Sînâ'nın zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olanı inceleyen tabîî ilimler, yalnızca hariçte maddeye muhtaç olanı inceleyen riyâzî ilimler ve hem zihinde hem de hariçte maddeden müstağni olanı inceleyen el-felsefetü'l-ûlâ (metafizik ilmi) şeklindeki ayırımıdır. Daha sonra Râzî, konularının maddede meydana gelip gelmediğine (hususûlehu fi'l-mâdde) bağlı olarak teorik ilimleri dörde ayırmıştır: 1) Belirli bir varlıkta meydana gelmesi zorunlu olan: Doğa ilimleri. 2) Belirli olmayan bir varlıkta meydana gelmesi zorunlu olan: Matematik ilimleri. 3) Maddede meydana gelmesi imkânsız olan: Teoloji (ilmü'r-rubûbiyye). 4) Bazen maddede bazen de maddeden mücerret bir şekilde meydana gelen birlik-çokluk, tümellik-tikellik, illiyet-maluliyet, kemal-noksan gibi anlamların incelendiği ilim: Tümel ilim (el-ilmü'l-küllî). Fahreddin Râzî'nin son maddede bahsettiği kavramlar umûr-ı 'âmme kavramlarıdır. Tümel ilim, (tümellerin ilmi), var olmaları açısından varlığa eklenenleri inceler. Râzî, metafiziği, teoloji ve tümel ilim olarak iki kısma ayırmıştır. Yukarıda bahsi geçen teorik ilimlerin dörtlü taksiminde dördüncü kısım üçüncüye eklenmesinde ikisi birlikte el-felsefetü'l-ûlâ ve ilâhî ilim olarak isimlendirilir.²⁰

Mehmed Emin Şîrvânî'nin İbn Sînâ'da olduğu gibi ilâhî hikmet ilmini zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olmayan şeylerin hallerinin incelendiği ilim olarak belirlediğini ve daha sonra Fahreddin Râzî'nin ayırımına benzer şekilde onu konularının maddeye bitişik olup olmamaları bağlamında iki kısma ayırdığını görmekteyiz. Şîrvânî'ye göre ilâhî hikmet ilminin ilk kısmı maddeye asla bitişik olmayan Tanrı ve ayırık akılları konu edinirken ikinci kısmı maddeye muhtaç olmadığı halde bazı durumlarda maddeye bitişik olabilen umûr-ı 'âmmeyi konu edinmektedir.²¹ Buna göre metafiziğin Şîrvânî tarafından yapılan 1) Tanrı, ayırık akıllar, 2) umûr-ı 'âmme şeklinde ayırımının daha önce Râzî'nin yapmış olduğu 1) teoloji ve 2) tümel ilim ayırımına dayanmaktadır.

Fahreddin Râzî'nin, iki farklı umûr-ı 'âmme kavram grubu belirlediğini görmekteyiz. İlki "varlık-mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-İmkân, kıdem-hudûs" iken ikincisi "birlik-çokluk, tümellik-tikellik, illiyet-maluliyet, kemal-noksan" kavramlar grubudur. Ancak umûr-ı 'âmmenin bu kavramlarla sınırlı olmadığını Râzî, her iki eserinde de umûr-ı 'âmme kavramlarını sayarken "Bunun gibi ve bunlara benzer şeylerdir." kaydıyla ifade etmektedir.²² Belki dışarda kalan bir kavram olarak varlıkla bağlantısı dikkate alındığında "şeylik" kavramı da bu dört kavrama ek olarak zikredilebilir.²³ Bunun dışında Fahreddin Râzî, cevher-araz konusuna da ayrıntılı biçimde yer vermemektedir. Cevher-araz anlayışı, fiziki alemin sürekli değişen (araz) ve bu değişikliklerin temelini oluşturan, onlara konu olan şeylerden (cevher) oluştuğunu savunan bir teoridir. Râzî'nin ve onun geleneğini takiben Mehmed Emin Şîrvânî'nin

¹⁷ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 445-49.

¹⁸ Umûr-ı 'âmme ifadesinin gelişim süreci için bk. Eşref Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı 'âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri" *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 156-78.

¹⁹ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi'ilmü'l-ilâhiyyât ve't-tabâiyyât* c. 1 (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410), 95.

²⁰ Fahreddin Râzî, *Şerhu 'uyûni'l-hikme* c. 2 (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), 15-17.

²¹ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444-45.

²² Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:95.; Râzî, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, 2:18.

²³ Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı 'âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri," 166.

varlıkların fiziki özelliklerini temele alan cevher-araz teorisinden ziyade onların mantıksal ve metafiziksel durumlarına işaret eden zorunlu ve mümkün oluşlarını ön plana çıkarmıştır.²⁴

Mehmed Emin Şirvânî, umûr-ı 'ammenin metafiziğin temel konularından ikincisi olduğunu söylemekle birlikte onu başlıklara ayırıp inceleme yapmamıştır. Ancak onun metafizik meselelere yaklaşımından umûr-ı 'ammenin konularını 1) Varlık-Mahiyet 2) İllet-Malul 3) Zorunluluk-İmkân 4) Kıdem-Hudûs şeklinde belirlediğini söyleyebiliriz.²⁵ Üçüncü ve dördüncü maddeler sırasıyla filozofların ve kelamcılarının varlık tasnifine işaret etmektedir. Şirvânî, kıdem ve hudûs konusunu varlıkların ayrımı bağlamında incelemekten ziyade ezeli olarak var olmanın ve sonradan meydana gelmenin zamanla olan ilişkisi ve mahiyeti üzerinde durmuştur. Umûr-ı 'ammenin her bir konusunu Şirvânî belirli bir metafizik mesele içinde ve hem birbirleriyle hem de Zorunlu Varlık'la bağlantılı bir biçimde incelediğini görmekteyiz.

2.1. Varlık-Mahiyet

Varlık-mahiyet ilişkisi İslam felsefe tarihinde idrak edilmesi, sebeplerinin tespit edilmesi gibi birçok yönden incelenmiştir. Mehmed Emin Şirvânî, varlık ve mahiyetin Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklardaki durumunu önceleyerek incelemiştir. Varlık hakkında Şirvânî, kelamcılarının, filozofların ve sûfîlerin görüşlerini özetleyerek bir sınıflandırma yapmıştır. Şirvânî'nin kullandığı dil açısından onun varlığı ilk dönem kelamcılarda olduğu gibi kadîm-hâdis şeklinde ayırmaktan ziyade filozofların zorunlu-mümkün şeklindeki ayrımını kullandığını dolayısıyla İsbat-ı Vâcib konusunda imkân teorisini benimsediğini söyleyebiliriz.²⁶ Şirvânî, kelamcılarının varlık anlayışlarında varlığın (vücûd) bütün varlıklar (vücûdât) arasında ortak (müşterek) bir kavram (mefhum) olduğunu söylemiştir.²⁷ Bu ortaklık yalnızca varlık kavramının her var olan için kullanılması değil; her var olan için eşit olarak kullanılmasını ifade etmektedir.

Felsefe ve kelamda “bireysel olarak bir varlığı bulunan” ve sıklıkla “var olanlar” anlamında kullanılan mevcûdât yerine Şirvânî'nin vücûd/varlık kelimesinin çoğulu olan vücûdât/varlıklar kelimesini tercih ettiğini görmekteyiz. Şirvânî'nin, bununla her bir var olanın tümel olan yönlerine vurgu yapmış olması muhtemeldir. Tümel varlık kavramı tüm tekil biçimde var olanlar için kullanılan ortak bir kavramdır. Bu varlık kavramı bir iken tekilerle çoğalır. Şirvânî buna beyazlığı örnek vermektedir. Beyazlık karın ve şu şeyin beyaz olması gibi hisse hisse olur. Aynı şekilde varlık da şeylerde çoğalır. Şeylerin varlıkları, varlık kavramından aldıkları hisselerdir. Şeylerde bulunan bu varlık payı, şeylerin özlerinin dışında ve zatlarına ilavedir. Ancak Zorunlu Varlık'ta varlık zata ilave değil, zatin gerektirmesidir. Varlığın zatin dışında olması ve ona ilave olması hususu mümkün varlıklar için geçerlidir. Mümkünlerde varlık başkasından alınmadır. Şirvânî kelamcılarının Zorunlu Varlık'taki varlık-mahiyet bütünlüğü görüşünü açıklarken güneş ışığı örneğini kullanmıştır. Güneşin ışığı güneşten ayrı değildir, ona ilave de değildir, güneşin zati ışığını da iktiza ederken yeryüzünün ışığı ise kendinden değildir, ona başkasından (güneşten) gelir.²⁸ Şirvânî'nin kelamcılarının görüşleri olarak aktardığı varlık-mahiyet ayrımı ve Zorunlu Varlık'ta varlığın zatin iktizası olduğu görüşü temelde filozoflara ait bir görüştür. Kelamın felsefileşmesinden sonra kelamcılarının varlık anlayışlarında filozoflarınkine yakın değişiklikler olmuştur. Şirvânî'nin özellikle Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi kelamcılarının görüşlerini özetlediği dikkate alındığında varlık konusunda da felsefi bir kelamın etkisinin olduğu rahatlıkla görülebilir.

Şirvânî filozofların varlık hakkındaki görüşlerini varlığın tek tek hakikatlerin lazımı olan bir araz (araz-ı lâzım) olduğu şeklinde özetlemiştir. Filozoflara göre tekil varlıklar, kendilerine sadece izafetin arız olmasıyla ortak bir

²⁴ Veysel Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 464-65.

²⁵ Mehmed Emin Şirvânî'ye hocalık yapanlardan biri olan Hüseyin el-Halhâlî'nin de umûr-ı 'âmme konularını bu dört madde ile sınırladığı görülmektedir. Hatice Toksöz, “Hüseyin el-Halhâlî'nin Düşüncesinde Varlık,” *Bilimname* sayı: 51 (2024): 9.

²⁶ Şirvânî varlığın kısımları konusunda filozofların ve bunun yanı sıra Fahreddin Râzî'nin yolunu takip ettiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü,” 457-61.

²⁷ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 452.

²⁸ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 452.

hakikatin temsilcileri olmuş değillerdir. Böyle olsaydı tekil varlıklara izafet ilişirdi. Varlık, tekil olarak var olanların cinsi de değildir; çünkü tekiler ayrımlar itibariyle de varlık değillerdir. Yine kelamcılara benzer şekilde filozoflarda da varlık anlamı, var olanlar arasında kullanılan ortak bir kavramdır.²⁹ Ancak bu ortaklık kelamcılarda olduğu gibi eşit değil derecedir. Tekil varlıklar zatlari itibariyle çoğalmış birbirinden farklı hakikatlerdir. Varlık kavramı, filozoflara göre mahiyetlere göre hisse hisse olurlar ve bu hisseler de hakikatleri birbirinden farklı olan bu varlıkların dışındadır. Şirvânî filozoflar için de güneş ışığı ve kandil ışığı örneğini kullanmıştır. Ancak filozoflar için bu örneğin kullanılma amacı kelamcılardan farklı biçimde ortak kavram olarak düşünülmesi gereken ışığın tek tek hakikatler olan kandil ve güneş için kullanılmış olmasıdır. Bu durum beyazlık kavramının kar ve dolu için, araz oluşun nitelik ve nicelik için ve varlığın cevher ve araz için kullanılması gibidir.³⁰ Buna karşın kelamcılar güneş ışığı ve yeryüzü ışığını, Tanrı'nın zatının varlığı gerektirmesine örnek olarak kullanmışlardır.

Mehmed Emin Şirvânî, filozofların anlayışına göre Zorunlu Varlık'ın varlığı ile zatının ayrı olmasının düşünülmemeyeceğini vurgulamaktadır. Şayet Zorunlu Varlık'ın varlığı kendisi değil de başkası olsaydı yani Zorunlu Varlık'ın varlığı ile mahiyeti ayrı olsaydı bu durumda Şirvânî şu iki çıkmazdan birine gidildiğini belirtmektedir:

1. Zorunlu Varlık'ın varlığı, mahiyetinden neşet ederdi ki bu durumda mahiyetin varlıktan önce gelmesi gerekirdi. Bu da Zorunlu Varlık için imkânsızdır.
2. Zorunlu Varlık'ın varlığı başkasından neşet ederdi ki bu durumda da Zorunlu Varlık, başkasına muhtaç olması gerekirdi. Yine onun varlığının nedeni olarak başkasına muhtaç olması imkânsızdır.³¹ Her iki durumda da Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin zatından ayrı olması düşünülemez.

Şirvânî, varlık hakkında varlığın birliği fikrini savunan sūfîlerin görüşlerine diğer görüşlere nispetle daha fazla yer vermiştir. Sūfîlere göre varlık, Zorunlu Varlık'ın kendisidir. Varlık, mutlak hakikattir ve bölünüp parçalanmaz. Varlık, var olanların bedenlerine zuhur etmiştir, onlara yayılmıştır. Varlık, mümkünlerin hakikatidir. Varlık, sūfîlere göre var olanlar arasında bölünmez. Yani hisse hisse olmaz. Bu sebeple sūfîler birbirinden farklı bunca çokluğun ancak itibari belirlenimler olduğunu belirtmektedirler. Bu durumu daha açık kılmak için sūfîler, denizin birçok dalga suretinde ve başka şekillerde zuhur etmesine rağmen ortada denizden başka bir şey olmamasını örnek vermişlerdir. Varlığın birden çok şey arasında ortak farz edilmesi sūfîlere göre imkânsızdır. Şirvânî, sūfîlerin bu husustaki dayanaklarının akıl yürütme ve kanıtlama yapmaktan ziyade keşif ve görü olduğunu ifade etmektedir. Sūfîler, müşahade ve keşifleri aracılığıyla mutlak bir zatın varlığını ispat ederler. Bu zat akli ve aynı bütün mertebeleri kuşatır, dış dünyadaki ve zihindeki bütün var olanlara/mevcudata yayılır, var oluşsal ve ilahî belirlenimlerden (taayyün) biriyle taayyün eder. Bu durum zatın farklı suretlerde zuhuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Şirvânî, sūfîlerin zatın, var olanlarda farklı biçimlerde taayyününe meleklerin değişik suretlerle bir anda ayrı ayrı yerlerde zuhur etmesini örnek vermiştir. Dolayısıyla sūfîlere göre varlık (vücûd) birken var olan (mevcûd) ikidir.³² Var olanlardaki ikilik onların taayyün etmiş olmalarını belirten bir husustur.

²⁹ Halhâlî'de varlığın ortak anlama gelmesi konusunda benzer bir durum için bkz. Toksöz, "Hüseynî el-Halhâlî'nin Düşüncesinde Varlık," 10-11.

³⁰ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 452-53.

³¹ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444-45.

³² Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 454-59.

Şîrvânî'nin varlık hakkında ele aldığı konular ve tanımladığı farklı görüşler şunlardır:

Kelamcılar	Varlık, tüm varlıklar arasında ortak (müşterek) bir mefhumdur. Bu müşterek mefhum tekil varlıklara eşit (mütevâtî') olarak hamledilir.	Bir olan bu varlık kavramı şeylere nispetle paylaşılarak çoğalır.	Mümkün varlıklarda varlık, zatlara ilavedir, başkasından alınmadır.	Zorunlu Varlık'ta varlık, zata ilave değildir. Zatin gerektirmesidir.
Filozoflar	Varlık, varlıklar arasında ortak (müşterek) bir kavramdır. Bu müşterek kavram tekil varlıklara dereceli (teşkîkî) hamledilir.	Tekil varlıklar zatlari itibariyle çoğalmış farklı hakikatlerdir.	Mümkün varlıklarda varlık, mahiyetin dışındadır, ona arızdır ve ilavedir.	Zorunlu Varlık'ta varlık, zatin kendisidir, binefsihi kaimdir.
Sûfîler	Varlığın birçok şey arasında ortak olarak tasavvur edilmesi imkânsızdır.	Tek olan Varlık, bölünmez ve parçalanmaz.	Mümkün varlıklarda varlık zata ilave değildir. Onların birbirlerinden ayrılmalari itibari taayyünler ve sınırlılıklardır.	Varlık, Zorunlu Varlık'ın ta kendisidir. Varlık, mutlak ve tek hakikattir.

Tablo 1: Şîrvânî'ye Göre Üç Ekolün Varlık Konusu Hakkındaki Görüşleri

Şîrvânî, varlık ve mahiyet hakkındaki ekollerin görüşlerini tanımladığı bu sınıflandırmasında Cürçânî'nin tasnifatını dikkate aldığı görülmektedir.³³ Bunlardan en fazla yer ayırdığı görüş, sûfîlerin varlığın birliği hakkındaki görüşleridir. Sûfîlerin görüşüne göre varlığın, bireysel var olanlarda itibari belirlenimler olarak ortaya çıkması ile İshrâk filozoflarının varlığın itibari oluşu şeklindeki yaklaşımı arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir.

2.1. Birlik ve Çokluk

Şîrvânî birlik ve çokluk konusunu Zorunlu Varlık'ın birliği ve O'nun çok olmasının imkânsızlığı bağlamında ele almaktadır. Şîrvânî, Zorunlu Varlık'ın tek oluşunu bir konu altında ele alarak filozofların yöntemine göre incelediğini belirtmektedir. Filozoflara göre "Zorunlu Varlık'ın gerçekliği, varlığının ve devamlılığının nedeni kendisi olan varlık demektir." Şîrvânî, Zorunlu Varlık'ın varlığı ile mahiyetinin aynı olduğunu belirten bu sağlam yargıdan böyle bir varlığın çok olması sonucunun çıkamayacağını ifade etmektedir. Şîrvânî, Zorunlu Varlık'tan iki tane olduğunu varsaydıgımızda hem ontolojik hem de epistemolojik olarak bunun imkansızlığının farkına varılacağını söylemektedir. Ontolojik olarak Zorunlu Varlık'ın iki tane olmasının imkansızlığını şöyle açıklamaktadır: Zorunlu Varlık'ın gerçekliğinden iki tane olsa varlık gerçekliği dışında yani varlıkta ortak olmaları dışında ikisinin dış dünyada birer özel varlıklarının bulunması gerekir. Bu ilintisel olan, bireysel ve özel varlıkları sayesinde onlar birbirlerinden ayırt edilebilecektir. Tümel bir gerçeklik dış dünyada ancak tekil varlıklarıyla var olabilir. Aksi takdirde tümelin dış dünyada bir varlığından söz edilemez. Ancak tekil bir varlık olarak var olmanın nedeni mahiyet yani tümel değildir. Çünkü neden, dış dünyada var olmadığı (mevcut) sürece herhangi bir şeyi gerektirmez. Bireysel varlıkların nedenleri ancak dört neden ve arazlar olabilir. Bu durumda Zorunlu Varlık şayet dış dünyada iki tane olması gerekiyorsa ve Zorunlu Varlık adı da hala bir mahiyete ve zata delalet ediyorsa bu durumda onun iki tane olarak dış dünyada var olabilmesi

³³ Karşılaştırma için bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif: mevâkif şerhi (metin-çeviri)*, çev. Ömer Türker. 1. bs, c. 1 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 498-533.

için Zorunlu Varlık'ın zâtı dışında başka bir şeye ihtiyaç vardır. Bu durumda da Zorunlu Varlık var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymuş olur. Halbuki var olmak için başkasına ihtiyaç duyan zorunlu değil mümkün varlıktır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın tümel bir gerçekliği yoktur, şayet tümel bir gerçekliği olmuş olsaydı tekilerini var etmek için madde, form, gaye, arazi nedenler gibi bir şeye ihtiyacı olurdu. O halde Zorunlu Varlık'ın iki tane olması ontolojik olarak imkânsızdır.³⁴

Şirvânî sadece ontolojik değil aynı zamanda akli tasavvurda da Zorunlu Varlık'ın sayıca çok olmasının imkânsız olduğunu açıklamak istemiştir. Bir kişi Zorunlu Varlık'ı, bir özelliği ile veya bir özelliğine uygulanabilecek bir yönü ile düşünmek istediğinde onu ancak bir başkası olarak tasavvur edebilir ki bu durum da bir açmaza neden olur. Çünkü insan Zorunlu Varlık'ın zâtını dış dünyada var olan bireysel bir varlık olarak tasavvur etmek istediğinde onu bir başkasına benzeterek varsayması gerekir ki bu da imkânsızdır. Nitekim zâtına dair herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız bir varlığı başkasına benzeterek anlamak da mümkün değildir. Bu imkânsızlığın nedeni yalnızca Zorunlu Varlık'ı benzettiğimiz özellik hakkında da herhangi bir bilgiye sahip olmamız değil aynı zamanda O'nun haddi zâtında hiçbir varlığa benzememesi ve herhangi bir hususiyetinin bulunmamasıdır. Zorunlu Varlık'ın zâtı ile varlığı özdeşdir. Zorunlu Varlık'ın zâtı hakkında fikir sahibi olmak istediğimizde ilk bakışta O'nun varlığının zâtından/varlığının hakikatinden/mahiyetinden ayrı olduğu zannedilir. Daha derin biçimde düşünüldüğünde O'nun O olduğu yani Zorunlu Varlık'ta varlığın ve mahiyetin aynı olduğu ortaya çıkar. Buna göre Zorunlu Varlık'ın zâtının çok olmasını varsaymak akli olarak mümkün değildir. Sadece onun isimlerinin çok olması tasavvur edilebilir ki bu da zati değil itibari ve selbi hususiyetleri dikkate alınmasıyla olur. Örneğin O, merhamet etmesi itibariyle Rahman, bağışlaması itibariyle Gafûr'dur, bütün eksikliklerin ve kusurların ondan selbi yani olumsuzlanması itibariyle Kud-dûs'tur. Bütün bu isim ve sıfatların Allah'a hamledilmesindeki ölçüt onun her bakımdan basit ve bir olan zâtıdır. Zorunlu Varlık, değişik itibarlar ve çeşitli nispetler hasebiyle farklı isimlerle adlandırılır. İsimlerinin itibari olmasının sebebi şu şekilde anlaşılabilir: "O âlimdir." dendiğinde bunun anlamı, eşyanın ona açık olması; "O ilimdir." önermesi ise Zorunlu Varlık'ın, eşyanın bu açıklığının ilkesi olması demektir. Onun ilim, alim ve malum olmasındaki farklılık yalnızca itibaridir. Zorunlu Varlık'ın bir olması konusunun açıklanmasında tasavvufi ve İsrâk felsefesi birikiminden istifade eden Şirvânî'ye göre ilimde açığa çıkan ilahî isimlerin suretleri, a'yan-ı sâbitedir. İlahi isimler ve sıfatlar kadîm zatla birlikte vardılar. Hakikat olması açısından isimler zâtın aynıdır; ezelf ve ebedî olarak vardılar.³⁵ Zorunlu Varlık'ın mümkün varlıkları bilmesi onun zâtının aynıdır. Söz konusu nispet ve olumsuzlama kalktığı zaman çokluk da ortadan kalkar. Bu nisbi ve itibari çokluk varlığın hakikatinin zâtında tek bir şeydir. Bu nisbi ve selbi sıfatların her biri Zorunlu Varlık'ın eşyaya nispetle sahip olduğu niteliklerden ziyade bizim onu nitelemelerimizdir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın bütün isim ve sıfatları zâtının aynıdır. Şirvânî, sıfatların zâtın aynı oluşu şeklinde bir bakış açısını kelimcilerin kabul etmediğini belirtmektedir.³⁶ Şirvânî, filozofların bakış açısına göre isimlerin zâtın aynısı olduğunu destekleyici olarak şu âyeti örnek vermiştir:³⁷

*"De ki: İster Allah deyin ister Rahman deyin. Hangisini derseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na hastır."*³⁸

Şirvânî, filozofların görüşlerine göre birlik ve çokluk konusunu anlatırken bazen kendi eğilimlerini ön plana çıkarmak amacıyla İsrâk felsefesi ve kısmen de tasavvufi görüşlere değinmektedir. Buna göre Şirvânî, basiret sahiplerinin var olanlardaki gerçekliğin ortak olduğunu ilk bakışta anladıklarını, üzerine düşününce de o gerçekliğin aslında başka bir şey olduğunu, etkilerden uzak, tercih edicilerden müstağni, sayesinde gerçekliklerin itibari durumlarla muttasıf olduğu varlığın hakikati olduğunu fark ettiklerini belirtmektedir. Diğer bütün mahiyet ve hakikatler O'nun sayesinde hakikat kazanmaktadır. Varlığın hakikati bütün itibari durumlardan ve nispetlerden uzaktır, bu

³⁴ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 450.; Cürcânî'deki benzer ifadelerle karşılaştırma için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1:764-70.

³⁵ Alper, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği," 71.

³⁶ Şirvânî'nin Allah'ın ilim sıfatının zâtına zaid olup olmadığı konusundaki aktarımları için bkz. Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 143-52.

³⁷ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 62, 448, 450, dipnot:1.

³⁸ Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, v. el-İsrâ 17/110.

durumların hiçbirini onun gerçekliğine dahil değildir. Bütün eşyanın mahiyeti Zorunlu Varlık'ın zatında bulunmaktadır ve O'ndaki her mahiyete izafetle varlığın onlara arız olmasıyla o mahiyetlere varlık ilişkince belirli sürelerde birer oluş meydana gelir.³⁹

Mehmed Emin Şirvânî, birlik ve çokluk konusunu metafizik dışında mantıkla bağlantılı olarak cihet-i vahdet (birlik yönü) tartışmaları ile ilişkili olarak da ele almıştır. Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) İsağoci'ye yazdığı şerhin mukaddimesinde ele aldığı cihet-i vahdet konusuna bir şerh yazmıştır. Bu şerhte Şirvânî, bir bilginin ya da bilgiler yığınının ilim sayılması ve belirli ilimler altında sıralanması konusunu işlemektedir. Şirvânî, her ilmin çok fazla mesele içermesine rağmen tek bir isimle isimlendirilmesi ve bu birlik yönünün tespiti konusunun önemine değinmiştir. Şirvânî, ilimlerin birlik yönünün konu ve amaç ile sağlandığını ifade etmektedir.⁴⁰

2.2. Neden-Nedenli

Şirvânî, mümkün varlıkların var olmasında yine var olan bir nedene (illete) ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir. Her mümkün varlık var olmak için bir nedene muhtaçtır. Zorunlu Varlık dışındaki her şey mümkün varlıktır. Şirvânî, Zorunlu Varlık'ın herhangi bir nedene ihtiyaç duymamasını varlık ve mahiyetinin aynı olması bağlamıyla açıklamaktadır. Bir şeyden ayrı olan her bir şey nedenden müstağni değildir. Bunun karşılığında bir şey kendisini o şey yapan şeye muhtaç değildir, fakat başka bir şey olması durumunda bir nedene ihtiyaç duyar. Örneğin insan, kendini insan yapacak olan bir nedene ihtiyaç duymaz; çünkü bir şeyle kendisi arasında yaratmanın vasıta olması imkânsızdır. Ama başka bir şey olması durumunda bir nedene muhtaçtır.⁴¹ Şirvânî bu açıklamalar bağlamında filozoflara göre Zorunlu Varlık'ın varlığının kendisi olduğunu ve bu sebeple onun mahiyetinin var oluşa geçebilmesi için bir nedene ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir. Yine insan örneği üzerinden ilerlediğimizde insanın mahiyeti ile onun dış dünyada varlığı birbirinden ayrı şeylerdir. Bu sebeple dış dünyada tekil bir birey olarak insan olması için bir nedene ihtiyaç duyulmaktadır. Zorunlu Varlık'ta ise varlık ve mahiyet aynı olduğu için onun var olmasının nedeni yine kendisidir.⁴²

Şirvânî nedensellik konusunda İbn Sînâ'nın görüşünü savunmaktadır. Şirvânî, nedenlinin (malul) zatının gereğinin ne olduğu konusunda İbn Sînâ'ya yapılan eleştirileri gidermeye çalışmaktadır. İbn Sînâ, Şirvânî'nin aktarımla "özünde nedenli olan şeyin hakkının var olmamak; nedeninden dolayı da var olmak" olduğunu belirtmiştir. İbn Sînâ'ya göre nedenli olmak, kendisinden dolayı var olmamayı, başkası sayesinde var olmayı gerektiren bir durumdur. Her nedenli zatı gereği yokken var olanlardır. İbn Sînâ, zatı gereği nedenlinin hakkının var olmamak yani yokluk olduğunu belirtmektedir. Nedenlinin var olması nedeninden dolayıdır. İbn Sînâ'nın nedenlinin tanımı hakkındaki görüşü şu şekilde de ifade edilebilir: Nedenli olmak, kendisinden dolayı var olmamayı, başkasından dolayı var olmayı gerektirmektedir. İbn Sînâ, zatı bakımından yokken başkasından dolayı var olduğu sonucuna ulaştığı argümanında nedenin, nedenliden zihinde zat bakımından önceliğini bir öncül olarak kullanmaktadır. Nitekim kendisinden dolayı var olmak, başkasından dolayı var olmaktan zihindeki varlık düzleminde yani tümel kavramlar açısından birbirlerine zaman bakımından bir varlık önceliğine sahip değildirler. Zihinde nedenin nedenliye önceliği ancak zat bakımındandır.⁴³ Örneğin tümel birer kavram olarak babalığın oğulluğa önceliği babalığın zatı gereğidir. Buradan İbn Sînâ, zatı gereği önce olanın kendinden dolayı var olan nedenli olduğu ve hakkının da var olmak olduğu

³⁹ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 450-51.

⁴⁰ Sadreddinzâde Mehmet Emin Şirvânî, *Mehmed Emin 'alâ ciheti'l-vahde* (İstanbul: Bosnevî Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1288), 2-3.; Şirvânî'nin Cihet-i Vahde risalesinin çevirisi için bk. Sadreddinzâde Mehmet Emin Şirvânî, "Birlik Yönü" *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ed. Ömer Mahir Alper 2. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 374-75.; Kenan Tekin, "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi" *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl* içinde, ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz ve Osman Sacid Ar, c. 2 (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 40-44.

⁴¹ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444.

⁴² Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444-45.

⁴³ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 462-63.

sonucuna ulaşmaktadır. Diğer taraftan başkasından dolayı var olanın zâtı bakımından sonradan olan ve yokken var olan olduğunu vurgulamaktadır.

Şirvânî, İbn Sînâ'nın nedenlinin ne olduğu ve hakkının nedenli oluşundan dolayı var olmamak, nedeninden dolayı da var olmak olduğu görüşüne yapılan bir itirazı nakletmiştir. Bu itiraza göre özünde nedenli olan şeyin hakkı ilk mertebede yokluk olmadığı gibi var olmak da değildir. İkinci mertebede nedenli, zorunlu olarak var olmak ya da yok olmak taraflarından bir nedene ihtiyaç duyar.⁴⁴ Yani nedenlinin ilk etapta hakkı varlık ya da yokluk imkânıdır. İbn Sînâ'ya yapılan bu itirazda nedenlinin hakkının yokluk olmadığı; nedenlinin hakkının varlık veya yokluktan her ikisine de eşit mesafede olduğu söylenmektedir.

Şirvânî, bu itirazı gidermek amacıyla İbn Sînâ'nın illet-malul konusundaki maksadını açıklayarak kendi görüşlerini de beyan etmiştir. Şirvânî nedenlinin var olmak için kendisine etki edecek mevcut bir nedene ihtiyaç duyduğunu, nedenlinin yokluğunda ise böyle bir nedene ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. İkinci durumda nedenli, bu haliyle sürekli ve kendisine etki edecek bir nedenin varlığına da ihtiyaç duymaz. Çünkü nedenlinin yokluğu veya olmaması için onun varlık nedeninin/illetinin olmaması yeterlidir. Nedenlinin yokluğu nedenlinin zâtının gereği değil, varlık illetinin olmaması gereğidir.⁴⁵ Şirvânî, İbn Sînâ'nın ifadelerinden sanki onun görüşünün "nedenlinin hakkının zâtı gereği var olmamaktır" şeklinde anlaşıldığını halbuki İbn Sînâ'nın kastının "nedenlinin, var olmadığı zaman, var olmama sebebinin özü gereği değil nedeninin olmamasından dolayı" olduğunu söylemektedir.

2.3. Zorunluluk-İmkân

Şirvânî'nin Zorunlu Varlık ve mümkün varlıklar hakkındaki düşüncelerinden onun varlığı filozoflarda olduğu gibi zorunlu ve mümkün olarak iki kısma ayırdığını söyleyebiliriz. Zorunlu Varlık için Şirvânî, varlığın hakikati yahut bizzat/kendinden zorunlu varlık (lizatihi vacip) isimleriyle de zikretmektedir. Metafiziğin meselelerini belirlerken Şirvânî, metafiziğin ilk meselesinin Tanrı (İlah) olduğunu ve onun hiçbir şekilde maddeyle olmadığını belirtmektedir. Şirvânî'nin lizatihi vacip ile kastı Tanrı veya Zorunlu Varlık'tır. Mehmet Emin Şirvânî'ye göre Zorunlu Varlık ile mümkün varlıkları ayıran temel husus neden (illet) ve varlık-mahiyet konusudur. Zorunlu Varlığın nedeni yoktur ve varlığı, mahiyetinin aynıdır; diğer taraftan mümkün varlık nedenli varlık demektir ve varlığı mahiyetinden ayrıdır.⁴⁶

Şirvânî, filozofların görüşünü aktararak Zorunlu ile mümkünün var olmakla bağlantısını şu şekilde açıklamaktadır. Varlık (vücut), Vâcib'in (Zorunlu Varlık) aynıdır. Mutlak olarak varlık, Zorunlu varlığa ve mümkün varlıklara teşkil ile yüklem olur. Şirvânî bunun daha iyi anlaşılması için ışık ve aydınlık terimleri ile yapılan önermeyi örnek vermektedir: "Işık aydınlıktır." önermesinde aydınlık olmak ile ışık aynı şeydir. Aydınlığın ölçütü, ışığın kendisidir. Aydınlık, ışığa eklenmiş bir şey değildir. Ancak "Yeryüzü aydınlıktır." önermesinde aydınlık olmak, yeryüzünün zâtı değildir, ona eklenmiş bir niteliktir. Aydınlık her iki önermede de yüklem ama teşkiki. İlkinde yüklem konunun zâtı iken ikincisinde konuya eklenmiştir. Şimdi bunu var olma ve Zorunlu Varlık terimlerine uygulayalım: "Zorunlu Varlık mevcuttur." Burada mevcudiyet yani var olma ile Zorunlu Varlık aynıdır. Var olmak zorunlu varlığın zâtıdır. "Mümkün varlık mevcuttur." Bu örnekte ise mevcut olmak mümkün varlıklara eklenmiş bir özelliktir. Onların zatlara zaittir. Tıpkı aydınlığın ışığın zâtından olması gibi zorunlu varlığın zâtı da var olmaktır.⁴⁷

2.4. Kıdem-Hudûs

Tanrı'nın zâtının ve zâtı ile aynı olan isim ve sıfatlarının ezeli ve ebedi olarak var olması İslam düşünürleri arasında tartışmaya açık olmayan ve neredeyse akaid esası olarak kabul edilen konulardan biridir. Zorunluluk,

⁴⁴ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 463.

⁴⁵ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 462-63.

⁴⁶ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444-47.

⁴⁷ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 446.

ezeliliği de gerektiren bir husustur. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, aynı zamanda varlığının başlangıcı ve sonu olmayan demektir. Bu sebeple ezellik ve ebedilik konusu mütekellimin düşüncesinde Tanrı'nın kalam, tekvin gibi sıfatları bağlamında tartışılırken; filozoflar nezdinde çoğunlukla alem bağlamında tartışılmaktadır. İnsanın ezeli ve ebedi olup olmadığı konusu ise onun başlangıcı ve sonucu (mebde' ve meâd) konusunda yani filozofların öte dünya ve haşr anlayışında kendini göstermektedir. Şîrvânî, insanın ölümden sonraki durumunu farklı bakış açılarına göre şu şekilde özetlemiştir:

Antik Yunan'dan Galen gibi bazı düşünürler	Dirilişin olmadığı düşüncesindedirler.
Meşşâî filozoflar – metafizikçiler (ilahîyyûn)	Ruhani dirilişi kabul etmektedirler.
Muhakkik kelamcılarının cumhuru	Cismani dirilişi kabul etmektedirler.
Sûfîler, Gazzâlî, Ragıp, Ebu Zeyd ed-Debûsî, İmâmîyye'nin müteahhirleri	Ruhani ve cismani dirilişin her ikisini de kabul etmektedirler.

Tablo 2: Şîrvânî'ye Göre Farklı Ekollerin İnsani Ruhun Kıdemi Hakkındaki Görüşleri

Kelamcılar birçok ayet ve hadisini zahirinin delalet ettiği anlama bağlı kalarak cismani dirilişi kabul ederlerken; Meşşâî filozoflar insanın hakikati olarak nefs-i nâtıkayı gördükleri için ruhani bir meadın olacağını söylerler. İkisi arasında bir yol takip eden İşrak filozofları ile sûfîler, cismani diriliş konusunu yorumlarlar. Mehmed Emin Şîrvânî de İşrak felsefesi ve tasavvufun etkisiyle misal ve hayal alemi fikrine dayanarak kendisini tablodaki dördüncü gruba ait görmektedir. Şîrvânî, cismani dirilişi yorumlayarak nefs-i nâtıkanın misalî bedene iadesi olarak görmektedir.⁴⁸ Ancak bu durum insanın ezeli olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bir varlığın ezeli olmasının imkânından önce zamanın Şîrvânî'ye göre ne anlama geldiğini ve varlıkların zaman ile ilişkisinin nasıl açığa çıktığını açıklamak yerinde olur.

Şîrvânî'ye göre var olanların zaman türlerine nispetleri birbirinden farklıdır. Kimi varlıklar “an”a, kimisi zamana kimisi dehre, kimisi de sermede nispetle vardır. Şîrvânî bir varlığın ya belli bir anda ya da belli bir zaman içinde olduğunu ifade etmektedir. An dediğimiz şey zamanın en küçük parçasıdır. Buna göre her varlık zamanın belli bir anında ortaya çıkar. Belli bir anda var olan şeyin varlığa gelme hareketini Şîrvânî, merkezi hareket ile açıklamaktadır. Bir şey zamanın belli bir anında var olduktan sonra zaman itibarıyla ya sürekli var olmaya devam eder ya da kaybolup gider. Kaybolup gitmesi varlığın harekette sona gelmesi sebebiyledir. Bu durumda herhangi bir an içinde merkezi hareketi sayesinde varlık ortaya çıkar ve hareket sona erdiğinde varlık da kaybolup gider, sürekli olmaz.⁴⁹

Bir varlık, belli bir anda var olduktan sonra belli bir zaman içinde de varlığı sonlanır. Mehmed Emin Şîrvânî, filozofların zamanı, değişken bir varlığın değişken başka bir varlığa nispeti olarak açıkladıklarını belirtmiştir. Şîrvânî, filozofların konuya yaklaşımını ifade ederken Aristotelesçi çizgiyi izleyerek zamanı hiçbir şekilde bir araya getirilemeyen öncelik ve sonralığı içine alacak biçimde bir varlığın sabit olmayan miktarı/ölçüsü şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰ Şîrvânî, zamana nispet ettiği varlığa cismi örnek vermektedir. Cisimler, bir araya gelme yoluyla zaman içindedirler. Yani onların varlıkları sınırlı bir zaman içinde başlayıp sona erer. Bir cismin belli bir zaman içinde oluşmasını Şîrvânî kat etme hareketi gibi ya da günlük olaylar gibi peş peşe olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Bu durumda Şîrvânî'nin cismi, zamana nispetle düşündüğünü görmekteyiz. Zaman sanki cismin ayrılmaz bir niteliği gibi çizgisel bir süreye sahiptir. Bu süreyi belirleyen unsur ise cismin kendisidir.

⁴⁸ Cihan ve Taher, “Mehmed Emin eş-Şîrvânî'nin Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi,” 58, 73.

⁴⁹ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 464.

⁵⁰ Aristoteles zamanı “önce ve sonraya göre hareketin sayısı” şeklinde tanımlamıştır. İslam felsefesinde zaman anlayışı çoğunlukla Aristoteles'in bu tanımı üzerinden ilerlemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür. 7. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 219b.

⁵¹ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 432-35, 464.

Şirvânî, değişken bir varlığın değişken bir başka varlığa nispetinin zaman; değişken bir varlığın sabit olan bir varlığa nispetinin dehir olduğunu belirtmektedir. Dehirden, nispetin iki tarafındaki varlıklardan biri bir defalık veya tedrici olarak değişimin kendisinde bulunmadığı bir varlıktır. Bu varlık, zamanla birlikte var olsa da kendi zatında zamandan müstağni olurlar. Mehmed Emin Şirvânî dehirden var olanlara yüce ilkeleri (mebâdi'ü'l-âliye) örnek olarak göstermektedir. Ona göre dehir, zamanın kabı ve kuşatıcısıdır. Zamanın her bir parçası dehre bitişiktir. Mehmed Emin Şirvânî, dehirden sonra bir başka zaman türevi olarak sermedden bahsetmektedir. Sermed, sabit bir varlığın eş zamanlılık bakımından sabit olana nispet edilmesidir. Sermedde nispetin her iki tarafı da sabittir ve zamandan müstağnidir.⁵²

Şirvânî'nin anı, zamanın en küçük birimi olarak mı dikkate aldığı net değildir. Şirvânî'nin bir varlığın ana nispetine örnek vermemesinden dolayı onu zamandan ayırmak biraz zordur. Ancak zamana nispete vermiş olduğu cisim örneğinden ötürü Şirvânî'ye göre bir varlığın belli bir anda olması ve diğer bir varlığın da belli bir zaman içinde olmasını birbirinden ayıran temel unsurun an ve süre ayrımı olduğunu düşünebiliriz. Buna göre bir varlık belirli bir anda var olmaya başlayabilir veya var olması belirli bir anda gerçekleşebilir. Bir varlığın var olma süresi ise bu anların sürekli birleşimi olan zamana nispetle kendini gösterir.

Mehmed Emin Şirvânî, Allah'ın varlığını ispat konusunda kelamcılarının tercih ettikleri hudûs delili ile filozofların imkân delilini uzlaştırma yolunu takip etmiştir. Şirvânî, bir şeyin sonradan olmasının (hâdis) ya özsel ya da zamansal olarak iki şekilde olabileceğini belirtmiştir. Zamansal sonradan oluş (hâdis-i zamânî), bir şeyin varlığından önce belirli bir süre yokluğun geçmesidir. Zamansal sonradan oluş mümkününden daha özel bir durumdur. Özsel sonradan oluş (hâdis-i zâtî) bir şeyin var olmadan önce zatının bulunmadığı bir yokluğun olmasına denmektedir. Şirvânî, özsel sonradan oluşta bir şeyin varlığı veya yokluğu henüz gerçekleşmemiş, ancak dışardan bir nedenle varlığın veya yokluğun gerçekleştiğini belirtmektedir.⁵³

Dolayısıyla Şirvânî, var olanların zamanla olan dört tür ilişkisine işaret etmektedir. Bu ilişki nispetinin olduğu zaman türünü belirlemektedir. Her varlık türünün her zaman türüne nispeti mümkün değildir. Örneğin cisim zamana nispet edilir. Yüce ilkeler dehre nispet edilir. An ise zamanla ilişkilidir. Sermed ise sabit bir varlığın yine sabit başka bir varlığa nispetidir. Şirvânî'nin bu kısa açıklamalarından onun Meşşâî felsefe çizgisini takip ederek zamanı belli bir varlığın bir tür nispeti olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Şimdi alemin ezeliyeti hakkında Şirvânî'nin görüşlerine geçebiliriz.

Şirvânî, filozofların alemin ezeli olduğu konusundaki "Alem, ezelde varlığı mümkün olandır." şeklindeki önermesinde yer alan "ezel" kelimesinin varlık ve imkândan hangisine ilişkin olduğunun belirsizliği üzerinden filozoflara itiraz etmektedir. Ezel kelimesi varlığa ilişkin olarak kullanıldığında önerme "Âlemin ezeldeki varlığı mümkündür." şeklinde anlaşılır ki bu doğru değildir. Çünkü alemin ezeldeki varlığı imkânsız da olabilir. Eğer ezel kelimesi bu önermede imkâna ilişkin olarak kullanılmışsa o halde önermenin kastettiği anlam "Âlemin varlığının imkânı ezelde süreklidir." şeklinde olur. Şirvânî bu ikinci anlamın kabul edilebilir olduğunu çünkü bu önerme ile âlemin varlığının ezelden beri mümkün olması gerektiğini belirtmektedir.⁵⁴

Şirvânî, filozofların alemin kıdemi hakkındaki düşüncelerinde ezeliyetin varlıkla değil de imkânla ilişkilendirilmesi gerektiği kanısındadır. Nitekim ezel, imkâna ilişkin olduğunda alemin varlığının yani durumu ezelde mümkün de olabilir imkânsız da olabilir. Bu durumda "Âlem ezeldeki varlığı mümkündür." önermesi ile kastın "Âlem ezelde varlığı mümkün veya imkânsız olandır." şeklindedir. Çünkü alem, ezelde varlık imkânıyla muttasıf olmasına rağmen,

⁵² Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 432-34, 464-65.

⁵³ Alper, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği," 72.

⁵⁴ Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 458-59.

ezeli varlığı imkânsız olabilir. Şîrvânî'ye göre imkânın ezeli olması yani ezelde alemin böyle bir var olma imkanına sahip olması onun ezeli olarak var olmasını gerektirmez.⁵⁵

Şîrvânî, Seyyid Şerif Cürçânî'nin bu konudaki farklı bakış açısını "Bir şeyin imkânı, ezelde sürekli ise onun ezelin herhangi bir parçasında var olmasına engel yoktur." şeklinde aktarmıştır.⁵⁶ Alemin ezeli oluşu tartışmasında kelimcilerin alemin bir başlangıcının olduğu; filozofların da onun ezeli olduğu şeklindeki görüşlerine Şîrvânî yer vermiştir. Bu tartışma üç kavram üzerinden ilerlemektedir: Âlem, imkân ve ezellilik. Ezellilik kavramını orta çağ İslam filozofları ve kelimcileri olabildiğince anlam içeriğinin tam olarak belirlenmediği geniş bir çerçevede kullanmaktadırlar. Ezeli oluş, bir şeyin varlığının başlangıcının olmaması anlamındadır. Kıdem ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak ezelde (fi'l-ezel), ezelin parçaları (eczâi'l-ezel) gibi kullanımlar bu kavramın yalnızca başlangıcı olmayan, öncesiz anlamlarında değil sonu olmayacak biçimde geçmişe doğru giden bir zaman dilimi yahut geçmişin belirsiz bir zaman dilimi şeklinde anlaşıldığını göstermektedir. Şîrvânî, Cürçânî'nin ifadelerinden onun her halükârda imkânın ezeliyetini kabul etmesi gerektiğini ve bu sebeple onun görüşünün reddedileceğini ifade etmektedir.⁵⁷

Şîrvânî alemin kıdemi konusunda filozofların görüşünü benimsemiş görünmektedir. Filozoflara göre alemin ezelde varlığı mümkün olmasaydı imkansızlıktan imkana dönmek gerekirdi ki bu da muhaldir. Filozoflar alemin ezeli oluşunu Tanrı'nın cömertlik ve kudret sıfatlarının gereği ile açıklamaktadırlar. Şayet alem hadis olsaydı cömertlik -ki o varlığın, varlığa tabi olan yetkinliklerin mümkün varlıklar üzerine sonsuz bir biçimde taşması demektir- terk edilmesi anlamına gelir. Bu da gerçek cömert ve mutlak anlamda yaratıcı olan muhal bir durumdur.⁵⁸

Sonuç olarak Şîrvânî'nin, *el-Fevâid*'de filozofların görüşünü takip ederek alemin ezelliliğinin mümkün olduğu görüşünde iken; *Şerhu kavâ'idil-'akâ'id* adlı risalesinde ise kelimcilerin ve Gazzâlî'nin bakış açısına yakın bir biçimde alemin hadis olduğu görüşündedir.⁵⁹ Bu iki görüş şu şekilde birbiriyle uzlaştırılabilir. Bir şeyin mümkün olması onun her iki ihtimale açık olması anlamına gelmektedir. Şayet bir şeyin var olmaması için bir engel varsa var olmaz, var olması için herhangi bir engel yoksa var olur. Bu durumda âlemin zaman içinde var olması veya sonsuz bir biçimde var olmaması mümkündür. Bununla birlikte alemin ezeli oluşundaki imkân dehrilerin anlayışında olduğu gibi onun ezeli ve ebedi olarak var olduğu ve bir yaratıcısının olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Allah'ın varlığını bilmek akaidin gerekliliklerinden biridir.⁶⁰ Şîrvânî, âlemin kıdemi konusunu filozofların görüşlerine benzer biçimde Tanrı'nın sıfatları üzerinden açıklamaktadır. Ancak filozoflardan farklı olarak Şîrvânî, Tanrı'nın kudret ve cömertlik sıfatlarını değil kelimcilerde olduğu gibi hikmet ve özgür irade sıfatlarını merkeze almaktadır. Nitekim İlke hikmet sahibi ve özgür bir faildir. İlke'nin âlemi ezelde var etmemesindeki hikmet, zamansal bir kıdemi tercih etmesi olabilir. Diğer taraftan Tanrı'nın ezeli ve ebedi olarak bekasıyla birlikte hiçbir ortak olmaksızın birliğini izhar etmek için zati kıdemi de tercih etmesi mümkündür.⁶¹

Sonuç

Osmanlı ulemasının önde gelen isimlerinden biri olan Mehmed Emin Şîrvânî'nin çalışmaları daha çok tefsir ve akaid üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserinde ilimleri bir ordunun dizilimi ile sembolleştirmiştir. Bu tasnifinde Şîrvânî, ilahî hikmet ilmi olarak belirttiği metafiziğin konularını Fahreddin Râzî'den yararlanarak Zorunlu Varlık ve umûr-ı 'âmme şeklinde iki kısma ayırmıştır. Bununla birlikte Şîrvânî, metafizik meseleleri iki başlık halinde değil belirlemiş olduğu umûr-ı 'âmme konularını Zorunlu Varlık'la ilişkileri bağlamında

⁵⁵ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 460.

⁵⁶ Bu ifadenin Cürçânî'deki birebir karşılığı için bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1:726.

⁵⁷ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 460.

⁵⁸ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 459.; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1:722-29.

⁵⁹ Şîrvânî, "Şerhu kavâ'idil-'akâ'id li'l-Gazzâlî," vr. 12a.

⁶⁰ Şîrvânî, "Şerhu kavâ'idil-'akâ'id li'l-Gazzâlî," vr. 8b.

⁶¹ Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 462.

problematik olarak ele almaktadır.

Mehmed Emin Şirvânî metafizik konularından bir kısmını kalam, felsefe ve tasavvuf literatürüne göre özetlemiştir. Şirvânî, metafiziğin gerek konusunda gerekse meselelerinde hükemâ olarak bahsettiği filozofların görüşlerinden yararlanmıştır. Çalışmamızda Şirvânî'nin hükemâ ifadesi ile kastettiği kişilerin İsrâk filozoflarından ziyade Meşşâî filozoflar olduğu tespit edilmiştir. XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında Meşşâî felsefeye nispetle daha çok kendini gösteren İsrâk felsefesi için ilimler tasnifi eserinde ayrı bir başlık açan Şirvânî, İsrâkî hikmeti felsefede bir yöntemden ziyade bir ilim olarak değerlendirmiş ve İsrâkî hikmetin önde gelen konularını ilahi hikmetten (metafizikten) ayrı bir başlıkta özetlemiştir. Kalamcılarının görüşlerini serdederken Şirvânî, Fahreddin Râzî, Seyyid Şerîf Cürcânî ve kendi dönemindeki kalam ulemasından yararlanmıştır. Bunun yanı sıra bazı konularda metafizik meselelere tümel bir perspektiften bakan sûfîlerin düşüncelerine de yer vermiştir. Bu durum üç farklı tümel bakış açısının bir meseleye yaklaşımını ortaya koymak açısından oldukça değerlidir.

Mehmed Emin Şirvânî'nin hem metafiziğin tanımı ve kısımlarında hem de umûr-ı 'âmme olarak seçtiği tümel kavramlar dikkate alındığında onun Fahreddîn Râzî'yi; metafizik meseleleri kalam, felsefe ve tasavvufun bakış açısına göre ele aldığı ise Seyyid Şerîf Cürcânî'nin yöntemini takip ettiğini görmekteyiz. Şirvânî, zorunluluk-imbân, illet-malul gibi varlık ve mahiyetin doğrudan ilişkili olduğu birçok metafizik konuda İbn Sînâ savunucusu olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Alper, Hülya. "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 21 (2012): 59-80.
- Altaş, Eşref. "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı 'âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri" *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, Editör: Müstakim Arıcı, 153-212. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. 12. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Arıcı, Müstakim. "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî" *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, Editör: Ömer Mahir Alper, 2. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Fizik*. Çeviren: Saffet Babür, 7. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Şîrvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidü'l-Hakaniyye," *The Journal of Academic Social Science Studies* 6, sayı: 4 (2013): 229-43.
- Cihan, Ahmet Kamil ve Arsan Taher. "Mehmed Emin eş-Şîrvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik," *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sayı: 4 (Nisan 2016): 57-102.
- Cihan, Ahmet Kamil, ve Salih Yalın. "Giriş" *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şîrvânî'nin Bilimler Tasnifi* içinde, Editör: Sadreddinzâde Mehmet Emin Şîrvânî. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Cürcani, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr fi şerhi Metâlî'i'l-envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkîf: mevâkîf şerhi (metin-çeviri)*. Çeviren: Ömer Türker. 1. bs. C. 1. 3 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- İbn Sînâ. "Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye" *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyât* içinde, 2. bs, 104-18. Kahire: Dâru'l-Arab, t.y.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun*. C. 1. 2 c. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941.
- Kaya, Veysel. "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü" *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, Editörler: Ömer Türker ve Osman Demir, 453-72. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli (İnceleme-Tetkikli Metin)*. Çeviren: Derya Örs. 1. bs. C. 2. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî'ilmî'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*. C. 1. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410.
- . *Şerhu 'uyûni'l-hikme*. C. 2. 3 c. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. C. 2. 6 c. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şîrvânî, Sadreddinzâde Mehmet Emin. "Birlik Yönü" *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde, Editör: Ömer Mahir Alper, 373-403. 2. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- . *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şîrvânî'nin Bilimler Tansifi*. Editör: Ahmet Kamil Cihan. 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- . *Mehmed Emin 'alâ ciheti'l-vahde*. İstanbul: Bosnevî Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1288.
- . "Şerhu kavâ'idî'l-'akâ'id li'l-Gazzâlî", 1142. Atif Efendi. Atif Efendi Kütüphanesi.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tekin, Kenan. "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi," *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl* içinde, Editörler: temaşa #22 ● Aralık 2024

104 ● Hatice Göktaş

Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz ve Osman Sacid Arı, 2:23-45. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Toksöz, Hatice. "Hüseyin el-Halhâlî'nin Düşüncesinde Varlık," *Bilimname* sayı: 51 (2024): 1-30.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 16.09.2024

Kabul: 21.10.2024

Atıf: Akalın, Atilla. "Karamsarlığa Bir Alternatif Olarak Umudun Olay Teorisi: Stoacı Olmayan Bir Yaklaşım," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 105-117. <https://doi.org/10.55256/temasa.1550927>

Karamsarlığa Bir Alternatif Olarak Umudun Olay Teorisi: Stoacı Olmayan Bir Yaklaşım

Atilla Akalın¹

ORCID: 0000-0002-8385-5287

DOI: 10.55256/TEMASA.1550927

Öz

Bu makalede umut kavramını bir eğilim olarak kapsayabilecek bir metafizik olay teorisinin imkânı tartışılmaktadır. Umut, gelecekteki olaylara dair bir beklenti olarak yorumlanırken aynı zamanda gelecekte gerçekleşmesi beklenen olaylardaki belirli özellik örneklemelerini de resmeden bir duygu olarak yorumlanabilir. Bu bakımdan değişimi reddeden ya da değişimin derecesinin sadece temel düzeyde var olduğunu iddia eden ontolojiler için umut, metafizik bağlamda lüzumsuz bir kavram olarak görülebilir. Ayrıca kadercilik ya da teolojik determinizmin geçerli olduğu bir dünyada, nedenlerle sonuçlar arasında zorunlu bir bağlantı mevcuttur. Bu tarz bir yorum da umuda ihtiyaç duyulmayan bir dünyayı resmetmesi bakımından bir çeşit Stoacılıkla örtüşmektedir. Umut kavramını bir olay teorisi için daha anlamlı kılmak adına umudun, salt psikolojik bir olgu olmanın ötesinde, metafizik olaylarla ilişkili olduğunu düşünmemiz de mümkündür. Bu ilişkiyi güçlendirmek adına özellik ontolojimize dair bakış açımızı değiştirerek umut edilen şeyin, bir olayın belirli bir sonucu olarak, belirli uyaranlarla karşılaştığında gerçekleşen eğilimsel bir özellik olarak var olabileceği iddia edilecektir. Umut ve olay teorileri arasındaki ilişki bu bakımdan farklı ontolojik perspektifler üzerinden incelenecektir. İlk iki perspektif, umudu olay teorileri için lüzumsuz bir kavram olarak değerlendirirken, üçüncü perspektif umudu ontolojik olarak görece daha anlamlı ve etkin hale getirecek bir eğilimsel özellik olarak yeniden yorumlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Umut, Olay Teorisi, Metafizik, Eğilimler, Zaman.

The Event Theory of Hope as an Alternative to Pessimism: A Non-Stoic Approach

Abstract

This paper discusses the possibility of a metaphysical event theory that incorporates the concept of hope as a disposition. Hope is interpreted as an expectation regarding future events while representing certain manifestations expected to occur in certain future events. In this sense, for ontologies that deny change or claim that its degree is purely fundamental, hope is a redundant concept in a metaphysical context. Additionally, in a world governed by fatalism or theological determinism it is meaningless to hope for an alternative result. These two interpretations are compatible with a form of Stoicism as they depict a world where hope is redundant. To make hope more meaningful within the framework of event theory, we can propose an alternative view in which hope is considered not merely a psychological phenomenon but also related and more active to metaphysical events. To strengthen this relation, we will change our perspective on our feature ontology and argue that what is hoped for can exist as a dispositional property that is realized as a particular consequence of an event, when it encounters certain stimuli. In examining the relationship between hope and event theory from different ontological perspectives, the first two view hope as a redundant concept for event theories. In contrast, the third perspective reinterprets hope as a disposition, making it more significant for a fundamental ontology.

Keywords: Hope, Event Theory, Metaphysics, Dispositions, Time.

¹ Dr. Öğr. Gör., İstanbul Gelişim Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Programı. aakalin@gelisim.edu.tr

Giriş

Umut, gelecekte meydana gelecek olan herhangi bir olaya veya bir olay zincirine dair beklenti olarak yorumlanabilir. Umudun insan psikolojisi için faydalı bir duygu olduğuna dair genel bir kanı mevcuttur. Antik Yunan kökenleri bakımından umut duygusu genellikle *elpis* sözcüğüyle karşılanır ve ilk etapta bu sözcüğün bir beklentiye işaret ettiği düşünülür. Buna karşın Aristoteles'in kullandığı bağlam daha çok güncel kullanımdaki umutla benzeşmektedir.² Kadenci yaklaşımlara göre umut aslında gerçeklikle tam olarak örtüşmeyen bir fazlalık olarak da görülebilir. Çünkü evrende bir insanın yaşayacağı belirli bir kader vardır. Dolayısıyla, belirli şekilde gerçekleşmesi beklenen ya da “umut edilen” olayın tek bir mümkün sonucu bulunur. Bu yüzden gerçekleşmesi beklenen olay hakkında, kadere alternatif bir sonuç beklemek anlamsızdır.

Umudun kader gibi belirleyiciler karşısında anlamsız ya da gereksiz bir duygu olduğunu eleştirisini yaparken bizi çatalı bir yol karşılamaktadır. Buna göre, umudun fazlalık ya da gereksiz bir tepki olması son derece pesimist bir yaklaşım olarak yorumlanabilir. Eğer umutsuzluk kavramının pesimist bir çağrışım olduğuna düşünüyorsak, o zaman belirli bir olay hakkında umudumuzun olmaması, yaşamımızı kötü hale getiren ve bize psikolojik olarak acı veren bir durum haline gelir.

Umutsuzluk kavramı ile burada ifade etmeye çalıştığımız çağrışım “umutsuz vaka” anlamındaki umutsuzlukla aynı anlama gelmemektedir. Buna karşın, “umutsuz” sıfatının, asla yeteri kadar “iyi” olamayacak kişiler için kullanılan bir damga olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla, bir kişiyi umutsuz olarak görmek, beklenmedik ve derin ahlaki sonuçlar doğuran bir tutumdur. Bir insanı umutsuz ya da umutsuz vaka olarak görmek temelde o kişi hakkında onu umutsuz kılacak belli özelliklerin bilgisine sahip olmamızla ilişkilidir.³ Bu bakımdan umutsuzluk kavramı burada buna benzer bir referansla kullanılmamaktadır.

Umutsuzluk kavramı sadece beklentilerimiz bağlamında topyekûn bir pesimizmi çağrıştırmak zorunda değildir. Bunun aksine bir olay hakkında umudumuzun olmaması, beklenti sahibi olduğumuz olay karşısında kendimizi tamamen kadere teslim etmemiz bakımından pesimist bir düşünce olarak yorumlanmayabilir. Dolayısıyla, umutsuzluk, yani belli bir konunun istediğimiz şekilde sonuçlanacağına dair inançsızlık, burada bir çeşit teslimiyet ya da kayıtsızlıkla örtüştüğü ölçüde optimist ya da kadenci bir tavır haline dönüşebilir.

Umudun gerçek olmadığı bir dünyada karamsarlığın tek mümkün duygu olmadığına dair görece iyimser iddialar günümüzde son derece çağdaş referansları da bulunan bir çeşit Stoacılıkla kolaylıkla örtüştürülebilir. Dolayısıyla, “umudun olmadığı bir dünyada karamsarlık zorunlu değildir” gibi bir iddiayı Stoacı bir argüman olarak ele alabiliriz. Görüldüğü üzere, umut ve umutsuzluk kavramlarını Stoacı ve Stoacı olmayan yorumlara sahip olması bakımından birbirinden ayırdık. Bunun sebebi, Stoacı bir görüşün, umudu salt bir içsel huzur arayışıyla ilişkilendirmesi fakat bu duygunun dışsal koşullardan bağımsız olan salt psikolojik bir duyguya gönderme yapmasıdır. Oysa makalede savunulacak olan Stoacı olmayan görüş, umudu dışsal hedeflere ve kişisel tatminlere dayandırarak umudun gerçekleşmesini çevresel koşullara ve duygusal deneyimlere bağlı olarak yeniden ele almaya çalışacaktır. Böylece, Stoacı görüş içsel bir umudu benimserken, Stoacı olmayan görüş bu konuda daha dışsal ve somut bir anlayış sergileyecektir. Dolayısıyla, umut kavramı çerçevesinde Stoacı olan bir görüş, umut kavramını soyut ve psikolojik bir rahatlatıcı ya da kolaylaştırıcı olarak algılamak için daha yatkındır. Buna karşıt olarak Stoacı olmayan bir umut, umudun genel determinist dünyadaki lüzumsuzluğu ya da beyhudeliğine eleştirel yaklaşan ve bunu daha somut hale getirmeye çalışan bir felsefi tutuma sahip olmaktır. Bu bağlamda umutsuzluk duygusu üzerine yapılacak olan yorumların zorunlu olarak bizi karamsarlığa sevk etmeyeceğini düşünmemiz bir açıdan umutsuzluğun Stoacı bir bakış açısına

² Kontos'un belirttiğine göre, *elpis*'in göndermeleri arasında düşük olasılık, salt olasılık ya da imkânsız olmadığı düşünülen tüm beklentiler bulunur. Bkz. Paylos Kontos, “Hoping-well: Aristotle's Phenomenology of Elpis,” *British Journal for the History of Philosophy* 29, no. 3 (2020): 416.

³ James Fritz, “Ethics and Epistemic Hopelessness,” *Inquiry* 66, no. 6 (2020).

göre direkt olarak bir çeşit kötü duygu ile örtüşmemesi gerektiğini ima etmektedir.⁴

Bu makalede amacımız umut kavramının da dahil olduğu bir olay teorisinin (*event theory*) metafizik bileşenlerini incelemektir. Fakat bunu yaparken Stoacı felsefenin ön kabulleri veya kadercilik gibi yaklaşımların tartışma zeminleri üzerinden bunu göstermeye çalışmayacağız.⁵ Bunun yerine umut kavramının psikolojik duygulanımlarımız hariç fiziksel olaylara etki etmeyen yapısını sorunsal haline getireceğiz ve belli başlı olay teorileri için bu kavramın gerekli olup olmadığı üzerine yoğunlaşacağız. Dolayısıyla, belirli bir olayın belirli bir şekilde gerçekleşmesi için sahip olduğumuz inancın kaynağını ve bu kaynağın ontolojisini bu salt bir Stocılıktan ya da teolojik yaklaşımdan bağımsız bir metafizik zemine oturtmaya çalışacağız.

Bu yüzden umut kavramına olay teorisinin bir bileşeni olarak yaklaşmak suretiyle, umudun; belirli şekilde gerçekleşmesi hakkında beklenti sahibi olduğumuz olaylarla olan ilişkisel durumu üzerine geliştirilebilecek üç adet farklı ontolojik perspektifi ele alacağız. Bahsedeceğimiz üçüncü perspektif ise bir çeşit önerilen yanıt olarak, umudun olaylarla olan ontolojik ilişkisine dair alternatif bir bakış açısı olarak anlaşılabilir. Burada kullandığımız olay teorisi kavramı, belirli bir zaman ve mekânda meydana gelen olayların nasıl gerçekleştiği üzerine spekülasyonlar yapan bir metafizik alan olarak özetlenebilir. Dolayısıyla, değişime sahip ya da ard ardalık içeren tüm olayların nasıl veya neden oluştuğu üzerine düşünmek ve olay tarafından kapsanan tüm objeleri bu bağlamda ele almak bir çeşit olay teorisi yapmaktır.⁶ Kısaca amacımız toplumsal huzur, çocukların geleceği veya sağlıkla ilgili gündelik ve bireysel umutlarımızın ontolojik konumu ve gerçekleşen somut olaylar çerçevesindeki durumu üzerine düşünmeye çalışmaktır.

Umut ile metafizik olay teorileri ilk bakışta birbirleriyle bağlam olarak alakasız gözüküyor olabilir. Çünkü umut kavramının en sık başvurulan hali onun psikolojik bir varlık olarak hissedebilir canlılardaki bir duygu durum olduğudur.⁷ Bu yüzden eğer bir kişi umudunu belirli olayların gerçekleşeceğine dayandırıyor, o zaman bu kişi aslında bu olayların ontolojik olarak mümkün olduğunu varsaymaktadır. Metafiziksel olay teorileri bağlamında da bu tutum, olayların gerçek varlıklar olduğu ve zaman-mekânda belirli bir pozisyon aldıkları anlamına gelir. Bu yüzden, umut eden bir kişi, umduğu olayın gerçek dünyada var olabileceği bir temel üzerine umudunu inşa eder. Dolayısıyla, umut gibi psikolojik bir kavramı metafizik olay teorisi kapsamında ele almanın gerekçesi, umudun belirli bir olayın gerçekleşmesine yönelik beklenti içermesi bu nedenle de bu olayın gerçek dünyada ontolojik olarak mümkün olduğunu varsaymasıdır. Bu tutum olayların varlık ve konumlarını inceleyen metafiziksel teorilerle örtüşmektedir.

Birinci kısımda bir duygu ve beklenti demeti olarak ele alabileceğimiz umudun, değişim (*change*) kavramı ile olan ilişkisine göz atacağız. Bunu yaparken fiziksel değişimin reddedildiği bir dünyada olay teorilerinin konumu ve bu ontolojik konumun umut kavramını nasıl etkilediği hakkındaki bazı iddiaları inceleyeceğiz. Daha sonra nispeten teolojik determinizm veya kaderciliğe daha yakın fakat daha çağdaş bir perspektif olan “kötülük dağıtımı” (*distribution of evil*) yaklaşımlarını inceleyerek umut kavramını fiziksel olaylar üzerinde etkisiz bir psikolojik fazlalık olarak konumlandırılan bir diğer ontoloji üzerinde yoğunlaşacağız. Son olarak ise, insanların bireysel umutlarının, hayal gücünün de etkisiyle belirli objelerin belirli özellikleri örnekleyeceğine dair beklentileri içermesi bakımından aslında

⁴ Susan Sauvé Meyer, “Fate, fatalism, and agency in Stoicism,” *Social Philosophy and Policy* 16, no. 2 (1999).; Jason Reddoch, “The Stoics on Hope and Fear: How to Be a Politically Engaged Stoic,” *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 101, no. 1 (2018).

⁵ Umudun kavramının ontolojisi konu edildiğinde bir metafizikçi için çağrışım yapabilecek olan bir diğer çerçeve ise şüphesiz bir olayın belirli şekilde gerçekleşmesini ümit eden kişilerin o olay hakkında sınırlı bir modal çerçeveye sahip olmasıdır. Gerçekleşmesini beklediğimiz durumu sadece modal çerçeve içerisinde “zorunlu olmayan” (contingent) bir olay kapsamı içerisinde ele almak gerçekten de mümkündür. Ama buradaki amaç umut kavramını modalite veya karşı-olgusal temaları üzerinden yorumlamak değildir. Aksine umut kavramı üzerine daha kapsayıcı ve kurucu bir ontoloji üzerinden yaklaşmaktır. Dolayısıyla, umut kavramı üzerine düşünürken onu mümkün kılan en asli özelliğe yönelik kapsayıcı bir ontoloji ortaya koymaktır. Bkz. Kresten Lundsgaard-Leth, “The Temporality, Modality and Materiality of Hope” in *Hope in All Directions*, ed. Geoffrey Karabin (Brill, 2013).

⁶ Lawrence B. Lombard, “Event Theory” in *A Companion to Metaphysics* (Wiley-Blackwell, 2009), 235.

⁷ Jayne M. Waterworth, “An Analysis of Everyday Hope” in *A Philosophical Analysis of Hope*, ed. Jaegwon Kim, Ernest Sosave G. S. Rosenkrantz (Londra: Palgrave Macmillan UK, 2004).

eğilimsel (*dispositional*) olduğunu iddia edeceğiz. Bu iddiayı desteklemek için ortaya atılan metafizik perspektiflerin sunduğu ontolojik konumun verdiği imkanla umudun olay teorileri için lüzumsuz olmadığı bir dünya tasavvuru yapmaya çalışacağız. Dolayısıyla, eğilimselci çözüm yolu haricinde, diğer iki perspektif üzerinden umut kavramı bir şekilde olay teorileri için lüzumsuz bir kavram haline gelecektir.

1. Değişim, Zaman ve Halk Psikolojisi Bağlamında Umudun Olay Teorisi

Umut, sadece bizi ayakta tutan ve gelecekte bir şeylerin şimdiye göre daha iyi olacağına dair bir beklenti olarak ele alınmamalıdır. Umut örtük olarak, belirli tikel olayların veya olay zincirinin nasıl gerçekleşeceğine ve bu olaylarda nasıl özellik örneklemelerinin bulunacağına dair belirli bir beklenti veya iddia anlamına da gelmektedir. Bu yüzden umut, olay teorileri içerisinde de belirli bir alana sahiptir. Bu alanın ontolojik konumunun nasıl olacağına dair birçok olay teorisi ortaya atılabilir.

Ele alacağımız ilk olay teorisi değişimin fiziksel bir mevcudiyetinin olmadığını veya bunun sadece bir halk psikolojisi olduğuna dair iddiaları içerecektir. Bu bakımdan eğer değişim reddedilirse, o zaman dünyada herhangi bir olayın gerçekleşmemesi üzerinden umut da lüzumsuz bir kavram halini alacaktır. Çünkü belirli olayların belirli özellikleri örnekleyeceğine dair beklentimiz bu bakımdan anlamsız olacaktır. Fakat bu anlamsızlığın sebebi beklenti sahibi olduğumuz şeylerin imkânsız olduğuna dair modal bir çıkarımdan kaynaklanmaz.⁸ Umut, bir kişinin hayal gücü çerçevesinde temsil ettiği ve gerçekleşmesini beklediği olayların aslında fiziksel dünya üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı ve dünyanın sabit gerçekliğinin aslında hiç değişmediği için reddedilir.

1.1. Değişim Yoktur!

Varlığın değişime uğramadığı, hep aynı kaldığından söz edildiğinde felsefe tarihinde ilk akla gelen isim Parmenides'tir. Parmenides'e göre, eğer değişim ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edilmezse olayların ardışık biçimde meydana geldiği ve bir şeylerin değiştiği ya da evrildiği düşüncesi tamamen yanılısamaya dönüşür. Parmenides, varlığın tek, değişmez ve sürekli olduğunu iddia etmiş ve değişimi duyuşsal algıların bir yanılısaması olarak görmüştür. Böyle bir bakış açısında, olaylar zinciri ya da süreçler yalnızca zihinsel bir kurgudan ibaret hale gelir.⁹ Eğer gerçekten de evrende değişim diye bir şey yoksa, bu durumda umudun ontolojik olarak bir temele sahip olamayacağı sonucuna ulaşırız. Bunun sebebi umudun mevcut olaylar içerisinde belirli bir değişime olan bağlılığıdır. Eğer değişim sadece bir yanılısamadan ibaretse, o zaman herhangi bir olayın gerçekleşmesi için umuda sahip olmamız da anlamsız bir hale gelecektir.

Fiziksel gerçekliğin bütün, bölünmez ve tamamen monist bir yapıya sahip olması temel olarak bu gerçekliğin hiçbir değişime tabi olmaması anlamına gelir. Eğer mevcut fiziksel gerçekliğin ontolojisini tamamen bu pozisyonda ele alırsak, belirli bir olayın umut ettiğimiz şekilde gerçekleşmesi için elimizde hiçbir gerekçe kalmayacaktır. Bu perspektifte umut, fiziksel olaylar üzerindeki etkisizliğiyle lüzumsuz bir fazlalık olarak görülebilir. Bir insanın gelecekte bir olayın istediği şekilde sonuçlanacağına dair umudu, temelde bir durumun değişime uğrayarak farklı olaylar meydana getireceği beklentisine dayanır. Ancak fiziksel dünyada değişim olmadığı takdirde, umut sadece bir yanılısama haline gelir. Yani insan zihninde yaratılan geleceğe dair beklenti, aslında hiçbir fiziksel karşılığı olmayan bir düşünsel imgeden ibaret olarak düşünülebilir. Bu nedenle, eğer dünyanın mevcut durumu değişmezse, umudun da metafizik açıdan bir anlamı kalmaz ve umut tamamen psikolojik bir fenomen olarak değerlendirilebilir.

⁸ İmkânsızlık iması burada özellikle umudun olay teorisine modal bir çerçeveden bakabilmek için özellikle kullanılmıştır. Umudun, fiziksel olaylar üzerinde belli özelliklerin örnekleneceğine dair bir beklenti olarak yorumlarken, bu beklentinin tamamen modal karaktere sahip bir ontolojik zemine sahip olduğunu iddia etmemiz de olasıdır. Fakat bu tip bir karakter, karşı-olgusalılık vs. gibi birçok farklı tartışmayı beraberinde getirecek ve ontolojik basitlikten uzaklaşmayı gerektirecektir. Bkz. John D. Caputo, "Hoping Against Hope: The Possibility of the Impossible," *Journal of Pastoral Theology* 26, no. 2 (2016).

⁹ Robert J. Hankinson, "Parmenides and the Metaphysics of Changelessness" in *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, ed. V. Caston ve D. W. Graham (Routledge, 2002), 65.

Değişim üzerine yapılan Parmenidesçi eleştirilerin görece daha çağdaş bir yorumu olarak ortaya koyabileceğimiz birçok metafizik yaklaşım bulunmaktadır. Yani fiziksel dünyadaki değişim kavramını elimine edebilecek olan birçok farklı metafizik görüşün varlığından söz edilebilir. Fiziksel dünyadaki değişimin varlığını reddeden çağdaş görüşler çoğunlukla Parmenides kadar radikal bir felsefi dil kullanmazlar. Bunun yerine fiziksel dünyadaki değişimin bir yanılsama olduğu, insanların aslında doğru olmayan gerekçelerle buna inandıkları ve değişime olan inancın bir tür halk psikolojisi olduğu da söylenebilir. Halk psikolojisi genel tanımı itibarı ile zihinsel durumlar hakkında günlük konuşmalarımızda örtük olan inançların çerçevesinin dışında herhangi bir zihinsel gerçekliğin olmadığını iddia etmek suretiyle zihin felsefesi bağlamında eleyici bir materyalizmle örtüşen fikirlere gönderme yapmak için kullanılır.¹⁰ Halk psikolojisi terimi genel olarak belirli zihinsel durumların açıklanması esnasında bilimsel gerçekliklerle uyuşmayan bireysel inançlara ya da felsefi alışkanlıklara yöneltilen eleştirileri kapsar.¹¹

1.2. Halk Psikolojisi, Bağlılık ve Zaman

Özellikle zihin felsefesi ve din felsefesine bağlı birçok farklı felsefi terimin kökensel olarak bir çeşit halk psikolojisine dayandığı iddia edilebilir.¹² Dolayısıyla, değişimi reddeden felsefi görüşlere bakıldığında bu görüşlerin itiraz ettiği noktaların bir çeşit halk psikolojisi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat fiziksel dünyadaki değişimin gerçekliğine karşı geliştirilmiş olan zaman ve olay teorilerine baktığımızda, halk psikolojisinin itirazları tam anlamıyla değişimin ontolojik bağlamda tamamen imkânsız olduğunu belirtmek zorunda değildir. Bunun yerine değişimin bir çeşit halk psikolojisi yanılsaması olabileceğini ima etmek de çağdaş felsefe bakımından benzer imalar içermektedir. Dolayısıyla, bazı çağdaş metafizik yaklaşımları, değişimin halk psikolojisi bağlamında bir yanılsama olduğunu öne süren teorilerle bu düşünceyi pekiştirebilir. Özellikle zihin felsefesindeki eleyici (*eliminativist*) pozisyonlar zihinsel durumlarımızın günlük yaşamda halk psikolojisine dayalı olduğunu ve bu yüzden arzu, irade veya inanç gibi kavramların özünde yanılsamalı olabileceğini öne sürmektedir. Umudun bu tür bir yanılsama üzerine kurulu olabileceği fikri, umut duygusunun ontolojik bir temelden yoksun olduğu sonucuna ulaşmamıza neden olabilir.

Fakat umudun metafizik konumuna dönüş yaptığımızda yani umudu yeniden insanlarda belirli bir olayın belirli şekilde sonuçlanacağına dair bir beklenti hali olarak tanımladığımızda, bu yaklaşım sadece psikolojik açıdan dünyayı daha anlaşılır kılmak adına olumlu olduğu düşünülen bir duygu olarak da yorumlanabilir. Çünkü fiziksel dünyadaki hareketi, değişim olarak yorumlamak halk psikolojisi üzerinden bizleri rahatlatan, dünyayı daha anlaşılabilir kılma araçlarından biri olabilir. Bu bakımdan bu tip bir halk psikolojisi inancı, evrenin çalışma prensibine dair belirli keşifler yapabilmek için de bizlere bir ontolojik sadeleştirme aracı sağlar.

Bu bakımdan fiziksel dünyadaki değişim reddedilirken bunun bir halk psikolojisi ürünü olduğunu söylemek bu görüşün Parmenidesçi etkilenimlerini ima etmek için kullanılmamaktadır. Dolayısıyla, bazı görüşlere göre değişim mevcut olabilir fakat bu değişim derece olarak insanlığın sandığı kadar etkili veya felsefi açıdan önemli olmayabilir. Değişimin, gerçekleştiği derecenin bilimsel gerçeklerle uyuşmaması yüzünden de büyük çaplı değişim gözlemleri üzerine kurulu olan teorilerin halk psikolojisinden etkilendiği ihtimali doğar.

Zihinsel olay teorileri, eleyici zihin felsefesi için, halk psikolojisinin felsefi saplantılarından kurtulup bilimsel gerçeklikler ve nörobilim gibi disiplinlerle uyumlu hale getirilmelidir. Zihinsel olaylar, yalnızca beyinde meydana gelen fiziksel değişimleri akla getirebilir. Buradan bakıldığında bilinç ya da insan bilinci olarak düşünülebilen felsefi açıdan imtiyazlı bir alanın ontolojisi hakkında kesin konuşmamız zordur. Bilinç ya da bilinçlilik halinin temel olarak maddi bir zemine sahip olması zihin felsefesi bakımından monist bir tutumu öne çıkarır.¹³ Dolayısıyla, zihne ilişkin

¹⁰ Stephen Stich ve Ian Ravenscroft, "What Is Folk Psychology?," *Cognition* 50, no. 1-3 (1994).

¹¹ Paul M. Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *The Journal of Philosophy* 78, no. 2 (1981).

¹² Daniel C. Dennett, *The Intentional Stance* (MIT Press, 1987).

¹³ Rex Welshon, "Anomalous Monism and Epiphenomenalism," *Pacific Philosophical Quarterly* 80, no. 1 (1999).

olaylarla maddi olayları tam manasıyla ayıracak olan bir özellik de yoktur.¹⁴

Örneğin, D. Dennett'in kasıtlı duruş (*intentional stance*) teorisi üzerinden, felsefe tarihi için son derece büyük önem atfedilen bazı zihinsel süreçleri açıklama alışkanlıkları, bu tip halk psikolojisi yorumlarından etkilenmektedir. Böyle bir perspektif üzerinden bakıldığında fiziksel değişimin genellikle insana özgü varsayımlar üzerinden anlaşılabilmesi, bu varsayımların ise halk psikolojisinin bir ürünü olabileceği düşünülebilir. Yine bu görüşe paralel biçimde Dennett'e göre, insanlar karmaşık fenomenleri anlamak için zihinsel süreçlere ve değişime gerektiğinden büyük anlamlar yüklemiş olabilirler, ancak yüklenen bu anlamlar her zaman fiziksel gerçeklikle birebir örtüşmeyebilir.¹⁵

Fiziksel değişimi halk psikolojisinin mümkün kıldığı teorik arka plan üzerinden yorumlama girişimlerimiz, zaman kavramı hakkındaki bazı felsefi bakımdan saplantılı görüşlerimizden de etkileniyor olabilir. Dolayısıyla, sıradan halk bilgeliği ile kuramsal felsefenin umut kavramını ele alış biçimi bakımından temel farklılıklar bulunmakta ve umut kavramı felsefi veya teorik bağlamının dışında ele alınmaktadır. İnsanların zamanı genellikle çizgisel şekilde ilerlemeler üzerinden tahayyül etmesi buna benzer farkında olunmayan felsefi saplantılardan biri olarak gösterilebilir. Bu bakımdan umut kavramı da mutlak surette fiziksel dünyada bir değişimi öngördüğü kadar, gelecek zamana dair bir beklenti üzerinden tanımlanabilir. Dolayısıyla, zamanla ilgili halk psikolojiden etkilenmiş olan görüşler de yine umut kavramının çerçevesini belirli ölçülerde sınırlandıracaktır.

Örneğin, J. McTaggart'ın bakış açısı üzerinden insanların sahip olduğu zamanı çizgisel olarak ilerleyen ve geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesinden faydalanarak yorumlama eğilimi bu bakımdan zamanın kolay anlaşılması veya basit bir düzlem üzerinden kontrol edilebilmesi adına kullanışlı bir yöntem olarak görülebilir. Ancak bu tip bir kolaylaştırma, zamanı olaylar arasındaki ilişkiler olarak yorumlandığımızda bize teorik açıdan belirli zorluklar çıkarmaktadır.¹⁶ Böyle bir bakış açısını değişim kavramına şüpheyle yaklaşmak adına bir halk psikolojisini reddetme girişimi olarak değerlendirmek de mümkündür. Dolayısıyla, bu bakış açısına göre, insanlar zamanın akışını ve değişimi ardışık bir biçimde deneyimlediklerini düşündükleri için, değişim yalnızca bir algı hatası olabilir.¹⁷

Umudun olay teorisi çerçevesinde bulunan ve yukarıda bahsedilen eleyici zihin felsefesi pozisyonları ile ilişkili olabilen kavramlar genellikle inanç, zihinsel temsil ve hayal gücü kavramları olarak düşünülebilir. Umut kavramı, bir şekilde belli objelerin, belirli birtakım özellik örneklemeleri gerçekleştirilmesi hakkında bazı zihinsel temsillerimizin mevcut olduğu ve bunların zamanla bir çeşit inanca dönüşebilmesine teorik olarak açık olan bir karakterdedir. Bu bakımdan umut üzerine bir olay teorisi geliştirirken değişim kavramı bizim için vazgeçilmezdir. Halk psikolojisi, insani açıdan işimizi kolaylaştıran inanç, hayal gücü ya da zihinsel temsiller gibi kavramların bilimsel değerlerinden ötürü terk edilmesi gerektiğini iddia ettiği ölçüde, umut kavramını içerisine dahil edeceğimiz bir olay teorisini de tamamen dışlayacaktır.

¹⁴ Zihinsel ve maddi olayların farklı özelliklere sahip olmadığına dair yaklaşımlara itiraz edilebilecek bazı felsefi tutumlar geliştirilmiştir. Örneğin, özellik düalizmi (property dualism) bunlardan biri olarak düşünülebilir. Bu görüş çerçevesindeki filozoflar, zihinsel olayların bütün etkenlerinin fiziksel alanda gerçekleştiğini kabul etseler de zihinsel temsiller (mental representations) ya da hayal gücü gibi ideal düzlemdeki kavramların salt fiziksel durumlardan farklı özelliklere sahip olduğunu da kabul eder. Buna ek olarak natüralist düalizm ise, fiziksel durumlar ile zihinsel durumlar arasındaki gözlemlenebilir örtüşmeler olduğunu bu yüzden zihinsel durumların psikofiziğin temel yasalarını öne sürerek açıklamayı önermektedir. Bkz. Jonathan Schaffer, "Naturalistic Dualism and the Problem of the Physical Correlate," *Taslak Makale* (2020).

¹⁵ Dennett, *The Intentional Stance*.

¹⁶ Özellikle Cambridge Değişimi (*Cambridge Change*) olarak adlandırılan yoruma bakıldığında, değişimin tek bir varlığın farklı zamanlarda mevcut olan iki uyumsuz duruma sahip olduğunda gerçekleştiği düşünülür. Bu yüzden bir zamansal değişim önermesini doğrulamak için iki farklı zamansal aralığı deneyimleyen ve değişmeden kalma özelliği taşıyan bir obje mevcut olmalıdır. Teorik açıdan değişim kavramı reddedildiğinde bir olay teorisi tarafından kapsanan objelerin, uyumsuz durumlar tarafından içerildiğini artık iddia edemeyiz. Buna alternatif olarak, zamanın tıpkı bir fiziksel özellik gibi belirli bir boyuta sahip olduğu 4-boyutlu teorilerde göre varlıklar, zaman içerisinde farklı parçalara sahiptir (*temporal parts*). Yani bir varlık, geçmişte ve gelecekte farklı "zaman dilimlerine" sahip olabilir. Bu da değişimi aslında bir süreç olarak değil, bir varlığın farklı zaman parçalarına ait olması üzerinden açıklar. Bu görüş belki Cambridge değişimine bir çeşit alternatif görüş olarak savunulabilir. Bkz. Berit Brogaard, "Presentist Four-Dimensionalism," *The Monist* 83, no. 3 (2000): 341.; Theodore Sider, *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time* (Oxford University Press, 2001).

¹⁷ John M. E. McTaggart, "The Unreality of Time," *Mind* 17, no. 68 (1908).

Değişimi bir çeşit halk psikolojisinin ürünü olarak yorumlamak için her zaman değişimin tamamen reddedilmesi gerekmez. Değişim kavramını insani olarak ele alış biçimimiz ya da bu yorumların fiziksel derecesi de yanlış yorumlanıyor olabilir. Dolayısıyla, değişim kavramı belli açılardan halk psikolojisinden etkileniyor olabilir. Örneğin, insanlar tarafından makro-fiziksel evrende gözlemlenen değişimler gerçekten de bir çeşit illüzyon olarak görülebilir. Fakat üzerlerinde değişim gözlemlenen objelerin bu makro-fiziksel evrenden farklı bir derecede, yani daha mikro-fiziksel (ya da temel) boyutlardaki değişimlerden kaynaklandığını iddia ettiğimizde, değişim kavramını belli ölçüde kapsayan bir pozisyona sahip oluruz. Bu bakımdan değişim kavramına ontolojik bağlamda verdiğimiz imtiyaz düşük olsa da halen mevcuttur.

Bu bağlamda, bağıllık (*supervenience*) kavramı, değişimin anlaşılması için daha önemli bir çerçeve sunabilir. Çünkü bir tür ilişkisel bağlamda, daha yüksek düzeydeki özelliklerin, daha temel düzeydeki özelliklere bağlı olduğunu ifade eder. Yani, makro düzeydeki değişimlerin, mikro düzeydeki fiziksel süreçlere bağlı olduğu durumlarda, değişim kavramının bu ilişkisel bağlamda nasıl değerlendirildiği felsefi açıdan daha önemli hale gelir.¹⁸ Bu yüzden değişimin ontolojisini bu şekilde mikro düzeyde gerçekleşen olaylara eşitlesek, değişimi tam olarak reddetmiş olmayız fakat ontolojik derecesini düşürmüş oluruz.

Eğer makro düzeyde gözlemlenen değişimler, mikro düzeydeki fiziksel değişimlerden kaynaklanıyorsa, bu durumda değişim kavramını halk psikolojisinden bağımsız olarak, daha detaylı bir şekilde ele almak mümkün olabilir, ki özellikle zihinsel olaylar düştüğünde buna benzer bir yaklaşım, eleyici bir yaklaşım ile tam olarak aynı zemine oturmaz.¹⁹ Fakat halen, makro düzeydeki gözlemler halk psikolojisinin etkilerini taşıyor olabilirken, bu gözlemler mikro düzeydeki fiziksel değişimlerle ilişkili olabilir. Bu nedenle, değişim kavramına ontolojik bağlamda verdiğimiz önem düşük olabilir, çünkü değişim, daha temel düzeydeki fiziksel süreçlerle açıklanabilir.

Bağıllık, bu ilişkilendirmeyi vurgular ve değişim kavramının daha temel, mikro-fiziksel süreçlerden nasıl türediğini anlamamıza yardımcı olabilir. Böylece, değişim kavramı, halk psikolojisinin yanıltıcı etkilerinden arındırılarak, daha sağlam bir metafizik temele oturtulabilir. Örneğin, umut, inanç, hayal gücü ya da zihinsel temsiller bu bakımdan insan duygulanımından bağımsız karakterde ve fiziksel ve biyolojik olaylara bağlı olduğu ölçüde geçerli olabilir. Fakat değişim kavramı bağıllık kavramından bağımsız olarak tümünden reddedildiğinde, bu ihtimal ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla, belirli olayların, belirli şekilde sonuçlanacağına dair beklentimiz ve inancımız, değişimin reddedildiği bir dünya içerisinde halen bir teorik ya da psikolojik fazlalık olarak kalmaya devam edecektir.

Özetle, değişim kavramının halk psikolojisi perspektifinden ele alınması hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan derinlemesine bir sorgulama gerektirir. Halk psikolojisi, zihinsel durumları günlük hayatta anlamlandırma-mızı sağlayan, ancak çoğu zaman bilimsel gerçekliklerle uyuşmayan bireysel ve kültürel inançları içerir. Ancak, değişim kavramını radikal bir şekilde reddetmek, değişimin varlığına dair daha ince ayrıntıları ve ontolojik bağlamları göz ardı etmemize neden olabilir.

Bu bakımdan eleyici olmayan zihin felsefesi perspektifleri bu kavramların yalnızca psikolojik birer yanılgı olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, aynı zamanda daha derin ontolojik ve epistemolojik analizler gerektirdiğini ortaya koyabilir. Fakat değişimin Parmenidesçi bir felsefi tavırla tümünden reddedildiği ya da makro-fiziksel ölçekteki değişimin mevcut olmadığı bir evrende, umudun olay teorisi içerisindeki rolü yeniden lüzumsuz olacaktır. Bu bağlamda, aşağıdaki *modus tollens* çıkarımı, değişimin ontolojik bir gerçeklik olmadığı görüşüne dayanan bir olay

¹⁸ Jonathan Westphal, *The Mind-Body Problem* (MIT Press, 2016), 72.

¹⁹ Jaegwon Kim, "Supervenience and Mental Causation," *Philosophical Perspectives* 7, (1993).

teorisinde umudun rolünü açıklayabilir. Buna göre,

1. Eğer dünyada değişim varsa, o zaman belirli olaylar, belirli objelerde belirli özellik örneklemeleriyle sonuçlanabilir ve bu nedenle umut anlamlı bir beklenti olabilir.
2. Dünyada değişim yoktur.
3. Eğer dünyada değişim yoksa, o zaman belirli olaylar, belirli objelerde belirli özellik örneklemeleriyle sonuçlanamaz ve umut anlamlı bir beklenti olamaz.
4. Belirli olaylar, belirli objelerde belirli özellik örneklemeleriyle sonuçlanamaz ve umut anlamlı bir beklenti olamaz.

Umudun temel olarak bazı olaylar için belirli sonuçların gerçekleşeceğine dair sağlam ya da zayıf bir inanca dayanması bakımından değişim kavramıyla olan ilişkisini inceledikten sonra çok farklı bir perspektif üzerinden geliştirilebilen bir olay teorisi çeşidini ele alacağız. Bu olay teorisi, bir olayı mümkün kılan değişkenlerin kapsamı içerisine bu olaylara müdahale ettiği düşünülen yeni bir değişkeni veya bir Tanrı'yı da ekleyen teolojik determinist bir olay teorisi olarak adlandırılabilir.

2. Teolojik Determinizm ve Olay Teorileri

Umuda sahip olan kişinin, dünyadaki olayların sebebi olarak bir Tanrı'ya inandığını varsayarsak ve bu olayların ontolojik konumu üzerine bir olay teorisi yaparsak, o halde bu olay teorisi içerisine Tanrı müdahalesini eklememiz çok yanlış olmayacaktır. Bu bakımdan teolojik determinizm, olayların ilahi bir düzen tarafından önceden belirlendiğini kabul eden bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.²⁰ Umuda sahip olan bir kişi, dünyadaki olayların Tanrı'nın planına göre gerçekleşeceğini düşündüğünde, teolojik determinist bir yaklaşımla, bu olayların var olma imkânını zaten Tanrı'nın belirlemiş olduğunu da kabul etmektedir. Yani umut edilen olaylar, sadece kişinin zihninde var olan bir beklenti veya belirli olayların belirli sonuçlar doğuracağına dair bir inançla aynı düzlemde incelenemez. Bu olaylar o kişi için Tanrı tarafından belirlenmiş gerçek olaylar olarak da değerlendirilir. Ayrıca bu kişi için bahsedilen olaylar bir çeşit kadere bağlı olması veya Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olan bir plana dayanması bakımından, insan hayal gücü için birçok farklı şekilde sonuçlanması mümkün olan ancak aslında sadece belli bir şekilde sonuçlanan olaylardır. Bu yüzden dünya üzerindeki olaylar Tanrı'nın müdahalesine açıktır ve bu kişinin beklentisiyle Tanrı'nın planının örtüştüğüne dair bir inancı da mevcuttur.

Bu bakımdan umut, teolojik determinist bir çerçevede ele alındığında, kişinin dünya üzerindeki olayların Tanrı'nın belirlediği plana göre gerçekleşeceği inancını içerir. Bu bakış açısına göre umut edilen olaylar, kişinin yalnızca zihninde var olan bir beklenti değil, aynı zamanda Tanrı tarafından belirlenmiş gerçek olaylar olarak da değerlendirilir. Bu, olayların sadece kişisel inançlara dayalı olarak değil, ilahi bir düzenin parçası olarak da algılanmasını sağlar ve bu doğrultuda kişinin umutlarının, Tanrı'nın planı ile uyumlu bir şekilde gerçekleşeceği düşüncesine dayanır. Dolayısıyla, teolojik determinist bir bakış açısıyla umut, dünya üzerindeki olayların ilahi bir plana göre belirlendiği ve kişinin bu plana uygun bir beklenti geliştirdiği bir metafiziksel temele dayanmaktadır.

2.1. Dağıtım, Tanrı'nın Planı ve Kötü Sonuçlar

Tanrı'nın dünyada gerçekleşen tüm olaylar için mutlak bir planı olduğunu kabul eden teolojik determinist bir yaklaşım için, Tanrı'nın dünyadaki olayların akışına ve işleyişine müdahalesi mümkündür.²¹ Bu yaklaşım daha önce bahsedilen kadercilik yaklaşımıyla örtüşen belli özellikler taşımaktadır. Yani Tanrı'nın planı bir şekilde buna inanan

²⁰ Heath White, *Fate and Free Will: A Defense of Theological Determinism* (University of Notre Dame Press, 2019).

²¹ Andrew Hayes, "Does God Have a Plan?," *New Blackfriars* 98, no. 1073 (2017).

teist için iyi ya da kötü sonuçlar içerebilir. Örneğin, açık teizm veya skeptik teizm²² gibi teistik pozisyonlar, bu sonuçların Tanrı'nın bilgisi dahilinde olduğunu varsayar.

Tanrı'nın çoğunlukla adaleti sağlamak için bu olaylardaki iyi veya kötü sonuçları dengeli bir şekilde dağıttığına dair bir fikir de ortaya atılabilir. Yani, Tanrı dünyada gerçekleşen her olayın sonucuna dair bir plana sahiptir. Fakat yine de Tanrı'nın mutlak iyiliğine rağmen bazı kötü sonuçlar doğuran olaylar da dünyada gerçekleşmektedir. Bu kötü olayları, Tanrı'nın mutlak iyiliği ile örtüştürmek için Tanrı'nın planlarını insani yetersizliklerimizden dolayı anlayamadığımız veya bunları yanlış yorumladığımız da ifade edilebilir. Dolayısıyla, dünyadaki kötülük adil bir şekilde dağıtılır ve kasıtlı olarak “yeterli” bir seviyede tutulur. (*satisfice*).²³

Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın olaylara müdahale ettiği bir teoride, umudu olan kişi en iyi dünyayı beklentilerinin karşılandığı dünya olarak görür. Ancak, istenen sonuçlar gerçekleşmezse bu, kişi için olumsuz bir durum olabilir. Teolojik determinizmde ise Tanrı'nın planı, insanların umudu ile Tanrı'nın belirlediği olaylar arasında bir denge kurulmalıdır. Bu denge, kötülüğün adil şekilde dağıtılmasıyla sağlanır, böylece Tanrı'nın iyiliği sorgulanmaz.²⁴

Bu nedenle, Tanrı'nın olayları iyi ya da kötü sonuçlarla düzenlemesi her zaman insanların beklentilerini karşılayamaz. Çünkü bazı beklentiler büyük kötülüklere yol açabilir ve bu da diğer insanlar için adaletsizlik olur. Dolayısıyla, kötülük ve iyilik dağıtılıyorsa, umut edilen her şeyin gerçekleşmesi her zaman iyilik getirmez. Ancak umudu olan kişi istediği sonuçları göremezse bu yine olumsuz olur, fakat teolojik determinizmde bu, Tanrı'nın daha büyük planının parçası olarak adalet ve iyilik içerir.

İyi ve kötülüğün dengeli bir şekilde dağılımı meselesi burada umudun yine bir olay teorisi için lüzumsuz bir etken olduğu gerçeğini değiştirmez. Dolayısıyla, teolojik determinizm bağlamında Tanrı'nın dünyadaki olaylar üzerinde mutlak bir planı olduğu kabul edilir. Umut kavramı ise bu plana bağlı olarak şekillenir. Bir kişi, umut ettiği şeyin Tanrı'nın planı çerçevesinde gerçekleşmesini bekler, fakat bu beklentiler her zaman kişisel tatminle sonuçlanmayabilir. Kötülük ve iyiliğin Tanrı'nın adaletine göre dengeli dağıtıldığı teolojik determinizmde, nihai ilahi plana uygun bir gerçeklik olduğu için umuda ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla,

1. Teolojik determinizm doğruysa, tüm olaylar Tanrı'nın önceden belirlenmiş planına göre gerçekleşir.
2. Eğer tüm olaylar Tanrı'nın planına göre belirlenmişse, insanların umutları bu olayların sonucunu değiştirmez.
3. Umut, beklenen olayların sonucu üzerinde etkili değilse, umut lüzumsuz bir kavramdır.
4. Teolojik determinizm doğruysa, umut lüzumsuz bir kavramdır.

Yeniden tekrar etmek gerekirse lüzumsuzluk veya gereksizlik burada, olay teorileri üzerindeki bir unsur olarak mevcut olan umudun ontolojisine atfedilen bir özelliktir. Psikolojik manada umudu olan bir teistin dua pratikleri ve buna benzer ritüeller üzerinden bu umudu Tanrı'nın planlarına dahil etme arzusu veya inancı meselesi daha somut ve psikolojik bir bakış açısı gerektirir.²⁵

²² Skeptik teizm yaklaşımı, kötülük probleminin çoğunlukla gereğinden fazla derecede büyük bir felsefi problem olduğuna dair iddialar üzerine şekillenmiş bir yaklaşımdır. Buna göre, dünyada gereksiz derecede büyümüş gibi gözükken kötülükler gerçekten vardır. Bu yüzden Leibnizci “en iyi dünya” teorileri bu yaklaşım için genellikle reddedilir (*no best world*). Buna karşın Tanrı'nın son derece haksız gibi gözükken kötü olaylar üzerinde bir planı ve hesabı olduğuna dair görüşler ortaya atılır. Dolayısıyla, bu yaklaşım için nedensiz kötülüklerin dahi Tanrı'nın kontrolünde olduğu ve Tanrı'nın bu kötülükleri belirli bir düzen içerisinde dünya üzerinde var ettiği üzerine bir şüphecilik vardır. Ayrıca açık teizm ve skeptik teizm tam anlamıyla teolojik determinizmi kabul etmeyebilir. Çünkü kötülük yapma özgürlüğüne sahip olan insanın bunu yapabilmek için özgür iradeye ihtiyacı vardır. Yine de gerçekleşen olaylar üzerinde Tanrı'nın bir şekilde müdahalesi veya planı olduğunu iddia etmek burada paradoksal gözükmektedir. Bkz. Daniel Rubio, “In Defence of No Best World,” *Australasian Journal of Philosophy* 98, no. 4 (2020).

²³ Klaas J. Kraay, “Can God Satisfice?,” *American Philosophical Quarterly* 50, no. 4 (2013).; Chris Tucker, “Divine Satisficing and the Ethics of the Problem of Evil,” *Faith and Philosophy* 37, no. 1 (2020).

²⁴ Peter Van Inwagen, *The Problem of Evil* (Oxford University Press, 2006).

²⁵ Peter J. Jankowski ve Steven J. Sandage, “Meditative Prayer, Hope, Adult Attachment, and Forgiveness: A Proposed Model,” *Psychology of Religion and Spirituality* 3, no. 2 (2011).

3. Bir Eğilim Olarak Umut

Umut kavramını bir olay teorisinin içerisine dahil etmek istediğimizde bunu değişimin olmadığı bir dünyada gerçekleştiremeyeceğimizi Parmenidesçi itirazlardan sonra anladık. Buna karşın fiziksel dünyada değişimin reddinin yalnızca değişimi reddeden radikal bakış açıları üzerinden yapılmadığını, bunun yerine değişimin, insani dereceler veya kültürel etkilerden dolayı yanlış bir şekilde yorumlanabileceğini de not ettik. Dolayısıyla, Churchland veya Dennett takipçilerinin ima ettiği halk psikolojisi kavramı üzerinden fiziksel değişimin insanlar tarafından anlaşılma ve yorumlanma derecelerine şüpheyle yaklaşılabılır.

Buradan hareketle umut kavramını evrendeki olaylar üzerinde gerçekten de etken hale getirmek veya bu kavramın bir olay teorisinin içerisine dahil edilebilmesini mümkün hale getirebilmek için temel ontolojimizde yapabileceğimiz birkaç değişiklik gerektiğini söyleyebiliriz.²⁶ Bunu yapmak için temel ontolojimizi eğilimlere veya eğilimsel özelliklere açık bir hale getirdiğimizde umut kavramının daha aktif şekilde işlerlik gösterdiğini iddia etmemiz daha kolay hale gelecektir. Bu bağlamda, dünyadaki tüm obje özelliklerinin eğilimsel olduğunu temel ontolojimize dahil edebiliriz. Cansız obje özelliklerini eğilimlerle ele aldığımız gibi, insan davranışı ve öznel deneyimleri de bu açıdan düşünmekte teorik bir uyumsuzluk yoktur.²⁷

Böylece eğilimler yalnızca açığa çıktıkları durumlarla değil, bizatihi oldukları halleriyle kapsanır. Bu kapsayıcı yaklaşım bir şekilde umudu, belirli durumlarda gerçekleşmesi mümkün olan bir ihtimal olarak yeniden tahsis edebilir. Umut kavramını buna benzer bir ontoloji içerisinde düşünmek, değişimin sezgilerimiz için kolay olandan farklı yani mikro-fiziksel derecelerde mevcut olduğu bir olay teorisiyle de uyumlu olarak kalacaktır.²⁸ Çünkü böyle bir yaklaşımda umudumuzun resmettiği olayın sonucu henüz gerçekleşme dahi var olmaya devam edebilecektir ve umut bir olay teorisi için halen etken olabilecektir. Yine aynı şekilde, salt kader veya teolojik belirleyenler tarafından bütün olayların belirlendiği bir dünyada dahi umut beslediğimiz bir olayın gerçekleşmesi için gereken belirli bir nedensel güçle karşılaşıldığında ortaya çıkan durum, umut ettiğimiz durumla benzer objeler içerebilir.

Umudu tam manasıyla bir eğilim olarak düşünmek onun artık olay teorileri için lüzumsuz bir kavram olmadığını bize ima etmektedir. Bunun gerekçesi ise umut ettiğimiz durumu gerçekleştirecek bir nedensel bir uyarıcının varlığıdır. Öte yandan umut ettiğimiz olaylar, bu olayı gerçekleştirecek bir nedensel uyarıcı ile karşılaşana kadar bir çeşit olay teorisi için aktif manada lüzumsuz gibi görülebilir. Fakat umudumuzun resmettiği özellikler bu uyarıcılar ile karşılaşana kadar eğilimsel kabul edildiği takdirde, bir olay teorisi için nedensel olarak görece daha imtiyazlı ve lüzumlu hale gelebilir. Çünkü eğilimsel özellikler temel olarak nedensel manada herhangi bir uyararla açığa çıkan özelliklerdir. Bu uyarar ortaya çıkana kadar var olup olmadıkları tamamen temel ontolojimize ve bu temel ontolojinin bizim için hangi imkanları sağladığına göre değişmektedir.²⁹

²⁶ Andrew Chignell, "The Focus Theory of Hope," *The Philosophical Quarterly* 73, no. 1 (2023).

²⁷ Randolph Clarke, "Dispositions, Abilities to Act, and Free Will: The New Dispositionalism," *Mind* 118, no. 470 (2009).

²⁸ Bu yüzden değişimin reddedildiği bir dünyada eğilimsel özelliklerin rolü pek gerçekçi olamaz. Ancak makro-fiziksel değişimin bir illüzyon olduğu ve alt düzey değişimlerin tek ontolojik gerçek olduğunu savunan ve bu bakımdan değişim bağlamında halk psikolojisini reddeden perspektifler için eğilimselcilik geçerli olabilir. Bu sebeple eğilimler, taşıyıcılarını değişime neden olmaya veya değişime uğramaya yatkın kılan özelliklerdir. Bkz. Daniel Kodaj, "From dispositions to possible worlds," *Erkenntnis* (2024).

²⁹ Burada eğilimselliğe ve eğilimsel özelliklere açık olan bir ontolojiyi tercih etmemiz yani bu ontolojiyi eğilimselci hale getirmemiz umudun belirli fiziksel değişkenler veya nedensel aktörler etkisiyle açığa çıktığına dair iddiaları doğrulayan bir hale dönüşebilir. Fakat temel ontolojinin farklı bir yorumu altında bu yaklaşım çok anlamlı olmayabilir. Çünkü eğer özellikleri zamansal manada kalıcı ve belirli nedensel güçlerin etkilerinden bağımsız bir konumda ele alıyorsak, o zaman uyarıcıların varlığı ontolojimize katkı sağlamayacaktır. Quine'in terminolojisine göre ise bu tarz yaklaşımları farklı birer ontolojik ideoloji olarak düşünmemiz mümkündür. Ayrıca bu perspektifler, umut ettiğimiz olayı mümkün kılan özellik örneklemelerinin hiç ortaya çıkmadığı ve hiçbir uyararla karşılaşmadığı durumlar için de bir açıklama içerebilir. Bkz. Alexander Bird, "Dispositions and Antidotes," *The Philosophical Quarterly* 48, no. 191 (1998); Lieven Decock, "Domestic Ontology and Ideology" in *Quine: Naturalized Epistemology, Perceptual Knowledge and Ontology* (Brill, 2000); Lorenzo Azzano, *Dispositional Reality: A Novel Approach to Power Ontology and Metaphysics* (Springer Nature, 2024).

Eğilimselcilik (*dispositionalism*) bu bakımdan, tüm özelliklerin ve bu özelliklerin açığa çıkmasını sağlayan nedensel güçlerin, eğilimler bağlamında ele alınabileceğini öne sürmesi bakımından umut veya sevgi³⁰ gibi gerçekleşmesi beklenen fakat belirli nedenlerle gerçekleşemeyen ya da gerçekleşmesi için bir ya da birden fazla uyarıcı gereken durumları kapsar.³¹ Bu eğilimlerin nedensel uyarıcıları olay teorileri için uzay-zamansal bir gerçeklik taşıyor ve bu yüzden her özellik bir eğilim olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla, umudumuzu fiziksel dünya içerisinde gerçek hale getirecek bir (ya da birden fazla) uyarıcı yoksa eğilimsel özellik nedensel bir güç tarafından uyarılmadan da halen eğilimsel olma özelliğini koruyabilir. Böyle bir durumda daha önce gösterdiğimiz sebeplerden dolayı, olay teorilerine dahil edilebilmek için lüzumsuz gözükene umuda uygun bir ontolojik konum bulabiliriz.

Bu perspektiften bakıldığında, umut, var olan potansiyel bir eğilim olarak ontolojik bir anlam kazanır. Yani, umut, sadece psikolojik bir durum değil, aynı zamanda gelecekteki potansiyel olayların gerçekleşme eğilimi olarak ve yer yer bu mümkün olayların belirli koşullar altında ortaya çıkmasını sağlayan bir etken olarak yorumlanabilir. Böylece umut kavramı yalnızca kişisel bir beklenti veya hayal gücünden temel alan bir illüzyon değil, aynı zamanda olayların ve durumların oluşumuna yönelik ontolojinin içerisinde rol alan bir etken olarak görülebilir. Eğilimselcilik perspektifinden bakıldığında, umut gibi kavramlar, nedensel uyarıcılar ve olası durumlar ile karşılaştığında etkinlik kazandığı takdirde bir eğilim olarak ontolojik manada daha imtiyazlı bir alana sahip olabilir.

Sonuç

Sonuç olarak, umut birçok insan için yaşamın anlamına dair önemli bir duygu olarak kabul edilmiştir ve umudun gelecekteki olaylara yönelik beklentilerle de bağlantılı bir doğası vardır. Bu bağlantıyı daha sağlam kurabilmek adına umudun ontolojik konumu ve olay teorileri çerçevesinde nasıl ele alındığı sorusuna eğilimselcilik son derece makul bir cevap vermektedir. İlk bölümdeki yaklaşımlar, umudun fiziksel olay teorileri için gereksiz bir fazlalık olabileceğine dair görüşleri yansıtmaktadır. Kadercilik ve teolojik determinizm gibi görüşler ise, belirli olayların önceden belirlenmiş olduğunu ve umudun bu olaylar üzerinde etkisiz kaldığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda, umut metafiziksel olarak gereksiz bir kavram gibi görünmüştür.

Bu görüşlere alternatif olarak, umudun yalnızca psikolojik bir süreç olmadığı, aksine insanların eğilimsel özelliklerinin bir parçası olarak var olduğunu savunduğumuzda, umudu olay teorilerinde dolaylı bir etkiye sahip bir faktör olarak yeniden konumlandırabiliriz. Böylece umut, olayların henüz gerçekleşmediği durumlarda bile var olmaya devam eden, olası bir geleceğe işaret eden bir eğilim olarak kavranabilmiştir. Bu bakış açısı umut gibi gerçekleşmesi beklenen ancak nedensel uyarıcılarla buluşana kadar gerçekleşmeyen olguları, ontolojik açıdan görece daha kapsayıcı bir çerçeveye oturtmaktadır. Dolayısıyla, umut kavramı yalnızca bir psikolojik durum değil, aynı zamanda ontolojik olarak var olan bir eğilim olarak değerlendirilebilir. Özetle umut, bazı yaklaşımlar tarafından fiziksel olayları mümkün kılan elemanlar arasında gereksiz görülebilse de daha geniş bir bakış açısıyla incelendiğinde, insan deneyiminin önemli bir parçası olarak olaylar üzerine yöneltilen bir eğilim olarak anlam kazanabilir.

³⁰ Burada aşkın veya sevginin ele alındığı temel ontoloji umut kavramıyla benzeşmektedir. Çünkü sevginin zamansal veya tarihsel bir örüntü olduğuna olan inanç bu bakımdan eğilimselci bir süreçle örtüşmez. Çünkü bu bakış açısı bir çeşit uyarıcı sürekli olarak kabul etmek için zamansal olarak fazla yaygındır. Bunun yerine sevginin belirli zihinsel ve fiziksel uyarıcılarla ortaya çıkan, belirli uyarıcılarla da yitilebilen bir eğilimsel özellik olarak ele alınması bu sorunu çözebilir. Naar buna örnek olarak, depresyondaki bir babayı örnek gösterir. Depresyondaki babanın çocuklarına olan sevgisi, depresyon nedeniyle yüzeyde görünmese bile hala mevcuttur. Bu nedenle, sevginin bir eğilimsel durum olarak anlaşılması, belirli duygusal örüntülerin kesintiye uğramasına rağmen sevginin varlığını sürdürdüğünü açıklayabilir. Bkz. Hichem Naar, "Love as a Disposition" in *The Oxford Handbook of the Philosophy of Love* (Oxford University Press, 2017).

³¹ Hichem Naar, "A Dispositional Theory of Love," *Pacific Philosophical Quarterly* 94, no. 3 (2013).

Kaynakça

- Azzano, Lorenzo. *Dispositional Reality: A Novel Approach to Power Ontology and Metaphysics*. Springer Nature, 2024.
- Bird, Alexander. "Dispositions and Antidotes," *The Philosophical Quarterly* (1950-) 48, no. 191 (1998): 227-34. <http://www.jstor.org/stable/2660296>
- Brogaard, Berit. "Presentist Four-Dimensionalism," *The Monist* 83, no. 3 (2000): 341-356. <http://www.jstor.org/stable/27903690>
- Caputo, John D. "Hoping Against Hope: The Possibility of the Impossible," *Journal of Pastoral Theology* 26, no. 2 (2016): 91-101.
- Chignell, Andrew. "The Focus Theory of Hope," *The Philosophical Quarterly* 73, no. 1 (2023): 44-63. <https://doi.org/10.1093/pq/pqac010>
- Churchland, Paul M. "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *The Journal of Philosophy* 78, no. 2 (1981): 67-90. <https://doi.org/10.2307/2025900>
- Clarke, Randolph. "Dispositions, Abilities to Act, and Free Will: The New Dispositionalism," *Mind* 118, no. 470 (2009): 323-351.
- Decock, Lieven. "Domestic Ontology and Ideology" in *Quine: Naturalized Epistemology, Perceptual Knowledge and Ontology*, Editörler: Lieven Decock ve Leon Horsten, 189-205. Brill, 2000.
- Dennett, Daniel C. *The Intentional Stance*. MIT Press, 1987.
- Fritz, James. "Ethics and epistemic hopelessness," *Inquiry* 66, no. 6 (2020): 977-1005. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1729235>
- Hankinson, Robert J. "Parmenides and the Metaphysics of Changelessness" in *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Editörler: V. Caston ve D. W. Graham, 65-80. Routledge, 2002.
- Hayes, Andrew. "Does God Have a Plan?," *New Blackfriars* 98, no. 1073 (2017): 63-72.
- Jankowski, Peter J. ve Steven J. Sandage. "Meditative Prayer, Hope, Adult Attachment, and Forgiveness: A Proposed Model," *Psychology of Religion and Spirituality* 3, no. 2 (2011): 115-131.
- Kim, Jaegwon. "Supervenience and Mental Causation," *Philosophical Perspectives* 7, (1993): 1-23. <https://doi.org/10.2307/2214203>
- Kodaj, Daniel. "From dispositions to possible worlds," *Erkenntnis* (2024). <https://doi.org/10.1007/s10670-023-00781-5>
- Kontos, Pavlos. "Hoping-well: Aristotle's phenomenology of elpis," *British Journal for the History of Philosophy* 29, no. 3 (2020): 415-434. <https://doi.org/10.1080/09608788.2020.1818054>
- Kraay, Klaas J. "Can God Satisfice?," *American Philosophical Quarterly* 50, no. 4 (2013): 399-410. <http://www.jstor.org/stable/24475358>
- Lombard, Lawrence B. "Event Theory" in *A Companion to Metaphysics*, Editörler: Jaegwon Kim, Ernest Sosa ve G. S. Rosenkrantz, 235-239. Wiley-Blackwell, 2009.
- Lundsgaard-Leth, Kresten. "The Temporality, Modality and Materiality of Hope" in *Hope in All Directions*, Editör: Geoffrey Karabin, 213-220. Brill, 2013.
- McTaggart, John. M. E. "The Unreality of Time," *Mind* 17, no. 68 (1908): 457-474.
- Meyer, Susan Sauvé. "Fate, fatalism, and agency in Stoicism," *Social Philosophy and Policy* 16, no. 2 (1999): 250-273.
- Naar, Hichem. "A Dispositional Theory of Love," *Pacific Philosophical Quarterly* 94, no. 3 (2013): 342-357. <https://doi.org/10.1111/papq.12003>
- Naar, Hichem. "Love as a Disposition" in *The Oxford Handbook of the Philosophy of Love*, Editörler: C. Grau ve A.

- Smuts. Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199395729.013.11>
- Reddoch, Jason. "The Stoics on Hope and Fear: How to Be a Politically Engaged Stoic," *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 101, no. 1 (2018): 52-66. <https://doi.org/10.5325/soundings.101.1.0052>
- Rubio, Daniel. "In Defence of No Best World," *Australasian Journal of Philosophy* 98, no. 4 (2020): 811-825. <https://doi.org/10.1080/00048402.2019.1699588>
- Schaffer, Jonathan. "Naturalistic Dualism and the Problem of the Physical Correlate," *Taslak Makale*, 2020. Erişim 15 Eylül 2024. <https://www.jonathanschaffer.org/dualismcorrelate.pdf>
- Sider, Theodore. *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford University Press, 2001.
- Stich, Stephen ve Ravenscroft, Ian. "What Is Folk Psychology?," *Cognition* 50, no. 1-3 (1994): 447-468. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(94\)90040-X](https://doi.org/10.1016/0010-0277(94)90040-X)
- Tucker, Chris. "Divine Satisficing and the Ethics of the Problem of Evil," *Faith and Philosophy* 37, no. 1 (2020): 32-56.
- Van Inwagen, Peter. *The Problem of Evil*. Oxford University Press, 2006.
- Waterworth, Jayne M. "An Analysis of Everyday Hope" in *A Philosophical Analysis of Hope*, 3-30. Londra: Palgrave Macmillan UK, 2004.
- Welshon, Rex. "Anomalous Monism and Epiphenomenalism," *Pacific Philosophical Quarterly* 80, no. 1 (1999): 103-120.
- Westphal, Jonathan. *The Mind-Body Problem*. MIT Press, 2016.
- White, Heath. *Fate and Free Will: A Defense of Theological Determinism*. University of Notre Dame Press, 2019.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 16.09.2024

Kabul: 30.10.2024

Atıf: Çıvgın, İzzet. "Erken Hanedanlar Dönemi Mezopotamya'sında (MÖ 2900-2334) Yaratılış Miti ve Kent Devletler," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 118-143. <https://doi.org/10.55256/temasa.1551102>

Erken Hanedanlar Dönemi Mezopotamya'sında (MÖ 2900-2334) Yaratılış Miti ve Kent-Devletler

İzzet Çıvgın¹

ORCID: 0000-0003-0338-0929

DOI: 10.55256/TEMASA.1551102

Öz

Tarihin ilk kentleri ve kent-devletleri Aşağı Mezopotamya'da doğdular. Ya siyaset felsefesi? Mezopotamya'nın Sümer uygarlığını ve kent-devletleri var eden unsurların başında yazı geliyordu; yazı pek tabii kentlerde ticaretin düzenlenmesine ve besin üretimi sayesinde ortaya çıkan tarımsal artının komünal ambarlarda toplanması suretiyle karmaşık iş bölümünün örgütlenmesine yarıyordu. Ama erken uygarlıkların hepsinde siyasal seçkinlerin meşruiyet arayışlarına da hizmet eden bir araçtır yazı. Eski Mısır'da olduğu gibi Mezopotamya'da da, yazılı kültürün çıktıkları arasında yer alan kozmogonik ve mitolojik anlatıların temel işlevleri, Doğanın ve Yaşamın işleyişini açıklarken toplumsal düzenin ve (uygarlıkların zorunlu sonucu olduğuna inanılan) toplumsal hiyerarşilerin meşruiyetlerinin Yaratılışa ve o başlangıç anında ortaya çıkan kozmik düzene, dolayısıyla göksel iradeye dayandırılmasıdır. Evet, en erken uygarlıklarda da bir siyaset felsefesi vardı, kozmogonik-mitolojik anlatılara gömülü olan bu felsefenin nihai hedefi devleti zamanlar-üstü bir olgu olarak gösterirken yersel hiyerarşileri göksel hiyerarşilerle temellendirerek verili düzeni (mevcut seçkinlerin iktidarlarını) meşrulaştırmaktı. Sümer siyaset kavrayışı ME (ideaları andıran ebedi toplumsal kurumlar-kurallar), NAM (şeylerin ve canlı varlıkların yazgıları-doğaları-işlevleri) ve GİŞ-HUR (kozmetik örüntüler, canlıların tanrısal tasarım ile uyumlu yaşam çizgileri izlemeleri) gibi soyut kavramlar üzerinde yükselmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aşağı Mezopotamya, Sümer, Toplumsal Hiyerarşi, İş Bölümü, Kent-Devlet, Siyasal Düşünce.

Creation, City and State in Early Dynastic Mesopotamia (2900-2334 BC)

Abstract

The first cities and city-states of the world were born in Lower Mesopotamia. What about political philosophy? The Sumerian civilization of Mesopotamia is primarily based on writing, which of course served to organize trade in the cities and the complex division of labor by collecting the agricultural surplus generated by food production in communal granaries. But in all early civilizations, writing was also a tool that served the political elite in their quest for legitimacy. In Mesopotamia, as in ancient Egypt, the main functions of cosmogonic and mythological narratives, which were among the outputs of writing, were to explain the functioning of Nature and Life, and to ground the legitimacy of social order and social hierarchies (believed to be the necessary outcome of civilizations) in Creation and in the divine-celestial will. Yes, there was a political philosophy in the earliest civilizations, embedded in cosmogonic-mythological narratives, whose ultimate goal was to legitimize the power of the existing elites by presenting the state as an ever-present phenomenon. Sumerian conception of politics is based on abstract concepts such as ME (eternal social institutions-rules-offices), NAM (destiny-nature-function of things and living beings) and GISH-HUR (cosmic patterns, divine plan).

Keywords: Lower Mesopotamia, Sumer, Social Hierarchies, Division of Labor, City-State, Political Thought.

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fak., İktisat Bölümü. izzetcivgin@yahoo.fr

Giriş

Sümer, (genel bilimsel kabule göre) yalnız Aşağı Mezopotamya'nın değil (kent düzenine sahip) dünyanın da ilk uygarlığıdır. Burada yazı ilkin ticari kayıtlar ve muhasebe işlemleri için kullanılmışken, ondan yalnızca birkaç yüzyıl geç belirmiş olan Mısır yazısı ilk andan itibaren devlet ve siyaset konularına odaklanmıştı. Mezopotamya uygarlığı, Uruk kentinin doğumu ile MÖ. 4. binyılda başlar. Ama Uruk'tan da önce, Eridu adlı kasabada (ön-kentte) karmaşık toplumun ortaya çıkış işaretleri vardı. Sümer mitolojisinin ana metinlerinden birinin "İnanna ve Enki: Uygarlık Sanatlarının Eridu'dan Uruk'a Aktarılışı" olarak adlandırılması bile Aşağı Mezopotamya (özelde Sümer) uygarlığının doğum yerinin Eridu ve Uruk yerleşimleri olduğunu göstermeye yeter. Eridu bir kasaba ya da ön-kent iken; Uruk, Mezopotamya devletleşmesinin en erken adımını oluşturan bir kent-devlettir. MÖ 2500'e gelindiğinde, Aşağı Mezopotamya'nın en güneyindeki Sümer ya da KIENGİ adıyla bilinen ülkede, Ur, Uruk, Umma, Nippur, Lagaş, Eridu ve Şuruppak başta olmak üzere 30 kadar kent-devlet vardı. Sümer'in kuzey sınırında Kiş kenti bulunuyor, onun daha kuzeyindeki Agade ile (adını ondan alan) *Akkad Ülkesi* başlıyordu. Akkad Kralı Sargon, MÖ 2334'te rakip kent-devletler düzenine son verdi, Sümer ve Akkad kentlerini tek bir krallık altında birleştirdi. Sümer ve Akkad'ın birleşmesiyle oluşan geniş ülkeye sonraki dönemlere damga vuran Babil İmparatorluğu'nun adıyla "Babil" denecektir.

Eski Aşağı Mezopotamya'nın Tarihi Dönemleri

Tarihler	Sümer ve Akkad Ülkesi
MÖ 4000-3700	Erken Uruk Dönemi
MÖ 3700-3400	Orta Uruk Dönemi
MÖ 3400-3100	Geç Uruk Dönemi
MÖ 3100-2900	Cemdet Nasr Dönemi
MÖ 2900-2750	Erken Hanedanlar I
MÖ 2750-2600	Erken Hanedanlar II
MÖ 2600-2334	Erken Hanedanlar III
MÖ 2334-2150	Akkad İmparatorluğu
MÖ 2150-2112	Akkad'dan III. Ur'a Geçiş Dönemi
MÖ 2112-2004	III. Ur İmparatorluğu

Aşağı Mezopotamya'da MÖ 3. binyıl sonlarına kadar iki dil konuşuldu, en güneyde (bugünkü Irak-Kuveyt sınırlarında) Sümerce, kuzeyde Akkadça. Akkad Krallığı (MÖ 2334-2150) kurulana dek Mezopotamya'nın hâkim dili Sümerceydi. Akkad Krallığı ile yönetim dili Akkadça oldu; Akkad-öncesinde kent-devletlerden oluşan en güneydeki parçalı *Sümer Ülkesi* ise, Akkad Krallığı yıkılınca *III. Ur Hanedanı* adıyla bölgesel-devlet haline geldi. Bu dönemde (MÖ 2112-2004) yazı dili Sümerce, özellikle kuzeyde konuşma dili Akkadça idi. Sümerce MÖ 24. yüzyıldan sonra yazı dili olmanın ötesine geçemedi. Nihayet MÖ 1800'lerde hem Güney hem de Kuzey Mezopotamya'da Akkadça ile akraba Sami dilleri hâkim diller haline geldiler.

Henüz yazının en erken evresinde, *Geç Uruk Dönemi*'nde (MÖ 4. binyılın son çeyreğinde) beliren ve Erken Hanedanlar Dönemi'nde (MÖ 2900-2334) sadakatle kopyalanıp sonraki kuşaklara aktarılan *Standart Meslek Listesi*, Güney Mezopotamya'da uzmanlaşmanın ulaştığı boyutu gösterir. Metnin MÖ 3. binyıl başlarına ait versiyonu, yönetsel-dini işlerde uzmanlaşmış 120 mesleği hiyerarşik olarak sıralar; kentin yöneticisiyle başlayan liste, daha düşük statülü mesleklere kadar uzayıp gider². Devletli toplumun göstergesi olan *merkezileşmiş denetim* ile *dikey*

² Guillermo Algaze, "The End of Prehistory and the Uruk Period" in *The Sumerian World*, ed. Harriet Crawford (Oxon: Routledge, 2013), 80.

hiyerarşinin ikisinin birden mevcut olduğu Uruk'ta yönetsel bürokrasi de olgunlaşmıştır³.

Uruk dönemine (MÖ 4. binyıla) tarihlenen ön-tabletler ile erken kil tabletlerdeki ifadeler, tarihin ilk kenti Uruk'taki yazı faaliyetlerinin hep ekonomiyle bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Bunlar, *tapınak payı - vergi* olarak toplanan tarım ürünlerinin ve arazilerinin, biranın ve koyunların, yani *tapınağın ekonomik ihtiyaçlarının karşılanmasını garanti eden artı-ürünlerin kayıtlarıdır*. Yazı, uygarlık-öncesi dönemde “komünal ambara katkıların hesabını tutmak için küçük kil fiş kullanma geleneği”nin doğal bir uzantısı olarak doğdu; Yazı, “on binlerce yıl boyunca artan ekonomik ve kültürel karmaşıklığın vardığı noktaydı”. Uygarlıkta ise, Sümer kentlerinin rahipleri “arpa, buğday, koyun ve tekstil fazlasını topluyorlardı. Bu mallar resmi olarak tanrılara sunulan adaktı; fakat pratikte tapınak bürokrasisi tarafından tüketilen ya da başka mal ve hizmetlerle takas edilen zorunlu vergilerdi”⁵.

Mezopotamya uzmanlarının kentin en yüksek yöneticisini tanımlamak için kullandıkları *rahip-kral* ifadesi de, Uruk'ta (Eski Mısır'daki gibi) kutsallıkla siyasetin iç-içe geçtiğine işaret eder⁶. Tapınak işlerinin yürütülmesi için vergi toplayan, kent ve çevresindeki arazilerle oralarda yetiştirilen ürünler üzerinde denetim kuran⁷ mekanizma, akla hemen *devleti* getirir.

“[Çek arkeolog Petr Charvát,] Uruk toplumunun temelde eşitlikçi olduğunu, hatta ‘ortak üretim ve ortak tüketim’ özelliği ile neredeyse ilkel bir ‘sosyal devlet’ olduğunu ileri sürüyor. Bu, bir grup sorumlunun tüm toplumun yararına kararlar aldığı, malların ve yiyecek maddelerinin dağıtımının Uruk ‘kurulu’ tarafından sağlandığı anlamına geliyor... Charvát, Uruk toplumunu ‘gevşek bir şekilde katmanlaşmış’ olarak tanımlıyor; ... Uruk toplumunun bireylerin ve toplulukların çabalarının eşit oranda karşılandığı hassas bir dağıtım sistemiyle ayakta kaldığına inanıyor. Dahası, ... kaynaklara eşit ulaşım, toplumda herkesin eşit olduğuna vurgu yapan dinsel törenler ve diğer eylemlerle desteklenmiş olmalı. ... Diğer uzmanlar da merkezîyetçi devlet modelini savunmaktadır. Uruk, ‘devlet kurumlarının geniş çaplı ekonomik faaliyetleri denetlediği, hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir politik sistem’ idi. Susan Pollock, ... dördüncü binyıldaki toplumlarda genellikle kendine yeten ailelerin yanı sıra hiyerarşik yapıya sahip, ‘lüks ve sıradan malları üretmekte uzmanlaşmış iş-gücünü denetleyen’ kurumların yer aldığını belirtir. Ona göre, o dönemde ‘tapınaklar’ böyle üretim merkezleri değildi; bu anıtsal yapılar, ‘bağışlar ve dinsel sunumlar’ sayesinde zenginleşiyordu. ... Pollock dağıtımın ‘belli oranda yönetimin koyduğu kurallara’ göre gerçekleştirildiği kanısına varır. Mal ve işgücü sağlamakta en fazla kullanılan yöntem bağış toplamaktı”⁸.

Charvát yerine Pollock'un yaklaşımını destekleyen elinizdeki metin, Uruk kent-devleti ile başlayan hiyerarşinin MÖ 3. binyılda sürekli arttığını iddia ediyor. Buna göre, Uruk kentinin oluşumu ile Akkadlı Sargon'un kent-devletler düzenini yıkışı arasındaki dönem (MÖ 3500-2334), erken devletlerin *geçim ekonomisini* aşan yeni bir ekonomik düzen kurmalarının ilk örneklerindedir. *Artı-ürün* tarlalardan ve otlaklardan (ticarete ve iş bölümüne dayalı karmaşık ekonomi merkezleri olan) kentlere, besin üretmeyen meslek gruplarına, ama hepsinin ötesinde tapınaklara ve onlarla birlikte yükselen saraylara akmaktadır artık. Bu, *köy-tipi eşitlikçi toplum düzeninden (kent-devletlerin seçkinleri eliyle örgütlenen) tabakalı toplumsal düzene ve yeni sektörlerin belirışıyle karmaşıklaşan bir üretim ve dağıtım biçimine geçildiği* anlamına gelir.

Yeniden dağıtım (*redistribution*), dini-siyasal seçkinlerin kendilerini halk kitlelerinden ayırıştırmalarına, dağıtımını örgütleyerek ekonomik ve siyasal güce birlikte sahip olmalarına yarayan mekanizmanın adıdır. Kamusal alanın inşası, yani anıtsal mimarinin yükselişi de, besicilik ve tarımdan elde edilip (oluşum halindeki) kent merkezlerine akan üretim-fazlasının ücret-tayın biçiminde kentin emekçilerine ödenmesini (yeniden dağıtım) zaruri kılmıştır. “Yiyecek dağıtımını aracılığıyla prestij kazanan liderler, böylelikle halktan daha fazla mal talep edebiliyor, bu şekilde

³ Mark Chavalas, “The Age of Empires, 3100-900 BCE” in *A Companion to the Ancient Near East*, ed. Daniel C. Snell (Oxford: Blackwell, 2005), 37.

⁴ Hianhua Wang, “State and Empire in Early Mesopotamia,” *Social Evolution & History* 18, sayı: 1 (2019): 202.

⁵ Tom Standage, *Altı Bardakta Dünya Tarihi*, çev. Ahmet Fethi. (İstanbul: Kırmızıkedici, 2024), 39.

⁶ Wang, “State and Empire in Early Mesopotamia,” 202.

⁷ Wang, “State and Empire in Early Mesopotamia,” 203.

⁸ Gwendolyn Leick, *Kentin Mucidi Mezopotamya: Mitoloji, Arkeoloji ve Tarih*, çev. E. Duru. (İstanbul: Say, 2019), 76-78.

belki de üretim araçları (arazi ve besi hayvanları) elde edebiliyordu”⁹.

“İÖ dördüncü binyılın bir döneminde insanlar büyük şehirlerde yaşamaya başladı. Bu geçişle birlikte ortaya çıkan yeni koşullar erkeklerin ve kadınların daha önce görülmemiş bir biçimde birlikte çalışmasını gerektirdi. Yazı, hukuk, bürokrasi, uzmanlaşılacak meslekler, eğitim, ağırlık ve uzunluk ölçüleri gibi yeni ve bir arada yaşam için gerekli olan fikirlerin doğuşu bu yakınlıkla, bu yeni birlikte yaşama biçimiyle açıklanabilir. ... İÖ üçüncü binyılın sonlarında Mezopotamya nüfusunun % 90’ı kentsel alanlarda yaşıyordu. ... İnsanlar ilk defa doğrudan gıda üretimiyle ilgili olmayan faaliyetlerle ilgileniyorlardı. Hemşerilerin temel gereksinimleri için aile fertlerine değil başkalarına bağlı olmaları duyulan kaygıyı da artırıyor. Topluluk ruhunu besleyen devasa, o güne dek görülmemiş plan ve projelerin - yoğun emek gerektiren anıtsal mimari yapıların - ortaya çıkışı, altta yatan bu kaygıyla açıklanabilir. Yine aynı nedenlerle dinin daha önceki yapılanmalara göre şehirlerde daha önemli hale geldiği söylenebilir”¹⁰.

Mezopotamya kentlerinin seçkinleri, gökyüzü ve yeryüzü krallıklarını birbirine bağlayan mal akışının merkezinde durmak, insan toplumlarını tanrılara yaklaştıran tapınakları ve sarayı *arti-ürün (vergi)* ile besleyerek kamusal mekânları sürekli kılmak zorundaydılar. Seçkinlerin geçim ekonomisini dönüştüren bu icraatları, ülkede bulunmayan metallere, değerli taşların ve kerestenin komşu ülkelerden güneyin kent-devletlerine taşınmasına olanak tanımıştı¹¹. *Nadir malların-hammaddenin ülke-dışından getirilmesi, seçkinleri uzak-mesafeli ticareti örgütlemek için mesai harcamaya, plan yapmaya, bu işlerde uzmanlaşacak personel oluşturmaya mecbur kılıyordu.* Devletin, tapınak-saray inşa etmek, buraları nadir bulunur mobilya ile donatmak, vergi toplamak, ticarete süreklilik kazandırmak gibi pek çok alanda faaliyet göstermesi, dini-siyasal seçkinlerin takıları ve kıyafetleri ile avamdan ayrışmaları, o devleti daha da güçlendiren sürecin zeminini yaratmıştı. *Doğumunu toplumsal iş bölümüne, uzmanlaşmaya, ticaret ve besin üretimi dışındaki faaliyetlerin yükselişine borçlu olan devlet, geldiği noktada kalmayıp kurumsallaşma düzeyini artırarak kendisini sürekli daha fazla büyüten bir ortamı var etmişti.*

Mezopotamya’da *Erken Hanedanlar III* (MÖ 2600-2334) olarak adlandırılan devirde siyasal seçkinlerin başlıca meşruiyet teması olan *karmaşık ekonomiyi düzenleme-denetleme* işlevi daha görünür hale geldi ve yazı bu işlevi mümkün kılan yönetim aygıtı olarak olgunlaştı. Bu devirde dilin tüm özellikleri yazılı hale dönüştürüldü ve konuşurken kullanılan sıralama yazılı ifadeler için de geçerli oldu. *Uzmanlaşmış mesleklerin ve yazının gelişimine birlikte katkı sağlayan iki odak, tapınak ve saray, bu gelişmeler sayesinde meşruiyetlerini ve reel güçlerini artırdılar.* Lagaş kentinin tanrıçası Bau onuruna inşa edilmiş tapınağa hizmet eden insan sayısı 1200’ü bulmuştu; bu insanlar arasında, fırıncılar, bira üreticileri, yün işçileri, iplik eğiriciler, yönetsel memurlar, dokumacılar, feodal dönemin Avrupalı serflerini hatırlatan kiracı-yarıcı çiftçiler ve köleler vardı. Bu mesleklere mensup insanların bir bölümü tapınak için iş görüyor olabilir, ama aynı mesleğe sahip olup kentin bütününe hizmet edenler de vardı. Ayrıca kentte başka pek çok meslek daha ortaya çıkmıştı: berberlik, mücevher ve metal ustalığı, kıyafet ve kumaş tacirliği, tuğla ustalığı, bahçe düzenlemesi, tekneçilik, şarkı satıcılığı, sanatçılık, kâtiplik. Kâtiplik ya da yazıcılık, siyasal-ekonomik düzenin inşası ve sürekliliği için öyle belirleyiciydi ki insanlık tarihinin en erken okulları MÖ 3. binyıl sonlarında Nippur ve Ur kentlerinde açılmıştı. *Tablet Evi* adını taşıyan okullar yazı akademileri olarak tasarlandılar, ama buralarda aritmetik ve matematik gibi kamusal hesaplamalarda kullanılabilen pratik ilimler de öğretilirdi. Bu iki okul açılmadan önce, MÖ 3. binyıl ortalarında, Ur’da yazıcı yetiştiren eğitim programları vardı: “Okuma-yazma, din âlimlerine ve yöneticilere mahsustu. Otorite sahibi olanlar, bir tür yazı eğitimi alıyorlardı”¹². *Okuryazarlığın siyasal ve dini sınıflara ait bir etkinlik oluşu, modern zamanlara dek pek çok toplumda izlenebilen bir olgudur; hiyerarşiyi inşa eden seçkinler, yazı gibi etkili bir araç üzerinde de tekel kurmuş, onu bir “yönetim aygıtı” olarak kullanmışlardır.*

⁹ Marcella Frangipane, “Arslantepe: Ekonomik Merkezleşme ve Siyasal Otoritenin Doğuşu,” *Aktüel Arkeoloji* 58, (2017): 118.

¹⁰ Peter Watson, *Fikirler Tarihi - Ateşten Freud’a*, çev. Kemal Akatay vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 115, 117.

¹¹ Jane A. Hill, Philip Jones and Antonio J. Morales, “Comparing Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia: Cosmos, Politics and Landscape” in *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, eds. Jane A. Hill, Philip Jones ve Antonio J. Morales (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), 19-20.

¹² Watson, *Fikirler Tarihi - Ateşten Freud’a*, 119, 127, 131.

“Sümerlerde okul, Sümerlerin uygarlığa yaptıkları en önemli katkı olan çivi yazısı dizgesinin icadı ve gelişiminin doğal sonucuydu. ... Şurupak kentinde 1902-1903 yıllarında yapılan kazılarda İÖ 2500'lerden kalma çok sayıda 'ders kitabı' çıkarıldı. Bununla birlikte, Sümer okul sisteminin olgunlaşım gelişmesi 3. binyılın ikinci yarısında oldu. Bu devre ait on binlerce kil tablet çıkarılmıştır. ... O yıllarda bu mesleği yapan yazman sayısının binleri bulunduğunu bu metinlerden öğreniyoruz. Acemi ve 'baş' yazmanlar, kraliyet ve tapınak yazmanları, yönetsel etkinliklerin belli alanlarında uzmanlaşmış yazmanlar ve yönetimde üst derecelere yükselmiş yazmanlar vardı. Bundan, ülkenin her yanına dağılmış oldukça büyük ve önemli sayısız yazman okulu olduğu sonucu çıkarılabilir. ... Alman çivi yazısı uzmanı Nikolaus Schneider, [1946 tarihli çalışmasında] ... yazmanların -okuldan mezun olanların- babalarının yönetici, 'kent babası', elçi, subay, kaptan, yüksek dereceli vergi memuru, rahip, idareci denetçi, ustabaşı, yazman, arşivci ve sayman olduklarını buldu. Kısacası yazmanların babaları ülkenin en varlıklı yurttaşlarıydı”¹³.

Schneider ve Kramer'in açık biçimde teyit ettikleri gibi erken uygarlıklarda yazı ile seçkinlik arasında doğrudan ilişki vardır. Erken kentler-devletler-uygarlıklar nasıl karmaşık iş bölümüne, dolayısıyla hiyerarşi ve onu sürdüren bir ekonomik-siyasal seçkinler topluluğuna sahiplerse, seçkinlerin toplumsal iş bölümünü ve hiyerarşiyi işler kılmak için kullandıkları başlıca araç da “yazı”dır. Yazı sayesinde kurulu düzenin meşruiyetinin kuşaktan kuşağa aktarılmasını garanti eden yaratılış anlatıları ve mitolojiler, saray-tapınak (devlet-din) birlikteliğinin uygar insan toplumları için bir yazgı olduğu inancının zihinlere yerleşmesini sağlayan kullanışlı aygıtlardır.

Kramer, eserlerinden birinde, yazıcı (kâtip) baba ile onun izinden gitmek istemeyen, kendine bir hedef bile belirlememiş görünen (tembel?) oğlu arasındaki tartışmaya odaklanır. Babaya göre, “bir oğulun baba mesleğini sürdürmesi, bütün tanrıların kralı Enlil'in buyruğudur”. Baba, kentlerdeki bütün zanaatları, “adlarını koyarak” Tanrı Enki'nin var ettiğini, onun ağabeyi en büyük tanrı Enlil'in de yazgıları belirlediğini söyler: Enlil, oğulların yazgılarını *baba mesleğini sürdürmek* biçiminde tarif etmiştir¹⁴. Yazıcılıkla ilgili pasaj, Sümer uygarlığının felsefi temellerini kuran kavramları açığa vurur: 1- ME'ler (uygarlığın doğuşu için zarurî kurumlar-kurallar-meslekler-işlevler), 2- NAM (bireylerin ve nesnelerin yazgıları), 3- kentte-devlette kaçınılmaz olan toplumsal iş bölümü ve onun neden olduğu toplumsal hiyerarşi.

1. Erken Hanedanlar Dönemi Sümer Kozmogonisi: İlksel Deniz, Gök ve Yerin Oluşumu, Doğa Güçlerinin Tanrı Formunda Kişileştirilmeleri (MÖ 2600-2334)

Erken uygarlıkların kozmogonileri (evrendoğum anlatıları) arasında benzerlikler vardır. İlksel su, ilksel yer ve gök temaları, bütün anlatılarda ortaktır. Bunun nedeni hiç kuşkusuz kozmogonilerin yeryüzünde yaşamın başlangıcını ve sürekliliğini anlama ve aktarma hedefine odaklanmış olmalarıdır. Bir başka benzerlik, kozmogonilerin siyasal-toplumsal düzeni kurma ve onu sürekli kılma işlevini üstlenmiş olmalarıdır. En eski kozmogonileri yazılı kayıtlardan öğrendiğimize göre, bunların yazılı kültüre sahip erken uygarlıkların siyasal-dini-entelektüel seçkinleri tarafından üretildikleri varsayılabilir. Kozmogonilerin siyasal erkin gözetimi altında üretilmiş olmaları, siyasal erkten (devletten) bağımsız kalamayan dini kurumların devletin varlığını meşrulaştırma işlevini üstlenmeleri sonucunu doğurur. Kozmogonilerde panteona dair geniş bilgiler vardır. Panteon, Doğa güçlerinin (Yaşamı var eden unsurların) kişileştirilerek tanrılaştırılmalarıyla elde edilir. Evrendoğum anlatılarının en erken dönemlerinde herhalde seçkinler kadar kitle de *tanrı* olarak sunulan olguların “doğa güçleri”ne karşılık geldiklerinin farkındaydı. Sonraki kuşaklar ise, çok büyük olasılıkla tanrıları reel kişilikler-varlıklar olarak kavramaya daha hazırdılar. MÖ 5-4. yüzyıl Yunan filozoflarının (özellikle sofistlerin) tanrılar ve dini anlatılara dair görüşleri bu varsayımı doğrulamaktadır. İster su-hava-yer-gök gibi doğa unsurlarının simgeleri isterse içten bir inancın kutsal varlıkları olsunlar, kozmogonilerdeki tanrıların Yaşam'ı ve onun toplumsal-kültürel karşılıkları olan siyasal toplumu (devleti) meşrulaştırma işlevi gördükleri belirtilmelidir. Zira anlatıları üretenlerin zihinlerindeki devlet, siyasal-toplumsal-ekonomik örgütlenmenin temeli olarak bereketi, yeniden dağıtım ve refahı garanti eden kurumdur. *Erken Sümer kozmogonisinde* de aynı temalar

¹³ Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan. (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016), 21-23.

¹⁴ Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 33-35.

kendilerini gösterirler.

Sümer panteonu, *evren üzerine düşünmenin bir sonucudur*. Bu çağın insanları gerçek ya da kurgusal doğa güçleriyle kuşatılmışlardı, bu güçleri ilkin (MÖ 4. binyıl itibarıyla ve olasılıkla 3. binyıl sonlarına kadar) insan-biçimli temsillerle değil somut görünüşleriyle açıklama eğilimindeydiler. Yine de bu açıklamanın tekil ve basit olmadığı belirtilmeli. Güneş-Tanrı gökyüzünde hareket eden ateşten bir toptu ya da somut bedeni olan o ateş topunu her gün uzaktan hareket ettiren metafizik bir güç-zihin-ruhtu. Herhalde kulağa ilk anda geldiği kadar bilinçli bir çabanın ürünü değillerdi bu açıklamalar. Tanrı olarak tarif edilen doğa unsurları arasında MÖ 3. binyılda ırmakların-dağların da geldiği ama sonraki binyılda bu eğilimden vazgeçildiği biliniyor. Doğa güçlerini birbirlerinden ayırmaya yarayan ilk aygıtlar zaten insan-biçimli heykeller değil kolaylıkla kavranabilen simgelerdi. Örneğin erken mühürlerde Ay-Tanrı Nanna'yı tanımlayan simge basit bir hilal tasviri; onun oğlu Adalet Tanrısı Güneş'in simgesi önce *testere* sonra *güneş kursu/diski* idi. İnsan-biçimli heykellerin ortaya çıkışı ile Sümer din adamlarının *panteona bir düzen getirme* çabaları arasında koşutluk vardır. Düzenleme ve onun neden olduğu artış, büyük tanrıların adlarında da görülür. Ad yalnızca kimlik etiketi değildi, her adın anlamı vardı. Bu, sözcüğün - sözcükler bütünü'nün filolojik karşılığı ya da o adın türetilmesi için alışılmadık biçimde bir araya getirilen hecelerden oluşmuş yepyeni bir anlamdı. Bu yöntemle dilin sözcük dağarcığında bulunmayan terimler-adlar türetilirdi. Sümer ve Akkad'dan çok sonraki dönemlere ait Babil baş-tanrısı Marduk'un 50 farklı adı vardı ve tabii bunlar tanrının çoğul niteliklerini tanımlamaktaydılar. MÖ 3. binyıl sonuna doğru teolojik kurguda yaşanan temel değişim, din adamlarının panteonu düzenleme çabalarının sonucunda kişileştirilmiş tanrılardan oluşan bir göksel krallığın ortaya çıkması ve oradaki her bir tanrının Mezopotamya'nın birer kenti ile bütünleşmesidir. Bu, her kentin bir tanrıyla özdeşleşmesi; tanrının, onun tapınağının ve kentin bütünü'nün aynı şey olarak algılanması demektir. Tabii aynı kentte başka tanrılara da inanıldı, onlar için de tapınak yapıldı ama kentin sahibi (kralı, hamisi) olan baş-tanrı ile onun tapınağı kenti ve onun yakın çevresini ilgilendiren emeği, besiciliği, tarımı, sanatı, zanaatları gözetmekteydi. Tanrılar insan görünümünü kazanırlarken göksel krallık yeryüzü devletlerini hatırlatan bir hiyerarşiyle tarif edildi ve nihayet tapınaklar kentlerin en sıradan ama aynı zamanda en önemli yapıları olan haneler ile aynı adı taşımaya başladılar: É, yani "ev"¹⁵. Aşağıda aktarılan kozmogonik anlatı, MÖ 3. binyıl sonlarında kent seçkinlerince son hali verilmiş olan ve doğa güçlerinin artık kişileştirilmiş tanrılar haline geldikleri anlatıdır.

"Sümer tanrılarının listesini veren bir tablette 'deniz' ideogramı ile yazılmış olan tanrıça Nammu 'gök ile yere yaşam veren ana' olarak betimlenmiştir. Şu hâlde Sümerler gök ile yeri ilksel denizin yarattığı ürünler olarak kabul ediyorlardı... 1. Başlangıçta ilksel deniz vardı; kökeni veya doğuşu konusunda bir şey söylenmemektedir. Sümerler onu her zaman varmış gibi düşünmüş olabilirler. 2- İlksel deniz, gök ile yerin birliğinden oluşan kozmik dağ vücuda getirdi. 3. Tanrılar insan biçiminde kişileştirildiğinde, An (gök) eril, Ki (yer) dişildi. Onların birleşmelerinden hava tanrısı Enlil doğdu. 4. Hava-tanrısı Enlil yerden göğü ayırdı ve babası An göğü ele geçirirken, Enlil annesi Ki'yi, yeri, ele geçirdi. Enlil ile annesi Ki'nin birleşmesi - tarihsel devirlerde Ninmah, 'yüce kraliçe'; Ninhursag, '(kozmik) dağın kraliçesi'; Nintu, 'doğurgan kraliçe' gibi çeşitli adlar verilen tanrıçayla özdeşleştirilmiş olabilir - evrenin düzenlenmesini, insanın yaratılışı ve uygarlığın kuruluşunu başlattı"¹⁶.

1.1. Sümerce DİNGİR ("Tanrı") Sözcüğünün Geniş Anlamı

Sümer dilinde *LİL* sözcüğü "rüzgâr, hava, soluk-nefes, ruh" anlamlarına gelir; hatta bunların hepsini içine alarak günümüzdeki *atmosfer* terimini karşılar. *EN* de *efendi* demek olduğundan Enlil'in adı en kapsayıcı biçimde "atmosferin efendisi" anlamını verir. Sümer düşünürleri Yaratılışı-Yaşamı "ilksel su" ile başlatarak onun "gök-yer"i doğurduğunu naklederler ama ilksel suyu zaman ve mekânda neyin öncelediği sorusuna girmezler. Sümer dilinde "gök-yer" (*an-ki*), bizim bugün "evren" olarak tanımladığımız kavrama yakındır. "Gök-yer" in ortaya çıkışıyla dört büyük krallık olarak *gök*, *yer*, *deniz*, *hava* doğmuş; bunlar sayesinde *ay*, *güneş*, *gezegenler* belirmiş; onları atmosfer

¹⁵ Wilfred George Lambert, "Ancient Mesopotamian Gods - Superstition, Philosophy, Theology," *Revue de l'histoire des religions* 207, sayı: 2 (1990): 117-127.

¹⁶ Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan. (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2020), 82-83.

güçleri ("rüzgâr, fırtına, kasırga") takip etmiştir. Tabloyu tamamlayan unsurlar, doğaya (ırmak, dağ, ova) ve kültüre ait (kent, devlet, kanal, ark, tarla, çiftlik, kazma, tuğla kalıbı, saban) varlıklardır. Sümer seçkinleri, ülke, kent, tapınak, saray, tarım arazisi, çiftlik gibi olguların insan tasavvurunun ve emeğinin ürünü olduklarının, insan bunları kendi hallerine bıraktığında hiçbirinin varlığını sürdürmeyeceğinin farkındaydılar. S. N. Kramer, Sümer evren ve dünya kavrayışlarının da bu halin yansıması olduğunu düşünür. Kozmos ve doğa unsurları, insana benzeyen daha üstün varlıklarca düzenlenmiş olmalıydılar. Böylece insandan daha kudretli olan görünmez ve ölümsüz güçler *DİNGİR* (tanrı) terimiyle tarif edildiler. Dünyada var olan her şey (tuğla kalıbı, kazma, kanal bile) kaçınılmaz biçimde tanrılarla bağlantılıydı. İnsanlar nasıl *krallıklar* halinde örgütlendilerse, tanrılar arasındaki düzeni kuran bir krallık ve bütün tanrılarının başında da bir baş-tanrı (tanrılarının kralı) vardı; *gök, yer, deniz ve havayı* denetim altında tutan tanrılarının tamamı da kendilerine *Yaratıcı* sıfatı eklenerek panteonun tepesine yerleştirildiler¹⁷.

Kramer'in yorumları Orta ve Modern çağların tektanrıca inançlarının çoktanrıçılıkla ilgili olarak çizdikleri çerçeveye uysa da Kramer tabii panteonu oluşturan tanrılarının kozmosun-doğanın ve insan toplumlarının düzenini kuran olguların simgeleştirilmiş, insan formunda kişiselleştirilmiş-somutlaştırılmış halleri olduğunun farkındaydı. Mitleştirmenin en başındaki hedef olasılıkla dünyanın düzenini simgelerle yansıtmaktı; ama sonraki kuşaklar (hem kitleler hem de seçkinler), bu simgeleri-yansımaları zamanla reel varlıklar olarak algılamaya başladılar.

1.2. Yaratılış Anlatısının "Tatlısu" Merkezli Oluşu

Sümer kozmogonisi-mitolojisinden kozmik, toplumsal-siyasal düzenin oluşumu hususunda nasıl bir sonuç çıkıyor? Öncelikle vurgulamak gerekir ki aynı dönemde vücuda getirilmiş Mısır kozmogonisiyle hem paralellikler hem farklılıklar var. Eski Mısır yaratılış kavrayışında da her şeyin başlangıcı su idi, ama *ilksel deniz* kadar *ilksel toprak parçası* ve *ilksel ışık-ısı* (büyük ölçüde Güneş'e karşılık gelen Yaratıcı) da, potansiyelden aktüele geçerek Yaratılışı başlatan unsurlardı. Yaşam, Mısır kozmogonisinde, su içinde savrulan Yaratıcı-Güneş'in *ilksel toprak* üzerinde sabit durmasıyla başlar; Yaratıcının ilk eserleri *Kuru Hava ile Nem-Yağmur*'dur, onlardan da *Yeryüzü ve Gökyüzü* meydana gelmiştir¹⁸. Sümer kozmogonisinde ise, *ilksel suyun* (Nammu) yerini bugün de yeryüzündeki yaşamı besleyen su (Enki: *Su Tanrısı - Yerin Efendisi*) alırken; An (*Gök*) pasif hale gelmeyi seçmiş, yerin ve göğün hâkimiyetini oğlu (*Hava Tanrısı ve Göğün Efendisi*) Enlil'e bırakmıştır. Mısır kozmogonisinde Yaratıcı-Güneş'in eril Şu (Hava) ile dişi *Tefnut*'un (Yağmur) babası olması gibi, Sümer kozmogonisinde An (*Gök*) ikisi de eril *Enlil* (Hava) ile *Enki*'nin (Su) babasıdır. Adı "Yerin Efendisi" anlamına gelen Enki'nin aynı zamanda *Tatlı Su Tanrısı* oluşu, yeryüzünün düzenini onun kuracağını haber verir gibidir.

Eski Mısırlılar gibi, Sümerler de, *prima materia* (ilk madde) "su"yun nasıl ve ne zaman varlığa geldiğini sorgulamadılar; diğer doğa unsurları için yaptıkları gibi, "ilksel su"yu da tanrı formunda kişileştirdiler ve ona Nammu adını verdiler. Su, onlara göre, yer ile göğün oluşmasını sağlayan ilk madde idi. Yine Mısırlılar gibi, Sümerler de, ilksel sudan dünyanın meydana gelmesi ile krallığın (devletin) ortaya çıkışı arasında bağlantı kurdular.

Neredeyse bütün kozmogonilerde su niçin merkezi role sahip? Din tarihçisi Mircea Eliade, "suyun tüm biçimlerden önce geldiğini ve tüm yaratılış süreçlerinde var olduğunu" saptamıştır.

"Şekilsiz ve gizil olan her şeyin özü, her kozmik tezahürün kaynağı, tüm tohumların kabı olan su, tüm biçimlerin geldiği ve ya kendi ricatları ya da bir afetle geri dönecekleri asli özü simgeler. Başlangıçta vardı ve her kozmik ya da tarihi çevrimin sonunda geri döner; asla tek başına olmasa da her zaman var olacaktır, çünkü su, parçalanmamış birimler halinde bütün biçimlerin gizil olanağını içine alan tohum üreticisidir... Suyu ilgili her bağlantı yeniden oluşumu ifade eder: çünkü öncelikle, ölümü bir 'yeni doğum' izler ve ikinci olarak suya sokarak vaftiz etme bereketi artırır, hayatın ve yaratılışın potansiyelini çoğaltır. Başlangıç ayinlerinde ölümden sonra tekrar doğumu sağlar. Başlı başına tüm gizilliği

¹⁷ Samuel Noah Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character* (Chicago - London: The University of Chicago Press, 1963), 112-115.

¹⁸ Susanne Bickel, *La cosmogonie égyptienne: Avant le Nouvel Empire* (Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1994), 63-70.; James P. Allen, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (New Haven: Yale Egyptological Seminar, 1988), 25.

içine aldığı için, su bir hayat simgesi ('canlandırıcı su') haline gelir. Tohumu boldur, toprağı, hayvanları ve kadını döller. Kendi içinde bütün olanakları içerir"¹⁹.

Eliade, kozmogonilerdeki su vurgusunu onun "potansiyel"i temsil etmesine bağlamıştır: "O, kaynak ve kökendir, bütün varoluşların olası kaynağı. ... Su, bütün formların kendinden çıktığı ve ona döneceği tözü simgeler". Sanskritçe metinlerin en ünlülerinden *Mahabharata*'da da şu cümleyi okuruz: "Yaratıcı, insanların yaşamlarını sürdürdürebilmeleri için ilkin suyu meydana getirdi. Su yaşamı zenginleştirir, onun yokluğu her türden bitki ve hayvan için yıkıcıdır". Su, geçmişte olduğu gibi günümüzde de doğa-kültür dikotomisini-ikiliğini aşan bir olgudur; doğadaki diğer canlılar gibi insanın da sürekli olarak suya ihtiyacı vardır, bütün kültürler suya erişimi ve onun nasıl kullanılacağını düzenlemek zorundadırlar. Su denetimi, devlet inşasına katılan ve ona meşruiyet kazandıran temel olgulardan biridir: Sulama kanalları, pek çok uygarlıkta siyasal iktidarın sembelleri arasında başı çeker. Kültürler ve siyasal programlar hiçbir surette doğaya (suya) karşıt biçimde oluşturulamazlar²⁰.

Mısır uygarlığının Nil taşkınıyla gelen bereket (tarımsal artı-ürün) sayesinde olgunlaşması gibi, iki büyük ırmak arasında kurulan (ama dini metinlerinde özellikle Dicle'yi yücelten) Aşağı Mezopotamya kent-devletleri de sulamalı tarımın getirdiği bereketle vücut bulmuşlardır. Varlığını suya borçlu olan bir uygarlığın da, kozmik düzen, doğal düzen ve toplumsal düzen kavrayışının su ile şekillenmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim Sümer mitolojisinin baş-tanrısı (*Göğün Efendisi*) Enlil olduğu halde, dünyanın düzenini kuran *Suyun Efendisi* Enki'dir.

1.3. Dünyanın Düzenini Kuran Niçin Tatlı-suyun ve Yeryüzünün Efendisi Enki?

Bütün büyük tanrıları doğurmuş olan ilksel ana Nammu, tanrılar için hizmetkârlar yaratma görevini oğlu Enki'ye vermişti. Dünya düzenini kuran, insanların, diğer canlıların ve nesnelere yazgıları (doğaları-işlevleri) üzerinde söz sahibi olan Enki, bu görev için mükemmel tercihtir²¹. Mitsel anlatılarda insanın *tanrıların hizmetlerini görmek için* yaratıldığı söylene de, gerçek tam tersi olmalıdır: aslında doğa güçlerinin kişileştirilmiş-tanrılaştırılmış formları olan bütün unsurların işlevi, siyasal-toplumsal örgütlenmeyi, özelde kent-devleti meşrulaştırmaktır.

MÖ 21-18. yüzyıllar arasına tarihlenen²². *Sümer Kral Listesi*'ne göre, Sümer uygarlığının en erken merkezi *Suyun Efendisi* Enki'nin tapınağı Abzû'nun bulunduğu Eridu yerleşimiydi. Mezopotamya'da çağlar boyunca "en eski kent, kutsal bir yer ve yaratılışın merkezi" olarak algılanan Eridu gerçekte "tarihin hiçbir döneminde siyasal bir güç merkezi olmadı. Ekonomik ya da stratejik olarak fazla önem taşıymıyordu". Sembol ve kutsal öneme sahip Eridu, "Mezopotamya'nın dünyanın başlangıcıyla bağlantısını temsil etmekteydi. ... Eridu'daki doğal görünüm -özellikle zengin tatlı su kaynağı ve çöl ortasında oluşmuş bir tür lagün- kutsallığın sembelleri olarak kabul ediliyordu"²³.

Sümerce Abzû, Akkadça Apsû, Enki'nin tapınağı olmanın ötesinde, yeryüzündeki ırmak-göl sularının beslediği tatlı su kaynağı idi²⁴. "Apsu hem soyut tanımlı doğal bir olgu hem de kişileştirilmiş bir varlık olarak algılanmaktaydı. Dolayısıyla Apsu bir yandan yeraltı sularının bereketini ve ıslak çamurun yaratıcı potansiyelini temsil ederken mitolojik anlatımlarda bir kişilik olarak ortaya çıkar. Eridu Kozmogonisi adı verilen metinlerde evren tatlı ve tuzlu suların karışmasıyla meydana gelir ve bu suları da sırasıyla Apsu ve Tiamat temsil eder"²⁵. Abzû terimi, Sümer kozmogonisinin erken devirlerinde bereketli tatlı suları, sazlıkları ve bataklıkları temsil ederken sonraları bu unsurların kişileştirilmiş-tanrılaştırılmış formu olarak algılanacak ama zamanla özerkliğini yitirip *Enki'nin* mütemmim cüzü

¹⁹ Aktaran; Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 11.

²⁰ Terje Tvedt and Terje Oestigaard, "A History of the Ideas of Water: Deconstructing Nature and Constructing Society" in *A History of Water - Series II, Volume 1: Ideas of Water from Ancient Societies to the Modern World*, eds. T. Tvedt ve T. Oestigaard (London: I. B. Tauris, 2010), 1, 3-5, 10-11.

²¹ Samuel Noah Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, çev. Hamide Koyukan. (İstanbul: Kabalcı, 2016), 69-71.

²² Selim F. Adalı ve Ali T. Görgü, *Sümer Kral Destanları* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), viii.

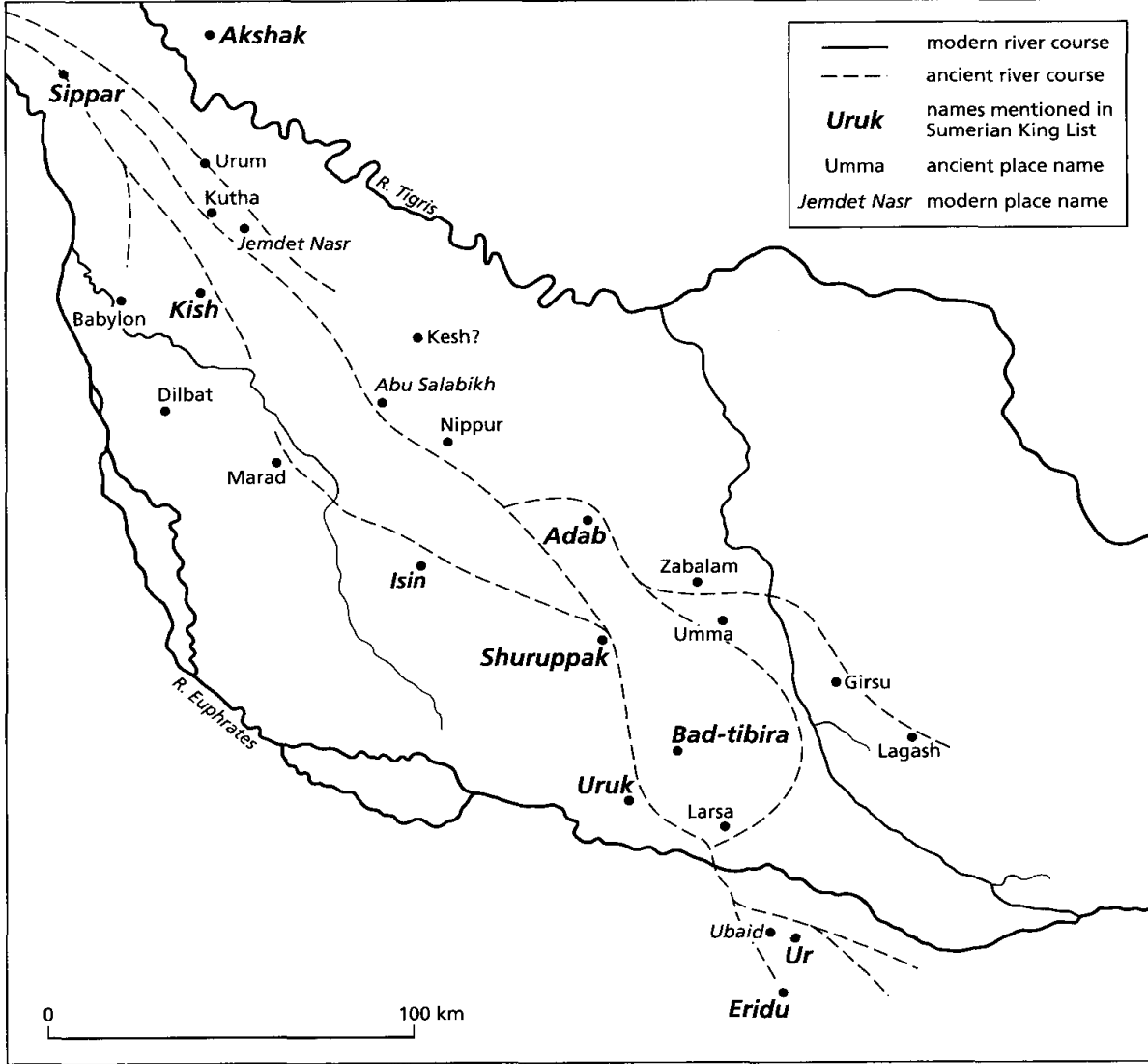
²³ Leick, *Kentin Mucidi Mezopotamya: Mitoloji, Arkeoloji ve Tarih*, 54.

²⁴ Adalı ve Görgü, *Sümer Kral Destanları*, xiii.

²⁵ Leick, *Kentin Mucidi Mezopotamya: Mitoloji, Arkeoloji ve Tarih*, 43.

(uzantısı) haline gelecekti. Abzû örneği bize Sümer kültürel seçkinlerinin birkaç yüzyıla sığan kısa bir zaman diliminde doğa güçlerini nasıl metafiziğin konusuna dönüştürebildiklerini ve (siyasal işlevlerini kavradıkça) doğa gibi toplumu da bu çerçeveye sıkıştırma eğilimlerinin nasıl rutinleştiğini göstermektedir.

“[Enki/Ea], Apsu'ya büyü yaparak onun derin bir uykuya dalmasını sağlar. Bu büyüün amacı Apsu'yu yer altına hapsedektir. Bunun sonucunda Apsu sadece bir yer adına dönüşür. ... [Ea] *Apsu'nun derinliklerini* mesken tutar. Artık Ea üstün zekâsıyla daha da güçlenmiş, Apsu'nun özelliklerini ve işlevlerini üstlenmiştir.”²⁶



Harita: Erken Hanedanlar Dönemi'nde Aşağı Mezopotamya Kent-Devletleri²⁷

Aşağı Mezopotamya'nın can damarı alüvyonlu vadiler-ovalar ve bataklıklardı. Bu nedenle bölge halkının yararlanabilecekleri doğal kaynakların başında kil ve saz-kamış geliyordu²⁸. Mezopotamyalılar, metal ve her türden taş için dışa bağımlıydılar. Aslında bu yoksunluk bile dış ticaretin gelişmesini sağladığından bölge için bir koza dönüşebilmiştir. *Sazlıkların Efendisi* ise Enki/Ea'dır ve o yeryüzünün düzenini kurduğu gibi onu denetimi altında da tutan tanrıdır. Uygarlığın - kentin - devletin doğumu için gerekli kurumsal güçler Enki'nin elinde bulunduğu için yersel kralıkları yöneten seçkinlerin onu taklit ettikleri, bu sayede ülkeleri ve uyrukları üzerinde denetim kurdukları söylenebilir. Bu mantıkla devlet, Enki'nin Abzû'yu ehlileştirip onun özerkliğine son vermesi gibi, ülkesinin doğal unsurlarını

²⁶ Leick, *Kentin Mucidi Mezopotamya: Mitoloji, Arkeoloji ve Tarih*, 44.

²⁷ Van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East, ca. 3000-323 BC* (Malden: Blackwell, 2007) 46.

²⁸ Lambert, "Ancient Mesopotamian Gods - Superstition, Philosophy, Theology," 116.

(ırmakları-suyollarını, tarımı, besiciliği), insan toplumlarını ve zanaatları kendine bağımlı kılıp düzen kurabilen gücün adıdır.

Enki, *zanaatların tanrısı* olması dolayısıyla tanrılar ile yeryüzü, göksel krallık ile yersel krallık (kutsal ile siyasal) arasındaki bağlantıyı kurmaya en layık adaydır. “Enki hem pratik hem de dinsel yapıda bir bilgelige sahipti ve bu, yaratıcılığa son derece uygundu. O, dericiler, çamaşırcılar, saz kesiciler, berberler, dokumacılar, yapı ustaları, demirciler, çömlekçiler, sulama teknisyenleri, bahçıvanlar, keçi çobanları, sağaltıcılar, kâhinler, ağıtçı rahipler, müzisyenler ve yazıcılar gibi çeşitli meslek gruplarının tanrısıydı. Mitolojik öykülerde, Enki, çözümlenemez gibi görünen her türlü sorunun çaresini buluyordu”²⁹. Enki’nin zanaatlarla bu denli bağlantılı oluşu, onun Sümer’in ilk kenti sayılan Eridu üzerinden kentin, devletin ve bunlarla bir bütün oluşturan toplumsal iş bölümünün de koruyucu tanrısı olmasını sağlıyordu.

Sümer seçkinleri için Eridu yerleşimi, oranın koruyucu tanrısı Enki ve yerleşim merkezi Abzû, kralları insan-üstüleştirme için mükemmel araçlardı. Sümer Kral Listesi’ne göre, en erken Sümer kenti (aslında bir ön-kent) olan Eridu’nun ilk kralı Alulim burada 28 800, ikinci kral Alalar 36 000 yıl hüküm sürmüştü. Eridu kenti ve krallık, bu mitolojik anlatıyla *Bilgelik Tanrısı - Siyasal Kurumların Efendisi* Enki üzerinden ilksel su Nammu’ya bağlanmış oluyordu. Sümerlerde Nammu terimi aynı zamanda doğa yasalarını tarif etmekteydi³⁰. Nammu, “bazı söylencelerde Enki’nin annesi ve ‘büyük tanrılar doğurduğu’ söylenen ana tanrıçadır. Nammu ve kadim sular, bir erkeğe gereksinim duymadan kendiliklerinden doğuran unsurlardır”³¹.

Sümer yaratılış anlatısının başında insandan söz edilmez, insanın yaratılışına kadar dünyanın tek sakinleri *tanrılardır*³². Buradaki *tanrılar* ifadesini doğa güçleri, yani Dağ, Hava, Su-Yağmur biçiminde anlamak daha doğru olur. İnsanın yaratılışı ve bunun faili konusu daha belirsizdir. Bazı anlatılara göre, “ilk insanlar topraktan bitkiler gibi çıkmıştı ve kazmayla sert toprağı kıran Enlil’di; böylece aşağıda gelişen ilk insanlar toprağın üstünde *boy verebilmişlerdi*”³³. *Kazma’nın Yaratılışı* adlı mite göre de insanı var eden yine Efendi - Baba - Tanrıların Kralı Enlil’di. “Çamurdan insanın başını biçimledi, Enlil’in önünde o (insan?) ülkesini *kapladı*”³⁴. *Enki ve Ninmah* mitine bakılırsa, eksikli de olsa ilk insan örneklerini yaratan ve onlara yazgılarını bahşeden tanrılar Enki ile Ninmah/Ninhursag idiler. Dünyanın Düzenini kuran Enki’nin insanın da yaratıcısı olması şaşırtıcı görünmezdi. Eski Ahit’teki tufan öyküsünün ilk örneği de Sümerlere aittir ve Sümer anlatısında insanı tufandan kurtaran tanrı Enki’dir³⁵: “Enki, dindar, tanrı korkusu olan alçakgönüllü kral Ziusudra’ya tanrılar korkunç kararını bildirir ve çok büyük bir gemi yapıp kendisini kurtarmasını salık verir”³⁶.

2. Tatlı Su Tanrısı - Yeryüzünün Efendisi Enki’nin Dünya Düzenini Kurması: Canlıların Doğaları-Yazgıları Gibi Siyasal Kurumlar da, “Dünya Düzeni” Kurulurken Belirlenmişlerdir

“Enki ve İnanna: Yeryüzünün ve Kültürel Süreçlerinin Düzenlenmesi” ya da kısaca “Enki ve Dünya Düzeni” adıyla tanımlanan mite dair eldeki kayıtlar MÖ 2000 sonrasına aittir. Ancak en eski versiyonun bu kadar geç bir döneme tarihleniyor oluşu mitin MÖ 3. binyılda var olmadığı anlamına gelmez. Enki, Sümer kentlerinin en eskisi Uruk’tan da önce, 5. binyıl sonu - 4. binyıl başında Aşağı Mezopotamya’nın köy boyutlarını aşan ilk büyük yerleşimi Eridu’nun baş-tanrısıdır. Uygarlığın ve Sümer panteonunun belirlediği merkezlerin başında geldiğine göre, Enki’yi *dünya düzeninin kurucusu* olarak aktaran mitin doğum yeri de herhalde Eridu yerleşimi idi. O halde mit çok büyük

²⁹ Leick, *Kentin Mucidi Mezopotamya: Mitoloji, Arkeoloji ve Tarih*, 46.

³⁰ Wasilewska, *Creation Stories of the Middle East*, 45-47, 77.

³¹ Leick, *Kentin Mucidi Mezopotamya: Mitoloji, Arkeoloji ve Tarih*, 44.

³² Wasilewska, *Creation Stories of the Middle East*, 77.

³³ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 17, dn. 17.

³⁴ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 103.

³⁵ Wasilewska, *Creation Stories of the Middle East*, 78.

³⁶ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 174.

olasılıkla *Erken Hanedanlar Dönemi*'nde zaten biliniyordu.

2.1. Dünya Düzeni Mitinde Yaratılışla Eş-Zamanlı (Ebedi ya da Tarih-Üstü) Olarak Tarif Edilen Kurumlar-Meslekler ve Yazgılar

Mit, Enki övgüsüyle başlar, Enki'nin Sümer dünyasını nasıl örgütlediğini anlatır ve nihayet aşk-duygu-bereket-doğurganlık-savaş tanrıçası (Venüs gezegeninin kişiselleştirilmiş hali) İnanna'nın Enki eliyle kurulmuş düzene muhalefet etmesi ile tamamlanır. Mitin Enki'yi övdüğü başlangıç bölümünde, çağdaş dillere çevrilmesi çok zor iki kavramla tanışırız: ME, NAM.TAR. ME terimi, *makamları-kurumları meşru kılan otorite, uygarlık unsurlarının temelinde bulunan tanrısal plan-düşünce-güç, uygarlığın temel yasaları-kurumları* gibi anlamlara gelir. ME, öz, *biçim-form, görünümlü, simge, işlev, etkinlik, makam-görev-meslek, sorumluluk, ideal norm, sanat ve zanaat, bir tanrının gücünün yayıldığı alan, tanrısal karar, kehanet, kült, gücü mümkün kılan potansiyel* olarak da çevrilebilir. Bazı uzmanların "olmak" fiilinden türetildiğini öne sürdükleri ME, (Tanrı, kent, tapınak dâhil) her varlığa ve kuruma içkin olan şey (doğuştan gelen öz, tanrısal buyrukla şekillenen öz, her şeye içkin olan tanrı-kaynaklı öz, varlığın olmak zorunda olduğu şey), Yaratılış anında An (Gök) ile birlikte ve onun denetiminde oluşmuştu. Enlil Panteonun baş-tanrısı olunca, ME'leri ve NAMTAR'ı (*yazgıları belirleme gücünü*) kardeşi Enki'ye devretmişti. Böylece Enki, *Sümer'in refahı için makamları-görevleri-kurumları tayin etme, yazgıları belirleme yetkisine* sahip tanrı olarak uygarlık-devlet kurumlarının sürekliliğini garanti eden güç haline gelmişti³⁷. ME'lerin ebedi kurumlar olmaları, akla bunların Platoncu *ideal*lara ya da Aristotelesçi *form*lara benzer bir kavramlaştırmanın ürünü olduklarını getirir.

"ME, dünya düzeninin sağlanmasında vazgeçilmez olan kurumların, sosyal davranışların, duyguların ve yönetim tarzlarının tümünü ifade etmek için Sümerlerin kullandığı bir terim. ME, Eridu ve Enki'nin mülkiyetindedir"³⁸. Mitolojik anlatılar izlenirse, Mezopotamya'nın ilk uygarlığı ME'ler sayesinde Enki'nin kenti Eridu'da doğmuş ama Uruk'un Tanrıçası İnanna Enki'nin sarhoş olduğu bir anda ME'leri çalmış, onları kendi kentine götürüp Uruk'u Sümer uygarlığının merkezi yapmıştır³⁹. Çoğu mitolojik anlatıda İnanna'nın yıkıcı yönüne vurgu yapıldığı halde, bu öyküdeki Savaş Tanrıçası, Uruk için ME'leri ele geçiren ve onu bir uygarlık merkezine dönüştüren kurucu bir figür, hatta bir Prometheus olarak resmedilmiştir.

"[Enki, vezirinden İnanna onuruna] bir karşılama töreni ve şölen düzenlemesini ister. Şölende tüm tanrılar çok fazla bira içerler. Enki derin bir uykuya dalar ve İnanna bu fırsattan yararlanarak baha biçilmez ME'yi tekneye yükleyip denize açılır. Enki ayıldığında olup bitenin farkına varır ve ME'yi yeniden ele geçirmek için sihir gücünü kullanır. İnanna peşine düşen iblislerden kurtulmayı ve sağ salım Uruk'a ulaşmayı başarır. ... Anlaşılan üçüncü bir tanrı araya girerek İnanna ile Enki'nin uzlaşmasını sağlıyor. ... ME'yi Apsu'nun derinliklerinden çekip alan İnanna sadece gücünü pekiştirmekle kalmaz, insanlar için birtakım yasalar koyar. ... Öykü ayrıca İnanna'nın müdahalesi sonucu bunların dünyada kalıcı olduklarını göstermektedir"⁴⁰.

"Ahşap işçiliği, metal işçiliği, yazı, alet yapımı, deri işçiliği, ... sepet örme sanatlarını, Kutsal İnanna aldı onları"⁴¹. Bunlar, açık biçimde, besin üretimiyle yetinen köyün yerine geçecek olan kentin düzeninin ancak zanaatlar-iş bölümü sayesinde kurulabileceğini gösteren pasajlardır. *Olmak* fiilinden türeyen, uygarlıkların temelindeki kozmik yasaları-kurumları ve soyut gücü vurgulayan ME⁴², bir ölçüde Eski Mısır'ın *Maat* (düzen, adalet, hakikat) ve Eski Hin-

³⁷ Barbara Böck, "Explaining the Emergence of Social Institutions in Ancient Mesopotamia: The Sumerian Myth Enki and the World Order" in *Narrating the Beginnings*, eds. Alberto Bernabé Pajares and Raquel Martín Hernández (Wiesbaden: Springer VS, 2021), 25-26.; Stephen Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia* (New York: Facts On File, 2003), 115.; Richard E. Averbeck, "Myth, Ritual, and Order in 'Enki and the World Order,'" *Journal of the American Oriental Society* 123, sayı: 4 (2003): 761.; John Alan Halloran, *Sumerian Lexicon: A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language* (Los Angeles: Logogram Publishing, 2006), 171.; Jacob Klein, "The Sumerian me as a Concrete Object", *Altorientalische Forschungen* 24, sayı: 2 (1997): 211.

³⁸ Leick, *Kentin Mucidi Mezopotamya: Mitoloji, Arkeoloji ve Tarih*, 46.

³⁹ Jane R. McIntosh, *Ancient Mesopotamia: New Perspectives* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005), 211.

⁴⁰ Leick, *Kentin Mucidi Mezopotamya: Mitoloji, Arkeoloji ve Tarih*, 47.

⁴¹ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 124.

⁴² Benjamin R. Foster, "Mesopotamia" in *A Handbook of Ancient Religions*, ed. John R. Hinnells (New York: Cambridge University Press, 2007), 180.

distan'ın *dharma* (düzen, adalet, bilgelik, erdem, ahlak, bilinç) kavramlarını çağrıştırmış⁴³.

Kramer, ME terimini evrenin ve insan toplumlarının düzenini kuran (Sümer uygarlığının temel taşlarını oluşturan) güvenilir-evrensel-değiştirilemez-tanrısal yasalar, normlar, kurallar, kurumlar ve düzenlemeler olarak çevirir. ME, güçlerin, görevlerin, normların ve standartların, kurallar ve düzenlemelerin temel-değiştirilemez-kapsamlı sınıflandırmasıdır⁴⁴. O, “yaratılan tanrıların planlarına göre sonsuza dek işleyecek biçimde her bir kozmik varlık ve kültürel görüngü için kararlaştırılmış kurallar-düzenlemeler kümesi”dir⁴⁵.

İnanna ve Enki: ME'lerin (Uygarlık Sanatlarının) Eridu'dan Uruk'a Aktarılması adı verilen mit sayesinde ME'lerin *uygarlık sanatları* anlamına geldiği anlaşılıyor. Buna göre, “Uruk'un koruyucu tanrısı İnanna, ME'leri sarhoş Enki'nin elinden alır ve bunları, kentten eski büyüklüğüne kavuşmasını kutlayan kralları, yüksek rahipleri ve yurttaşları tarafından coşkuyla karşılandığı Uruk'a kaçıtır”. Zira “Sümer uygarlığının merkezi olarak üstünlük ve yüceliği ele geçirme ya da tekrar elde etme arayışında olan bir Sümer kenti, iyi ya da kötü herhangi bir yoldan bu ME'leri Enki'den almak zorundaydı”⁴⁶. O halde ME'ler, kent-devletlerin kuruluşunu mümkün kılan, hatta bunların birini komşu kentlerin hepsinin üstüne çıkararak *kural-kurum-meslek-işlevler bütünüdürler*. Aynı mitte *uygarlık sanatları* olarak tarif edilen *tanrısal yasa-kural ve kurumların* listesi verilir. Mit yazarı, metnin 4 ayrı yerinde 100'den fazla ME'yi tek tek saymışsa da bunların yalnızca 68'inin hangi kuruma-mesleğe-işleve karşılık geldiği açıktır.

İnanna ve Enki mitinde, *Bolluğun-Bilgeliğin-Kararların-Yazgıların Efendisi Enki*, ME'leri bir araya getiren Sümer Panteonu'nun baş-tanrısı Enlil olduğunu belirtir:

“Yüce ağabeyim, bütün ülkelerin hükümdarı, bütün ME'leri bir araya topladı, benim ellerime koydu ME'leri. Enlil'in evi Ekur'dan [onun tapınağından] Apsû'ya [kendi tapınağına], Eridu'ya, taşıdım güzel sanatları ve zanaatları. ... Ben Kral An'ın yanında, An'ın kürsüsünde, adalet getireyim. ... Enlil'in yanında yazgıları belirleyeyim”⁴⁷.

Yazgıları (NAM) belirleyen ve uygarlığın doğuşunu mümkün kılan makamları-meslekleri-kurumları-kuralları (ME'ler) gözetken Enki'nin aynı zamanda *adalet getiren* olması, ME ve NAM terimlerinin birlikte kullanıldıklarında Eski Mısır'da Düzen-Adalet-Hakikate karşılık gelen *Maat*'a yakın bir anlam taşıdığını gösterir.

Kramer'in listelediği ME'ler büyük ölçüde siyasal-dini kurumlara, mevkilere, dogmalara, ayin süreçlerine, zihinsel-duygusal tutumlara karşılık gelir. Bunların hepsi insan toplumlarının (özel olarak uygar toplumların) günlük yaşamlarını belirleyen-şekillendiren kültürel-siyasal kurumlar-olgulardır. Listeyi oluşturan unsurların ilk anda birbirlerinden bağlantısız görünmesi modern insan zihnini şaşırtabilir. 1- Efendilik-prenslik, 2- tanrılık, 3- yüce ve sonsuz taç, 4- krallık tahtı, 5- yüce kraliyet asası, 6- yüce alametler, 7- yüce tapınak, 8- çobanlık, 9- krallık, 10- uzun ömürlü hanımlık, 11- tanrısal hanımlık (rahibelik?), 12-13-14- rahiplik, 15- hakikat, 16- ölümler diyarına iniş, 17- ölümler dünyasından çıkış, 18-19-20- hadımlık ve çift-cinsiyetlilik, 21- savaş sancağı, 22- taşkın-tufan, 23- silahlar, 24- cinsel birleşme, 25- fahişelik, 26- yasa-hukuk, 27- iftira-hakaret, 28- sanat, 29- tapınağın kült odası, 30- göğün hizmetkârları (tapınak köleliği ya da fahişeliği), 31- müzik aleti *gusilim*, 32- müzik, 33- yaşlılık, 34- kahramanlık, 35- toplumsal ve/veya siyasal iktidar, 36- kin - düşmanlık, 37- açık sözlülük, 38- kentlerin yıkılışı, 39- ağıt, 40- gönül hoşluğu, 41- yalan-yanlış, 42- metal işçiliği, 47- yazıcılık, 48- demircilik, 49- dericilik, 50- inşaatçılık, 51- sepetçilik, 52- bilgelik, 53- dikkat, 54- kutsal arınma, 55- korku, 56- şiddet, 57- anlaşmazlık, 58- barış-huzur, 59- yorgunluk, 60- zafer,

⁴³ David Leeming, *The Oxford Companion to World Mythology* (New York: Oxford University Press, 2005), 255.; Albert M. Wolters, “Creation Order: A Historical Look at Our Heritage” in *An Ethos of Compassion and the Integrity of Creation*, eds. Brian J. Walsh, Hendrik Hart ve Robert E. VanderVennen (Lanham: University Press of America, 1995), 34.

⁴⁴ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 9, 97, 126.; Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 20, 127.

⁴⁵ Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 108-109.

⁴⁶ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 126.

⁴⁷ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 89, 91-92.

61- danışmanlık-tavsiye, 62- sıkıntılı yürek, 63- yargılama, 64- karar, 65-66-67-68- müzik aletleri⁴⁸...

Listeyi eklemelerle 94'e kadar çıkarmak mümkün: ayaklanma, iyi olma sanatı, yolculuk, güvenli oturma yeri, marangozluk, bakırcılık, besleyen kalem, sıcak kömür, ağıl, şaşkınlık, umutsuzluk, ateşin tutuşması, ateşin söndürülmesi, yorgun kol, birleşik aile, yavrulama vb⁴⁹. Ama eklemelerle de tablo değişmez. Sayılan ME'ler, genelde geçimle, insan toplumlarının toplumsal-kültürel-siyasal örgütlenmesiyle ve özel olarak da kentlerdeki karmaşık işbölümüyle (mesleklerle) ilgililer. İlk örneği Sümerce olan tufan söylencesinde de sular çekildikten sonra dünya düzenin yeniden kurulması yine ME'ler sayesinde olacaktır.

Terimlerin bir kısmı, yerleşik (köylü ya da kentli) ve yarı-göçebe (çoban) insan toplumları içindeki iş bölümüne - uzmanlaşmaya vurgu yapıyor. Çoban ve çiftçi toplumlar, kentliler kadar farklılaşmış mesleklere sahip değillerdir. Küçük nüfuslu iki toplum da aslen besin üretimine (tarıma ve/veya besiciliğe) odaklandıkları için, eşitlikçi toplumsal örgütlenme ve geçim ekonomisi üzerinde yükselirler. Ancak *ME listesi*, köylü ve çoban toplumdan ziyade erken kentli toplumu yansıtan meslekleri-makamları, kurumları, durumları, ilişki biçimlerini yansıtan terimlerden oluşur, yani büyük ölçüde uygarlığı kuran unsurların listesidir. Köylülükten uygar-kentli-devletli topluma geçişin ilk üç koşulu, besin üretimi dışındaki mesleklerin, bu sayede de iş bölümü ile uzmanlaşmanın ve siyasal-dini seçkinlerin ortaya çıkışıdır ki bu listede üç koşulun da varlığını haber veren terimler sıralanmıştır. Özetle, ME'ler gerçekten uygarlık ile örtüşen olgulardır ve listenin en başında siyasal ve dini terimlerin çokça zikredilmesinden de anlaşılacağı gibi, uygarlık, *dini kurumsallaşma ve devletleşme ile aynı anlama gelmektedir*.

ME'ler ve yazgılar konusunda en kapsamlı çalışmanın sahibi Yvonne Rosengarten'dir. Onun 1977'de yayımlanan kitabı, "Sümer ve Kutsal: Reçete-İlaçlar (ME), Tanrılar ve Yazgılar" adını taşır. Rosengarten'e göre, ME'lerin aktifleşmeleri (gizilden edimsele - potansiyelden aktüle geçmeleri) için (heykelin heykeltıraşın planlamasının ve çabasının ürünü olması gibi) tanrıların müdahalesi gerekir. Onun ME'lerin bütününe "reçete" (ve tekil hallerini birer "ilaç") olarak tanımlaması, ME'lerden sorumlu tanrıların hekim rolü üstlendikleri anlamına gelir. Reçeteye ihtiyacı olanlar, orada listelenen ilaçları kullanmadıkça sağlıktan ve onu mümkün kılan düzenden (yazgılarından) mahrum kalacak ikincil tanrılar, insan toplumları, kentler-binalar ve bitkiler dâhil diğer canlılardır. Fransız Sümerolog ME'lerin Platon'un *idealarından* farklı bir kategoriye karşılık geldiklerini ifade eder ama ona göre Platon gibi Sümer mit yazarlarının kaleminde de İyi Hakikat ile birleşerek Varlığı ortaya çıkarmıştır. ME'ler bir bütün halinde *Dünya Düzenini* ya da *Olası En İyiyi* kuran unsurlardır. Oluş halindeki ilksel dünyanın düzene girmesi ancak ME'ler aracılığıyla olur ama düzenin yine de bozulma olasılığı vardır, bu nedenle ME'lerin sürekli tanrısal denetim altında bulunmaları gerekir⁵⁰.

Platon'da Zanaatkâr Tanrı Demiourgos dünyayı idealara bakarak var etmişti. Sümerlerde de, tanrılar, dünyanın düzeni-istikrarı için ME'leri gözeten özverili varlıklardı. Bu özelliklerinden dolayı Sümer tanrıları için "kozmetik memurlar" yakıştırmaları dahi yapılmıştır. Tanrıların hareket alanlarını sınırlayanlar da ME'lerdir: Onlar var olmasalardı tanrılar dünyası uyum ve düzenden mahrum kalırdı. "Gücün ve düzenin kaynağı" olan ME'lere dair günümüzdeki bütün tanımlama girişimleri, onların dünya için gerekli unsurlar olduklarının altını çizerler. Y. Rosengarten'in onları *reçete* olarak tanımlaması gibi, R. Jestin de ME'lerin "gereklilikler" olduğunu söyler, G. Castellino'ya göre ise onlar arketiplerdir, varlıkların var oluş nedenidirler. Landsberger ME'leri *işlevler* olarak tarif eder ve tanrısal eylemin dinamizmini onlarda görür. ME'leri çağdaş dillerde tanımlamak zor ise de, Sümerologların üzerinde uzlaştıkları nokta onların tanrılardan bağımsız kategoriler olduklarıdır⁵¹; ME'ler bu özellikleriyle idealara benzerler ve aynı onlar gibi

⁴⁸ Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*, 114-116, 160.; Samuel Noah Kramer, *Sümerler: Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri*, çev. Özcan Buze. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), 152-154, 157.

⁴⁹ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 136-138.

⁵⁰ Yvonne Rosengarten, *Sumer et le sacré: Le jeu des Prescriptions (m e), des dieux, et des destins* (Paris: Éditions E. de Boccard, 1977), 14, 214-216.

⁵¹ Madeleine David, "L'ordre du monde selon la théologie sumérienne d'après des recherches nouvelles," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 171, sayı: 2 (1981) : 221, 223, 227.

siyasal-toplumsal olguların (devlet, kent, meslekler...) zamanlar-üstü olduklarını varsayarlar.

ME'ler, onlara sahip olanlara "ayrıcılık ve güç" verirler. Jean Bottéro, bu nedenle ME'leri tanrıların düzenleyip insanlara aktarabildikleri (yazgılarla bağlantılı) *gizemli birer miras* olarak değerlendirir. Ona göre, ME'ler hem kültürel hem doğal nesnelere özü ya da doğasıdır; ME, nesnelere vücut bulmalarına, onları diğerlerinden ayırt etmeye ve özgün yönlerini öne çıkarıp tanımlamaya olanak tanıyan hal-durum ve gücün adıdır. Bu yüzden Bottéro ME'leri *sırlar-güçler-teknikler* olarak tarif etmiştir⁵². O halde, Alman Asurolog Adam Falkenstein'in ME'lere dair "ilahî güçler (*göttliche Kräfte*)" çevirisi doğruya yakın çevirilerden biridir. Antoine Cavigneaux ise, ME'nin "kendilik" (nesneyi özgün-eşsiz kılan nitelik) üzerinden tanımlanması gerektiğini belirtir: ME *nesnenin özü, yaşam enerjisi, yani ta kendisidir*⁵³. İki yorum da açıkçası *ME-idea paralelliğini* güçlendiren yorumlardır.

2.2. "Kozmogoniler Yaşamı Yansıtırlar": "Enki'nin Kurduğu Dünya Düzeni, Gerçekte Sümer Ülkesinin ve Onun Komşularının Düzenidir"

Enki ve Dünya Düzeni adlı mitolojik anlatıda dünya düzeni denen şey gerçekte Sümer kentlerinin ve onların komşularının düzeniydi. Mısır mitolojik metinlerinde de "dünya" denince anlaşılın, İki Ülke olarak adlandırılan Yukarı ve Aşağı Mısır idi. Enki'ye dair mitin başlarında, Enki'nin Aşağı Mezopotamya ile ticaret ortağı ya da bu ticaretin aracısı olan üç ülkeye düzen ve refah getirdiği aktarılır. Bu ülkeler, *Meluhha* (İndus Vadisi kentleri), *Magan* ya da *Makkan* (Umman), *Dilmun* ya da *Tilmun*'dur (Bahreyn adaları ile onların biraz kuzeyindeki Tarut Adası). Enki, doğudaki iki komşu (ama düşman) ülkeler olan Elam ile Marhaşi'yi de unutmamıştır. Bunlar, büyük olasılıkla bugünkü İran'ın batısı ile en güneyine karşılık gelen bölgelerdi. Peki, Enki'nin müdahalesiyle ne oldu bu ülkelere? Meluhha, zengin bir hayvan-bitki örtüsüyle donatıldı, toprakları çeşitli metalleri barındırır oldu. Zikredilen hayvanların, bitkilerin ve metallerin Sümer seçkinlerinin talep ettikleri türler (savaşlarda kargı işlevi gören bambu, taht yapımında kullanılan Hint gül ağacı, ağır yükleri taşıyabilen ve savaşlarda yararlanılan filler, tavuk, güzel tüylü tavus-kuşu, gümüş ve bakır) olması son derece doğaldır. Mitin çizdiği İndus manzarası, Sümerlerin o bölgeden talep ettikleri mallarla bağlantılı bir manzaradır. Makkan, yani Umman, Sümer'e bakır gönderen bir ülke olduğu için mite dâhil edilmiş olmalıdır. Tilmun, yani Bahreyn ise, kuşkusuz İndus ile yürütülen ticaretteki aracı işlevinden dolayı mite konu olmuştu. Mite göre, Enki bu ülkeyi gözetmesi için kızı Ninsikil'i (Temiz Hanım) görevlendirmişti. "Lagünleri prenlere yaraşır kutsal alanlara böldü. Dilmun onun balığını yer. Hurma ağaçlarını verimli tarlalarına ayırdı. Dilmun onların hurmalarını yer". Enki, göçebe-çoban (kenti olmayan, evi olmayan) Mardu/Martu halkına da sığır bağışlamıştı⁵⁴.

Martu göçebe-çoban yaşam biçimini benimsemiş olsa da herhalde Sümer'e akın düzenleyen tehditkâr bir halk değildi ki mitte ondan düşman olarak söz edilmez. Ama Elam ve Marhaşi'nin Sümer'in düşmanları olduğu açıktır. İşte bu nedenle Sümer kralları iki ülkeye saldırmaya davet edilirler; oradan yağma ile elde edilecek gümüşün, lapis lazuli taşının ve hububatın meşru olduğu, bunların büyük tanrı Enlil'in kenti Nippur'a getirilmesi gerektiği belirtilir⁵⁵.

Enki, (aşağıda görüleceği gibi) Sümer kentleri kadar, Sümerlerle ticari ilişkilerinin yoğun olduğu anlaşılın Meluhha'ya (İndus'a) da ME'leri (uygarlık sanatlarını) hediye etmiştir⁵⁶. Bu pasaj bize Sümer'in ticari partneri olan İndus Havzası kentlerinin de karmaşık iş bölümüne (kent tipi örgütlenmeye ve çok sayıda zanaat ile mesleğe) sahip olduklarını, Sümerlerin tam bu nedenle onları kendilerine benzer gördüklerini açığa vurur. Mitte genel olarak krallık-devlete dair söylenenler ise, Sümerlerin somut-yersel devletlerden önce de yere inmeyi bekleyen ebedi bir dev-

⁵² Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne* (Paris: Éditions Gallimard, 1993), 183-184.

⁵³ Antoine Cavigneaux, "L'essence divine", *Journal of Cuneiform Studies* 30, sayı: 3 (1978): 182-184.

⁵⁴ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 103-105.; Böck, "Explaining the Emergence of Social Institutions in Ancient Mesopotamia: The Sumerian Myth Enki and the World Order," 27-29.; Averbeck, "Myth, Ritual, and Order in 'Enki and the World Order,'" 762-763.

⁵⁵ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 105.

⁵⁶ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 103.

letin (*devlet ideası?*) varlığına inandıklarını açığa çıkarır. “Efendi, EN’in hükümdarlık tacını taktı, kralın ebedi takısını koydu, onun solunda yürüdü: Topraktan onun için HEGAL fıskırdı”⁵⁷. Bu pasaj, eski toplumların (Mezopotamyalılar kadar Mısırlıların da) devlet kavrayışlarındaki temel gerçeğin altını çizmektedir. Devlet fikri hep vardı ama kozmik tasarım-plan ile bütün bireylerin-nesnelerin yazgılarının öngörüldüğü gibi gerçekleşmesi için tanrısal bir kralın gizil biçimde hep var olan devleti edimsele (kuvveden fiile) geçirmesi gerekirdi. Kralın halk nezdindeki meşruiyetinin temeli de devlet var oldukça insanlara refah getiren bolluğun (HEGAL) ülkeyi hiç terk etmeyecek olmasıydı.

Enki'nin Tilmun ile bağının düzen kurulduktan sonra da sürdüğü anlaşılıyor. “Enki ve Ninmah” adlı mitte, Tilmun tanrıçası Ninsikil'in tatlı su için Enki'ye yakardığı, Enki'nin de Güneş-Utu'ya Tilmun'a tatlı su getirmesi için buyruk verdiği anlatılır. Sonuçta Tilmun halkı üç tanrının çabasıyla tatlı suyuna kavuşmuştur. Ama aynı mitin bir pasajında, Enki'nin “Nintul (Doğum Tanrıçası Nintu ya da Ninhursag mı?), Magan'ın efendisi olsun. ... Enşagag [Enzak] Dilmun'un efendisi olsun”⁵⁸ cümlelerini kurduğu duyulur. Bunlar herhalde *Dünya Düzeni* adlı mitte görevlendirilenlerden farklı olarak Makkan ve Tilmun yerlilerinin tapındıkları tanrılarıdır.

Sümerce KUR sözcüğü dört farklı anlama gelir: dağ, yabancı ülke, yeraltı dünyası ve yeraltının uğursuz canavarı. Bu terim sayesinde Sümerlerin KİENGİ (Sümer Ülkesi) ya da KURGAL (Büyük Ülke, yani Sümer) dışında kalan bölgeleri (ölülere ait yeraltı dâhil) *dış-toprak* olarak tasnif etme eğiliminde olduklarını anlıyoruz⁵⁹. *Dünya Düzeni* miti, bu dış-topraklarda olan biteni öykülemişse de, Su-Zanaat-Bilgelik tanrısı Enki'nin Sümer kentlerine verdiği düzeni daha ayrıntılı anlatır. Herhalde eldeki en eski nüsha III. Ur Krallığı'na (MÖ 2112-2004) ait olduğu için, metinde Sümer'in o zamanki kültürel başkenti Ur'a odaklanılır, Ur'daki düzenin ME'ler (uygarlık sanatları, kurumlar-kurallar-meslekler) sayesinde kurulduğu aktarılır. Buna göre Enki, “ME'lerinin etkin idaresini ve *gök kadar yükseğe* çıkararak bir yazgıyı ona bağışla[mıştır]”⁶⁰. Bu pasajdan Ur'un yüce yazgısının ME'ler bu yerleşime ulaştıktan sonra başladığı sonucu çıkarılabilir. Herhalde söylenmek istenen, Ur'un uygarlık sanatlarının artışıyla (karmaşık iş bölümü derinleştikçe) kasabadan kente dönüştüğü ve devlet tipi bir siyasal örgütlenmeyle tanıştığıydı. Ama kentlerin ve devletlerin var olabilmesi için yabancı yaşamın ve besin üretiminin (çiftçilik ile çobanlığın) düzenlenmesi gerekir ki *Enki ve Dünya Düzeni* mitini kaleme alanlar bu gerçeğin farkındaydılar.

1- Enki, Dicle yatağını kendi ersuyu ile doldurup ırmak haline getirdi ki onun suyuyla beslenen üzüm (ve onunla üretilen şarap) tatlı olsun, arpa çabuk büyüsün. Bunlar, Baş-tanrı Enlil'in Nippur kentindeki tapınağına sunu olarak gönderilen ürünlerdir. Enlil'in bizzat inşa ettiğine inanılan EKUR (Dağ Evi) adlı bu tapınak, Gök ile Yer arasındaki bağı kuran bir ip-halat olarak tasavvur edilmiştir. Enki, Dicle ve Fırat ile onlardan çıkan kanallardan sorumlu olması için oğlu Enbilulu'yu görevlendirmiştir. 2- Su tanrısı Enki, daha sonra bataklıkları ve sazlıkları düzenledi, buraları balıklar-kuşlarla donattı. Akkadça kaleme alınmış bir metinde, sazlıkların-bataklıkların *ad koyma* yöntemiyle yaratıldıkları aktarılır. Adları konunca sazlar büyümüş, içlerinde balıklar yüzmeye başlamıştır. 3- Denizler ve deniz canlıları yaratıldı, buraların sorumluluğu Enki'nin kızı Nanşe'ye verildi. Nanşe de babası gibi suyu düzenleyen bir tanrıçaydı. 4- Enki'nin ikizi Hava-Fırtına-Yağmur Tanrısı İşkur, Gök ve Yer'den, bulutlar ve yıldırımlardan sorumlu olacaktı⁶¹.

Dünyanın düzenini kurmaya dönük ilk 4 adım suyla ilgilidir. Bunlar hallolduktan sonra tarımın ve barınma işlerinin düzenlenmesine gelmiştir sıra. 5- Enki ve onun tarımdan sorumlu kıldığı tanrı Enkimdu, insana saban ve hayvan boyundurukları armağan etmiş, sulama için kanallar açmışlardır. 6- Enki'nin tahıl tanrıçası yaptığı Ezina-Aşnan, insanın (Sümer halkının) arpa, nohut ve mercimeğe erişimini kolaylaştırmaktan sorumludur. 7- Enki'nin oğlu Kulla, barınaklar için tuğla imalatını olanaklı kılan tanrıdır. 8- Ev inşaatlarından sorumlu tanrı Enki'nin oğlu Muşdama'dır,

⁵⁷ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 106.

⁵⁸ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 108.

⁵⁹ Wasilewska, *Creation Stories of the Middle East*, 77-78.; Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 183.; Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 142.

⁶⁰ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 102.

⁶¹ Böck, “Explaining the Emergence of Social Institutions in Ancient Mesopotamia,” 29, 35.

onun işlevi evlerin yıkılmaması için gerekli teknik-matematiksel bilgiyi insana ulaştırmaktır. 9- Şumugan vahşi hayvanların tanrısı olacaktır⁶²: Enki, “verimli bitki örtüsünü iyi toprağa bol bol dağıttı. Yüksek bozkırın sürülerini çoğalttı, olmaları gereken yerlere koydu onları. Çayırlarda koçları ve yabani koçları çoğalttı, onları yavrolattı”⁶³.

10- Enki'nin oğlu Dumuzi, evcil hayvanların koruyucusu olarak ağılları düzenleyen tanrıdır. 11- Enki'nin yer ve göğün sorumlusu yapıp tanrısal yargıç olarak görevlendirdiği Güneş-Tanrı Utu, tarlaların sınırlarını çizerek mülkiyet sorunlarını çözme işlevini de yerine getirmektedir. 12- Enki'nin son düzenlemesi, Sümer'in en büyük ihracat ürünü olan kumaş ile ilgilidir. Bu işten sorumlu tanrıça, dini tasvirlerde örümcek olarak resmedilen, “Sessiz Hanım” unvanına sahip Uttu'dur⁶⁴.

Mitin devamında, Tilmun ve Sümer'in düzenlerinin oluşturulmasıyla görevli 13 tanrı dışında başka tanrıların da dünya düzeninde aldıkları roller aktarılır. Örneğin zanaat ve metallerin tanrıçası Ninmuğ'un görevi, “doğan krala ebedi saltanat tacını takmak, doğan EN'in başına tacı koymak”tır. Yazı ve hububat tanrıçası Nidaba (ya da Nisaba) ise, “bütün yüce ME'leri bildirir, sınırları kararlaştırır, sınır çizgilerini çizer, ülkenin yazmanıdır şimdi”⁶⁵. Bu iki görevlendirme, devlet fikri ile devletin ortaya çıkışını ve sürekliliğini garanti eden besin üretiminin, üretimin vergilendirilmesinin ve vergi-muhasebe kayıtları tutulmasına yarayan yazının Yaratılış anında da var olduklarının göstergesidir. Nisaba'nın hem tahıl hem yazı tanrıçası olması, yani tahıl ile yazının (ayrı ayrı değil) bir arada kişileştirilmeleri-tanrılaştırılmaları, *Dünya Düzeni* mitinin uygar-kentli-devletli bir topluma ait olmasından kaynaklanır. Tahılın kent-uygarlık-devlet açısından önemi, onun kentlerde yaşayan (besin üretimi dışındaki mesleklere yönelmiş) insanları doyurmasından, çiftçi-çobanlardan vergi olarak toplanan (yazı sayesinde kayıt altında kırdan kente akan) besinlerin kentli sınıflara tayin-ücret olarak dağıtılmasından kaynaklanır.

Ludwig Wittgenstein'in 1921 tarihli eserindeki çarpıcı cümleyi anımsayalım: “Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını imler”⁶⁶. Cümle, dil ile dünya arasında bir karşılıklılık olduğunu, dilin yapısının dünyanın yapısını yansıttığını-resmettiğini söyler⁶⁷. *Enki ve Dünya Düzeni* miti filozofun o cümleyle kastettiği yansımaya benzemez ama Sümerlerin mitlerinde yaşadıkları dünyayı yansıttıklarına da kuşku yoktur. Yansıma, ticari faaliyet yürütülen komşuların Sümerler için taşıdığı önemin anımsatılmasıyla başlar; Sümer dünyasını kuran suyun, tarımın, tuğlanın-barınağın ve kumaş imalatının merkezi rollerinin resmedilmesiyle sona erer.

Yansımanın gözleendiği bir metin de göçebe Martu halkının kişileştirilmiş hali Tanrı Martu'nun evlilik talebinin anlatıldığı mittir. 1- Batı Suriyeli göçebe Amorlar MÖ 3. binyılda Aşağı Mezopotamyalılarca tanınıyorlardı. Bu halkın MÖ 2. binyıl başlarında kitlesel göçlerle güneye inmeleri, göçebe-yerleşik ilişkilerini daha da karmaşıklaştırmıştı. Amorların Sümer mitolojisinde Martu figürüyle kişileştirilmiş oluşu, Sümer reel dünyası ile Sümer mitolojisi arasındaki örtüşmeyi gösterdiği için anlamlıdır. 2- Bir başka nokta, Martu'nun annesinden eş talep etmesinin hem göçerlerin hem yerleşiklerin günlük yaşamına denk düşüyor olmasıdır⁶⁸:

“Martu anasına gidip,

Evde şöyle der:

‘Kentimdeki arkadaşlarım kendilerine eş aldılar,

Komşularım kendilerine eş aldılar,

⁶² Böck, “Explaining the Emergence of Social Institutions in Ancient Mesopotamia,” 30.

⁶³ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 113-114.

⁶⁴ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 114-117.; Böck, “Explaining the Emergence of Social Institutions in Ancient Mesopotamia,” 30.

⁶⁵ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 119.

⁶⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba. (İstanbul: Metis, 2013), 133.

⁶⁷ Vedat Çelebi, “Çağdaş Mantıkçı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi ve Metafizikğin Yadsınması,” *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 26, (2016): 71.

⁶⁸ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 175-176.

Kentimde arkadaşlarımın içinde evli olmayan,

Eşi olmayan, çocuğu olmayan,

(Tek) ben kaldım'. ...

'Ey anam, bana bir eş al,

Sana armağanlar getiririm'."

3- Mitin sonu, tanrılar evreninin insan ilişkilerinin fotokopisi gibi görüldüğünü kanıtlar. Kazallu kenti baş-tan-rısı Numuşda kızını Martu'ya vermeye razı olunca bir akrabası Martu'nun göçerliğiyle alay edip karara karşı çıkar: "Çiğ et yer o, hayatında bir evi olmamıştır, öldüğünde gömülmeyecek"⁶⁹. Güneyli ve yerleşik Sümerlere göre, Kuzey-batılı göçebe çobanların kentleri yoktu, çadırlarda yaşadıkları için evleri de olmayan bu insanlar kentliler ve köylüler gibi sabit mezara da sahip değillerdi. *Kentimdeki arkadaşlarım* sözüyle iki yaşam biçimine de uzak olmadığını (göçerlerin bir kısmının kentlere yerleşerek dönüşmeye başladıklarını) göstermiş olsa da, yerleşikler göçerlerde barbarlığı görmekteydiler. Mit, ön-yargılı kentlerin-uygarlıkların Tanrı Martu imgesi üzerinden göçerleri nasıl negatif algıladıklarını aktarır bize.

3. Sümer Kozmogonisinde Zamanlar-Üstü Bir "İdea" Olarak Devlet: İdeanın Duyular Dünyasında Var Olabilmesi, Potansiyelin Aktüale Geçmesine Bağlıdır

Eski Mısır kozmogonilerinde, *Kozmosun-Doğanın Düzeni* ile *Toplumun Düzeni* arasında da paralellik kuruluyor ve devletin tarihsiz-zamansız-öncesiz-sonrasız bir olgu olduğu, Yaşamın ve insanı yaşamda tutan besinin-bereketin (Düzenin garantörü olan) devlet sayesinde sürekli kılındığı öne sürülüyordu. Sümer kozmogonisinde, uygarlık sanatlarının-kurumlarının Eridu kentinden Uruk'a taşınmasını nakleden mit ve ME kavramı aracılıklarıyla kentin-uygarlığın-devletin tanrısal iradenin eseri olduğu söylene de, (macerasına Yaratılış ile birlikte başlayan) zamansız ve tarihsiz bir devlet tasavvuru yoktur. Sümerler bir yönüyle bizimkine çok daha fazla benzeyen bir zaman anlayışına sahiptirler. İnsanın bir *tarihöncesi* vardır, bir de yazı ve kentlerle başlayan *tarihi*. Bunu uygarlığın Eridu'dan Uruk'a taşınması bahsinden, yabancı iken insanlarla tanışıp kentli yaşama uyum sağlayan Enkidu anlatısından, en önemlisi insanın *köy ve kent-öncesindeki* "hayvani" yaşamının aktarıldığı diğer mitlerden çıkarmak mümkündür.

"Gök ile yer dağından sonra,

An, Anunnaki'lerin [adları bilinmeyen eski tanrıların] doğumuna neden oldu,

[Tahıl-tanrısı] Aşnan henüz doğmadığından, henüz biçimlenmediğinden,

Ülkede Uttu'nun (giysi tanrıçası) iplikleri henüz biçimlenmediğinden,

Uttu için hiçbir kutsal alan (?) doldurulmadığından (?),

Hiç koyun yoktu, hiç kuzu üremiyordu,

Hiç keçi yoktu, hiç oğlak üremiyordu, ...

Küçük arpalar, dağ arpası, kutsal yerleşimlerin arpası henüz yoktu.

Hiç giysi giyilmiyordu. ...

[Yabancı hayvanların tanrısı] Şumugan [Şakkan] kurak ülkeye henüz gelmemişti,

Eski Zamanların insanları,

Ekmek yemeyi bilmezlerdi,

⁶⁹ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 178.

Giysi giymeyi bilmezlerdi,
Koyunlar gibi ağızlarıyla ot yerlerdi,
Karıklardan su içerlerdi”⁷⁰.

İnsanların tarih-öncesine benzer bir anlatı tanrılar için de geçerlidir. İnsanlar gibi, tanrılar da çiftçilik-çobanlık ve daha sonra uygarlık ve uygar yaşam koşulları ortaya çıkana kadar ilkel bir dönemi aşmak zorunda kalmışlardır. “Sığır-tanrısı Lahar ve tahıl-tanrıçası Aşnan’dan önce ne sığır ne de tahıl vardı. Bu nedenle tanrılar yemek yemeyi ya da giysi gitmeyi bilmezlerdi”. Tanrılar için de dönüm noktası insanın besin üretimine geçişi, önce köyleri sonra kentleri iskân edip uygarlık sanatlarını öğrenmesi, tapınak inşa ederek tanrılarını sunularıyla doyurmasıydı⁷¹. Bu, insanların kendileri var olmasaydılar tanrılarının da var olmayacaklarının açık beyanı gibidir.

Bazı anlatılarda insanın tarih-öncesinden söz edilse ve devletin bu devirden sonra besin üretimi sonucunda belirlediği aktarılsa da, diğer bazılarında (Mısır’daki gibi) devlet fikrinin Yaratılış anında var olduğuna dair ifadeler dikkat çeker. Herhalde Sümerler potansiyelin (devlet fikrinin) aktüele (bürokrasi ile somutlaşan devlete) dönüşmesini koşulların olgunlaşmasına bağlıyor ve yerleşikliğe geçişi pekiştiren olgunun *hayvanların-bitkilerin evcilleştirilmesi* olduğunu düşünüyorlardı. Önceki paragrafta aktardığımız *Sığır ve Tahıl* adlı mitolojik metin, Sümerlerin tahılların ve toynaklı hayvanların (tarımın ve besiciliğin) insan yaşamına getirdiği olağanüstü değişimin farkında olduklarını gösterir. “*Kuş ve Balık Arasında Tartışma*” adıyla bilinen mit ise, dünya düzenini kuran Su tanrısı Enki’yi ırmakları suyla doldurduktan sonra ahırları-ağılları, ardından köyleri ve kentleri kuran tanrı olarak resmeder. Sonraki iş, sazların, bataklıkların, oralarda yaşayacak balıklar ile kuşların kozmostaki yerlerini almalarını sağlamak, onlara kozmik tasarıma uygun işlevlerini (*GİŞ-HUR*) öğretmekti. İnsan uygarlıklarını mümkün kılan ME’ler (Kramer, bu terimi “yönetim ilkeleri” olarak da çevirir) gibi, GİŞ-HUR’lar da canlıları tanrısal ya da kozmik plana uygun bir yaşam çizgisi izlemeye yöneltmektedirler. Kramer’in GİŞ-HUR için uygun gördüğü karşılık “kozmosun örüntüleri”dir⁷².

“Enki Baba, ahırları ve ağılları alabildiğine yaydı, çobanlar ve sığirtmaçlar sağladı onlara.

Kentler ve küçük köyler kurdu yeryüzünde, Kara Kafaları [Sümerleri] çoğalttı,

‘Onların çobanlığı’na bir kral getirdi,

‘Onların prensliği’ için onu yüceltti,

Ve kralın, sürekli bir ışık olarak bütün ülkelere gitmesini sağladı.

Enki bataklıkları yaydı birer birer, olgun kamışlar ve körpe kamışlar yetiştirdi oralarda. ...

Salık ve bataklıkları balık ve kuşla doldurdu,

Onların görevlerini kararlaştırdı,

Gözleri önüne kendi GİŞ-HUR’larını serdi”⁷³.

4. Sümerlerde “Kozmik Tasarım, Varlıkların Yazgıları, Doğal ve Toplumsal Düzen, Toplumsal Normlar ve Bunların İşlevleri”, Aynı Bütünün Parçalarıdır

GİŞ-HUR’un tam karşılığı *ahşap üzerindeki çizik*, soyut anlamı ise *plan-tasarım*dır. Sümer kavrayışına göre, tanrılar ve krallar dünya düzenini çoklu tasarımlar ışığında kurmuşlardır. Tanrılar, planlarını-tasarımlarını krallara iletirler ki devletler güçlü ve kalıcı olabilsinler. Kralların varlık nedeni zaten krallık için çizilen planı yerine getirmek, düzeni

⁷⁰ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 20-21.

⁷¹ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 137-139.

⁷² Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 193.

⁷³ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 194-195.

korumaktır⁷⁴. GİŞ-HUR, pek tabii ME kavramından bağımsız değildir: ME'sini yitiren insan ya da ülke, GİŞ-HUR'unu da yitirmiştir, bu ise o insanın ya da ülkenin düzeninin bozulması anlamına gelir⁷⁵. Nihayet bu iki terim NAM.TAR (yazgıların belirlenmesi) terimiyle de bağlantılıdır. NAM yazgı, TAR kararlaştırma-belirleme anlamını verir. Enki ve Ninhursag (Ninmah) mitinde, Enki her bir bitkiyi kendine has özelliklerle donatırken onların NAM sahibi olmalarını buyurmuştur.

Enki, ilkin her bitkinin kalbini bilmek (onların gerçek doğalarını kavramak) istemiş, bu arzusu yerine gelince de bitkilerin yazgılarını tayin etmiştir. Enki'ye dair bu anlatıda, bir nesneyi-canlıyı bilmek, onu adlandırmak ve yazgısını belirlemek, aynı anlama gelen eylemlerdir⁷⁶. Burada NAM-yazgı, bitkinin doğasını ifade etmektedir.

“Yazgı” anlamına gelen NAM sözcüğü, aynı zamanda “ad yapan bir ön-ek”tir. Durum ve koşul bildiren bu ön-ek, Türkçedeki -lık ekinin işlevini görür. LUGAL sözcüğünün *efendi-prens-kral* anlamına geldiğini söylemiştik. NAM. LUGAL ise *krallık* demektir. O halde NAM.TAR, daha geniş biçimde “insanların, hayvanların ve diğer varlıkların insan toplumlarında ya da evrende görecekleri işlevler bakımından yazgılarının belirlenmesi” anlamına gelir. Enki ve Ninmah (Ninhursag) mitinin giriş bölümünde insanlığın yazgısının henüz yaratılışı esnasında belirlendiği aktarılır. Mit, Tanrıça Ninmah'ın kilden altı eksikli insan yaratmasını, Enki'nin de onların her birini durumlarına uygun yazgılarla donatmasını öyküler. Elleri sakat olan ilk insanın yazgısı, (belki hazineden hiçbir şey aşırılamayacağı için) Krala memur olarak hizmet etmektir. Kör adamın yazgısı (akla Yunanların kör ozanı Homeros'u getirecek biçimde) Kralın baş-müzisyeni; yürüyemeyen üçüncü adamın büyük olasılıkla Kralın soytarısı olmaktır. Onun ve dördüncü adamın yazgıları, tabletin bu kısımları iyi okunmadığı için pek açık değildir. Kısır kadın, dokumacı olarak Kraliçenin hizmetini görecektir. Cinsiyetsiz olan altıncı insanın yazgısı Krala hizmet etmektir. Son olarak Enki canlıdan çok ölü bir insan yapmış ve kendisinin altı insanın yazgılarını belirleyip onlara ekmek verdiğini söyleyerek sonuncunun yazgısının belirlenmesini Ninmah'a bırakmıştır. Bu mitte de, NAM.TAR (yazgıların belirlenmesi) ile ME (varlıkların işlevleri, görecekleri işin doğası) sıkıca birbirlerine bağlıdır. O halde NAM.LUGAL (krallık) teriminin anlamı, *bir kralın özü-doğası-özellikleri-işlevi*⁷⁷. Mitte gözden kaçırılmaması gereken, yaratılan insanların genelde Kral ile Kraliçeye (yani krallığa) hizmetle görevlendirilmiş olmalarıdır. Demek Sümer seçkinleri, *devlet* fikrinin Yaratılış ile birlikte var olduğunu, bu fikrin insan toplumlarının yazgısı ve doğasında hep var olduğunu uyrukların zihnine kazımak istiyorlardı.

Sümer kavrayışında kozmik tasarım, doğal ve toplumsal düzen, varlıkların yazgıları-doğaları, toplumsal normlar ve bunların işlevleri arasında kopmaz bir bağ vardır. “Köylerin, kentlerin ve krallıkların doğuşu” da kozmik planın parçasıydı. Ama Mısır kozmogonisinde aktarılan aksine, devlet insan toplumlarına yaratılış anında hediye edilmiş de değildi; insanlar kent-devlet-uygarlık belirene kadar (ceylanlarla otlanan yarı insan yarı hayvan Enkidu gibi) tarihöncesi bir yabanıllık evresinden geçmişlerdi. Yine de ME'lerin (kurumların-mesleklerin), GİŞ-HUR'ların (canlı yaşamlarına yön veren kozmik plan) ve NAM'ın (yazgıların-işlevlerin) ebedi oluşları, kent-devletin doğuşunun potansiyelin aktüele (gizilin edimsele) dönüşmesinden başka bir şey olmadığını gösterir bize.

5. “Enki ve Dünya Düzeni”ndeki Zamanlar-Üstü Devlet, Platon'un Duyular Dünyasından Önce de Var Olduğunu İddia Ettiği İdealara Benzer: Tekil Kentler-Devletler, Potansiyelin Aktüele Geçmesiyle Vücut Bulmuşlardır

Enki ve Dünya Düzeni adlı mitin son bölümünde ilginç bir pasaj vardır. Enki, Tilmun ve Sümer toplumlarının düzen ve refah içinde yaşayabilmeleri için 13 tanrıyı görevlendirdiği halde bu 13 ve onlara eklenen diğer tanrılar içinde

⁷⁴ Liina Ootsing-Lüecke, “Möiste giš-hur tãhendusest sumeri ja akkadi kirjanduslikes ja rituaaltekstides,” *Mäetagused* 42, (2009): 123.

⁷⁵ Vugar Sultanzade, “Mitoloji ve Folklorla İlgili Bazı Ortak Dil Unsurlarının Kaynağı,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 19, sayı: 1 (2012): 82.

⁷⁶ Keith Dickson, “Enki and the Embodied World,” *Journal of the American Oriental Society* 125, sayı: 4 (2005): 501.

⁷⁷ Jack N. Lawson, *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an Understanding of Šimtu* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994), 43.; Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 74-79.

İnanna'nın adı zikredilmemiştir. Mit, Göğün Kraliçesi ve Savaş Tanrıçası İnanna'nın bu duruma içerlediğini aktarır.

“Tek bir görev verilmemiş olan İnanna, Enki'nin, babasının evine girdi, gözyaşı döktü, bir yakınma koyuverdi... ‘Ben, kutsal İnanna, benim görevlerim nerede?’ [Enki'nin yanıtı:] ‘Genç İnanna, ben senden ne esirgedim? Sana daha fazla ne katabilirdik? ... Genç erkeğin sözlerini sen öğretirsin. ... Çobanlık esasının sorumluluğu sana verildi. ... Savaş ve çarpışmaların gizli kehanetlerini sen yorumlarsın. ... İnanna, sen kafaları toz gibi yığıdın, sen kafaları tohum gibi etrafa savurdun. İnanna, sen mahvedilmeyeni mahvettin. ... [neşeyi ortadan kaldırdın]”⁷⁸.

Enki, burada İnanna'nın aşk ve seks tanrıçası olması üzerinden dışı özelliklerine, savaş tanrıçası olduğu için de yıkıcı gücüne vurgu yapmış, ama onun dünyadaki (insan toplumları arasındaki) rolünü açıkladığı halde dünya düzeni kurulurken niçin adını anmadığını izah etmemiştir. Asurolog Herman L. Vanstiphout'a göre, Enki bu yanıtla kurduğu düzende İnanna'nın temsil ettiği savaş-yıkım-kaosu istemediğini ortaya koymuştur, zira barış ve refah üzerinde yükselen ve bir ideal toplumu (ütopyayı) yansıtan bu düzende barışı bozacak unsurları dışarıda bırakmaktır Enki'nin arzusu. Richard Averbeck, Enki'nin kurduğu düzende savaş ve yıkımın da var olduğunu, onun hep daha fazla tanrısal güç isteyen İnanna'yı bu ek güçlerden mahrum etmeyi hedeflediğini öne sürer. Tanrıça'nın Enki'den ME'leri çalıp kendi kenti Uruk'a götürmesinde görüldüğü üzere, İnanna'nın yönelimi insan toplumlarındaki rolünü sürekli genişletmekti⁷⁹. Barbara Böck ise, Enki'nin kurduğu düzenin bir ütopya olduğunu belirterek (Vanstiphout'a yakın bir yorumla) ideal düzende kaosa yer verilmek istenmediğini ifade eder⁸⁰.

Vanstiphout'un öne sürdüğü gibi, mitte Enki'nin muradı gerçekten huzur ve refahın hüküm sürdüğü bir düzen yaratmak olabilir. Zira bu mittin 1500 yıl sonra ortaya çıkmış olan ve neredeyse bütün sayfalarında iki taraf için de yıkıcı-yıpratıcı bir savaşı anlatan meşhur *İlyada* destanında bile Helenlerin savaş tanrısı Ares'i tanımlayan sıfatlar negatiftir. İnsanların baş belası, döneke, surları yıkan, azgın-kızgın, insafsız, elleri kana bulanmış, savaşa doymaz, insan öldüren... Troya Savaşını anlatan ama savaş tanrısını nefretle anan bir destan... Orada da, baş-tanrı Zeus, Ares'ten tiksindiğini açık açık söyler⁸¹. Troya Savaşı'nı başlatan, kralların kralı Agamemnon da aynı tiksintiyi Akhilleus için dile getirir: “Hep kavga dövüş, savaş için gücün, en öğrendiğim sensin Zeus'un beslediği krallar içinde”⁸². Ama Averbeck de haklıdır itirazında: Savaşı insan yaşamından kazıyıp çıkarabildi mi Aşağı Mezopotamya'nın en erken uygarlıkları? Tam aksine savaş ve uygarlık (savaş ve devlet) birbirlerini var eden iki olgu gibi görünüyorlar. Örgütlü savaşlar, hep uygarlıkların eseridir. Üstelik “Enki ve İnanna” mitinde sayılan ME'lerin bir kısmı doğrudan savaşla ilgilidir: “savaş sancağı, silahlar, kahramanlık, kin-düşmanlık, kentlerin yıkılışı, şiddet, anlaşmazlık, zafer”. Bunlar dışında akla savaşı getiren ME'ler de vardır: “korku, ağıt, metal işçiliği ve demircilik”.

Sanki ortaya şu sonuç çıkıyor: savaş ve uygarlık birbirlerinden koparılamaz olgular oldukları için sayıları sürekli artan kent-devletlerin dünyasından savaşı söküp çıkarmak mümkün değil ama yine de siyasal seçkinlerin ideal gördükleri, savaşların azalması, kent-devletler ahalisinin uzun yıllar boyunca huzur ve refah ikliminde yaşamalarıdır. ME listesinde savaşla bağlantılı kavramların sayısının çokluğu, savaşın (*devlet* gibi) dünyanın düzeninin kuruluşunda (dolayısıyla Yaratılış anında) var olduğudur. Bu önerme bizi ME'lerin (Sümer kent-devletleri düzeninden 2000 yıl sonra Yunan kent-devletlerinden birinde yaşamış olan) Platon'un meşhur “idea” kavramıyla aynı anlama geliyor olabileceği düşüncesine yöneltir.

Amerikalı Sümerolog Miguel Civil'in şu iki cümlesi, Sümerlerin olguların-kavramların (idea?) bilgisine ulaşmayı bilginin temeli olarak gördüklerini kanıtlar: “*Sözcük listeleri, Eski Mezopotamya kültürünün en belirgin özelliklerinden-ürünlerinden biridir. Hatta onun 'bilim'inin bütününün doğal ve kültürel olguların dökümünden ve*

⁷⁸ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 121-122.

⁷⁹ Averbeck, “Myth, Ritual, and Order in ‘Enki and the World Order’,” 757, 767.

⁸⁰ Böck, “Explaining the Emergence of Social Institutions in Ancient Mesopotamia,” 42.

⁸¹ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), V, 890.

⁸² Homeros, *İlyada*, I, 176.

sınıflandırılmasından ibaret olduğu bile söylenebilir⁸³. Acaba Civil'in saptamasını idealarla bağlantılı görmek aşırı bir tavır mı olur? Platon'daki Demiourgos, yani Zanaatkâr-Yaratıcı, kaosu düzene çevirirken model olarak ideaları almıştı⁸⁴. Platon'a göre, duyular dünyasının tikel unsurları, tümel olan ideaların yansıması idi. O, Phaidon diyalogunda "ruh"un özelliklerini sayarken "idea"ların özelliklerini de sıralamıştır: "tanrısal, ölümsüz-ebedi (öncesiz-sonsuz), düşünen-kavrayan, sade, dağılmaz-bozulmaz, sabit"⁸⁵. Platon, metnin biraz ilerisinde ruh ve ideanın özelliklerine *hakiki, tanrısal, sanı-olmayan* sıfatlarını da ekler⁸⁶. Bu mantık Sümer kozmogonisine uyarlanırsa, uygarlığın, kentin ve örgütlü savaşın tarihte ortaya çıkmalarının nedeni, bunları tanımlayan ME'lerin dünya düzeni oluşturken zaten var olmalarıydı: Devlet, uygarlık ve savaş, sonsuz varlığa sahiptiler (fikir-idea-potansiyel) ama bunlar aynı zamanda tarihsel idiler (aktüel - somut devletler).

Sümer devlet kavrayışı bize ilginç biçimde Hegel'in tarih felsefesini hatırlatır. Buna göre, 1- devlet kavrayışı ebedidir, 2- *devletin özü ve somut varoluşu* birbirinden farklı iki olgudur, 3- benzer bir fark, *ideal devlet* ile *reel devlet* arasında da vardır. Bu ikilik, insan için de geçerlidir; İnsan, hem *zamandadır* hem *zamanın ötesinde*. Bunların köküne de *Geist-Tin*'in hareketini koymak gerekir. Yalnızca zamansal hareketi düşünüldüğünde, *Tin* eksik ve sonlu görünür. Oysa tarihin hâlihazırdaki akışı bu sonluluğu kavrama olanağı sağlar. Hegel, zamanın *Tin*'i kendi içkin ilkesini ortaya koymaya (özgür iradeye vücut vermeye) zorlayan bir zorunluluk olduğunu belirtir. Tarih, *Tin*'in zaman içindeki ifadesi, zamanı *Tin*'in ifadesine dönüştürme (*reeli ideale* dönüştürme) çabasıdır. Hegel'in argümanının kalbi, *ideal devletin* "devletin basit özü" olmadığı kabulüdür. Aslında *ideal devletten reel devletin* özü olarak söz etmek kategori hatasıdır. Tarihi devletin tikelliğine odaklanırsak, onun özü ile görünüşü arasındaki ayrımı da kavrayabiliriz⁸⁷.

"Görünüşünü kendinden ayırt etmesi Tin'in kendi eylemidir; eylemleştirmedir. Eylemi, insanın olduğu şeydir; eylemlerinin dizisi kendisini yaptığı şeyi gösterir. Böylece Tin özde enerjidir; görünüşünden soyutlama yapılamaz. Tin görünerek kendini belli kılar; somut doğasının ögesi budur. ... Tinin görünüşü kendini belirlemesidir"⁸⁸.

Demek ki öz görüşünün ötesinde değildir; *var olmak için görünmek* gerekir; öz, görünmek zorundadır. Hegel, devletin varoluşlar dünyasında somutluk kazanmasını onun özünden ayrı tutmamaktadır. Aksine, görünür olmak özün bir tezahürüdür. Düşünüre göre, ikisini birbirinden ayrı görmek yalnızca soyutlamaya hizmet etmektedir. İdeal devlet ise, tarihsel akış esnasında bir "devlet" fikri ortaya çıktığında ve "yurttaşların evrensel çıkarları" somutlaştığında mümkün olabilecektir. O halde Hegel, görünüşler-varoluşlar dünyasının dışında zamansız bir devletten ("öz"-den) söz etmez; onun tasavvurundaki "ideal devlet" de tarihteki deneyimlerin toplamıyla kazanır anlamını⁸⁹. Kuşkusuz eldeki sınırlı sayıda Sümer metninden hareketle Sümerlerin Hegel'in tarih ve siyaset felsefesine benzer bir akıl yürütme düzeyine çıktıklarını iddia edecek değiliz, ama devletin ebediliği hususunda Sümer yazıcılarının (gerçekten bütün siyasal ve dinsel seçkinlerin) aşağıdaki Hegel pasajına çok yakın bir düşünceye sahip oldukları öne sürülebilir.

"İnsan bütün insanlığını devlete borçludur: özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir. Çünkü onun tinsel gerçekliği, bilen kişi olarak kendi özünün, us yanının onun için nesneleşmesi, nesnellik ve dolaysız bir varoluş kazanmasıdır: ancak böyle bilinçlenir, ancak böyle törel olur, devletin tüzel yaşamında yerini alır. Çünkü doğru-olan genel ve öznel istencin birliğidir: genel-olan da devlette, yasalarla, genel ve usa uygun belirlenimlerle ortaya çıkar. ... *Sophokles*'in Antigone'u şöyle der: Tanrısal buyrukların dünü bugünü yoktur, sonsuz olarak yaşarlar, kimse ne zaman ortaya çıktıklarını söyleyemez. Törelliğin yasalantısal değildir, ussallığın ta kendisidir. İnsanların gerçek eylemlerinde ve düşüncelerinde yalnızca tözselin geçerli

⁸³ Miguel Civil, "Ancient Mesopotamian Lexicography" in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson (New York: Scribners, 1995), 2305.

⁸⁴ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 29a-33a.

⁸⁵ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say yayınları, 2015), 80b.

⁸⁶ Platon, *Phaidon*, 84a-b.

⁸⁷ David Peddle, "Hegel's Political Ideal: Civil Society, History and *Sittlichkeit*," *Animus* 5, (2000): 127-129.

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer. (Ankara: Kabalıcı Yayıncılık, 2014), 121.

⁸⁹ Peddle, "Hegel's Political Ideal: Civil Society, History and *Sittlichkeit*," 129-132.

olup bu geçerliliğin kalıcı olması, işte devletin amacı budur. Usun saltık yararınadır bu törel bütünün var olması: kahramanların, her ne kadar tam yetkinlikle olmasa da, devletleri kurma yolundaki hak iddiaları ve buna katkıları da usun yararınadır. Devlet, yurttaşların yüzü suyu hürmetine var değildir. Denilebilir ki, devlet erektir, ötekiler de aletleri. Yine de bu erek-araç ilişkisi genel olarak buraya uymuyor. Çünkü devlet yurttaşların karşısında yer alan soyut bir şey değildir: tersine hiçbir organın ne erek ne de araç olduğu organik yaşamın öğeleri gibidir yurttaşlar. Devletin tanrısal yanı, yeryüzünde var olduğu biçimiyle ide'dir"⁹⁰.

Sümer kozmogonik-mitolojik anlatılarında Yaratılış ile tanrısal söz (dolayısıyla terimler-adlar) arasında kurulan bağ, Platon'daki Yaratıcı Tanrı ile *ideaları* birbirlerinden ayırmanın güçlüğüne benzer. Yersel krallıklarda kralın ülkeyi buyruk ile yönetmesi, yersel kurumların-makamların göksel gücü oluşturan *ideaların* yansımaları oldukları fikrini güçlendiren bir husustur. Yaratıcı tanrının eylemi, "plan yapmak, sözcüğü söylemek ve adını koymak"tan ibarettir: "Eğer insan olan bir kral yalnızca ağzından çıkan sözlerle, emirle istediği her şeyi gerçekleştirebiliyorsa, evrenin dört büyük krallığından sorumlu ölümsüz ve insan-üstü tanrılar çok daha fazlasını gerçekleştirebilirdi"⁹¹.

Aşağı Mezopotamya'nın en eski ön-kenti Eridu, en eski kenti de Uruk'tu. Nippur çok daha sonra ortaya çıkmıştı. Ama Sümer mitolojisi onu Enlil'in kenti olması dolayısıyla "kent ideası"na yakın bir konuma taşıyarak Nippur'un Sümer kentlerinin hepsinden çağlar önce kurulduğunu (hatta onun insanın yaratılışından önce de var olduğunu) öne sürüyordu⁹².

Platon, "Enki ve Dünya Düzeni"ne benzer bir anlatının, "Kronos ve Altın Çağ" anlatısının da yaratıcısıdır. Filozof, "Yasalar" adlı eserinde, kentleri ve devletleri kuranın Zeus'tan bile eski bir tanrı, Kronos olduğunu bildirir. Platon'un hedefi herhalde simgesel anlatımın gücünü de kullanarak dünyadaki "devlet" ile "kent" in aynı adla ifade edilen "idea"lardan pay aldıklarını ifade etmektir. O, ideal kentin ve devletin kurucusu olarak adı *Zaman* anlamına gelen *Kronos*'u seçerek (Sümer siyasal-kültürel seçkinleri gibi) kent-uygarlık-devlet idealalarının zamanlar-üstü olduklarına işaret etmek ve yine Sümerler gibi kent ile devletin yaratıcılarının insandan üstün varlıklar olduğunu söyleyerek bu iki olgunun tanrısallığına vurgu yapmak istemişti.

"[Hiçbir insan yapısının kendini bilmezliğe ve adaletsizliğe sürüklenmeden insan işlerini kendi başına yönetmeye yeterli olmadığını bilen Kronos,] o zamanlar kentlerimize insanları değil, daha tanrısal, daha üstün soydan gelme daimonları yönetici ve kral olarak getirmiş. ... [Tanrı,] insanları sevdiği için ... bizden daha üstün bir soy olan daimonları başa geçirmiş. ... İçinde gerçek payı bulunan bu öyküye göre, bir tanrının değil, bir ölümlünün yönettiği ne kadar devlet varsa, insanlara felaketten ve acılardan kurtuluş yoktur; ama gene bu öyküye göre, her türlü çareye başvurup Kronos çağında olduğu söylenen yaşamı örnek almalıyız ve içimizde ölümsüz ne varsa, toplumsal ve kişisel yaşamımızda buna uyarak, aklın bu paylaşımına 'yasa' adını verip evlerimizi ve kentlerimizi yönetmeliyiz"⁹³.

Sümer kent, uygarlık ve devlet kavrayışı ile Platon'un iki binyıl sonra çizdiği manzara arasında muazzam benzerlikler var. 1- Uygarlık sanatlarından ibaret olan ME'ler, bir ölçüde Platon'un "-idea" kavramından anladığına yakın bir ilksel-ideal-tanrısal kentin ve devletin unsurlarını sunar bize. 2- İki yaklaşım da, Yaratılıştan (Yaşamın ortaya çıkışından) ve tabii tekil devletlerin kuruluşlarından çok önce VAR olan tümellerden söz eder; devlet bir tümel olarak tarih-üstüdür, sonsuzdur. 3- Tekil devletlerin sorunu yöneticilerin duyular dünyasında yaşayan ölümlü-sınırlı-zayıf insanlar olması ise, ilksel-ideal-tanrısal devlete yeniden kavuşmanın yolu, idealaların-ME'lerin bilgisine sahip filozof-bilge-tanrısal yöneticiler-krallar bulmaktır. Platon'da bu figürler çok iyi eğitim almış ve idealaların sırrına ermiş bilge yöneticiler, Sümerlerde de MÖ 3. binyıl sonlarında "tanrı" mertebesine çıkarılmış yüce krallardır.

⁹⁰ Hegel, *Tarihte Akıl*, 118-119.

⁹¹ Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 108.

⁹² Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 88-89, 119.

⁹³ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. (İstanbul: Kocabalçı Yayınevi, 1994), 713c-714a.

Sonuç

Din ile mitoloji kuşkusuz erken devletler doğmadan önce de varlardı ve erken toplumların *Yaşamı anlamlandırma* çabalarına hizmet ediyorlardı. Ama Mezopotamya'da kent-devletlerin, Eski Mısır'da da ülke-devletin ortaya çıkışıyla din ve mitolojinin işlevleri belirgin biçimde değişmiş olmalıdır. Değişim, *tanrı* (Sümerce DİNGİR) terimiyle tarif edilen varlıklar için de geçerli. Bu terime karşılık gelen ilk varlıklar, Gök, Yer, Hava, Fırtına, Deniz, Irmak, Güneş, Ay, Venüs, hatta Tahıl ve Sığır gibi Doğa-Yaşam güçleri ya da insan dâhil yeryüzünün canlıları için bereketi-refahı-bolluğu (Yaşamın sürekliliğini) garanti eden unsurlardı. İkinci evrede, *tanrılar* doğa güçlerinin kişileştirilmiş hallerini temsil etmeye başlamış görünüyorlar. Son evrede ise *tanrı* dendiğinde insan formunda bedenlenmiş ama aynı zamanda metafiziğin konusu olmaya başlamış varlıklar kastediliyordu. Böylece göksel bir "tanrılar krallığı" tasavvuru ortaya çıkmıştı. İlk doğayı-dünyayı yansıtma derdinde olan dinin ve mitolojinin bu son evreyle birlikte "gök-yer hiyerarşisi"yle işlemeye başladığı ve devlet örgütlenmesinde kaçınılmaz olduğuna inanılan toplumsal-siyasal hiyerarşinin sürekli güçlenen yeni metafizik anlayışla örtüştüğü düşünülebilir. Buna göre, yersel düzen-istikrarın (hem doğanın düzeninin hem toplumsal düzenin) kurucuları ve garantörleri olarak sunulan göksel varlıklar (tanrılar), *Sümer kentlerinin gerçek kralları* idiler; onların vekilleri-naipleri sayılan insan krallar ise, tanrıların eseri olan dünya düzenini korumakla (onun sürekliliğini sağlamakla) yükümlüydüler. Bu anlayışın zorunlu bir sonucu, zamanla (bizzat krallardan başlayarak) kent-uygarlık-devletle bağlantılı pek çok şeyin tanrılaştırılmasıdır. Tanrılaştırılan unsurların başında, uygarlıklar ve kent-devletler için zorunlu olan karmaşık iş bölümünün (kente özgü mesleklerin-makamların-kurumların-zanaatların ve kentsel davranış kodlarının) gelmesine şaşmamalı. Zira besin üretimi (tarım ve besicilik) dışındaki işlevleri gören (rahiplik, bürokratik, yazıcılık ve kalabalık kentlerin mamul mal talebini karşılayan çeşitli zanaat dalları gibi) meslekler var olmadıkça kenti ve devleti tanımlayan hiyerarşiler kurulamazdı.

Erken kentler doğarken, kültürel bellek yazı sayesinde sonraki kuşaklara aktarılırken ve bu sayede devlet tipi örgütlenme olgunlaşırken, erken devlet seçkinlerinin mitik-kozmozonik anlatılarının ne kadar kullanışlı meşruiyet aygıtları olduklarını kavrayamadıkları düşünülemez. Birbirlerinden ayırt edilemeyecek denli iç-içe geçmiş olan *dini-siyasal seçkinlerin* gelişimine en büyük katkıyı sundukları bu anlatılar, kent ve devlet-öncesi (uygarlık-öncesi) bir geçiş evresinin varlığını tamamiyle yadsımamakla birlikte, devleti öncesiz-sonrasız (zaman-üstü, tarih-üstü) bir gerçeklik olarak tanımlama eğilimindeydiler. Kent ve devletin tarihi-aşan olgular olduklarını öne sürmenin yolu, onun Yaratılış anından beri bir ebedi fikir (Platoncu terimle bir "idea") olarak daima hazır bulunduğunu iddia etmektir. Potansiyel manada hep var olan devlet (yersel krallık), insan toplumlarının tarım ve hayvancılığı keşfedip köylerde yaşamayı öğrenmeleriyle aktüel hale gelmiştir.

Aşağı Mezopotamya'da kent olmaya doğru ilk yönelim Eridu yerleşiminde başladı, ama Mezopotamya'nın (dünya tarihinin de) ilk gerçek kenti (ve kent-devleti) Uruk idi. Sümer dini ve siyasal metinleri, erken seçkinlerin bu tarihi gerçekliğin ayırıcılığında olduklarını ve bir *devlet ideası* tarif etmeye çalıştıklarında iki yerleşimi merkeze aldıklarını kanıtıyor. Eridu'nun koruyucu tanrısı Enki, devletin-uygarlığın doğumu için zaruri görünen kentli zanaatların (karmaşık iş bölümünün) tanrısıdır. O, bir kentin-devletin var olabilmesine olanak tanıyan kurumların, mesleklerin, kuralların, işlevlerin ve (genelde toplumsal, özelde kentsel) davranış kodlarının bütünü (ME'lerin), canlıların ve cansız nesnelere yazgılarının-doğalarının-işlevlerinin (NAM'ların) efendisidir. Enki, doğayı oluşturan unsurların (insan toplumlarının da) tanrılarının tayin ettikleri kozmik tasarıma uygun işlevler görmelerini gözeten tanrıdır. İlk "insanlardan saklanmış (onlara layık bulunmayan) gizemli güçler" olarak sunulan bu unsurlar, "İnanna'nın ME'leri Enki'den gasp etmesi" sayesinde önce Uruk'a ve zamanla diğer Aşağı Mezopotamya kentlerine ulaşarak onları "kent" ve "devlet" yapacaklardır. Uygarlığın hızla genişlemesi ve Yakın Doğu boyunca yayılması demektir bu. Kenti ve devleti var eden tanrısal kurumların-zanaatların-mesleklerin-kuralların sır olmaktan çıkıp farklı yerleşimlere girmesi, kentleşmenin-devletleşmenin insan toplumlarının kaçınılmaz yazgısı olduğu anlamına gelir. Bu süreç aynı zamanda göksel krallığı kuran unsurların yersel krallıklara da bulaşması, yersel düzenin kutsallıkla sarmalanması anlamına gelir. Artık dünya düzeni, dolayısıyla toplumsal düzen, göksel iradenin yansımasıdır; Devlet de, yeryüzünde

huzur-istikrar, düzen ve adalet, bolluk ve bereket için zaruri gösterilen, dahası ebedileştirilerek kutsallaştırılan bir kurumdur.

Metin boyunca sunmaya çalıştığımız “devlet kavrayışı” ve “kutsal ile siyasalın bütünleşme eğilimi” dünyanın ilk iki uygarlığı olan Aşağı Mezopotamya ve Eski Mısır uygarlıklarından sonra da kalıcı oldu. Neredeyse bütün ilk ve orta çağ devletlerinde bu kavrayışın ve kutsal-siyasal bütünleşmesinin izlerini sürmek mümkün. Bu metin aracılığıyla, genel olarak felsefenin ve özelde siyaset felsefesinin ilk kentler-devletler-uygarlıklarla ortaya çıkmış (Eski Yunan'dan yüzyıllar önce vücut bulmuş) olabileceklerini de göstermeye çalıştık. Yazı, ilk belirlediği andan itibaren salt siyasal-ekonomik kayıtların tutulmasına yaramamış; mitolojiler, kozmogoniler ve siyasal düşünce gibi soyut alanların doğuşlarına da zemin hazırlamıştır. Siyasal kurumlar, düzen, adalet, toplumsal iş bölümü ve hiyerarşi-eşitsizlik, canlı-cansız varlıkların yazgıları-işlevleri-doğaları, kozmik uyum ve bereket-bolluk gibi uygar toplumların üzerine düşünmek zorunda oldukları konular, soyut kavramların türetilmesini, kozmos-doğa ile insan toplumları arasındaki ilişkilerin sorgulanmasını ve açıklanmasını zorunlu kılmıştır. Makale, tarihin ilk kentlerini ve kent-devletlerini kuran seçkinlerin devleti-siyaseti kavrama biçimlerinin sonraki toplumlardan çok da farklı olmadığını göstererek bugünü anlamlandırmak için kullandığımız kavram setlerinin büyük ölçüde “eskiler”in eseri olduklarının altını çizmeyi de hedeflemiştir.

Teşekkür: Değerli önerileriyle makaledeki eksiklerin giderilmesini sağlayan ancak kör hakemlik uygulaması nedeniyle adlarını bilmediğim hakemlere şükran borçluyum.

Kaynakça

- Adalı, Selim F. ve Ali T. Görgü. *Sümer Kral Destanları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Algaze, Guillermo. "The End of Prehistory and the Uruk Period" in *The Sumerian World*, Editör: Harriet Crawford, 68-94. Oxon: Routledge, 2013.
- Allen, James P. *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven: Yale Egyptological Seminar, 1988.
- Averbeck, Richard E. "Myth, Ritual, and Order in 'Enki and the World Order,'" *Journal of the American Oriental Society* 123, sayı: 4 (2003): 757-771.
- Bertman, Stephen. *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*. New York: Facts On File, 2003.
- Bickel, Susanne. *La cosmogonie égyptienne : Avant le Nouvel Empire*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1994.
- Bottéro, Jean et Samuel Noah Kramer. *Lorsque les dieux faisaient l'homme : Mythologie mésopotamienne* (2nd édition). Paris: Éditions Gallimard, 1993.
- Böck, Barbara. "Explaining the Emergence of Social Institutions in Ancient Mesopotamia: The Sumerian Myth Enki and the World Order" in *Narrating the Beginnings*, Editörler: Alberto Bernabé Pajares ve Raquel Martin Hernández, 23-51. Wiesbaden: Springer VS, 2021.
- Cavigneaux, Antoine. "L'essence divine," *Journal of Cuneiform Studies* 30, sayı: 3 (1978): 177-185.
- Chavalas, Mark. "The Age of Empires, 3100-900 BCE" in *A Companion to the Ancient Near East*, Editör: Daniel C. Snell, 34-47. Oxford: Blackwell, 2005.
- Civil, Miguel. "Ancient Mesopotamian Lexicography" in *Civilizations of the Ancient Near East*, Editör: Jack M. Sasson, 2305-2314. New York: Scribners, 1995.
- Çelebi, Vedat. "Çağdaş Mantıkçı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi ve Metafiziğin Yadsınması," *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 26, (2016): 69-84.
- David, Madeleine. "L'ordre du monde selon la théologie sumérienne d'après des recherches nouvelles," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 171, sayı: 2 (1981): 213-227.
- Dickson, Keith. "Enki and the Embodied World," *Journal of the American Oriental Society* 125, sayı: 4 (2005): 499-515.
- Foster, Benjamin R. "Mesopotamia" in *A Handbook of Ancient Religions*, Editör: John R. Hinnells, 161-213. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Foxvog, Daniel A. *Elementary Sumerian Glossary* (Revised edition). 2022.
- Frangipane, Marcella. "Arslantepe: Ekonomik Merkezleşme ve Siyasal Otoritenin Doğuşu," *Aktüel Arkeoloji* 58, (2017): 118-124.
- Halloran, John Alan. *Sumerian Lexicon: A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Angeles: Logogram Publishing, 2006.
- Hegel, G. W. F. *Tarihte Akıl*. Çeviren: Önay Sözer, Ankara: Kabalcı Yayıncılık.
- Hill, Jane A., Philip Jones ve Antonio J. Morales. "Comparing Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia: Cosmos, Politics and Landscape" in *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Editörler: Jane A. Hill, Philip Jones ve Antonio J. Morales, 3-29. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Homer. *İlyada*. Çevirenler: Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Klein, Jacob. "The Sumerian me as a Concrete Object," *Altorientalische Forschungen* 24, sayı: 2 (1997): 211-218.

- Kramer, Samuel Noah. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1963.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümerler: Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri*. Çeviren: Özcan Buze, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2002.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. Çeviren: Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2016.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. Çeviren: Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2016.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümer Mitolojisi*. Çeviren: Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2020.
- Lambert, Wilfred George. "Ancient Mesopotamian Gods - Superstition, Philosophy, Theology," *Revue de l'histoire des religions* 207, sayı: 2 (1990): 115-130.
- Lawson, Jack N. *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an Understanding of Şimtu*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994.
- Leeming, David. *The Oxford Companion to World Mythology*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Leick, Gwendolyn. *Kentin Mucidi Mezopotamya: Mitoloji, Arkeoloji ve Tarih*. Çeviren: Ekin Duru, İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- McIntosh, Jane R. *Ancient Mesopotamia: New Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005.
- Ootsing-Lüecke, Liina. "Möiste giš-hur tähendusest sumeri ja akkadi kirjanduslikes ja rituaaltekstides," *Mäetagused* 42, (2009): 123-148.
- Peddle, David. "Hegel's Political Ideal: Civil Society, History and *Sittlichkeit*," *Animus* 5, (2000): 113-143.
- Platon. *Phaidon*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say yayınları, 2015.
- Platon. *Timaios*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Yasalar*. Çevirenler: Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1994.
- Rosengarten, Yvonne. *Sumer et le sacré : Le jeu des Prescriptions (m e), des dieux, et des destins*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1977.
- Standage, Tom. *Altı Bardakta Dünya Tarihi*. Çeviren: Ahmet Fethi, İstanbul: Kırmızıkeci, 2024.
- Sultanzade, Vugar. "Mitoloji ve Folklorla İlgili Bazı Ortak Dil Unsurlarının Kaynağı," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 19, sayı: 1 (2012): 73-90.
- Tvedt, Terje and Terje Oestigaard. "A History of the Ideas of Water: Deconstructing Nature and Constructing Society" in *A History of Water - Series II, Volume 1: Ideas of Water from Ancient Societies to the Modern World*, Editörler: T. Tvedt ve T. Oestigaard, 1-36. London: I. B. Tauris, 2010.
- Van de Mieroop, Marc. *A History of the Ancient Near East, ca. 3000-323 BC* (Second Edition). Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Wang, Hianhua. "State and Empire in Early Mesopotamia," *Social Evolution & History* 18, sayı: 1 (2019): 195-216.
- Wasilewska, Ewa. *Creation Stories of the Middle East*. Gateshead: Jessica Kingsley, 2000.
- Watson, Peter. *Fikirler Tarihi -Ateşten Freud'a*. Çevirenler: Kemal Akatay vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren: Oruç Aruoba, İstanbul: Metis, 2016.
- Wolters, Albert M. "Creation Order: A Historical Look at Our Heritage" in *An Ethos of Compassion and the Integrity of Creation*, Editörler: Brian J. Walsh, Hendrik Hart ve Robert E. VanderVennen, 33-48. Lanham: University Press of America, 1995.

Heidegger'in Varlık Anlayışı Özelinde Phainomenon Kavramının Kökenine Dair Bir İnceleme

İbrahim Günaydın¹

ORCID: 0000-0002-2794-594X

DOI: 10.55256/TEMASA.1551210

Öz

Martin Heidegger'in *phainomenon* kavramına dair yapmış olduğu yorumuyla etimoloji ağırlıklı sözlüklerde geçen bu terime dair birtakım bulguların karşılaştırılıp incelenmesi ve sonrasında bu incelemelerin değerlendirilip yorumlanması çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Ayrıca bu çalışma ilgili amaç dairesinde kalarak kavramın etimolojik ve tarihsel incelemesini Heidegger'in varlık felsefesi ile birleştirerek, bu kavramın onun nezdinde nasıl yeniden yorumlandığını ve felsefi bir derinlik kazandığını tartışır. Bu tartışmada yatan *gaye phainomenon*'un dilsel kökenlerinden hareketle, Heidegger'in ontolojik yaklaşımına doğru bir geçiş yaparak, varlığın kendini açığa çıkarma sürecini ve bu sürecin felsefi anlamını kavramaya çalışmaktadır. Çalışmanın kapsamı, Heidegger'in 1927 yılında yayımlanmış eseri *Varlık ve Zaman*'in "Mukaddime"sinin "İkinci Bölümü"nde geçen "Fenomenolojik Araştırma Yöntemi" kısmının, "Phainomenon Kavramı" alt başlığı altında yer alan *phainomenona* dair yorumlar olacaktır. *Phainomenon* Heidegger'de varlığın kendisinin ortaya çıkma biçimi olmasından ötürü onun varlık anlayışının temel bir unsurudur. Bu nedenle, Heidegger'in felsefesini derinlemesine anlamak isteyen birinin *phainomenon* kavramı üzerine düşünmesi gerekir. *Phainomenon* üzerine düşünme, onun varlık kavramının temelinde yer alan kendini açığa vurma sürecini anlamak için de elzemdir. İnceleme ve değerlendirme mahiyetinde olan bu çalışmada takip edilen yöntem, yukarıdaki kapsam dâhilinde ilgili metnin merkeze alındığı yoruma dayalı çözümlenmedir. Çalışma iki kısım ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmanın genel planı *phainomenon* kavramının etimolojik incelenmesi, bulguların felsefi-lingüistik açıdan analizi, Heidegger'in bu kavrama dair yorumları, bu yorumların değerlendirilmesi ve sonrasında karşılaştırılıp yorumlanması şeklindedir. Metin merkezli yoruma dayalı çözümlenme yöntemi üzerinden hareket eden bu çalışmanın kaynakları, aslıyla birlikte farklı tercümelelerinden yararlanılarak Heidegger'in yukarıda ismi geçen eseri ve aynı zamanda çoğunlukla etimolojiye dayalı sözlüklerden oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, Fenomenoloji, Varlık, Var-olan, Phainomenon.

An Examination of the Origin of the Concept of Phainomenon in Relation to Heidegger's Understanding of Being

Abstract

The study aims to compare and examine some of the findings regarding Martin Heidegger's interpretation of the concept of *phenomenon* with the term used in etymology-oriented dictionaries and then evaluate and interpret these examinations. In addition, this study combines the etymological and historical examination of the concept with Heidegger's ontology within the framework of the relevant purpose. It discusses how he reinterpreted this concept and gained philosophical depth. This discussion aims to try to grasp the process of self-disclosure of being and the philosophical meaning of this process by moving from the linguistic roots of the concept of *phenomenon* to Heidegger's ontological approach. The scope of the study will be the comments on the *phenomenon* under the subtitle of "The Concept of Phenomenon" in the section "Phenomenological Research Method" in the "Second Chapter" of the "Introduction" to Heidegger's work *Being and Time* published in 1927. *Phenomenon* is a fundamental element of Heidegger's understanding of being, as it is how being itself emerges. Therefore, someone who wants to understand Heidegger's philosophy in depth needs to think about the concept of *phenomenon*. Reflecting on *phenomenon* is also essential to understanding the process of self-disclosure that underlies his concept of being. The method followed in this study, which is of the nature of examination and evaluation, is an analysis based on interpretation, focusing on the relevant text within the scope above. The study consists of two parts and a conclusion. The general plan of the study is the etymological examination of the concept of *phenomenon*, the analysis of the findings from a philosophical-linguistic perspective, Heidegger's comments on this concept, the evaluation of these comments, and their subsequent comparison and interpretation. The sources of this study, which uses a text-centered interpretation-based analysis method, are Heidegger's work mentioned above, using the original and its different translations, as well as dictionaries primarily based on etymology.

Keywords: Ontology, Phenomenology, Being, Existing, Phainomenon.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati. ibrahimgunaydin1@gmail.com

Giriş

Phainomenon, felsefe tarihinde yaygınlıkla bir şeyin özü ile ilgili çoğu zaman “yanıltıcı” bir görünüş biçimi olarak anlaşılmıştır. Bu yanıltıcı görünüş biçimi onun özü saklamasından ileri gelir. Bu düalist anlayışta bir öz vardır bir de onun dış görünüşü. *Phainomenon* bu dış görünüşe gönderme yapan bir kavramdır. Ancak Martin Heidegger (1889-1976) *phainomenon* kavramını geleneksel felsefenin algıladığı şekliyle görmez. *Phainomenon* Heidegger'in varlık anlayışının temel bir unsurudur. Bu kavram onun felsefesinin merkezinde yer alan fenomenoloji anlayışını ve varlık sorununu anlamamanın anahtarıdır. Heidegger, *phainomenon* kavramını klasik Yunanca anlamına sadık kalarak inceler. Bu kelimenin etimolojik anlamı genel olarak “kendi ışığında görünmek” şeklindedir. Heidegger, varlığın açığa çıkma tarzını bu kavram üzerinden yorumlar. Onun anlayışında varlık, görünmek için bir dış etkene ihtiyaç duymaz; kendi varoluşsal ışığıyla kendini açığa çıkarır. Bu bağlamda ona göre *phainomenon* yalnızca dışsal olarak görünen değil, aynı zamanda varlığın kendisini açığa vurma sürecidir. Dolayısıyla *phainomenon* incelemek, varlık kavramının temelindeki bu kendini açığa vurma sürecini anlamak için gereklidir.

Heidegger, fenomenoloji kavramını hocası Edmund Husserl'den almış ancak onu kendi varlık felsefesine uyarlamıştır. Husserl'de fenomenler bilinçte beliren şeylerdir.² Heidegger'de ise varlığın kendisinin ortaya çıkma biçimidir. Diğer bir ifadeyle *phainomenon*, sadece bilincin bir yansıması değil, varlığın özünü gösteren bir kavramdır. Dolayısıyla *phainomenon* ile varlık arasındaki Heidegger'in kurduğu bağı daha iyi kavramak gerekir. Bu nedenle, Heidegger'in felsefesini derinlemesine anlamak isteyen birinin *phainomenon* kavramı üzerine düşünmesi, onun varlık ile olan ince bağına çözmek açısından kritiktir.

Phainomenon kavramının Heidegger'in varlık sorunsalı açısından kritik konumu üzerinde duran bu çalışma iki kısımdan oluşur. Birinci kısmı, *phainomenon* kavramının etimolojik kökenini ve tarihsel kullanımını incelerken, ikinci kısım Heidegger'in bu kavrama getirdiği yorumu detaylandırmaktadır. İlk kısım, kavramın klasik Yunanca köklerine ve nasıl algılandığına odaklanarak “görünmek”, “belirmek” ve “ışığa çıkmak” anlamlarına geldiğini ve bu anlamların etimolojik ve semantik olarak nasıl şekillendiğini açıklar. *Phainomenon* kavramının dilsel incelemesi, kavramın “görünen” ya da “algılanan” şeklinde tanımlanan anlamlarını derinlemesine analiz eder ve bu anlamların ışık, kendiliğindenlik ve fail ilişkisi üzerinden nasıl anlam kazandığını gösterir.

Bu etimolojik ve tarihsel zemin üzerine inşa edilen ikinci kısım ise Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği varlık felsefesi anlayışı üzerinden kavramı yorumlar. Heidegger, *phainomenon*'u sadece “görünen” olarak değil, “kendi kendine kendinde açığa çıkan” olarak tanımlar. Bu tanım, klasik anlayışın ötesine geçerek, *phainomenon*'un bir şeyin kendi ışığıyla kendini ortaya koyması anlamına gelir. Heidegger'e göre *phainomenon*, varlığın kendisiyle ilişkili bir süreçtir; bu süreçte varlık, kendisi haricindeki araçların etkisine ihtiyaç duymadan kendini gösterir. Dolayısıyla, ikinci kısım, birinci kısımda yapılan etimolojik ve tarihsel analizlerin üzerine inşa edilerek, Heidegger'in kavrama getirdiği felsefi derinliği ve özgün yorumu sunar. Böylece, makalenin iki kısmı bir bütün olarak, *phainomenon* kavramının tarihsel kökenlerinden hareketle Heidegger'in ontolojik yaklaşımına doğru bir geçiş sağlar. Birinci kısım kavramın kökenini ve anlamını ortaya koyarken, ikinci kısım bu anlamları Heidegger'in özgün felsefi yorumu ile derinleştirir. Bu şekilde, *phainomenon* kavramının, onun varlık anlayışındaki yerini anlamak için hem tarihsel hem de felsefi bir bağlam sunulmuş olur.

Phainomenon kavramını etimolojik kökenlerine inerek incelemek, bu sözcüğün klasik Yunancadaki anlamları ve bu anlamların tarihsel bağlamda nasıl kullanıldığını detaylı bir şekilde ele almak ve Heidegger'in bu kavrama getirdiği yorumu derinlemesine analiz etmek bu çalışmanın üstlenmiş olduğu görevidir. Ayrıca Heidegger'in varlık felsefesi içinde *phainomenon* kavramına getirdiği özgün yorumları detaylandırmak, bu yorumların klasik anlayışta

² Ülker Öktem, “Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* sayı: 45 (2005): 39.

nasıl bir tezat oluşturduğunu ifade etmek bu görev dâhilindedir. Diğer taraftan bu çalışma Heidegger'in *phainomenon* kavramına dair getirdiği yenilikçi bakış açısını yönelik temel eleştirileri ve bu eleştirilerin modern felsefi tartışmalar üzerindeki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır.

1. Phainomenon Kavramının Etimolojisi

Phainomenon (φαινόμενον)[fenomen] kavramı Martin Heidegger'in 1927 yılında yazmış olduğu *Varlık ve Zaman* isimli kitabında dile getirdiği gibi³ klasik Yunancadır.⁴ *Phainomenon*, *phaino* (Φαίνω) ve klasik Yunancada isimlerin bazı ortaçağ hallerinde sonuna gelen bir sonek olarak *-menos*'tan oluşur.⁵ Diğer taraftan *phainomenon*, *phainesthai* (φαινέσθαι) fiili ile kökensel bir birlikteliğe sahiptir. Nesne alamayan; geçişsiz bir fiil olan *phainesthai*, geçişli bir fiil olan *phainein* (φαινείν) ile de aynı köke sahiptir.⁶ *Phainesthai* İngilizcede "görünmek, gözükmek, belirme" anlamlarına gelen "to appear" ile karşılanırken *phainein* fiili "ışığa çıkartmak, görünmesine neden olmak, göstermek" gibi anlamlara gelen sırasıyla şu sözcüklerin; "bring to light, cause to appear, show" karşılığında kullanılmıştır. *Phainomenon* da "görünen, gözükten, beliren" anlamlarına gelebilen *appear* ve *seen* sözcükleriyle ifade edilmiştir.⁷

Phainomenon isminin karşılık geldiği sözcüklerden biri olan *appear* gerek *phainesthai* gerekse de *phainein* fiilinin karşılık geldiği ortak bir sözcük olmasından ötürü önemli bir yerde durmaktadır. *Appear* sözcüğü Latince iki unsurdan müteşekkildir. Birincisi "-e doğru" [to, toward] anlamına gelen *ad*, ikincisi ise "öne doğru gelmek, görünür olmak" [to come forth, be visible] anlamlarına gelen *parere* fiilidir.⁸ Anlaşıldığı kadarıyla "-e doğru" [to, toward] anlamına gelen *ad*, *-menos*'a karşılık gelirken "öne doğru gelmek, görünür olmak" (to come forth, be visible) anlamlarını *parere* sözcüğünü karşılar. Bu bağlamda *phainomenon* kelimesi kelimesine çevrildiğinde "görünür olan[-a] doğru, ön[e] doğru gelen" gibi anlamlara gelmekte ve sonuna aldığı *-menos* soneki itibariyle cümlede ortaçağ görevi görmektedir. Görüldüğü üzere Latince kökenli *appear* sözcüğü birebir *phainomenon* sözcüğüne karşılık gelmektedir. *Phainomenon*'un ikinci karşılığı olarak yukarıda geçen ve *see* fiilinin üçüncü hali olan *seen* sözcüğüyse "algılanan, keşfedilen" (perceived, discovered) anlamlarında kullanılmaktadır.⁹ Gerek *appear* gerekse de *seen* sözcüğünün anlamlarını hesaba katarak *phainomenon*, "görülen, görünen, öne doğru gelen, algılanan, keşfedilen" vb. birtakım anlamlara gelmesiyle "görüleilmeye açık olan, görüneilmeye doğru olan, öne doğru gelen, algılanabilir olan ve keşfedilebilir olan" gibi anlam olanaklarını kendisinde barındırır. Bu anlamlar bu sözcüğün ortaçağ olma göreviyle cümle içinde gelmiş olduğu pozisyonlarda almış olduğu anlamlara denk düşer. Diğer taraftan *phainomenon* sözcüğünün ortaçağ olarak gelmesi onun cümle içindeki pozisyonu itibariyle her şeyden önce bir şey'i (varolan) nitelediğini ya da şey'e bir durum yüklediğini gösterir. Şey'e dair bu niteleme ve durum gösterme belli bir kullanımdan sonra o ilgili şey'in bizatihi kendisi olarak kullanılır.

Phainomenon sözcüğünün yukarıdaki anlam kümesi incelendiğinde ilk olarak dikkati celbeden şey onun "görülme", "belirme" durumlarıdır. *Görülme*, "bir varlığın algılanması" ya da "o ilgili varlığın bulunduğu

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Liamburg: Satz und Druck, 1977), 38.

⁴ Henry George Liddell ve Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (London: Oxford University Press, 1940), 1653.; Dwds, *phänomenologie*, erişim 23 Mart 2024. Çevrimiçi dijital bir platform olan "Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS)," "Berlin-Brandenburg Academy Sciences and Humanities" kuruluşunun, Almanca eski ve yeni kelimelerin anlamlarına dair bilgi sistemini içermektedir. Bu dijital platformun web adresi, "www.dwds.de" şeklindedir.

⁵ Uchicago, Φαίνω, erişim 23 Nisan 2024. Chicago Üniversite'sinin Yunanca sözlüğü olan Logeion çevrimiçi bir sözlüktür. Düzenli periyotlarla sürekli yenilenen bu sözlük Perseus Classical koleksiyonunu oluşturan birçok referans eserdeki ve aynı zamanda diğer birçok eserlerdeki girişlerin eşzamanlı olarak aranmasını sağlar.

⁶ Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1653.

⁷ Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1653.; Uchicago, φαίνόμενος, erişim 25 Mart 2024.; Etymonline, *appear*, erişim 29 Mart 2024. Çevrimiçi "www.etymonline.com" web sayfasının temel kaynakları arasında şu sözlükler yer almaktadır: Ernest Weekley (1865-1954) *An Etymological Dictionary of Modern English*, Ernest David Klein (1899-1983) *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford Üniversitesi Oxford English Dictionary, Robert K. Barnhart (1933-2007) *Barnhart Dictionary of Etymology*, Ferdinand Holthausen *Etymologisches Wörterbuch der Englischen Sprache*, Barbara Ann Kipfer ve Robert L. Chapman (1920-2002) *Dictionary of American Slang*.

⁸ Etymonline, *appear*, erişim 29 Mart 2024.

⁹ Etymonline, *seen*, erişim 30 Mart 2024.

anlaşılması"dır.¹⁰ Bu bağlamda *görölmek* fiili gramer açısından nesne alamayan bir fiildir. Ancak semantik açıdan bakıldığında *şey*'in (varolan) *görölür* olması onun üzerine bir eylemin; görme eyleminin vuku bulmasından ibarettir. "Göröldüm." cümlesinde gramer açısından özne *ben* zamiridir; ancak *ben* zamiri semantik açıdan nesne; üzerine eylemin vuku bulduğu şeydir, fail değildir. Diğer taraftan bir *şey*'in *görölen* olması kendisi yoluyla olabileceği gibi kendisi haricinde de bu söz konusudur. Bu bağlamda *phainomenon* "kendisi yoluyla *görölen*" şeklinde düşünöle-bileceği gibi "başka bir şey aracılığıyla *görölen*" şeklinde de anlaşılabilir.¹¹ Kendinde *görölen* şey böylelikle başka *şey*'in kendisiyle kuracağı ilişki üzerinden *görölen* şey de olabilecektir. Burada felsefi anlamda akla gelen ilk soru şu şekilde olabilir: Kendinde *görölebilen* ve kendisini kendisiyle *görönr* kılan *şey* başka *şey*'in kendisine yönelmesi ve kendisinin, kendisine yönelen *şey*'in olanakları çerçevesinde ortaya konulması; *görönr* kılınması ile kendi aracılığıyla ortada olması; *görönr* olması arasında o ilgili *şey*'in var-oluşuna [kendisi aracılığıyla] ya da var-a-getirilişine [başkasının aracılığıyla] dair bir fark ortaya koyar mı? Doğru bir muhakeme yapıldığında *görölecektir* ki var-oluş ile var-a-getirilış *şey*'in ontolojik zemininin farklılığını gündeme getirir. Nitekim ilgili *şey*'in kendinde *görönr* olması ontolojik bir zemini gerekli kılarken o *şey*'in başka *şey* aracılığıyla *görönr* kılınması onda başka bir ontolojik zemini zorunlu olarak gerekli kılacaktır. Bir bardağın, orada bir yerde kendi *görönr*lüğüyle durması kendisine ontolojik bir zemin kazandırırken, yine aynı bardağın bir zihinde, bir dilde ya da bir yazıda veya da bir fotoğrafta durması hatta orada bir yerde başka *şey* üzerinden durması; bir aracı üzerinden var-a-getirilişine ona farklı ontolojik zemin(ler) ve dolayısıyla anlamlar kazandırır.

Phainomenon, *phainesthai* ve *phainein* şeklindeki bu üç kelime yukarıda işaret edildiği üzere ortak bir kökene sahiptir. Bu ortak köken Heidegger'in de işaret ettiği üzere¹² *pha* (bha-) [भृत्] sözcüğüdür.¹³ Proto-Hint-Avrupa ata dil kökenine sahip olan *pha* kelimesinin Sanskritçede "parlamak, *görönmek*, tezahür etmek, sergilenmek, gösterilmek, var olmak" gibi birtakım anlamlara geldiği *görölmektedir*. Ayrıca bu kelime "parlaklıklar, pırıltılar" anlamına gelen *bhati* sözcüğünden türetilmiştir.¹⁴ Bu kök sözcüğün aşağıda yer alan birtakım kelimelerle olan birlikteliği, otantik anlamında yer alan "ışık" ya da "ışığa dair olmaklık"ı daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

Aphotic (a+phos): gün ışığından etkilenmemiş, ışısız.

Diaphanous (dia-phainesthai): ışık ileten, şeffaf.

Emphasis (en+phainein): içten dışa bir *görönr*üş.

Fantasy (bha): imgelem, *görönr*üm, algı.

Phenology (bha+logy): doğal olayların tekrar etme zamanlarını inceleyen bilim dalı.

Theophany (theos+bha): Tanrı'nın insanda *görönr*üşü¹⁵

Bu kelimelerin her birinde "parlamak, *görönmek*, tezahür etmek" ya da "parlaklık, ışım, ışılı, parılı" olmak üzere yukarıdaki anlamlarıyla *bha* kelimesinin semantik etkisi vardır.

Phainein fiili için yukarıda sıralanan şu karşılıklar içinde "bring to light, cause to appear, show", "bring to light" karşılığı diğer karşılık geldiği anlamlara nazaran daha önemli bir yerde durmaktadır. Nitekim bu fiilde yer alan *light*, *phainein*, *phainesthai* ve *phainomenon* kelimelerinin kökeninde bulunan *pha*'ya gönderme yapar. Dolayısıyla "ışık" anlamındaki bu ortak kök *pha* üzerinden, bu üç kelimenin otantik anlamlarına dair birtakım yorumlar yapma imkânı doğar. Nitekim ileride *göröleceği* üzere Heidegger de *phaino* kelimesinin karşılık geldiği anlama odaklanmakta

¹⁰ TDK, *görölmek*, erişim 22 Temmuz 2024.

¹¹ Çalışmanın ilerleyen yerlerinde *göröleceği* gibi Heidegger bu sözcük için "kendini kendinde kendi aracılığıyla gösteren" şeklinde bir anlamı tercih etmektedir.

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, 38-39.

¹³ Etymonline, *bha*, erişim 1 Nisan 2024.; Uchicago, Φαίνω, erişim 1 Nisan 2024.

¹⁴ Spokensanskrit, *php*, erişim 1 Nisan 2024.

¹⁵ Etymonline, *bha*, erişim 2 Nisan 2024.

ve burada *phainomenon* üzerine yorumlar getirmektedir.¹⁶ İşte yukarıda sıralamaya çalıştığımız üzere “görülen (görölmeye açık olan), görünen (görünebilmeye doğru olan), öne doğru gelen (kendi aracılığıyla beliren), algılanan (algılanabilir olan), keşfedilen (keşfedilmeye uygun) gibi birtakım anlamları içinde barındıran *phainomenon*, tüm bu anlamsal olanakları yanında kendisinin daha iyi kavranması için “bir şeyin bir yerden başka bir yere geçirilmesi, taşınması ya da götürülmesi” şeklinde birtakım ontolojik durumlar ya da geçişler üzerinden değerlendirilmeye açıktır. *Phainomenon* için dile getirilen bu ontolojik durumlara ya da geçişlere olanak sağlayan kökensel anlam ise görüldüğü üzere *pha*’dır. Nitekim her şeyden önce burada *şey*’in (phainomenon) *ışık*’lı bir alana çekilmesi söz konusudur. *Phainomenon*’un türetildiği bir sözcük olarak *phainein* fiili için verilen karşılıklardan birisinin “(şeyi) ışığa çıkartmak” anlamına gelen “bring to light” olması yukarıda da işaret edildiği üzere onun kendisinde bir *ışık* olmadığı anlamına gelmez.¹⁷ Burada onun kendisinde olan *ışık*’ı, onun kendisinin, kendisi aracılığıyla görülebilir olmasını imler. Kendinde *ışık*’lı olan *şey* bir başka *şey* aracılığıyla *ışık*’lı bir başka yere çıkartılır. Dolayısıyla birbirinden ontolojik olarak farklı iki *ışık* söz konusu olacaktır; kendisindeki *ışık* ile taşındığı yerde yer alan *ışık*. Bu bir nevi kendinde olan *ışık*’lı bir alandan kendinde olmayan *ışık*’lı alana doğru bir yer-değişimini gösterir. Burada felsefi anlamda soru olarak ortaya çıkabilecek olan *şey* şu olabilir: Bu yer-değişimine imkân sağlayan ögenin kendisi olarak *pha*, *phainomenon*’nun yapısında halen kalıyor mudur yoksa *phainomenon*, *ışık*’sız olarak mı nakil sürecine dâhil edilir. Diğer bir deyişle *ışık*’ı alındıktan sonra mı süreç başlatılır? *ışık*’ı alındıktan sonra süreç başlatılıyorsa bu süreç baştan sona *phainomenon*’a yeni bir *ışık* verme sürecidir. Böyleyse bu *phainomenon* için her bakımdan yeni bir inşaa olarak değerlendirilebilir. Böyle değilse; *ışık*’ı alınmadan ona kendindeki *ışık*’a uygun olmak şartıyla bir başka *ışık* verilecekse, bu *phainomenon* için yeni bir inşaa değil gibi gözükmemektedir. Bu durumda *şey*’i *ışık*’a getirmek, var-olanı olmaklığı neyse onun arkasından giderek olduğu gibi almaktır. Akla gelen bu soru üzerinden devam etmek gerekirse *phainomenon* ya *ışık*’sız ya da *ışık*’lı şeklinde ele alınır. Dolayısıyla o, *ışık*’lı ya da *ışık*’lanan, *ışık*’a maruz kalandır. *ışık*’ta olmak onun asli karakteriyken ona *ışık* vermeye kalkışmak ise arızı olana gönderme yapar.¹⁸ Yine bu bağlamda *ışık*’lanan, *ışık*’a maruz kalan anlamıyla *phainomenon*’un *ışık*’a çıkartılışında failin etkisi ve bu etkinin nasıl bir etki olduğu felsefi anlamda bir başka önemli soru olarak karşımızda durmaktadır. Diğer taraftan *ışığa getirmek* fiilinde *şey*’i ışığa getiren kendisi midir yoksa *ışık*’a getiren başka bir *şey* midir? Bu soru yukarıda sorulan şu soruyla; “Görülen olarak *phainomenon* kendi aracılığıyla mı görünendir yoksa başkasının aracılığıyla mı görüldür?” paralellik arz eder. Her iki soru da esasında failin kim olduğu üzerine odaklanır. İlki “*Phainomenon*’u kim görülür kılıyor?” ikincisi ise “Onu kim ışığa getiriyor?”. Diğer taraftan bir yukarıdaki soruda¹⁹; “*Phainomenon*’un yer-değişimine imkân sağlayan ögenin kendisi olarak *pha*, *phainomenon*’nun yapısında halen kalıyor mudur yoksa *phainomenon* *ışık*’sız olarak mı nakil sürecine dâhil edilir?” görünürlüğe olanak sağlayan *ışık* sorunsalı varken burada failin kim olduğu sorunsalı mevzubahistir. Buradaki *fail* sorunsalının *ışık* sorunsalıyla organik bir bağı vardır. Bu organik bağ şu şekildedir: *şey* kendinde *ışık* barındırıyorsa ve bu *ışık* sayesinde görünür olabiliyorsa bu onun kendinde kendini kendi aracılığıyla görünür kılması anlamına da gelecektir. *şey* kendinde *ışık* barındırmıyorsa ve dolayısıyla görünür olabilmesi için *ışık* gerekiyorsa bu onun kendinde kendini kendi aracılığıyla “görünür” kılamaması ve dolayısıyla da görünür olabilmesi için başka *şey* aracılığıyla *ışık*’lı bir alana çekilmesi anlamına gelecektir.²⁰

¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, 39.

¹⁷ Heidegger *Varlık ve Zaman*’da geçen şu ifadeleriyle *phainomenon*’un kendinde olan ışığına vurgu yapıyor: “Öte yandan phainesthai sözcüğü, phaino’nun (gün yüzüne çıkarma, ışığa getirme) orta-sesli hali olup, pha- köküne aittir (phos sözcüğündeki gibi: ışık, aydınlık; yani içinde bir şeyin kendini belli edebileceği, kendinde görünür kılabileceği şey)” Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten. (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 29.

¹⁸ Ancak arızı olan bazen asli olanın yerine geçebilir ve asli olan unutulabilir. Sonrasında arızı olan asli olan olarak düşünülebilir.

¹⁹ Çalışmanın yukarıdaki ilk sorusu şu şekilde sorulmuştu: “Kendinde görülebilen ve kendisini kendisiyle görünür kılan *şey* (phainomenon) başka *şey*’in kendisine yönelmesi ve kendisinin, kendisine yönelen *şey*’in olanakları çerçevesinde ortaya konulması; görünür kılınması ile kendi aracılığıyla ortada olması; görünür olması arasında o ilgili *şey*’in (phainomenon) var-oluşuna [kendisi aracılığıyla] ya da var-a-getirilişine [başkasının aracılığıyla] dair bir fark ortaya koyar mı?” İkinci soru ise şu şekilde ifade edilmişti: “Bu yer-değişimine imkân sağlayan ögenin kendisi olarak *pha*, *phainomenon*’nun yapısında halen kalıyor mudur yoksa *phainomenon*, *ışık*’sız olarak mı nakil sürecine dâhil edilir.” Burada “yukarıdaki soruda” ifadesi ikinci soruya gider.

²⁰ Bu arada bir *şey*’in (phainomenon) kendinde *ışık* olması onun *ışık*’lı bir alana çekilmeyeceği anlamına gelmez.

Diğer taraftan “bring to light” ifadesi üzerinden *ışık* sözcüğünü bir mekân olarak almak mümkündür. Nitekim İngilizcede yönelme hal eki olan “to” Türkçedeki “-a”, “-e” yönelme hal eki gibi bir işleve sahiptir. İngilizcede olduğu gibi Türkçede de bu yönelme hal eki cümlede yön-yer anlamı sağlamaktadır. Özellikle cümlede fiil, nesne alabilen bir fiilse burada kullanılan yönelme hal eki ilgili nesnenin bir yerden başka bir yere geçişini gösterir. Örneğin “Kalemi masaya getirdi.” cümlesinde nesne pozisyonunda olan “kalem” bir yerden başka bir yere (masaya) aktarılmıştır. “Çantayı odama taşıdım.” cümlesinde de “çanta” bir yerden başka bir yere (odaya) taşınmıştır. Bu iki cümlede yönelme hal eki olan ve şu sözcüklerde görülen “masa-y-a” ve oda-m-a” “-a” eki, mekân ifade eden sözcüklere dâhil olmuştur. Dolayısıyla “bring to light” ifadesinde yer alan *light* (ışık) sözcüğü de bir mekân olarak karşımızda durmaktadır. Şu örneklerde de bu kolayca görülmektedir: “bring to front (öne getirmek)”, “bring to trial (mahkemeye taşımak)”. Bu bağlamda *phainomenon* bir mekândan (ışık anlamındaki) diğer bir mekâna yer-değiştirir. Bu yer-değişiminde şey (var-olan) [*phainomenon*], kendini kendi aracılığıyla *ışık*'a getirdiğinde, diğer bir ifadeyle fail kendisi olduğunda, yukarıdaki *fail* ve *ışık* sorunsallarını hatırlayalım, bu yer-değişimi bir kere olmakla sınırlıdır. Nitekim şey'in kendini kendinde kendi aracılığıyla görünür kılmaması kendisini vermesi bakımından kendisi hariç başka olanaklara mahal vermez. Ancak *phainomenon*'un bir mekândan diğer bir mekâna yer-değişiminde fail kendisi değil de başkası olursa burada yer-değişim failer adedinde mütemadiyen devam eder ve hatta burada *phainomenon* yer-değişim(ler)ine maruz bırakılır. Maruz bırakılır; çünkü kendisi kendini kendiyile görünür kıldığında yukarıda ifade edildiği üzere bu zorunlu bir şekilde tek bir mekânı gerekli kılarken başkaları (diğer failer) araya girdiğinde en az o aracı olan başkaları kadar mekân ortaya çıkması söz konusu olacaktır. Diğer taraftan başkaları üzerinden ortaya çıkan bu yer-değişimi her zaman ileriye doğru çizgisel bir yer-değişimi olmayabilir. Mekânlar arasında geriye dönük bir yer-değişimi de söz konusudur. Bunun yanında başka bir mekânla değişime maruz kalan bir mekân tekrardan aynı *phainomenon* için mekân olabilir. *Phainomenon* için mütemadiyen devam edegelen bu yer-değişimi kâh “görülen”, kâh “görünen”, kâh “algılanan”, kâh “keşfedilen” vb. şekilde isimlendirilir. Bu bağlamda yer-değişim onun “görülme”, “görünme”, “algılanma”, “keşfedilme” gibi ontolojik durumlarını imler.

“Işığa getirmek” [*bring to light*] üzerinden “ışığa doğru gelen (şey)” anlamıyla *phainomenon* vurgulandığı üzere dolaylı olarak “karanlık olandan uzaklaşarak ışığa doğru yönelen ya da yöneltilen şey” anlamıyla kendisini ortaya koyar. Bir şey'in karanlık alandan gün ışığına çıkartılması ya da buna maruz bırakılması o şey'in başlı başına bir keşfi değildir; *phainomenon* için yer-değişim bir şey, onun keşfi başka bir şeydir. Bundan dolayı her karanlıktan çıkartılıp ışığa getirilen keşfedilme potansiyelini kendisinde barındırmakla beraber bizatihi keşfedilmiş değildir. Daha genel olarak şunu demek mümkündür: *Phainomenon* için bir şekilde yer-değişim söz konusu olmuşsa bu onun sahici anlamda görüldüğünü, algılandığını ya da keşfedildiğini ortaya koymaz; bilakis yer-değişim(ler) onu örtücü pozisyonda olabilir. *Phainomenon* için “ışığa getirmek” karşılığı üzerinden bütün bu analizlerle aşağıdaki adımlar kurulabilir:

1. Kendisinin kendisinde *ışık*'ı olması hasebiyle öncelikle kendinde görülür olmak.
2. Kendinde görülür olmak kaydıyla *karanlık* bir yerden *ışık*'ın olduğu bir yere getirilerek, aktararak (başka) ışık almak ya da ışıklanmak veyahut da ışığa maruz bırakılmak.
3. Bu ikinci maddede dile getirilen durumun sonu olmayan yer-değişimler şeklinde mütemadiyen devam etmesi ve *phainomenon*'un potansiyel olarak sonu olmayan “görünüm”(lere) sahip olması.
4. Kendisindeki *ışık*'tan hariç *ışık*'lı bir alanda olması hasebiyle görünür olmak.
5. Her *ışık*'lı alana getirilmesinin kendisinin bizatihi keşfi olmama durumu.
6. Her ne olursa olsun bu almış olduğu görünür olma ilinekliliğiyle görülürlük, keşfedilirlik ve algılanabilirlik düzeyine çıkması ya da çıkamaması.

Phainomenon sözcüğünün yukarıda geçen etimolojisine dair analizleri desteklemek amacıyla bu sözcüğün Yunancada nasıl kullanıldığını analiz etmek iyi olacaktır. Sözcüğün modern Yunancada nasıl kullanıldığından ziyade

klasik Yunancada nasıl kullanıldığı çalışmanın kapsamına girmektedir. Dolayısıyla klasik Yunanca yazılan bir kitap üzerinden bu sözcüğün nasıl kullanıldığını görmek bu çalışma için öncelikli olmaktadır. Örneğin Aristoteles'in eserlerinden olan ve söz sanatı şeklinde görülen *Retorik* (Ῥητορική) [*Rhetoric*] isimli kitabında *phainomenon* sözcüğünün nasıl geçtiğine bakmak faydalı olacaktır. Burada çalışmaya kaynaklık edecek Aristoteles'in *Retorik* kitabının Yunanca aslı Clarendon Press kaynaklı 1959 baskısıdır.²¹ *Retorik* kitabının J. H. Freese tarafından Harvard University Press'ten çıkan 1929 tarihli tercümesi de *phainomenon* sözcüğünün İngilizce karşılığının hangi kelimeler kullanılarak yapıldığı hususunda yardımcı olacaktır.²² *Phainomenon* sözcüğünün bu karşılaştırmalı analizinde *Retorik* kitabının Yunanca aslı ve İngilizce tercümesi yanında Ari Çokana tarafından 2019 yılında Yunanca aslı üzerinden çevrilen tercümesinden de yararlanılacaktır. Böylelikle *phainomenon* sözcüğünün *Retorik* kitabının Yunanca aslında nasıl geçtiği, bunun J. H. Freese tarafından hangi sözcüklerle çevrildiği ve Ari Çokana'nın bu sözcüğü nasıl ele aldığı karşılaştırmalı olarak sırasıyla birkaç örnek üzerinden aşağıda ele alınacaktır.

Aristoteles: πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τῆς αὐτῆς τό τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμὸν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμὸν.²³

Freese: It is further evident that it belongs to Rhetoric to discover the real and apparent means of persuasion, just as it belongs to Dialectic to discover the real and apparent syllogism.²⁴

Çokana: Bunun ötesinde diyalektik gerçek tasım ile görünürde tasımı ayırdığı gibi, retorik de gerçek inandırma ile görünürde inandırmayı ayırmalıdır.²⁵

Freese *phainomenon* sözcüğüne karşılık olarak “görünür olan, belirgin, açık, belli” anlamına gelen ve kökünün *appear* olduğu *apparent* sözcüğünü, Çokana “görünmek” kökenli *görünür*'ü tercih etmiştir. Çokana ilgili yerin dipnotunda bu *phainomenon* sözcüğünün “sözde” ya da “zahiri” olarak da çevrilebileceğinin notunu düşer. Diğer taraftan Freese bu sözcüğü “the real means of persuasion”, “the real syllogism” ifadelerinde görüldüğü üzere “real” (gerçek) olanın karşısında kullanır. Burada *phainomenon*, gerçek değildir ama görünürde gerçek gibidir. Diğer bir ifadeyle *phainomenon*'un ilişki kurduğu gerek *inandırma* (persuasion) gerekse de *tasım* (syllogism) görünüş itibarıyla *inandırma* ve *tasım*'dir. Çokana'nın ilgili sözcüğü “görünürde” şeklinde ifade etmesi de bu duruma işaret etmektedir.

Aristoteles: περὶ μὲν οὖν τούτων δηλωθήσεται καθ' ἕκαστον, ὅταν περὶ τῶν παθῶν λέγωμεν, διὰ δὲ τοῦ λόγου πιστεύουσιν, ὅταν ἀληθὲς ἢ φαινόμενον δεῖξωμεν ἐκ τῶν περὶ ἕκαστα πιθανῶν.²⁶

Freese: Lastly, persuasion is produced by the speech itself, when we establish the true or apparently true from the means of persuasion applicable to each individual subject.²⁷

Çokana: Son olarak hatip, söylevin kendisiyle de bir şeyin “gerçek” ya da “gerçeğe benzer” olduğuna dinleyicileri inandırabilir.²⁸

Freese *phainomenon*'u “apparently” (görünüş itibarıyla), Çokana “gerçeğe benzer” şeklinde çeviriyor. Ayrıca bu alıntıladığım yerde *phainomenon* Freese'in “true” Çokana'nın “gerçek” olarak çevirdiği ἀληθὲς (aletheia “alethes”) sözcüğü ile birlikte geçmektedir. Bir yerde gerçek olan diğer yerde ise gerçek olmayıp görünüşte ona benzeyen şey vardır. Gerek yukarıdaki alıntıda gerekse de burada yer alan *phainomenon* cümle içinde bir şeyi temsil etme; asıl

²¹ Aristoteles'in *Retorik* kitabının Grekçe aslını internet ortamında Perseus Digital Library sağlamaktadır. Bu çalışma bu dijital kütüphaneden yararlanmıştır. *Retorik* kitabının aslının bulunduğu dijital kütüphanenin linki şöyledir: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0059>, erişim 17 Mayıs 2024.

²² Aristoteles'in *Retorik* kitabının Grekçe aslının J. H. Freese tarafından tercümesini internet ortamında karşılaştırmalı olarak yine Perseus Digital Library sağlamaktadır: *Retorik* kitabının tercümesinin bulunduğu dijital kütüphanenin linki şöyledir: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0060>, erişim 17 Mayıs 2024.

²³ Aristotle, *Rhetoric* (Oxford: Clarendon Press, 1959), 1355b14.

²⁴ Aristotle, *Art of Rhetoric*, çev. J. H. Freese. (Cambridge: Harvard University Press, 1929), 1355b14.

²⁵ Aristoteles, *Retorik*. çev. Ari Çokana. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 1355b14.

²⁶ Aristotle, *Rhetoric*, 1356a, 6.

²⁷ Aristotle, *Art of Rhetoric*, 1356a, 6.

²⁸ Aristoteles, *Retorik*, 1356a, 6.

olanı çağrıştırma, bir şeyi belirgin özellikleriyle yansıtmaya pozisyonundadır. Diğer bir ifadeyle ibarede yer alan *phainomenon*, “gerçek bir söylev değil ama gerçek bir söylevin belirgin özelliklerini yansıtan şey”in yerine kullanılmıştır.

Aristoteles: ἐπεὶ δὲ ἡ ὀλιγωρία ἐστὶν ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον.²⁹

Freese: Slighting is an actualization of opinion in regard to something which appears valueless.³⁰

Çokana: Aşağılama bir şeyin önemsiz olduğuna ilişkin düşüncelerimizi açıkça ifade etmektir.³¹

Phainomenon burada yukarıdaki alıntılarda olduğu gibi “real” ya da “true” sözcüklerinin karşılığında kullanılmamıştır. Freese burada yer alan *phainomenon* sözcüğünü geçişsiz bir fiil olarak düşünerek “görünür” anlamına gelen “appear” ile Çokana ise onu bir zarf olarak ele almış ve “açıkça” şeklinde çevirmiştir. Freese’de *phainomenon*, “değersiz “görünen” şeyler” şeklinde ismi nitelerken, Çokana ise *phainomenon*’u zarf olarak alır ve ilgili alıntıda fiili niteler.

Aristoteles: αἴτιον δ’ ὅτι οἱ μὲν δοκοῦσι τὰ αὐτῶν ἔχειν οἱ δ’ οὐ: τὸ γὰρ ἀεὶ οὕτω φαινόμενον ἔχειν ἀληθὲς δοκεῖ, ὥστε οἱ ἕτεροι οὐ τὰ αὐτῶν ἔχειν.³²

Freese: The reason is that the latter seem to possess what belongs to them, the former not; for that which all along shows itself in the same light suggests a reality, so that the former seem to possess what is not theirs.³³

Çokana: Bunun nedeni ikincilerin sahip olduğu şeylerin gerçekten de “kendilerininmiş”, diğerlerinin sahip olduğu şeylerin ise “kendilerinin değilmiş” gibi görünmesidir.³⁴

Bu son alıntılardığım yerlerde Freese *phainomenon*’u “görünmek” anlamına gelen *seem* ile Çokana da *görünmek* şeklinde çevirir.

Sonuç olarak bu yukarıda verilen alıntılar üzerinden -“görünürde tasım”, “gerçeğe benzer”, “değersiz görünme”, “kendilerinin gibi görünme”, “kendilerinin değilmiş gibi görünme”- *phainomenon* sözcüğü, “görünme” olarak ele alınmıştır. İncelendiğinde bu görünme farklı yollarla olmuştur; bazen ortaya çıkarak, bazen benzeyerek, bazen de bir şeyin karşıtı olarak. Bu sözcüğün etimolojisi esnasında değerlendirilen “bring to light” (ışığa getirme) ifadesi üzerinden bu alıntılara bakıldığında birinci alıntıda şey’in kendisi asli olarak tasım değilken tasım alanına, muhtemelen kendisinde bulunan ve asıl olana; tasıma benzeyen, onu yansıtan belirgin özelliklerinden ötürü getirilmiştir. Burada yer alan gerçek tasımın nitelikleri bellidir. Bu nitelikler o tasımı gerçek kılmaktadır. Ancak görünürde tasım olan şeydeki nitelikler sadece onu benzer kılacak ama asla asıl yapmayacaktır. Bu alıntıda “ışığa getirme” ifadesinde yer alan *ışık* gerçek tasımın mekânıdır. Bu mekâna gerçek olmayan getirilmektedir. İkinci alıntıda da durum aynıdır; gerçeğe benzer olan şeyi gerçek olanın alanına çekiyoruz; çünkü onda onu gerçeğe yaklaştıran birtakım şeyler (özellikler) söz konusudur. Üçüncü alıntıda bir şeyin değersiz olarak görünmesi onun gerçekten değersiz olduğu anlamına gelmez; bilakis onun kendisinde olan bazı belirgin özelliklerinden dolayı değersiz olanın alanına girdiğini gösterir. Son alıntıda da bir şeyin bir başka mekâna (ışık) çekilmesi söz konusudur. Aslında o mekân onun sahici mekânı değildir; ancak o kendinde olan şeylerden dolayı ilgili mekâna çekilir. Tüm bu alıntılar göstermektedir ki *phainomenon* şey’in kendisinde olan birtakım şeylerden ötürü başka bir şeye benzetilerek o şeyin alanına çekilmesi şeklinde kullanılmıştır.

²⁹ Aristotle, *Rhetoric*, 1378b, 3.

³⁰ Aristotle, *Art of Rhetoric*, 1378b, 3.

³¹ Aristoteles, *Retorik*, 1378b, 3.

³² Aristotle, *Rhetoric*, 1387a, 10.

³³ Aristotle, *Art of Rhetoric*, 1387a, 10.

³⁴ Aristoteles, *Retorik*, 1387a, 10.

2. Heidegger'in Varlık Anlayışı Özelinde Phainomenon Kavramı

Phainomenon'un kökenine dair yukarıda yapılan inceleme ve çözümlenmelerden sonra Heidegger'in bu sözcüğe dair *Varlık ve Zaman*'da dile getirdiği yoruma dayalı etimolojik değerlendirmelere geçilebilir. Heidegger *phainomenon*'un anlamını tespit etmek için tarihsel süreçte ona dair verilen anlamları bir tarafa atar. O bunu yaparken *phainesthai* sözcüğüne yönelir.³⁵ Bu sözcüğü “kendini göstermek” anlamına gelen Almanca “sich zeigen” şeklinde çevirir. *Phainomenon*'u “zeigt, Sichzeigende, Offenbare” kelimeleri üzerinden tanımlayarak ona “kendisini gösteren, kendine işaret eden, kendini açan, ortaya koyan” gibi birtakım anlamlar verir.³⁶ Heidegger *phainomenon*'a dair etimolojik incelemesine *phainein* sözcüğünü de dâhil eder. Bu sözcüğün özellikle *phainesthai* fiiliyle olan köken birlikteliğine işarette bulunur.³⁷ Sonrasında Heidegger *phaino* sözcüğünü, “an den Tag bringen, in die Helle stellen” şeklinde Almanca tercüme eder.³⁸ Bakıldığında bu tercümede asıl olan şey “gün yüzüne/ışığa çıkarmak, onu karanlıktan çekip alarak aydınlığa kavuşturmak”tır. Bu durum şu şekilde yorumlanmaya müsaittir: “karanlıkta görülemeyen şey'in kendisini gün yüzüne çıkartarak görülür hale getirmek”. Burada mecazen de olsa bir karanlık ve aydınlık ilişkisi söz konusudur. Nitekim “an den Tag bringen”de yer alan ve “gün” ya da “gündüz” anlamlarına gelen *tag* kelimesi ve “in die Helle stellen”da yer alan ve “parlak”, “aydınlık” anlamlarına gelen *Helle* sözcüğü bunu ortaya koymaktadır. Heidegger için burada “ışığa getirilen” ile “ışığa getiren” aynı şeydir. Başka bir ifadeyle nesne pozisyonunda olan şey ilgili şeyin bizatihi kendisidir. Dolayısıyla fail de başkası değil; doğrudan doğruya kendisidir. Diğer taraftan yukarıda çalışmanın birinci kısmında ifade edildiği üzere *ışık* aynı zamanda *phainomenon*'a muhatap olan şeyin kendisinde bizatihi vardır. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere şey'in kendisinin kendisini *ışık*'lı bir alana getirmesi o şeyin kendisinde *ışık* olmadığı anlamına gelmez. Kendisindeki bu *ışık* ve kendisini getirdiği *ışık*'lı mekânda yer alan *ışık*; her ikisi de onun kendisinin görünürlüğüyle ilişkilidir; hatta burada Heidegger'e göre iki farklı *ışık* yoktur. Kendindeki *ışık* kendisini görünür kılan *ışık*'tır. Böylelikle Heidegger *fail* ve *ışık* sorunsallarında tercih etmiş olduğu tarafı ortaya koymaktadır.

Heidegger *phainomenon* ve *phainesthai* arasındaki bu kök birlikteliğinden hareketle “kendini gösteren, ortaya çıkartan, tezahür ettiren” şeklinde bir anlam verdiği *phainomenon* kelimesine “an-ihm-selbst” ifadesini de dâhil ederek şöyle bir formülasyon ortaya koyar: sich-an-ihm-selbst-zeigende. Bu formülasyonla birlikte *phainomenon* sadece “kendini ortaya çıkartan” olarak görülmemektedir; bu olmakla beraber ayrıca o “kendini kendisinde ortaya çıkartan”a dönüşmektedir. Nitekim Heidegger'e göre köklerdeki “bir şeyin kendini belli edebileceği, kendinde görünür kılabilmesi” şey olarak *ışık*, bu durumu sağlamaktadır. Böylelikle bu *ışık* sayesinde *phainomenon* kendini kendisinde-kendinde gösterebilmekte, ortaya çıkartabilmektedir. Diğer taraftan *phainomenon* niteliğinde olan her şey olarak “*phainomena*” –*phainomenon*'un çoğulu-, etimolojik yargının içerisine girmektedir. Dolayısıyla tüm “*phainomenon*”lar (varolanlar) “kendisini kendinde gösteren”dir (sich-an-ihm-selbst-zeigende).³⁹

Heidegger sonrasında Yunanlıların *phainomena*'yı basitçe τα οντα (das Seiende) [entities] olarak tanımladığına vurgu yaparak *phainomenon* olan şeyin aslında var-olan şeyin kendisi için kullanıldığını söyler.⁴⁰ Bu tespitle birlikte Heidegger için *phainomena*, “var-olanlar” olarak *phainomena*'dır. Bu şu demektir: *phainomenon* var-olandır; var-olan da “kendini kendinde gösteren olarak var-olan”dır. Kendini kendinde göstermeyen şey var-olan değildir. Dolayısıyla Heidegger için *phainomenon* ancak kendini kendinde gösterebilmesiyle *var-olan* olacak ve bu

³⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.

³⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.

³⁷ Çalışmanın birinci bölümünde etimolojik incelemeler ışığında dile getirildiği gibi köken birlikteliğinde yer alan *phaino* (φαίνω) sözcüğü bu iki kelimeyi “ışık, aydınlık” (das Licht, die Helle) gibi anlamlara gelen “pha”ya bağlar.

³⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.

³⁹ “Phainomenon” müstakildir; kendini kendinde gösterendir. Bir şey kendini kendinde göstermiyorsa o şey Heidegger'e göre “phainomenon” değildir. Burada Heidegger için mesele bir “şey”in kendini kendinde gösterme meselesidir. Nitekim bir şeyin görünümü olmayan bir “şey” ardında başka bir “şey” barındırır. Dolayısıyla o şeyi kendinde olduğu gibi göstermez. Hâlbuki tanımı icabı “phainomenon” öyle değildir. Onlar kendilerini kendilerinde gösterirler. Bkz.: Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 102.

⁴⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, 38. Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın bu kısmında yer alan bu tespitine dair yeteri kadar argüman öne sürmemektedir.

niteliğiyle var olacaktır. Bu bağlamda Heidegger için şunu demek mümkündür: *Phainomenon* tüm veçheleriyle; bir bütün olarak var-olanın kendisidir. Böylelikle *phainomenon* zemininde var-olan, kendinde ortaya çıkabilecek düalist yapıları bertaraf ederek bölünemez kimliğini ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle var-olan, bölünmezliğiyle vardır. Örneğin Heidegger için, görüntünün karşıtı olarak gerçekte var-olan diye bir şey yoktur.⁴¹ Var-olana dair ne varsa kendini kendinde gösteren olarak buradadır, ötede ya da beride veyahut da gizilde değildir. Diğer taraftan Heidegger'e göre var-olan bölünemez olmasının yanında kendinden menkuldür. Nitekim "kendisini kendinde gösteren" (*sich-an-ihm-selbst-zeigende*) formülasyonu "asli olarak varolan, her şeyden ama her şeyden önce kendinden menkuldür" yargısını içinde barındırır. Başka bir ifadeyle asli olarak var-olan, herhangi bir şey üzerinden değil bizatihi kendi üzerinden kendini ve sadece kendinde olmak üzere başka bir şeyde değil ya da başka bir şey aracılığıyla değil bizatihi kendinde ortaya koyar, tezahür ettirir, gösterir, belirtir, var eder.

Kant'ta söz konusu olan var-olanın *noumenon* ve *phainomenon* tarafları Heidegger'in *phainomenon* kavramı özelinde var-olan için ortaya koyduğu formülasyonla birlikte ortadan kaldırılır. Nitekim Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şöyle der:

Kategorilerin birliğine uygun nesnelere uygun nesnelere düşünülmesi ölçüde görünüşlere (*appearances*), *phaenomena* denir. Bununla birlikte, yalnızca anlama yetisinin nesnelere olan ve yine de duyulur görüye olmasa da bir görüye verilebilen şeylerin var olduğunu varsayarsam, o zaman bu tür şeylere *noumena* adı verilir.⁴²

Kant için *phainomenon* bir görünüştür; dünyanın bize kendisini göstermesidir, görünüş dünyasıdır, *noumenon* ise kendi başına var-olan şeylerdir. Burada Kant için görünme, insana özgü formlara, onun bilgisinin zaman ve mekân formlarına bürünmesinden ibarettir.⁴³ Heidegger'in varlık anlayışında böyle bir ayırım yoktur. Dolayısıyla bu ayırım ortadan kalktığına bu ayırım üzerine kurulu şeyler de ortadan kalkar. Örneğin Kant'ın epistemolojisinde bu yukarıdaki ayırma dayanan insan varlığının *intelligibel* ve *empirik* yanları, doğanın düalist yapısı, insanın düşünen bir süje olarak görülmesi, zaman ve mekân idealitesi buharlaşmaktadır. Çünkü Kant için insan varlığının *empirik* yanı *phainomenon* özelinde iş görürken *intelligibel* yanı da *noumenon* üzerinde iş görmektedir. İki farklı dünya olarak *noumenon* ve *phainomenon* da doğayı düalist bir yere konumlandırmaktadır.⁴⁴ Yine bu tanımla birlikte var-olanın kendisi var oluşunda kendi hariç tüm araçları ve aynı şekilde kendi hariç tüm olası mekânları ortadan kaldırarak oluşunu her şeyiyle kendine bağlayıp kendinde gerçekleştirir. Heidegger *phainomenon* için yapmış olduğu bu tanımla birlikte var-olanın aslını kuranın yine var-olanın kendisi olduğunu, onun temelinde olan ve ondan ayrı bir yerde durarak kendini saklayan, göstermeyen, açığa çıkartmayan, belli etmeyen bir özün olmadığını mesajını vermeye çalışır. Nitekim *phainomenon* için Heidegger'in yapmış olduğu yukarıdaki tanıma [*sich-an-ihm-selbst-zeigende*] göre var-olan, öncelikle görülmez olmayandır. Böylece görülmezlik, gizlilik ya da saklılık üzerine kurulan bir varlık anlayışı reddedilmektedir. Platonik bir anlayışı verebilecek olan böyle bir anlayışta varlık, burada yani görünürde olmayandır. Görünürde olan şeyse görünürde olmayan şeyin bir şeyidir [gölgesi] ama kendisi değildir. Bir şey

⁴¹ Heidegger bir şeyin görünümü ile kendini göstermeyi ayırmaktadır. Bir şeyin görünümü o şeyin kendisini göstermediği için o şeyin kendisini göstermesi de değildir [Appearing is a not-showing-itself] (Heidegger, 2001c, 52) [Erschienen ist ein Sich-nicht-zeigen] (Heidegger, *Sein und Zeit*, 39). Bundan dolayı "phainomenon" olarak kendini göstermek ayrı bir şeydir "şey" in görünümü ayrı bir şeydir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Heidegger için her ne kadar "görünmek", phainomenon anlamında kendini gösterme değilse ve öyle olmasa da yine görünüm, bir şeylerin kendini gösterebilmesi zemini üzerinde mümkündür. Bu duruma Heidegger, yapmış olduğu şu formülasyonda vezir bir şekilde işaret etmektedir: "Phainomenonlar (fenomenler), asla görünüm değildir. Fakat her görünüm, bir phainomenon'a (fenomene) muhtaçtır". Bkz.: Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 30.

⁴² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. (New York: Cambridge University Press, 1998) A249.

⁴³ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 61.

⁴⁴ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 136. Heimsoeth *Kant'ın Felsefesi* adlı eserinde Kant'ın insanda, doğada olduğu gibi, iki ayrı özelliğin bulunduğunu gösterdiğini ifade eder. İki ayrı özellik insan varlığının "empirik" ve *intelligibel* yanlarıdır. Tabii bu yanların muhatap olduğu alanlar da olduğunun altını çizer. Bu alanlar "noumenon" ve "phainomenon" alanlarıdır. Kant'ta bu bağlamda "dünya" bir "şey"dir onun görünüşü farklı bir "şey"dir. Birincisi kendi başına olan (*noumenon*) iken diğeri onun görünüşüdür (*phainomenon*). Kant için bu iki ayrı dünyanın, birbirine zarar vermeden, birlikte bulunabileceği, teorik bir olanak olarak görülmüştür. Dolayısıyla da bu iki alan insanda, birlikte bulunur. Bu bağlamda insan bir kez duyular dünyasına, bir görünüş olarak, doğal nedensellik yasalarına bağlıdır; bir kez de, bir akıl varlığı ya da düşünmenin süjesi olarak, özgür eylemlerde bulunabilir (Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 133-138.)

kendisini değil de kendisi olmayı gösterdiğindeyse bu durum her zaman ilgili şeyin kendisinin haricinde her şeyi gösterebilme ihtimalini vererek o şeye dair bilgi edinme sürecini ortadan kaldıracaktır. Bundan dolayı Heidegger'e göre *phainomenon* olarak var-olanın öncelikle "açık, görülen, besbelli" olduğu müsellemâttan (önceden doğruluğu kabul edilen şeylerden) sayılmalıdır. Ona göre bunu varsaymadan *phainomenon*'a dair yapılan her refleksiyon boşluğa düşecektir.

Diğer taraftan *phainomenon*'un besbelli bir açıklıkta olması özellikle ilahi ya da başka bir anlayışta yer alan "görünmez bir el" üzerinden ortaya çıkan tüm varlık anlayışlarının da karşısında durmaktadır. Nitekim görünürde olan şey başka bir şeyin aracılığı üzerinden var olma şeklini ortaya koyacaksa o zaman öncelik, ilgili şeye var olma verimliliği veren şeydir. Böylesi bir durumda ilk olarak burada yapılması gereken şey, var-olana var olma verimliliği veren "görünmez el" üzerinden *phainomenon*'u anlamak, kavramak olacaktır. Bu durum da başta ontolojik olmak üzere birçok olası sorunsala zemin açar. Bundan dolayı Heidegger'e göre *phainomenon* için aracı yoktur; bir aracıdan bahsedilecek olunursa o aracı ancak kendisidir; onun kendisi kendisini göstererek oluşa getirir. Bu sayede *phainomenon*'un biza-tihi kendisine odaklanarak inceleme yapılabilir.

Heidegger'in *phainomenon* için yapmış olduğu tanım şunu da keskin bir şekilde vurgular: var-olan kendini ancak ve sadece kendisinde gösterir. Var-olanın görülür olması (1), bu görülür olmayı kendisinin gerçekleştirmesi (2) önemli iki aşama olsa da görülür olmayı kendinde gerçekleştirebilecek olması (3) zorunludur. Şayet bu söz konusu değilse o zaman görülür olmayı başka bir şeyde gerçekleştiriyor anlamına gelecektir. Bu durumda, bu başka şey, ilgili şeyin var olma şeklinin görülür alanı olacaktır. Bakıldığında bu durum var-olanın birliğini bozar. Diğer bir deyişle var-olan görülendir, görülmeyi kendisi gerçekleştirendir ama bunu başkasında yapandır şeklinde bir tanım *phainomenon* olanın bütünselliğini bozarak onu düalist bir yapının içine sokar. Hâlbuki Heidegger bu olasılığı da ortada kaldırmak ister. Onun yapmak istediği şey *phainomenon*'u hiçbir şeye bağlamamaktır. Nasıl ki *phainomenon* görülen bir şeyse ve bu görünürlüğün nedeni kendisiyse aynı şekilde bu görünürlüğü başka şeyde değil biza-tihi kendisinde gösteren olmalıdır.

Sonuç

Klasik Yunanca bir sözcük olan ve *phaino* ve *-menos*'tan oluşan *phainomenon* geçişsiz bir fiil olan *phainesthai* (görünmek, gözükme, belirme) ve geçişli bir fiil olan *phainein* (ışığa çıkartmak, görünmesine neden olmak, göstermek) ile ortak bir köke sahip olup "görünen, gözükme, belirme" anlamlarına gelebilen *appear* ya da "algılanan, keşfedilen" karşılığında kullanılan *seen* sözcükleriyle ifade edilir. *Phainomenon* "kendisi yoluyla görülen" şeklinde düşünüldüğünde kendi aracılığıyla ortada olması; görülür olması ve dolayısıyla var-oluşu söz konusuysen "başka bir şey aracılığıyla görülen" şeklinde ele alındığında başkasının etkisi; aracı olması ile ortaya konulması; görülür olması ve dolayısıyla var-a-geirilme mevzubahistir. *Phainomenon* özelinde var-oluş ya da var-a-geirilme ontolojik zemininin farklılığına işaret edecektir. *Phainomenon*, *phainesthai* ve *phainein* şeklindeki bu üç kelime, Proto-Hint-Avrupa ata dilinden gelen ve Sanskritçede birçok anlamının yanında "ışık" anlamına gelen *pha* ortak kökünden gelir. *Phainomenon* için ontolojik durumlara ya da geçişlere olanak sağlayan kökensel anlam *pha*'dır. *İşığa getirmek* sözcüğünde yer alan *ışık phainomenon* özelinde bir mekândan diğer bir mekâna yer-değiştirmenin aracıdır. Bu yer-değişiminde şey (*phainomenon*), kendini kendi aracılığıyla *ışık*'a getirdiğinde bu yer-değişimi bir kere olur; ancak fail kendisi değil de başkası ya da başkaları (failler) olursa buradaki yer-değişim failler adedince artar. Diğer taraftan *phainomenon* için bir şekilde yer-değişim söz konusu olmuşsa bu onun sahici anlamda görüldüğünü, algılandığını ya da keşfedildiği ortaya koymaz; bilakis yer-değişim(ler) onu örtücü pozisyonda olabilir.

Heidegger *Phainomenon*'u "zeigt, Sichzeigende, Offenbare" kelimeleri üzerinden tanımlayarak ona "kendisini gösteren, kendine işaret eden, kendini açan, ortaya koyan" gibi birtakım anlamlar vermiş ve *phaino* sözcüğünü, "an den Tag bringen, in die Helle stellen" (gün yüzüne/ışığa çıkarmak, onu karanlıktan çekip alarak aydınlığa **temaşa #22 ● Aralık 2024**

kavuşturmak) şeklinde ifade etmiştir. Onun için “ışığa getirilen” ile “ışığa getiren” aynı şey olduğu için *fail* doğrudan doğruya *phainomenon*'un kendisidir. Yine ona göre iki farklı *ışık* yoktur (kendindeki ve kendisinin götürüldüğü yerde yer alan ışık); bilakis kendindeki *ışık* kendisini görünür kılan *ışık*'tır. Kökendeki *ışık* sayesinde *phainomenon* kendini kendisinde-kendinde gösterebilmekte, ortaya çıkartabilmektedir (sich-an-ihm-selbst-zeigende).

Heidegger *phainomenon*'un aslında var-olan şeyin bizatihi kendisi için kullanıldığını söylemiştir. Bu bağlamda onun nezdinde *phainomenon*, “kendini gösteren olarak var-olan”dır; kendisini başkası gösteren olarak var-olan değildir. Bu sayede *phainomenon* tüm veçheleriyle var-olanı bir bütün olarak kendinde içerir. Şayet başkası kendisini gösteren olarak var olsaydı *phainomenon* kendinde ortaya çıkabilecek düalist yapıları bertaraf edemez ve bütün bir kimliğe sahip olamazdı. Dolayısıyla denilebilir ki Heidegger için *phainomenon*, bölünmezliğiyle vardır. Onun için görüntünün karşıtı olarak gerçekte var-olan diye bir şey yoktur. Var-olana dair ne varsa kendini gösteren olarak buradadır, ötede ya da beride veyahut da gizilde değildir. Heidegger'in *phainomenon* için yapmış olduğu tanım şunu da keskin bir şekilde vurgular: var-olan kendini ancak ve sadece kendisinde gösterir. Var-olan görülendir(1), bu görülür olmayı kendisi gerçekleştirir(2) ve görülür olmayı da kendinde gerçekleştirir (3). Görülür olma başka bir şeyde gerçekleşmez, başka şeyde gerçekleşirse bu başka şey, ilgili şeyin var olma şeklinin görünür alanı olur. Bu durum şey'in birliliğini bozar. Diğer bir deyişle Heidegger için var-olan görülendir, görülme kendini gerçekleştirir ama bunu başkasında yapandır şeklinde bir tanım *phainomenon* olanın bütünselliğini bozarak onu düalist bir yapının içine sokar. Hâlbuki Heidegger bu olasılığı da ortada kaldırmak ister. Onun yapmak istediği şey *phainomenon*'u hiçbir şeye bağlamamaktır. Nasıl ki *phainomenon* görülen bir şeyse ve bu görünürlüğün nedeni kendisiyse aynı şekilde bu görünürlüğü başka şeyde değil bizatihi kendisinde gösteren olmalıdır. Böylelikle var-olanın kendisi var oluşunda kendi hariç tüm araçları ve aynı şekilde kendi hariç tüm olası mekânları ortadan kaldırarak oluşunu her şeyiyle kendine bağlayıp kendinde gerçekleştiği için kendinden menkuldür.

Klasik felsefede *phainomenon* genellikle bir şeyin “yanıltıcı” dış görünüşü olarak ele alınırken, Heidegger bu geleneksel anlayışın ötesine geçerek kavrama yeni bir anlam kazandırır. Görüldüğü üzere *phainomenon*, varlığın kendi ışığıyla kendini açığa vurma biçimidir; bu, kendiliğindenliğe ve doğrudanlığa vurgu yapan bir süreçtir. Bu anlayış, varlık ile görünen arasındaki klasik düalist yapıyı ortadan kaldırır ve varlığın bölünmezliğini savunur. Heidegger'in varlık anlayışında var-olan şeyin bizatihi kendisi olarak *phainomenon* kendiliğinden ortaya çıkan, dolaysız ve doğrudan bir açıklık olarak yeniden tanımlanır. Ona göre *phainomenon*, herhangi bir aracının müdahalesi olmadan varlık kendini görünür kılmadır. Bu bağlamda, *phainomenon* sadece bir görüntü ya da yanıltıcı bir yüzey değil, varlığın kendi kendini ifşa ettiği bir süreçtir. Heidegger bu süreci, varlık ve görünen arasındaki ayrımı kaldırarak tanımlar ve böylece klasik felsefedeki düalist anlayışı reddeder. Bu açıdan bakıldığında, Heidegger'in *phainomenon* kavramına getirmiş olduğu yorum, varlığın bölünmezliğini ve doğrudanlığını vurgulayan, yenilikçi bir yaklaşım olarak ortaya çıkar.

Kaynakça

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Liamburg: Satz und Druck, 1977.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan Harun Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çevirenler: John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2001.

Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. Çeviren: Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çevirenler: Paul Guyer ve Allen W. Wood, New York: Cambridge University Press, 1998.

Aristoteles. *Retorik*. Çeviren: Ari Çokana, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Aristotle. *The "art" of rhetoric*. Çeviren: John Henry Freese, London: Harvard University Press, 1926.

Liddell, Henry George ve Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. London: Oxford University Press, 1940.

Öktem, Ülker. "Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* 45, 1 (2005): 27-55.

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0060>

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0059>

<https://logeion.uchicago.edu/%CE%BB%CF%8C%CE%B3%CE%BF%CF%82>

<https://www.dwds.de>

<https://www.etymonline.com>

Davranışsal ve Sosyal Genomikte Nasıl Bir Nedensellik Kavramına İhtiyacımız Var?

Gökhan Akbay¹

ORCID: 0000-0003-1062-8793

DOI: 10.55256/TEMASA.1552643

Öz

Bu makalede, davranış genetiği ve sosyogenomik gibi alanlarda genlerin etkilerini nasıl gösterdiklerini en iyi şekilde ifade eden nedensellik kavramının taşınması gereken özellikler incelenecektir. İlk olarak düzenliliğe dayalı, mekanik ve fark yaratmaya dayalı nedensellik kavramları analiz edilecek ve bunlardan hangisinin bahsi geçen alanlardaki bilim insanları tarafından yaygın olarak kullanıldığı saptanacaktır. Bu çalışmada ortaya çıkan sonuçlara göre genom düzeyinde ilişkilendirme çalışmalarında genetik nedensellikten anlaşılan, fark yaratmaya dayalı, müdahale kuramı ekseninde bir nedensellik kavramıdır. Bu yaklaşımda nedensellik, olguyu bütün veçheleriyle ortaya çıkaran tüm koşul, süreç ve aktivitelerin toplamı değildir. Neden, karşılaştırılan gerçek veya varsayımsal durumların farklarını açıklayan bir faktör veya faktörler kümesidir. Müdahale ise ideal bir deneydir. Başta Judea Pearl ve James Woodward olmak üzere, çeşitli bilim felsefecileri tarafından açıklanan bu kavrayış, ilgili alanlardaki mevcut kullanımı doğru yansıtmakla birlikte, mevzu bahis genomik yöntemler deneysel çalışmalarla desteklenmediği sürece, genler ve karmaşık fenotipler arasındaki ilişki korelasyondan öteye geçmeyecek ve müdahale kuramının nedensellik atfı koşullarını karşılayamayacaktır. Mekanik nedensellik kuramı nedensel ilişkileri daha zengin biçimde yansıtmaya açısından avantajlıdır, ancak daha zayıf kriterlerin bile karşılanmadığı bir durumda mekanistik modellerin geliştirilmesi oldukça zordur.

Anahtar Kelimeler: Nedensellik, GWAS, Müdahale Kuramı, Davranış Genetiği, Mekanizmacılık.

What Kind of a Causality Concept Do We Need in Behavioral and Social Genomics?

Abstract

In this paper, we will examine the properties of the concept of causality that best reflects how genes exert their effects in fields such as behavioral genetics and sociogenomics. First, regularity-based, mechanistic and difference-making causality concepts will be analyzed, and we will identify which of these is commonly used by scientists in the aforementioned fields. According to the results of this study, what is understood as genetic causality in genome-wide association studies is a difference-making concept of causality in line with the interventionist theory. In this approach, causality is not the sum total of all the conditions, processes and activities that bring about the phenomenon with all its facets. The cause is a factor or set of factors that explains the differences between the actual or hypothetical situations being compared. An intervention is an ideal experiment. This notion, which has been elucidated by various philosophers of science, especially by Judea Pearl and James Woodward, accurately reflects current usage in the fields mentioned. However, unless these genomic methods are supported by experimental studies, the relationship between genes and complex phenotypes will not go beyond correlation and satisfy the conditions of the interventionist theory. Mechanistic causation theory has the advantage of capturing causal relationships in a richer way, but it is very difficult to develop mechanistic models when even weaker criteria cannot be met.

Keywords: Causality, GWAS, Interventionist Theory, Behavioral Genetics, Mechanism.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Temel ve İnsani Bilimler Bölümü. gakbay83@gmail.com

Giriş

Genomik ve ilişkili alanlardan elde edilen verilerin gerek tıbbi bilimlerde gerekse sosyal bilimlerde gittikçe artan bir öneme sahip olduğunu gözlemliyoruz. Tıbbi bilimlerde polijenik risk skoru gibi değerlerin artık epidemiyoloji literatüründe sağlam bir yer edindiğini, sosyal bilimlerde ise eğitim süresi, kişilik, antisosyal davranış gibi özelliklerin ne ölçüde genetik farklardan etkilendikleri sorusunu cevaplamaya çalışan araştırmaların sayısında bir artış olduğunu saptayabiliyoruz. Özellikle sosyal bilimlerde kültür ve toplumsal yapının yanında DNA farklarının açıklamaya dahil edilmesi ve bunun popüler, kabul gören bir araştırma alanı haline gelmesi oldukça ilgi çekici.

Genleri toplumsal yapının kimi öğelerini- örneğin toplumsal eşitsizlikleri- açıklamakta kullanmaya çalışmak hiç de yeni değil. Ancak 20. Yüzyılda bu yolda gösterilen çabalar büyük ölçüde ırkçı ideolojileri meşrulaştırma amacıyla yapılan sözdebilimsel çalışmalara dayanıyordu²³. Şu anda ise gerek davranış genetiği gerekse tıbbi genetik, genom düzeyinde ilişkilendirme çalışmaları (İng.: Genome Wide Association Study-GWAS) ile çeşitli karmaşık fenotipleri (örn. obezite, şizofreni, antisosyal davranış, eğitim süresi) etkilediği düşünülen genomik varyantları keşfetmeye çalışıyor. Bu çalışmaların 20. Yüzyıldaki çalışmalardan önemli farkları var. Daha karmaşık fenotiplerde, bazen milyonlarca kişi üzerinde ve yüzbinlerce genetik varyantı ölçen GWAS, nedensellik ile ilgili soruları da beraberinde getiriyor. Neyin değiştiğini anlamak için klasik Mendel genetiği çalışmaları ve GWAS arasındaki farkı anlamamızda fayda var.

Mendel genetiği üç temel varsayıma dayanır: 1) Farklı özellikleri etkileyen genler birbirinden bağımsız olarak dağılır. 2) Her genin bir baskın bir de çekinik versiyonu (aleli) vardır. 3) Anne ve babadan gelen aleller gamet oluşumunda rastlantısal olarak ayrılırlar. İlk yasa, örneğin göz rengini etkileyen bir genle kanat şeklini etkileyen genin birbirinden bağımsız olarak aktarıldığını söyler. İkinci yasa, genin iki versiyonuna da sahip olan (heterozigot) bireylerin baskın özelliği göstereceğini, üçüncü yasa ise hangi gamete hangi alelin (anadan gelen veya babadan gelen) gideceğinin rastlantısal olduğunu söyler. Bu varsayımların hepsinin istisnaları vardır ama burada bizi asıl ilgilendiren, genetik etkinin nasıl tanımlandığıdır.

Mendel genetiğini ABD’de geliştiren ve sirke sineğine uygulayan Thomas Hunt Morgan ve Columbia Üniversitesi’ndeki çalışma arkadaşlarının bu konuda yazdıkları *The Mechanism of Mendelian Heredity* kitabında genetik etki (o dönemde gen yerine faktör kavramı kullanılıyordu) şöyle tarif ediliyor:

Mendelci kalıtımda ‘faktör’ kelimesi, üreme hücrelerinde ayrışan ve onu taşıyan organizmanın belirli özellikleriyle her nasılsa bağlantılı olan bir şey için kullanılır. Mesela kırmızı gözlü bir sinek ile beyaz gözlü bir sinek çaprazlanırsa, F2’de üç kırmızıya bir beyaz oranı olacak ve bu oran, F1 melezinde kırmızı göz için bir şeyin beyaz göz için olan şeyden ayrışmasıyla açıklanacaktır. Bu faktörsel ilişkileri başka bir şekilde, beyaz göz üreten bir üreme hücresi ile kırmızı göz üreten bir üreme hücresi birbirinden tek faktörlük bir fark ile ayrılır diye de ifade edebiliriz.⁴

Buradaki varsayıma göre beyaz geni, kırmızı genindeki bir mutasyon sonucu ortaya çıkmıştır ve çekinik bir aleldir. Beyaz alelinden iki tane taşıyan sinekler beyaz gözlü olacaktır. Gen, fark yaratıcı bir nedensel faktördür. Ve bu farklar, oldukça keskin, kolayca takip edilebilen farklardır. Mendelci kalıtım yolu izleyen hastalıklarda da benzer bir durum söz konusudur. Mesela orak hücreli anemide HBB genindeki bir mutasyon, eritrositlerin yapısını bozarak oksijen taşıma kapasitelerini azaltır. Mutant versiyonda –HbS- glutamik asit yerine valin bulunur ve valin polimerizasyona (birçok hemoglobin molekülünün birbirine yapışmasına), bu da eritrositlerde yapısal bozulmalara yol açar. Nedensellik açısından bakıldığında iki kromozomda da mutant aleli taşımak hastalığın gerekli ve yeterli nedenidir. Başka bir deyişle, eğer gen varsa zorunlu olarak hastalık da vardır, hastalık varsa mutlaka bu genden kaynaklanıyor

² Richard C. Lewontin, Steven P. R. Rose ve Leon J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature* 1st ed. (New York: Pantheon Books, 1984).

³ Stephen Jay. Gould, *The Mismeasure of Man, The Mismeasure of Man Rev. and expanded* (New York: W.W. Norton, 1996).

⁴ Thomas Hunt Morgan et al., *The Mechanism of Mendelian Heredity* (Holt, 1922), 208.

olmalıdır. Benzer basitlikte bir nedensel model, yaygın hastalıklar (örn. Tip-2 diyabet) veya normal dağılım gösteren özellikler (örn. Boy) için geçerli değildir. Bahsi geçen fenotipler binlerce hatta on binlerce genetik varyant ile ilişkilidir.⁵ Bu türde fenotiplere, genetik temelleri karmaşık olduğu için karmaşık fenotip adı verilir. Yaygın hastalıklar, davranışsal-psikolojik özellikler çoğunlukla karmaşık fenotiplerdir.

Yukarıda andığımız çok sayıda genetik varyant, genom düzeyinde ilişkilendirme çalışması adı verilen görece yeni bir teknik ile keşfedilmiştir. Genom düzeyinde ilişkilendirme çalışması (bundan sonra kısaca GWAS), genomdaki yüzbinlerce tek nükleotid polimorfizmi (İng.: single nucleotide polymorphism, buradan itibaren SNP) ile hastalık veya sosyal fenotipler arasında kayda değer bir istatistiksel ilişki olup olmadığını keşfetmekte kullanılan bir araştırma türüdür. Bireylerden toplanan DNA verisi ve fenotipik veriler birleştirilir, bireyler arasındaki fenotipik farklar – örneğin kalp-damar hastası olmak veya olmamak – ile ilişkili SNP'ler saptanmaya çalışılır. SNP'ler çoğunlukla protein kodlayan DNA bölgelerinde yer almazlar ama eğer nedensel etkisi olabilecek bir bölgeye yakınsalar, derinlemesine sekanslama ile bu bölgelerin işlevsel özellikleri taranabilir.

Şimdiye kadar yapılmış olan GWAS örneklerinde başarı ve başarısızlığın el ele yürüdüğü söylenebilir. Başarı, karmaşık fenotiplerle istatistiksel olarak ilişkili genetik bölgeleri saptamakta GWAS'ın eski yöntemlere nazaran daha etkili olmasındadır. GWAS, sadece eğitim düzeyi ile ilgili bir çalışmada 3000'den fazla SNP saptanmasını sağladı.⁶ Aslında sorun tam olarak da burada başlıyor. Bu kadar çok sayıda genetik varyantın fenotipik çeşitliliğe, her biri çok küçük etki düzeyleriyle katkıda bulunduğu bir senaryoda genetik nedensellik ne anlama gelir? Eskiden rahatlıkla beyaz göz geni, Huntington hastalığı geni, fenilketonüri geni gibi ifadeler kullanabiliyorken artık yaygın hastalıkların genetik temelini ne olduğu sorusu bile anlamsız gibi görünüyor. Sadece saptanan varyant sayısındaki artış bile kafa karıştırıcı, ancak asıl problem bu varyantlar ile fenotip arasındaki nedensel bağın ne olduğunu incelemeye başladığımızda ortaya çıkıyor.

Karmaşık fenotiplerin genetik temelini çalışan iki temel alan olduğunu söyleyebiliriz: popülasyon genetiği ve kantitatif genetik. İki alanın ortak varsayımlarından biri çok genli kalıtım. İster ineklerde süt verimi olsun isterse tip 2 diyabete yatkınlık, karmaşık fenotipler asla bir veya birkaç gen tarafından belirlenmiyor. Ancak bu kantitatif genetik açısından bir problem değildir, çünkü genler popülasyondaki çeşitliliği açıklarken kullanılır ve bu da spesifik etkilerinden ziyade toplamda ne kadar etkileri olduğuyla ilgilidir. Benzer bir durum uzunca bir süre davranış genetiği için de geçerli oldu. İkiz çalışmaları ile elde edilen kalıtımsallık değerleri genlerin toplamdaki etkilerine odaklanıyordu. Şu anda ise neredeyse nokta atışı yaparak genomik bölgeleri saptayabilen çalışmalar, nedensel ilişkileri açığa çıkarmakta tahmin edildiği kadar başarılı olamadı. Bilimsel bilginin incelenen fenomeni tahmin edilebilir, kontrol edilebilir ve açıklanabilir hale getirmesi için somut ve özgül nedensel modellere ihtiyaç duyuluyor. Makalemizin ana sorusu özellikle GWAS verilerinden yola çıkarak böyle bir model kurarken hangi türde bir nedensellik kavrayışına ihtiyaç duyulduğudur. Bu soruyu cevaplamadan önce, nedensellik kuramlarının genel bir haritasını çıkaracağız. Sonra da genel olarak genetikte ve özel olarak da davranış genetiğinde nedensellik anlayışını en doğru yansıtan iki kuramsal yaklaşıma – müdahale kuramı ve mekanizmacılık- odaklanacağız. Bu kısımda bahsi geçen yaklaşımlar ile GWAS verisi arasındaki uyumsuzlukları analiz edeceğiz.

1. Nedensellik Kuramları: Genel Bir Harita

Nedensellik veya nedensel açıklama, Aristoteles'ten bu yana sistematik felsefi incelemelere konu olmuş bir alandır. Bu tartışmalara, örneğin Aristoteles'in dört farklı neden türü ayırt etmesinin mantığına veya Hume'un

⁵ Luke J. O'Connor et al., "Extreme Polygenicity of Complex Traits Is Explained by Negative Selection," *The American Journal of Human Genetics* 105, sayı: 3 (September 2019): 456–76. <https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2019.07.003>

⁶ Aysu Okbay et al., "Polygenic Prediction of Educational Attainment within and between Families from Genome-Wide Association Analyses in 3 Million Individuals," *Nature Genetics* 54, sayı: 4 (April 2022): 437–49. <https://doi.org/10.1038/s41588-022-01016-z>

düzenliliğe dayalı nedensellik anlayışının detaylarına girmeyeceğiz. Asıl sorumuz şu anda özel bilimler adı verilen, biyolojik, sosyal veya beşerî bilimlerde yaygın olarak kullanılan nedensellik kavramlarının bir haritasını çıkarmak ve bu kavramlar içinde en popüler olanın hangi şekillerde sorunlara yol açtığını çözümlenektir.

Modern nedensellik tartışmalarında öne çıkan kuramları şu şekilde sınıflandırabiliriz: 1) Düzenlilik kuramları, 2) Korunan nicelik ve iz transferi kuramları, 3) Karşıolgusal (counterfactual) kuramlar, 4) Manipülasyoncu kuramlar, 5) Mekanizmacı kuramlar.⁷ Burada manipülasyondan kastedilen “kandırmak” değil, ileride detaylarını anlatacağımız üzere, incelenen sistemde gerçek veya hipotetik dönüşümler yaratarak nedensel yapı ve süreçleri çözümlenektir. Manipülasyoncu kuramların bir türü olan müdahale kuramı makalenin odak noktasında olacağından manipülasyon kuramlarını ayrı bir başlık altında incelemeyeceğiz. Ayrıca bu beş maddelik sınıflandırma daha özet bir formülasyonla düzenlilik, nedensel-mekanik ve karşıolgusal olarak üç maddeye indirilebilirdi ancak biz Salmon veya Dowe tarzı temel metafiziğe inen mekanik açıklamalar ile daha pragmatik olan yeni-mekanizmacılığı farklı kulvarlarda gördüğümüz ve benzer biçimde Lewis tarzı olası dünyalar kuramı temelli karşıolgusal kuramlar ile Woodward-Pearl usulü indirgemeci olmayan manipülasyoncu kuramların farkını vurgulama ihtiyacından ötürü bu sınıflandırmayı tercih ettik. Korunan nicelik ve iz transferi kuramlarına makalemizde yer vermeyeceğiz çünkü bu kuramlar özel bilimlerde kullanılmaya elverişli değildir.

Düzenlilik kuramlarına göre nedensellik, iki olay (veya nesne, özellik) arasında şansla açıklanamayacak şekilde düzenli bir ilişki olmasından fazlası değildir. Bu nedensellik anlayışında olayları ve şeyleri birbirine bağlayan gizemli metafizik bağlar varsayılmaz. “X, Y’nin nedenidir” dediğimizde aslında X’in Y ile uzamsal olarak temas halinde olduğunu, X olaylarının Y olaylarını zamansal olarak öncelediğini ve X türünde bir olay gerçekleştiğinde, Y tipinde olayın onu takip ettiğini söylemiş oluruz.⁸

Bu kuramın modern versiyonlarından biri Mackie tarafından geliştirilen “yeterli ama zorunlu olmayan bir koşulun yetersiz ama zorunlu parçası” kavramıdır.⁹ Mackie nedensellik ile zorunlu ve yeterli koşulları kasteden eski yaklaşımın yetersizliğinden yola çıkıyordu.¹⁰ Mackie’nin bu kavramı ortaya atmasının nedeni, gündelik hayatta nedensellik atfı yaptığımız durumların oldukça karmaşık olması, sonucun ortaya çıkması için birçok koşulun gerekli olması ve bunların içinden birini seçerken bazı kriterlere ihtiyaç duyulmasıydı. Örneğin bir fabrika yangınının neden çıktığını araştırırken bekçinin yanıcı maddelerin yakınında sigara içtiğini tespit ettiğimizi varsayalım. Bu senaryoda yangına sigaranın yol açtığını söylemekte sakınca yoktur. Ancak etrafta yanıcı maddelerin ve oksijenin bulunması, bekçinin dikkatsizliği, yangın söndürme sisteminin çalışmaması gibi faktörler de etkilidir. Söndürülmemiş sigara, kendi başına yangın çıkarmak için yetersizdir. Ancak mevcut durumu baz aldığımızda, yani tüm diğer değişkenleri sabit tutup sadece sigarayı ortadan kaldırdığımızda yangın da ortadan kalkmaktadır. Bu durumda sigara zorunlu bir koşuldur. Yangın, başka bir koşullar kümesi altında da ortaya çıkabilirdi. Bekçinin hiç sigara içmediği ancak yanıcı maddelerin yakınında gerçekleşen bir kısa devre de bizi aynı sonuca ulaştırırdı. Dolayısıyla ilk durumda yangına götüren koşullar kümesi zorunlu değildir. Sigara yangının nedenidir dediğimizde işte bu yüzden sigara, yangın çıkarmaya yetecek, ama kendisi zorunlu olmayan bir koşullar kümesinin zorunlu ama yetersiz bir üyesidir demiş oluyoruz.

Mackie’nin kuramında nedensellik atfının aslında “fark-yaratma” kavramına bağımlı olduğu görülmektedir çünkü bir koşulu neden saymak için en azından olayın gerçekleşmediği ama bahsi geçen koşullar kümesinin tüm diğer öğelerinin sabit tutulduğu bir durumda ne olacağı temel kriter vazifesi görmektedir. Dolayısıyla her ne kadar

⁷ Markus Andreas Schrenk, *Metaphysics of Science: A Systematic and Historical Introduction* First edition (New York: Routledge, 2016), 175. <https://doi.org/10.4324/9781315639116>

⁸ Schrenk, *Metaphysics of Science: A Systematic and Historical Introduction*, 177.

⁹ J. L. Mackie, *The Cement of the Universe; a Study of Causation* (Oxford: Clarendon Press, 1974).

¹⁰ J. L. Mackie, “Causes and Conditions,” *American Philosophical Quarterly* (Oxford) 2, sayı: 4 (1965): 245–64.

Mackie, nedensellik kuramının orijinal versiyonunda nedenselliği düzenliliğe indirgemeye çalışsa da arka planda fark-yaratma gibi kendisi nedenselliği çağrıştıran bir kavram iş görmektedir. Düzenlilik, yani olaylar arasındaki tekrarlanabilirlik ilişkisi, genel bir nedensellik ilişkisi kurmak için elbette önemlidir, ancak yeterli değildir. “Korelasyon nedensellik değildir” sloganının anlatmak istediklerinden biri de ne kadar kez tekrarlanırsa tekrarlanınsın, iki olayı birbirine bağlayan başka bir bağa duyulan ihtiyaçtır.

Fark yaratma anlamında nedensellik kavramlarının en gelişkin formülasyonlarından biri David Lewis tarafından ortaya atılmıştır.¹¹ Lewis’in karşı-olgusal nedensellik kuramı, nedensellik atıflarının semantik analizinde karşı-olgusal önermelere ve olası dünyalar arası kıyaslamalara yaslanır. Tüm detaylarına giremeyeceğimiz bu kuramın atasal versiyonunda nedensellik “karşı-olgusal bağımlılık” ile eşitlenir. Mesela “Camın kırılmasının nedeni Ahmet’in attığı taşıdır” önermesi karşı-olgusal olarak şu iki cümleye tekabül eder: 1) “Ahmet taşı atsaydı cam kırılırdı.”, 2) “Ahmet taşı atmasaydı cam kırılmayacaktı.” Birinci önerme hipotetik, ikinci önerme ise karşı-olgusal bir önermedir. Burada ikinci önerme nedensellik açısından daha önemlidir ve bu önermenin doğruluğu Ahmet’in taşı atmadığı ama diğer faktörler açısından aynı olan bir olası dünya ile Ahmet’in taşı atmadığı ama camın yine de kırıldığı olası dünyalardan hangisinin bizim dünyamıza daha benzer olduğuna bağlıdır. Lewis olası dünyalar arası benzerliği ölçmek için kimi kriterler ortaya koyar, bunları kısaca “ne kadar az mucize o kadar benzer dünya” diye özetleyebiliriz. Mesela yerçekiminin olmadığı ama diğer her şeyin aynı olduğu bir dünya ile benim var olmadığım ama diğer her şeyin aynı olduğu bir dünyadan hangisinin bizim dünyamıza daha çok benzediği aşikâr olmalıdır.

Lewis (2000), burada anmayacağımız kimi problemlerden ötürü kuramında bir güncelleme yaparak “tesir” (İng.: influence) kavramını ortaya attı.¹² Tesir kavramı daha sonra ortaya çıkacak nedensellik analizlerinde ve özellikle genetik nedenselliğin anlaşılmasında önemlidir. N (neden) ve E’nin (etki) iki ayrı olay olduğunu varsayalım. Ayrıca N’nin N1, N2, N3... şeklinde birbirinden tedrici olarak ayırt edilen versiyonları ve benzer şekilde E’nin E1, E2, E3... şeklinde birbirinden tedrici olarak farklı versiyonları olduğunu düşünelim. “N, E’ye tesir eder” demek “N1 olsaydı E1 olurdu, N2 olsaydı E2 olurdu...” demektir. Dolayısıyla N ve E arasında özgül ve ince ayara izin veren türde bir bağlantı olduğunda tesirden söz edilebilir. Mesela radyonun açma kapama düğmesi ile radyodan gelen ses arasında sadece iki olası duruma müsaade eden bir bağlantı vardır. Ancak radyonun ayar kadranı, frekans aralığındaki her istasyonda farklı sesler çıkmasına neden olacaktır. Bu anlamda ayar kadranının radyonun çıkardığı sese tesir ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Fark yaratma kuramları içinde günümüzde en popüler olanı, Judea Pearl tarafından formel-matematiksel altyapısı ortaya koyulan ve James Woodward tarafından kavramsal açıdan geliştirilen müdahale kuramıdır.¹³ Bu kuramda nedenselliğe indirgemeci (nedensel olmayan) bir açıklama verilmeye çalışılmaz. Mesela Hume tarzı düzenlilik kuramları veya nedenselliği tamamen niceliksel-fonksiyonel ilişkilere dönüştürmeye çalışan Russell tarzı yaklaşımlara göre nedensellik daha temel ve ölçülebilir bir düzene indirgenmesi (veya tamamen elimine edilmesi) gereken metafizik bir yükür.¹⁴ Müdahale kuramlarında ise daha ziyade özel bilimlerde (mesela genetik, psikoloji, farmakoloji) veya gündelik hayatta kullanılan nedensellik kavramının açıklanması, formel ve niceliksel bir hale getirilmesi amaçlanır.

¹¹ David Lewis, “Causation,” *The Journal of Philosophy* 70, sayı: 17 (1973): 556–67. <https://doi.org/10.2307/2025310>

¹² David Lewis, “Causation as Influence,” *The Journal of Philosophy* 97, sayı: 4 (2000): 182–97. <https://doi.org/10.2307/2678389>

¹³ Judea Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference* 2nd edition (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).; James F. Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford Studies in Philosophy of Science (New York: Oxford University Press, 2003).; James Woodward, “Causation in Biology: Stability, Specificity, and the Choice of Levels of Explanation,” *Biology & Philosophy* 25, sayı: 3 (June 2010): 287–318. <https://doi.org/10.1007/s10539-010-9200-z>.; James F. (James Francis) Woodward, *Causation with a Human Face: Normative Theory and Descriptive Psychology* (New York, NY: Oxford University Press, 2021).

¹⁴ Bertrand Russell, “On the Notion of Cause,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 13, (1912): 1–26. <https://www.jstor.org/stable/4543833>

Müdahale kuramları bir açıdan karşıolgusal kurama benzerlik taşırlar. Burada da nedensellik karşıolgusal olarak tanımlanır. Ancak burada pasif bir şekilde “X değişkeninin değeri şu olsaydı Y’nin değeri ne olurdu” sorusundan ziyade, “X’in değeri x’e sabitlenseydi Y’nin değeri ne olurdu?” sorusuna yanıt olacak biçimde, sisteme yapılacak gerçek veya varsayımsal müdahaleler, nedensel önermelerin doğruluk değerini belirler. Müdahale kuramının en popüler örneklerinden biri, kuramı belki de ilk kez matematiksel hale getiren Pearl’ün yapısal nedensel modeller kuramıdır. Bu kurama göre “X, Y’nin nedenidir” demek “Y değerine X’i dinleyerek karar verir” demektir. Burada “dinlemek” elbette metaforik bir anlamda kullanılmakta ve Y’nin değerinin X’e bağımlı olduğu anlamına gelmektedir. X ve Y, birbirine bağlı iki değişkendir. Her iki değişkenin de birden fazla olası değeri vardır ve nedenselliğin oku burada tek yönlü olarak alınmıştır. Pearl’e göre istatistiksel veriden yola çıkarak iki değişken arasında bir nedensellik ilişkisi olduğu sonucuna ulaşmak imkansızdır çünkü istatistiksel ilişkiler sadece iki değişken arasında bir korelasyon olduğunu gösterebilir.¹⁵ Nedensellik ise sistemin yapısına empoze edilen bir varsayımdır. Bu anlamda nedensellik, istatistiksel düzenliliklere indirgenemeyecek bir kavramdır.

Pearl’e göre nedenselliği iki araç ile modelleyebiliriz.¹⁶ Bunlardan biri yönlendirilmiş döngüsel olmayan grafikler (İng.: Directed acyclic graph, kısaca DAG), diğeri ise ekonometride kullanılan yapısal denklemlerdir. İlk modelleme yaklaşımında sistem, birbirine nedensel oklarla bağlanmış düğüm noktalarından oluşur. Mesela iki değişkenli bir sistemde “X Y’yi etkiler” ifadesi $X \rightarrow Y$ olarak gösterilir. Yapısal denklemlerde ise sistem bir denklemler kümesi olarak tanımlanır. Mesela üç değişkenden oluşan basit bir lineer sistemde değişkenler arası ilişkiler şu şekilde tanımlanabilir: “(1) $Y = aX + U$ (2) $Z = bX + cY$ ”.¹⁷

Burada müdahalenin anlamı, bir denklemler sisteminde X’in değerini sadece müdahalenin belirlediği ve müdahalenin sistemdeki diğer denklemleri hiç etkilemediği bir durum yaratmaktır. Müdahale bu anlamda cerrahidir ve cerrahi müdahale için sistemi tarif eden denklemlerin modüler olduğunu varsaymak gerekir. Mesela Y’yi y değerine sabitleyen bir müdahale birinci denklemi $Y=y$ yapar, ikinci denklem ise olduğu gibi kalır. Pearl’ün kendi ifadesiyle müdahale şu şekilde tanımlanır:

En basit dış müdahale türü, tek bir değişkenin, örneğin Xi’nin sabit bir xi değerini almaya zorlandığı müdahaledir. ‘Atomik’ dediğimiz böyle bir müdahale, Xi’yi eski işlevsel “mekanizma $x_i = f_i(p_i, u_i)$ ”nin etkisinden kurtarmak ve onu diğer tüm mekanizmaları etkilemeden bırakarak xi değerini belirleyen yeni bir mekanizmanın etkisi altına yerleştirmek anlamına gelir. Formel olarak $do(X_i = x_i)$ veya $do(x_i)$ olarak kısaca ifade ettiğimiz bu atomik müdahale, $x_i = f_i(p_i, u_i)$ denkleminin modelden çıkarılması ve geri kalan denklemlerde $X_i = x_i$ ’nin kullanılması anlamına gelir.¹⁸

2. Genetikte Nedensellik: Müdahale Kuramı ve Mekanizmacılık

Müdahale kuramları içinde özellikle genetik ve ilgili alanlardaki kavramsal problemlere yaklaşık 20 yıldır uygulanan ve halen bu alanda nedensellik tartışmalarının odağında olan kuram James Woodward tarafından geliştirilen kuramdır. Woodward, nedensellik kavramına sahip olmamızın veya nedensel açıklamalar aramamızın ardındaki motivasyonu incelerken şu sonuca ulaşır: bizi nedenleri keşfetmeye iten basitçe bir merak değil, tahmin ve kontrol etme isteğidir¹⁹. İki değişken arasındaki ilişki sadece korelasyondan ibaret olduğunda, birini bilmem diğerini kontrol etmeme olanak sağlamaz. Ancak ilişki nedensel ise, en azından bazı durumlarda, bir değişkende yaptığım değişikliklerin öbüründe de sistematik değişimlerle sonuçlanacağını varsayabilirim. Böylece insan türü doğayı kendi lehine dönüştürebilir. Elbette her müdahaleden güvenilir nedensel bilgi çıkmaz veya her nedensel ilişki insanların aktüel müdahalelerine bağlı değildir. Örneğin kütleçekim formülünde dünyanın kütlesi de bir değişkendir ancak bunu fiilen değiştirmemize olanak yoktur. Ancak bu değer varsayımsal olarak değiştirildiğinde yine de sistematik bir

¹⁵ Judea Pearl, “The Structural Theory of Causation” in *Causality in the Sciences*, ed. Jon Williamson, Federica Russo ve Phyllis McKay Illari (Oxford: Oxford University Press, 2011), 697–727.

¹⁶ Pearl, “The Structural Theory of Causation.”

¹⁷ Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, 322–23.

¹⁸ Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, 70.

¹⁹ Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*.

ilişki varlığını sürdürür. Her müdahale güvenilir değildir çünkü müdahale, incelenen faktör dışında başka faktörleri de değiştirebilir veya sistemin düzenli işleyişini bozabilir ve bu X ile Y arasında aslında var olmayan nedensel bağlar kurmamıza yol açabilir. Öyleyse nedenselliği tanımlamak için ideal bir müdahalenin ne olması gerektiğini bilmeliyiz.

Woodward, nedenselliğin yeterli koşullarını (YK) ve zorunlu koşullarını (ZK) formel olarak şu şekilde tanımlar:

(YK) Eğer (i) X'in değerini değiştiren olası bir müdahale varsa, öyle ki (ii) bu müdahaleyi (başka müdahale olmadan) gerçekleştirmek Y'nin değerini veya olasılık dağılımını değiştiriyorsa, o zaman X Y'ye neden olur.

(ZK) Eğer X Y'ye neden oluyorsa, (i) X'in değerini değiştiren bir müdahale vardır, şöyle ki (ii) bu müdahale (başka müdahale olmadan) gerçekleştirilirse, Y'nin değeri (veya Y'nin herhangi bir değerinin olasılığı) değişir.²⁰

Burada tek müdahaleye başvurulmasının nedeni, aynı anda gerçekleşen birden çok müdahalenin X ve Y'deki değişimler arasında sistematik bir ilişki kurma olasılığıdır. Böyle bir durumda X ve Y arasında sahte bir nedensel bağ kurulacaktır. Olası müdahale denmesinin nedeni de daha önce bahsettiğimiz üzere nedensel bağ kurmak için bilfiil müdahale yapmanın mecbur olmamasıdır. Ayrıca burada olasıdan kastedilen, insan yeteneklerinin ve güçlerinin elverdiği değişimlerden daha geniş bir kategoridir.

Tüm bunlar göz önüne alındığında ideal müdahale, bir değişkenin değerini, ondan kaynaklanan değişimler haricindeki tüm sistem öğelerinin değerlerini sabit tutarak değiştiren, bağımlı değişken ile bağımsız değişken arasında sistematik bir ilişki tesis edecek şekilde belirleyen bir müdahaledir. İlk koşulu şöyle bir örnekle anlatabiliriz: Varsayalım ki X, Y ve Z'den oluşan üç değişkenli bir sistemi inceliyoruz. İddiamız X'in Y'ye neden olduğu olsun. Diğer bir deyişle "X'e müdahale edersek Y de değişir" diyoruz. Fakat eğer yaptığımız müdahale hem X hem de Z'yi değiştiriyorsa ve toplam nedensel etki hem Z'den hem de X'ten kaynaklanıyorsa (yani Z'den Y'ye giden bir nedensel yol varsa) veya bu etkileri ayırtmak mümkün değilse, ideal bir müdahale yapmamış sayılırız. Tıpkı Pearl'ün modelinde olduğu gibi Woodward için de ideal müdahale, tek değişkeni değiştiren cerrahi bir operasyondur.²¹

İkinci koşulun anlamı, müdahalenin düzensiz veya orantısız bir değişime neden olmamasıdır. Örneğin Hooke yasası, gerilen bir yayın uzunluğu ile denge durumuna ulaştırılan kuvvet arasında $F=k \cdot X$ şeklinde bir bağ kurar. Burada F yayı eski haline getiren kuvvet, k yayın yapısı ve esnekliğiyle ilgili bir sabit, X ise yayın uzunluğudur. Yaya taşıyabileceğinden fazla kuvvet uygulanırsa bu sistematik bağlantı kopar. Woodward'a göre sistematik ilişkinin korunduğu durumlar "değişmezlik uzayı" (İng.: invariance space) olarak adlandırılır ve nedensel analiz bu sınırları gözetir. Daha doğru bir ifadeyle eğer bir ilişki nedenselse, en azından bazı müdahaleler ve arka plan koşulları için değişmezdir.²²

Woodward'ın nedensellik kuramının avantajlarından biri, nedenselliği tanımlamakla kalmayıp farklı nedensel ilişki türleri arasında ayırım yapmaya olanak sağlamasıdır. Bazı nedensel ilişkiler diğerlerinden daha dayanıklıdır, bazıları diğerlerinden daha özgüldür.²³ Dayanıklılık, neden ve etki arasındaki sistematik ilişkinin geniş bir koşullar kümesinde varlığını sürdürmesidir. Özgüllük, nedenlerin etkileri incelikli şekilde kontrol etmeye olanak sağlamasıdır. Yukarıda değindiğimiz orak hücreli anemi mutasyonu ile hastalık arasındaki ilişki oldukça dayanıklıdır çünkü iki kromozomda mutasyon varsa, kişinin sosyoekonomik durumu, yaşadığı coğrafya, beslenme düzeni ne olursa olsun hastalık ortaya çıkacaktır. Eğitim düzeyini zayıf etkileyen bir genetik varyant ise çevredeki değişimlerle kolaylıkla etkisiz hale getirilebilir, ayrıca eğitim düzeyi dediğimiz fenotip birkaç yüzyıldır var olduğundan, zamsal olarak dayanıksızdır. DNA'nın protein kodlayan bölgelerindeki mutasyonlar ile mRNA'nın baz dizisi arasındaki nedensel ilişki de özgüllüğe örnek olarak gösterilebilir. DNA baz dizisindeki değişikliklerle mRNA arasında çok farklı kombinasyonlara izin veren bir kodlama ilişkisi vardır. Aynı ilişkiyi RNA polimeraz ile mRNA baz dizisi arasında

²⁰ Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, 45.

²¹ Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, 323.

²² Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, 69.

²³ Woodward, "Causation in Biology."

görmeyiz çünkü RNA polimerazın yapısındaki değişimler mRNA sentezini tamamen durdurabilir ama dizide ince ayarlı değişimler meydana getiremez.²⁴ Nedensel özgüllüğün üst limiti, nedenin (X) aldığı değerler ile sonucun (Y) aldığı değerler arasında birebir ilişki olmasıdır.

Fark yaratmaya dayalı nedensellik kuramının ve bunun müdahaleci versiyonunun davranış genetiğinin pratikte kullandığı kuram olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Madole ve Harden sosyal bilimlerde genetik nedenlerin randomize kontrollü çalışmalarda (RKÇ) keşfedilen ortalama etkiye birçok açıdan benzerlik taşıdığını söylerler.²⁵ Ortalama etki, deney ve kontrol grubunda müdahale sonrası ortaya çıkan fark olarak tanımlanabilir. Benzer şekilde Harden, “neden?” ve “nasıl?” sorularını ayırmak gerektiğini anlatırken davranış genetiği çalışmalarının genetik farkların davranışsal fenotip farklarına kısmen yol açtığına artık kesin olarak bilindiğini- dolayısıyla “neden?” sorusuna kısmi bir cevap verebildiğimizi- ancak bunun hangi patikalarla gerçekleştiğini bilmediğimizi iddia eder.²⁶ Giriş kısmında bahsettiğimiz üzere Mendelci gen kavramının kendisi, kalıtılabilir farkları açıklamak için geliştirilmiştir. Richard Dawkins, evrimsel genetikte kullanılan nedensellik kavramının amacının fenotipik farkları açıklamak olduğunu söyler.²⁷ Güncel bir davranış genetiği kitabında davranış genetiğinin amacı şu şekilde tanımlanmaktadır: “Davranış genetiğinin odağında, bireyler arasındaki genetik farkların, onlar arasındaki davranışsal farklardaki rolünü anlamak vardır.”²⁸ Robert Plomin, davranış genetiğinin temel kavramlarından kalıtsallığı (İng.: heritability) şöyle tanımlar: “Kalıtsallık, kalıtılmış DNA farklarının bireyler arasındaki farkların ne kadarını açıklayabildiğini betimler.”²⁹

Davranış genetiğinde kullanılan nedensellik kavramının fark-yaratma eksenli olmasına şaşmamak gerekir, çünkü davranış genetiğinin temel amacı bireyler arasındaki farkları açıklamaktır. Ancak genetiğin ve ilgili alanların amaçları bunun ötesine geçmiştir. Örneğin moleküler biyoloji, sadece farklarla değil, canlının gelişimini belirleyen ve türe özgü özellikleri kazanmasını sağlayan mekanizmalar ile de ilgilenir. Veya tıbbi genomikte hastalık riski ile ilişkili genetik varyantların bulunması yeterli sayılmaz, bu varyantların hangi patikaları izleyerek hastalığa yol açtıklarını keşfetmek, nedensel hipotezleri sağlamlaştırmanın yanında, terapötik müdahaleler hakkında da yol gösterici vazife üstlenir. Epidemiyolojide neden sorusuna verilen yanıtın nasıl sorusuna verilen yanıtla desteklenmesi, yani fark yaratıcı faktör bulunduktan sonra bunun hangi mekanizmalarla farkı ortaya çıkardığının keşfedilmesi önemli sayılır.³⁰ “Sigara içmek kansere neden olur” önermesinin genel kabul görmesinde, tütünün yanması sonucu ortaya çıkan karsinogenik maddelerin etki mekanizmalarının ortaya çıkarılması, hayvan deneyleri ve hücre patolojisi çalışmaları elzem olmuştur.³¹ Öyleyse mekanik açıklamanın da biyoloji ve ilgili bilimlerde karmaşık nedensel yapıların analizinde önemli bir rol üstlendiği söylenebilir.

Mekanizmacılığın felsefe tarihinde iki farklı anlamda kullanıldığını saptıyoruz. Bunlardan biri, Psillos’un tabiriyle mekanik mekanizmacılık, diğeri ise mekaniğimsi mekanizmacılıktır.³² Biz ise bu tabirler yerine evrensel mekanizmacılık ve yeni mekanizmacılık tabirlerini kullanmayı tercih ediyoruz. Evrensel mekanizmacılık, evrenin hareket halindeki maddeden ibaret olduğu ve bu hareketin doğanın mekanik yasaları tarafından belirlendiği iddiasıdır. Bu

²⁴ C. Kenneth Waters, “Causes That Make a Difference,” *The Journal of Philosophy* 104, sayı: 11 (2007): 551-79. <https://www.jstor.org/e-proxy.lib.utexas.edu/stable/20620058>

²⁵ James W. Madole ve K. Paige Harden, “Building Causal Knowledge in Behavior Genetics,” *The Behavioral and Brain Sciences* 46 (May 2022): e182. <https://doi.org/10.1017/S0140525X22000681>

²⁶ Kathryn Paige Harden, *The Genetic Lottery: Why DNA Matters for Social Equality* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2021).

²⁷ Richard Dawkins, *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection* (Oxford [Oxfordshire]; Freeman, 1982).

²⁸ Scott F. Stoltenberg, *Foundations of Behavior Genetics* (Cambridge, United Kingdom; Cambridge University Press, 2023), 13.

²⁹ Robert Plomin, *Blueprint: How DNA Makes Us Who We Are* (Cambridge, UNITED STATES: MIT Press, 2018), 88. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/utxa/detail.action?docID=5583688>

³⁰ Federica Russo and Jon Williamson, “Interpreting Causality in the Health Sciences,” *International Studies in the Philosophy of Science* 21, sayı: 2 (July 2007): 157-70. <https://doi.org/10.1080/02698590701498084>

³¹ Robert N Proctor, “The History of the Discovery of the Cigarette–Lung Cancer Link: Evidentiary Traditions, Corporate Denial, Global Toll,” *Tobacco Control* 21, sayı: 2 (2012): 88. <https://doi.org/10.1136/tobaccocontrol-2011-050338>

³² Stathis Psillos, “The Idea of Mechanism” in *Causality in the Sciences*, ed. Jon Williamson, Federica Russo ve Phyllis McKay Illari (Oxford: Oxford University Press, 2011), 771–88.

türdeki mekanizmacılığa göre etkin nedensellik tek nedensellik türüdür ve bu da itme-çekme kuvvetleri gerçekleşir. Yeni mekanizmacılık bu türde evrensel bir tez olmaktan ziyade, özellikle biyolojik bilimlerde doğa yasaları aracılığıyla açıklama yapmanın- kapsayıcı-yasa modeli- zorluğundan kaynaklı sorunlara yanıt olarak ortaya çıkmıştır ve canlı organizmaların alt sistemlerinin analizinde bilim insanlarının pratikte yanıt aradıkları sorularla daha yakından ilgilidir. Psillos, günümüzde mekanizma kavramının anlamının “belirli etkileşimlere girerek bir işlevi yerine getiren veya bir sonucu ortaya çıkaran varlıkların herhangi bir kalıcı düzeni” olduğunu söylemektedir.³³ Yeni mekanizmacılığın temel aldığı mekanizma anlayışı da budur.

Yeni mekanizmacılık olarak adlandırılan ekol, biyolojik bilimlerde ve bilişsel bilimlerde nedensel açıklamanın koşullarına odaklanır. Bu ekole göre bir fenomeni açıklamak, onu üreten mekanizmanın açığa çıkarılmasıdır. Örneğin biyokimyada canlıların glukozdan nasıl yararlandığı açıklanmak isteniyorsa, enerjiyi ortaya çıkaran biyokimyasal süreçler, enzimler, ara ürünler ortaya çıkarılmalı, bunlar arasındaki uzaysal ve zamansal ilişkiler belirlenmelidir. Krebs döngüsü, bu türde bir mekanik açıklamadır. Peki mekanizma nedir? Bu konuda oldukça genel bir tanımdan yola çıkmakta fayda vardır çünkü mekanizma tanımını ne kadar özgül hale getirirsek, kapsam dışında kalan olgu sayısı artacaktır. Şimdilik şu tanımları kullanabiliriz: Bir mekanizma, parçalarının yapısı, düzenlenişi, aktiviteleri ve etkileşimleri aracılığıyla belirli bir işlevi yerine getiren bir sistemdir³⁴. Dolayısıyla mekanizma, çıktılarını aracılığıyla tanımlanır ve parçalarının işlevlerinin ve organizasyonunun bu çıktılarını ortaya çıkarmaya muktedir olması gerekir. Etkiyi ortaya çıkaran özgül düzenleniş, etkinin ortaya çıkışındaki zamansal sıralama, parçalar arasındaki girdi-çıkı ilişkileri, parçaların geometrik/uzamsal ilişkileri, etki/işlev açısından anlam taşırlar ve mekanizmanın betimlenmesinin asli öğeleridirler.³⁵

Biyolojide moleküler devrim sonrasında ortaya çıkan önemli sonuçlardan biri, genlerin sadece birer fark yaratıcı faktör olmaktan çıkıp kritik biyolojik süreçlerde özgül işlevlere sahip makineler dönüşmeleridir.³⁶ Moleküler biyolojinin ortaya çıkışıyla birlikte genler protein sentezindeki şablon rolü ile tanımlanır hale gelmiştir. Burada şablon rolünden kastedilen, DNA baz dizisinin genetik kod aracılığıyla protein amino asit dizilimini belirlemesidir. Daha sonraki gelişmelerle birlikte ise genler, protein sentezini ve dolayısıyla yaşamsal süreçleri düzenleyen rolleriyle gündeme gelirler. Böylece gelişimin belirleyicisi olarak genetik program kavramı ortaya çıkar.³⁷ Bu süreçte genetik bilgiden beklenen, sadece farkları açıklamak değil, organizmanın özgül yapısını nasıl kazandığını açıklamak haline gelmiştir. Dolayısıyla, erken dönem Mendelcilerin bir kara kutu olarak bıraktıkları genotip-fenotip ilişkilerine, mekanizmacı açıklamalar vermek mümkün olmuştur.

Yeni mekanizmacılık nedenselliği tanımlamak gibi bir kaygıyla hareket etmekten ziyade mekanik açıklamanın doğasına odaklanır. Bu anlamda indirgemeci olmayan bir nedensellik anlayışına dayanır. Örneğin Bechtel ve Richardson, mekanizmaların analiz edilmesini metafizikten ziyade metodolojik olarak betimlerler.³⁸ Aslında yeni mekanizmacılığın nedensellik anlayışının müdahale kuramından çok farklı olmadığı da söylenebilir, en azından kimi felsefeciler mekanizmacı açıklama ile müdahaleci kuramdaki fark yaratma ilişkileri aracılığıyla açıklamanın birbirine denk olduğunu iddia etmektedirler (Psillos ve Ioannidis, 2019).³⁹ Özellikle nedensellik diyagramları ile yapılan analizler mekanizmaları andırmaktadır ancak bu görüşe yönelik bazı itirazlar da vardır. İtirazların bizce en önemlisi, mekanizma kavramının özellikle uzaysal-zamansal düzenlilikler açısından fark yaratmaya dayalı kavrayıştan daha

³³ Psillos, “The Idea of Mechanism,” 772.

³⁴ Carl F. Craver ve Lindley Darden, *In Search of Mechanisms: Discoveries across the Life Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

³⁵ Craver and Darden, *In Search of Mechanisms: Discoveries across the Life Sciences*.

³⁶ Horace Freeland Judson, *The Eighth Day of Creation: Makers of the Revolution in Biology* Expanded ed. (Plainview, N.Y: CSHL Press, 1996).

³⁷ Alexandre E Peluffo, “The ‘Genetic Program’: Behind the Genesis of an Influential Metaphor,” *Genetics (Austin)* 200, sayı: 3 (2015): 685-96. <https://doi.org/10.1534/genetics.115.178418>

³⁸ William Bechtel ve Robert C. Richardson, *Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*, [MIT Press ed.]. (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010).

³⁹ Stathis Psillos ve Stavros Ioannidis, “Mechanistic Causation: Difference-Making Is Enough,” *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 38, sayı: 3 (2019): 53-76. <https://www.jstor.org/stable/26874512>

zengin bilgi içermesi ve dolayısıyla nedensellik kavramının tanımına yeni bir şey katmasa bile, uzaysal-zamansal ve geometrik kısıtları göstererek hangi fark yaratıcı ilişkilerin mümkün olup hangilerinin mümkün olmadığını tartmakta kullanılabilir (Woodward, 2021; Ross ve Woodward, 2023).⁴⁰

Mekanizmalar hakkındaki bilginin fark yaratmaya dayalı bilgidен zengin olması, yeni olası müdahaleleri işaret etmesi de başka bir avantajdır. Örneğin ilaç etkinliğini ölçmek için yapılan bir Randomize Kontrollü Çalışma (RKÇ) hayal edelim. RKÇ bize ilacın belirli bir popülasyonda ortalama etkisini gösterecektir. Bu ortalama etki ise, diğer tüm koşullar sabit kalmak üzere, deney ve kontrol popülasyonları arasında sadece ilaç uygulamasından kaynaklı fark olacaktır. Ortalama etkinin varlığını kanıtlamak, ilacın nasıl etki gösterdiği hakkında herhangi bir bilgi sağlamamaktadır. İlacın etki mekanizmasının bilinmesi- örneğin üç boyutlu yapısı, emilme ve metabolize edilme biçimi, gen ifadesi üzerindeki etkileri, vb.- yeni ve daha etkili ilaçlar geliştirmek için daha zengin olanaklar sunacaktır. Benzer bir akıl yürütmeyi GWAS'a uygularsak, SNP'lerden onların bağlı oldukları nedensel gene, genin içinde yer aldığı genetik etkileşim ağlarına ve tüm bu sistemin gelişimsel süreçlerdeki rolüne dair mekanistik bir modele sahip olmak, genetik nedenselliğin zengin bir resmini sunacaktır. Bunun yanında, mekanizma bilgisi yüksek genelleştirilebilirliğe sahip olduğu için, bir popülasyonda keşfedilen genel nedensel ilişkileri bir diğerinde de görmek sürpriz olmayacaktır. GWAS gibi metodların nihai hedefi de, derin dizileme ve deneysel takip çalışmalarıyla bu türde genelleştirilebilir fonksiyonel bilgiye erişmektir. Mekanizmacı kuramın ürünlerinin, bilinenden bilinmeyene gitmekte kimi pragmatik avantajlar sağladığı, olası müdahalelerin neler olabileceğini gösterdiği söylenebilir.

Tüm avantajlarına rağmen davranış genetiği veya sosyal davranışın incelendiği diğer alanlarda mekanik açıklamalar bulmak zordur. Mekanik açıklama üretebilmek için incelenen nesnenin tersine mühendisliğe tabi tutulması, senkronik ve diyakronik analizle mekanizma parçalarının ve etiyolojik süreçlerin ayrıştırılması, bunların karşılıklı etkilerinin keşfedilmesi gerekir. Biyolojide model organizmalarda işlev kaybettirici veya işlev kazandırıcı deneysel müdahaleler ile mekanizma keşfetmek mümkündür ancak insan topluluklarında sosyal davranış özelinde bu türde deneysel müdahaleler etik olarak mümkün olmadığı için mekanik açıklamalara varmak daha zordur. Diğer bir problem ise özellikle davranış genetiğinde keşfedilen nedensel ilişkilerin kırılabilirliği. Şimdiye kadar GWAS tipi çalışmalar çoğunlukla Avrupalı popülasyonlarda yapılmıştır ve aynı türde çalışmalar farklı popülasyonlarda yapıldığında, genetik varyantların popülasyonlarda dağılımındaki farklardan ötürü başka SNP'ler başat hale gelmektedirler.⁴¹ Ayrıca her SNP'nin etki gücü o kadar düşüktür ki bunların yarattığı farkın çevresel değişimler tarafından silinmesi her zaman mümkündür. Bağlama (çevre ve genetik arkaplan) bu kadar duyarlı, çok sayıda değişkenin çok küçük etkilerini mekanik bir modele entegre etmek, imkânsız olmasa da oldukça zordur.

Yukarıda bahsedilen problemler, mekanik nedenselliği olduğu kadar müdahale kuramını da vurmaktadır. Etik problemleri bir kenara bırakarak şöyle bir senaryo hayal edelim: Tıpkı bir randomize kontrollü çalışmada olduğu gibi deney grubundaki bireylerin genomlarını, embriyonik gelişimin en erken aşamalarında, suç oranlarıyla pozitif korelasyon gösteren tüm kayda değer genetik varyantları içerecek hale getiren bir müdahale yaptığımızı varsayalım. Bu iki grubun da rastgele aileler tarafından evlatlık edinildiği bir durumda deney grubunda suç oranları daha yüksek çıkar diyebilir miyiz? Eğer bu tahmini yapamıyorsak, müdahale kuramı da ilk bakışta görüldüğü kadar başarılı değil demektir. GWAS ile saptanan genetik varyantlar, gerçek veya hipotetik deneylerin (ideal müdahale) sonucu olmadıkları ve sadece korelasyona dayandıkları için, bunlardan yola çıkılarak, deneysel çalışmalar yapılmadan, güvenilir nedensel bilgiye varmak mümkün değildir. Kimi durumlarda keşfedilen genetik varyantı model organizmalarda veya insan hücre hatlarında deneysel olarak dönüştürmek mümkündür ve buradan nedensel bilgi elde

⁴⁰ Woodward, *Causation with a Human Face: Normative Theory and Descriptive Psychology*; Lauren Ross ve James Woodward, "Causal Approaches to Scientific Explanation" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Spring 2023 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/causal-explanation-science/>

⁴¹ Hakhamanesh Mostafavi et al., "Variable Prediction Accuracy of Polygenic Scores within an Ancestry Group," *eLife* 9, (January 2020): e48376. <https://doi.org/10.7554/eLife.48376>

edilebilmektedir.⁴² İnsan davranışının böyle incelenemeyeceği açıktır. Zaten davranış genetikçileri de bu alanda keşfedilen genetik nedenlerin tekdüze, bütünlük ve açıklayıcı olmadıklarını söylemektedirler.⁴³ Tekdüze nedensel faktörler tüm bireylerde, tüm zaman ve yerlerde aynı etkiyi gösteren nedenlerdir. Bütünlük bir neden, sonucu tek başına açıklamaya yeterli bir nedendir. Açıklayıcılık ise nedenin sonucu nasıl ortaya çıkardığını gösterebilmek demektir. GWAS ile keşfedilen varyantlar çoğunlukla bu üç özelliği de taşımaz. Tekdüze etkiler göstermezler çünkü genetik varyantlar farklı çevresel koşullar ve farklı genomik arka planlarda farklı etkiler gösterirler. Bütünlük birer neden değildirler çünkü hiçbir fenotipte tek başlarına sonucu belirleyemezler. Örneğin en “negatif” SNPLere sahip bir birey bile, yüksek bir sosyoekonomik grup içinde yetişirse, eğitim başarısı ortalamasının üzerinde olabilir. Açıklayıcı değildirler çünkü binlerce genetik varyantın belirli bir davranışsal fenotipin veya yaygın hastalığın gelişiminde hangi aşamada nasıl fark yarattıklarını betimleyen modeller ortaya koymak çok zordur.

GWAS verisinden yola çıkarak karmaşık fenotiplerin genetik temellerini bulmanın çok zor olması, yine de bu metodolojinin başka amaçlarla kullanılması önünde engel değildir. Araştırmacılar GWAS verisine dayanan açıklayıcı modeller geliştirmektense, fenotipleri öngörebilmek için veriyi özetleyen yeni bir değişkene başvurmuşlardır. Polijenik skor (İng. Polygenic Score, PGS), GWAS'ta fenotipik farkla ilişkisi saptanmış tüm SNPLerin, etki boyutlarına göre ağırlıklandırılmış bir toplamıdır ve fenotip tahmininde kullanılmaktadır. Örneğin bir özellik 100 SNP ile ilişkili ise, bu SNPLer açısından her bireyin bir skoru olacaktır. Bireylerin hangi SNP'lere sahip olduklarına ve bunların popülasyon genelindeki etki boyutuna dayanarak ağırlıklandırılmış bir toplam ortaya koyulur. Şimdiye kadar PGS aracılığıyla yapılan tahminlerde kısmen de olsa başarı sağlanmıştır.⁴⁴ Ancak aynı topluluğun farklı alt kesimlerinde (zengin-yoksul) tahmin başarısı değişmektedir. Öyleyse genetik etkiler her durumda belirli bir çevresel süzgeçten geçmektedir ve kimi fenotipler için (örn. Eğitim düzeyi) nedensel patikalarda o kadar çok dolayım vardır ki, özgül genetik farkları kendi başlarına fark yaratıcı birer faktör saymak bile imkânsız görünmektedir. Daha öz bir ifadeyle, süzgecin kendisi (çevre), süzülenden (genomik farklar) daha kıymetli hale gelmiştir.

Araştırmacıların elinde iki seçenek kalmaktadır: Özgül genetik nedensellikten vazgeçip ortalama etkilerle yetinmek veya daha derine inip fark yaratıcı nedensel ilişkilerin gelişimsel mekanizmalarını incelemek. Karmaşık fenotiplerin en azından bazılarında ikinci seçenek gerçekleştirilebilir görünmektedir. Örneğin obezitede FTO geni veya şizofrenide sinaps oluşumunda etkili genlerin keşfinde olduğu gibi hastalıklara odaklanan çalışmalarda ortalama fark kavramı, daha derin gen dizileme ve fonksiyonel analiz ile mekanizmacı açıklamalara izin vermektedir (Trubetskoy et al., 2022; Loos & Yeo, 2021).⁴⁵ Aynı başarının davranışsal fenotiplerde yakalandığını söylemek mümkün değildir. Fark yaratıcı nedenler ile mekanizmacı analize açık nedenler çoğu durumda normal dağılımın uçlarında bir araya gelmektedir. Yani birbirinden tedrici fenotipik farklarla ayrılan bireylerden ziyade dağılımın uçlarında yer alan bireylerde fenotipin genetik mimarisi (etkili varyant sayısı, etki düzeyi, baskınlık-çekiniklik ilişkileri, vb.) değişmekte ve iki nedensellik yaklaşımı için de takip edilebilir hale gelmektedir. Daha dayanıklı, genelleştirilebilir nedenler için uçların daha derinlemesine incelenmesi davranışsal fenotiplerde verimli bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Sonuç

Nedensellik ile ilgili tartışmalarda günümüzde baskın olan eğilim, neden ve etki arasındaki gizemli bağın ortaya çıkarılmasından ziyade bilimde nedenselliğin nasıl anlaşıldığı ve nasıl anlaşılması gerektiği sorularına eğilmektir.

⁴² John M. Baronas et al., “Genome-Wide CRISPR Screening of Chondrocyte Maturation Newly Implicates Genes in Skeletal Growth and Height-Associated GWAS Loci,” *Cell Genomics* 3, sayı: 5 (May 2023): 100299. <https://doi.org/10.1016/j.xgen.2023.100299>; Shujing Liu et al., “Hypothalamic FTO Promotes High-Fat Diet-Induced Leptin Resistance in Mice through Increasing CX3CL1 Expression,” *The Journal of Nutritional Biochemistry* 123, (January 2024): 109512. <https://doi.org/10.1016/j.jnutbio.2023.109512>

⁴³ Madole and Harden, “Building Causal Knowledge in Behavior Genetics.”

⁴⁴ Mostafavi et al., “Variable Prediction Accuracy of Polygenic Scores within an Ancestry Group.”

⁴⁵ Vassily Trubetskoy et al., “Mapping Genomic Loci Implicates Genes and Synaptic Biology in Schizophrenia,” *Nature* 604, sayı: 7906 (April 2022): 502-8. <https://doi.org/10.1038/s41586-022-04434-5>; Ruth J. F. Loos ve Giles S. H. Yeo, “The Genetics of Obesity: From Discovery to Biology,” *Nature Reviews Genetics* 23, sayı: 2 (February 1, 2022): 120-33. <https://doi.org/10.1038/s41576-021-00414-z>

Metodoloji, metafiziğin önüne geçmiştir. Bu eğilimin çıktılarında biri de, özel bilimlerde nedensel ilişkileri tanımlamak, sınıflandırmak ve nedensel iddiaların temellendirilmesinde gerekli olan kriterleri belirlemek gibi konuların önem kazanmasıdır. Biz de bu çalışmada genomik veriden faydalanarak karmaşık fenotipik farkları açıklama iddiasındaki araştırmaların dayandığı nedensellik kavramının ne olduğunu açığa çıkarmaya çalıştık.

Karmaşık fenotipler, döngüsel biçimde de olsa, genetik temellerinin karmaşıklığıyla tanımlanırlar. Erken dönem genetikte çalışılan fenotiplerde genetik temeli, bariz fenotipik farkları açıklayan az sayıda genetik farktan ibaretti. Günümüzdeki genomik çalışmalar ise genomu çok daha incelikli olarak analiz etmeye ve fark yaratıcı faktörleri keşfetmeye olanak sağlasa da, keşfedilen varyantların nedensel etkilerini nasıl gösterdikleri konusunda bilmediklerimiz bildiklerimizden fazladır. Bu araştırmaların dayandığı nedensellik anlayışı, genel olarak “fark-yaratma” ve daha özgül olarak “müdahale kuramı” olarak adlandırılan, nedensel ilişkilerin potansiyel müdahalelerin sonuçlarına göre yargılandığı anlayıştır. Müdahale kuramı veya fark-yaratıcı nedenler anlayışı genetiğin ilk günlerinden günümüze kadar hâkim nedensellik anlayış olsa da yetersizdir. Yetersizliğin bir boyutu, modern genomikte bu kuramdaki oldukça liberal nedensel ilişki kriterlerinin bile karşılanamamasıdır. Karmaşık fenotiplerde, tikel genetik varyantlardaki küçük farkların nedensel etkilerinin takip ve tahmin edilmesi zordur. Bir diğer eksiklik ise müdahale kuramının sadece soyut/niceliksel değişkenlere odaklanması ve dolayısıyla gelişimsel mekanizmaların zenginliğini yansıtmakta yetersiz olmasıdır. Mekanizmacı nedensellik kuramı ise her ne kadar daha gelişkin bir nedensellik anlayışı taşısa da en zayıf nedensellik kriterlerinin bile zorlandığı bu tür fenotiplerde daha büyük zorluklarla karşılaşacaktır. En azından davranışsal fenotiplerde, müdahale kuramı ile mekanizmacı anlayışın kesiştiği, fenotipik farkların genetik temellerinin sadeleştiği türde durumlara, yani *uç fenotiplere* odaklanmak, çevrenin genetik varyasyonu süzen etkilerini göz önüne almak, somut nedensel modeller geliştirmekte faydalı olabilecektir.

Kaynakça

- Baronas, John M., Eric Bartell, Anders Eliassen, John G. Doench, Loic Yengo, Sailaja Vedantam, Eirini Marouli, Henry M. Kronenberg, Joel N. Hirschhorn ve Nora E. Renthal. "Genome-Wide CRISPR Screening of Chondrocyte Maturation Newly Implicates Genes in Skeletal Growth and Height-Associated GWAS Loci," *Cell Genomics* 3, sayı: 5 (May 10, 2023): 100299. <https://doi.org/10.1016/j.xgen.2023.100299>
- Bechtel, William ve Robert C. Richardson. *Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*. [MIT Press ed.]. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010.
- Craver, Carl F. ve Lindley Darden. *In Search of Mechanisms: Discoveries across the Life Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Dawkins, Richard. *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*. Oxford [Oxfordshire]: Freeman, 1982.
- Gould, Stephen Jay. *The Mismeasure of Man. The Mismeasure of Man*. Rev. and Expanded. New York: W.W. Norton, 1996.
- Harden, Kathryn Paige. *The Genetic Lottery: Why DNA Matters for Social Equality*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2021.
- Judson, Horace Freeland. *The Eighth Day of Creation: Makers of the Revolution in Biology*. Expanded ed. Plainview, N.Y: CSHL Press, 1996.
- Lewis, David. "Causation," *The Journal of Philosophy* 70, sayı: 17 (1973): 556–67. <https://doi.org/10.2307/2025310>
- . "Causation as Influence," *The Journal of Philosophy* 97, sayı: 4 (2000): 182–97. <https://doi.org/10.2307/2678389>
- Lewontin, Richard C., Steven P. R. Rose ve Leon J. Kamin. *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*. 1st ed. New York: Pantheon Books, 1984.
- Liu, Shujing, Shiyu Song, Shuan Wang, Tonghui Cai, Lian Qin, Xinzhuang Wang, Guangming Zhu, et al. "Hypothalamic FTO Promotes High-Fat Diet-Induced Leptin Resistance in Mice through Increasing CX3CL1 Expression," *The Journal of Nutritional Biochemistry* 123, (January 2024): 109512. <https://doi.org/10.1016/j.jnutbio.2023.109512>
- Loos, Ruth J. F. ve Giles S. H. Yeo. "The Genetics of Obesity: From Discovery to Biology," *Nature Reviews Genetics* 23, sayı: 2 (February 2022): 120-33. <https://doi.org/10.1038/s41576-021-00414-z>
- Mackie, J. L. "Causes and Conditions," *American Philosophical Quarterly (Oxford)* 2, sayı: 4 (1965): 245-64.
- . *The Cement of the Universe; a Study of Causation*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Madole, James W. ve K. Paige Harden. "Building Causal Knowledge in Behavior Genetics," *The Behavioral and Brain Sciences* 46, (May 2022): e182. <https://doi.org/10.1017/S0140525X22000681>
- Morgan, Thomas Hunt, Alfred Henry Sturtevant, Hermann Joseph Muller ve Calvin Blackman Bridges. *The Mechanism of Mendelian Heredity*. Holt, 1922.
- Mostafavi, Hakhamanesh, Arbel Harpak, Ipsita Agarwal, Dalton Conley, Jonathan K Pritchard ve Molly Przeworski. "Variable Prediction Accuracy of Polygenic Scores within an Ancestry Group," *eLife* 9, (January 2020): e48376. <https://doi.org/10.7554/eLife.48376>
- O'Connor, Luke J., Armin P. Schoech, Farhad Hormozdiari, Steven Gazal, Nick Patterson ve Alkes L. Price. "Extreme Polygenicity of Complex Traits Is Explained by Negative Selection," *The American Journal of Human Genetics* 105, sayı: 3 (September 2019): 456-76. <https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2019.07.003>
- Okbay, Aysu, Yeda Wu, Nancy Wang, Hariharan Jayashankar, Michael Bennett, Seyed Moeen Nehzati, Julia Sidorenko, et al. "Polygenic Prediction of Educational Attainment within and between Families from Genome-Wide Association Analyses in 3 Million Individuals," *Nature Genetics* 54, sayı: 4 (April 2022): 437-49. <https://doi.org/10.1038/s41588-022-01016-z>

- Pearl, Judea. *Causality: Models, Reasoning, and Inference*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . “The Structural Theory of Causation” in *Causality in the Sciences*, Editörler: Jon Williamson, Federica Russo ve Phyllis McKay Illari, 697–727. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Peluffo, Alexandre E. “The ‘Genetic Program’: Behind the Genesis of an Influential Metaphor,” *Genetics (Austin)* 200, sayı: 3 (2015): 685-96. <https://doi.org/10.1534/genetics.115.178418>
- Plomin, Robert. *Blueprint: How DNA Makes Us Who We Are*. Cambridge, UNITED STATES: MIT Press, 2018. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/utxa/detail.action?docID=5583688>
- Proctor, Robert N. “The History of the Discovery of the Cigarette–Lung Cancer Link: Evidentiary Traditions, Corporate Denial, Global Toll,” *Tobacco Control* 21, sayı: 2 (2012): 87-91. <https://doi.org/10.1136/tobaccocontrol-2011-050338>
- Psillos, Stathis. “The Idea of Mechanism,” in *Causality in the Sciences*, Editörler: Jon Williamson, Federica Russo ve Phyllis McKay Illari, 771–88. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Psillos, Stathis ve Stavros Ioannidis. “Mechanistic Causation: Difference-Making Is Enough,” *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 38, sayı: 3 (2019): 53-76. <https://www.jstor.org/stable/26874512>
- Ross, Lauren ve James Woodward. “Causal Approaches to Scientific Explanation” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editörler: Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Spring 2023. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/causal-explanation-science/>
- Russell, Bertrand. “On the Notion of Cause,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 13, (1912): 1-26. <https://www.jstor.org/stable/4543833>
- Russo, Federica ve Jon Williamson. “Interpreting Causality in the Health Sciences,” *International Studies in the Philosophy of Science* 21, sayı: 2 (July 2007): 157-70. <https://doi.org/10.1080/02698590701498084>
- Schrenk, Markus Andreas. *Metaphysics of Science: A Systematic and Historical Introduction*. First edition. New York: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315639116>
- Stoltenberg, Scott F. *Foundations of Behavior Genetics*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2023.
- Trubetskoy, Vassily, Antonio F. Pardiñas, Ting Qi, Georgia Panagiotaropoulou, Swapnil Awasthi, Tim B. Bigdeli, Julien Bryois, et al. “Mapping Genomic Loci Implicates Genes and Synaptic Biology in Schizophrenia,” *Nature* 604, sayı: 7906 (April 2022): 502-8. <https://doi.org/10.1038/s41586-022-04434-5>
- Waters, C. Kenneth. “Causes That Make a Difference,” *The Journal of Philosophy* 104, sayı: 11 (2007): 551-79. <https://www.jstor.org.ezproxy.lib.utexas.edu/stable/20620058>
- Woodward, James. “Causation in Biology: Stability, Specificity, and the Choice of Levels of Explanation,” *Biology & Philosophy* 25, sayı: 3 (June 2010): 287-318. <https://doi.org/10.1007/s10539-010-9200-z>
- Woodward, James F. *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*. Oxford Studies in Philosophy of Science. New York: Oxford University Press, 2003.
- Woodward, James F. (James Francis). *Causation with a Human Face: Normative Theory and Descriptive Psychology*. New York, NY: Oxford University Press, 2021.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 07.10.2024

Kabul: 13.11.2024

Atıf: Saygılı, Serdar ve Gülsima Urtekin. "Gilles Deleuze Açısından Immanuel Kant Felsefesi: Deleuze'ün Kant Okuması Üzerine Bir Değerlendirme," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 171-180. <https://doi.org/10.55256/temasa.1562926>

Gilles Deleuze Açısından Immanuel Kant Felsefesi: Deleuze'ün Kant Okuması Üzerine Bir Değerlendirme

Serdar Saygılı¹

ORCID: 0000-0003-1986-6448

Gülsima Urtekin²

ORCID: 0000-0002-5873-3966

DOI: 10.55256/TEMASA.1562926

Öz

Gilles Deleuze, kıta felsefesinin önde gelen filozoflarından birisi olarak kabul edilmektedir. Deleuze felsefeyi kavram yaratmak, kendisini de saf metafizikçi olarak tanımlamıştır. Deleuze felsefesine sistem filozoflarını okumakla başlamıştır. Bu okumalar arasında dikkat çeken isimlerden biri de Kant olmuştur. Deleuze, bu okumalar sonucunda verdiği seminerlerde dinleyicilerini Kant üzerine düşünmeye yönlendirirken aynı zamanda Kant sistemi üzerinde analizler yapmıştır. Deleuze'ün Kant üzerine yaptığı analizler çağdaşları tarafından takdir görmüştür. Zira Kant felsefesindeki zorluklar ya da muğlak olarak değerlendirilebilecek bağlantılar, Deleuze'ün okumalarıyla açıklık kazanmıştır. Deleuze yaptığı analiz sonucunda Kant'ın sabit özne, uzam-zaman ve sistemli düşünme anlayışlarını eleştirmiştir. Çünkü Kant'ın sabit özne anlayışı herhangi bir sisteme bağlı düşünmeyi gerektirir. Özne, sistemin dışına çıkamadığı için farklı düşünmeyi ertelemektedir. Deleuze, Kant'ın kategoriler, uzam-zaman ve özne anlayışıyla farklı düşünmeyi olumsuzlayan bir sistem geliştirdiğini düşünmüştür. Deleuze Kant'ın bu sistemini eleştirirken köksap düşünme ve oluş içinde özne anlayışı bağlamında systemsiz bir düşünce geleneği başlatmıştır. Bu bağlamda Kant'ı eleştirmesine rağmen Kant etkilerini de felsefesine taşımıştır. Bu çalışmada Kant felsefesi ile Deleuze fikirleri arasındaki etkileşimler ele alınacak, Kant'ın Deleuze felsefesindeki yeri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Deleuze, Kant, Uzam, Zaman, Transandantal Özne, Köksap.

Immanuel Kant's Philosophy from the Perspective of Gilles Deleuze: An Evaluation of Deleuze's Reading of Kant

Abstract

Gilles Deleuze is recognized as one of the leading philosophers of continental philosophy. Deleuze defined philosophy as the creation of concepts and himself as a pure metaphysician. Deleuze began his philosophy by reading system philosophers. Kant was one of the most prominent names among these readings. In the seminars he gave as a result of these readings, Deleuze encouraged his listeners to think about Kant while at the same time analyzing the Kantian system. Deleuze's analyses on Kant were appreciated by his contemporaries. This is because the difficulties in Kantian philosophy or the connections that could be considered vague were clarified through Deleuze's readings. As a result of his analysis, Deleuze criticized Kant's conceptions of the fixed subject, space-time and systematic thinking. Because Kant's conception of the fixed subject requires thinking tied to a system. Since the subject cannot go outside the system, it postpones thinking differently. Deleuze thought that Kant developed a system that negates different thinking with his understanding of categories, space-time and subject. While criticizing Kant's system, Deleuze initiated a tradition of unsystematic thought in the context of rhizome thinking and the conception of the subject in becoming. In this context, although he criticized Kant, he also carried Kantian influences into his philosophy. In this study, the interactions between Kant's philosophy and Deleuze's ideas will be discussed and the place of Kant in Deleuze's philosophy will be discussed.

Keywords: Deleuze, Kant, Space, Time, Transcendental Subject, Synthesis, Rhizome.

¹ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. serdarsaygili@erciyes.edu.tr

² Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. urtekingulsima@gmail.com

Giriş

Deleuze açısından filozoflar kavram dostu olmakla birlikte, kavram üretme gücünü kuvve olarak içlerinde taşımaktadır.³ Bu bakımdan Deleuze'un, Kant taraftarı bir filozof olduğu düşünülebilir. Çünkü Kant'ı kavramsallaştırma bakımından bir üretim makinesi olarak değerlendirmektedir. Kant'ın felsefesi incelendiğinde yeni bir kavram ya da yeniden anlamlandırılmış bir kavram her zaman ortaya çıkmaktadır. Kant, ürettiği kavramlarla felsefesinde kritikler yapmaya çalışmıştır. Kritiklerde amaç akıl, bilme yetisi ve aklın olanaklarına sınır çizmektir.⁴ Ancak bu anlayış bildiklerimize çizilen bir sınır olarak yeni anlayışların temelini oluşturmaktadır. Nitekim Kant felsefesine 'Neyi bilebilirim?' sorusuyla başlayarak yeni bir metafizik perspektif geliştirmiştir. Böylece Batı Metafiziğindeki Tanrı'nın ispatı, ruhun ölümsüzlüğü gibi sorunları çözmeyi amaçlamıştır.⁵ Dolayısıyla inşa edeceği sistemin sınırları belirlenmiş bu bağlamda yeni kavramlar oluşturulmuştur. Kant, kuracağı sistem için eskimiş kavramları kendi sistemi için değişime ve dönüşüme uğratmıştır. Sözelimi uzam ve zaman kategorilerden bağımsız değerlendirilmiştir. Aristoteles'ten Kant'a kadar kategoriler arasında değerlendirilen uzam ve zaman, artık değişim ve oluşumun dışında bağımsızlaşmıştır. Aynı zamanda özne Kant'ın yarattığı sistem içinde dönüşüme uğramıştır. Özne, düşünen özne olmanın yanında düşündüğü şeyin de öznesi olmuştur. Dolayısıyla Kant, kavramları kuracağı sistem için dönüşüme uğratmıştır.

Deleuze için kavram üretmek elbette önemlidir. Ancak üretilen kavramlarla bir sistem oluşturmak fark bağlamında düşünmeyi engelleyen bir durumdur. Fark bağlamında düşünmek, kavramları herhangi bir sistemden bağımsız düşünmeyi gerektirmektedir. Böylece kavramlar düşünme ve anlamayı genişletecek biçimde kullanılabilirlerdir. Deleuze'e göre, yeni kavram üretmek düşünme ve anlamayı genişletmek için gereklidir. Çünkü kurulu olan her sistem mevcut sistemin içinde düşünmeyi gerektirir. Bu bağlamda üretilen her kavram da mevcut sisteme hizmet etmek durumundadır. Oysa Deleuze için kavram, mülkiyetsiz olmalı ve aidiyeti olmamalıdır. Şayet kavram düşüncüyü bir temsile indirirse yerleşik olacaktır, oysa hem kavram hem de düşünce göçebe olmalıdır. Kavram ve düşüncenin göçebe olması özdeşliklerin dışında farkın ortaya çıkmasına olanak tanıyacaktır. Bu farklılık ise başta özne olmak üzere birçok alanın gelişmesine imkân sağlayacaktır.⁶ Bu bağlamda düşüncede kurulan her sistem, farklılığa ve olumsuzluğa açık olmalıdır.⁷ Fark ve olumsuzluğun içinde kaybolduğu özdeşlikçi düşünce sistemleri Batı düşünce sistemi olarak değerlendirilmiştir. Deleuze ve birçok esere birlikte imza attıkları Guattari⁸, Batı düşünme geleneğine karşı köksapı geliştirmiştir.⁹ Batı düşünme modeli olarak değerlendirilen ağaç biçimli düşünme, bir köke bağlı olarak düşünmeyi gerektirmektedir. Bunun sunucunda ağaç olarak metaforlaşan sistem kendisine bağlı düşünmeyi gerektirecektir. Bu durum da bir köke bağlı olarak farkı yoksaymayı ve tek tip düşünmeyi beraberinde getirecektir. Ancak köksap (rizom), aşkınsal olan tüm sistemlerin reddinin olanağı olarak geliştirilerek içkin düşünmenin kapılarını aralamaktadır. Köksap kavram olarak, dikey olmanın aksine yatay olarak büyüyen ve yeni filizler veren bir ağaç biçimindedir. Köksapın yatay büyümesinden dolayı bir köke, bir yere ya da bir hiyerarşiye ait değildir. Başı ve sonu belli olmadığı gibi gövdesinden taşarak büyüyen bir yapıya sahiptir.¹⁰ Köksap düşünme modeli, herhangi bir köke bağlı olmadan aidiyet belirtmeyen hiyerarşik düzene karşı konumlanmaktadır. Merkezi ya da kökensel düşünme köksap düşünmenin ancak bir dalını temsil etmektedir. Köksap düşünmede farklı bağlantıları ve çoklu düşünmeyi olanaklı kıldığı için aşkın olan her türlü düşünmeye ket vurmaktadır. Aşkın düşünme, bir öze, kökene, hakikate yönlendirme potansiyeline sahiptir.¹¹ Aşkın olan özü bakımından bir belirlenmişliğe sahiptir. Düşünmeyi erteleyen

³ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz. (İstanbul: YKY Yayınları, 2001), 14.

⁴ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 13.

⁵ Çitil, *Kant Okumaları*, 26.

⁶ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Ali Akay. (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990), 57-58.

⁷ Kasım Küçükalp, "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı," *Kaygı* (2009/12): 133.

⁸ Deleuze ve Guattari birçok eseri birlikte kaleme aldıkları için hangi düşüncenin kime ait olduğunu kestirmek oldukça zordur. Ancak "Kant Üzerine Dört Ders" kitabı da Deleuze'un derslerinden derlenmiştir. Dolayısıyla Guattari'den ziyade Deleuze'un ismi zikredilecektir.

⁹ Sinan Kılıç, "Deleuze-Guattari: Yersizyutsuzlaştırma Makinesi Olarak Şizoanalitik Fark ve Arzu Ontolojisi" (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2012), 120.

¹⁰ Hamit Ölçer ve Himmet Hülür, "Deleuze ve Guattari'de Köksapsal Düşünce," *Kavramlar ve Kuramlar Düşünce Bilimleri* (2020): 850.

¹¹ Kılıç, "Deleuze-Guattari: Yersizyutsuzlaştırma Makinesi Olarak Şizoanalitik Fark ve Arzu Ontolojisi," 22.

bazen de düşünmeye ket vuran, aşkın olanın mevcudiyetidir. Zira düşünülecek olan aşkın olanın bünyesinde gizlenmiş ya da cevaplanmıştır. Köksap düşünce, belli bir noktada durmayıp mevcut anlayıştan kaçış olanağını sağlamaktadır. Bu bağlamda düşünceyi yersizyurtsuzlaştırmaktadır. Köksap düşünce, nihai olarak düşünceyi bağlı olduğu köklerden kopararak, Batı düşüncesindeki tekçi düşünce sistemini çökertip çoğulcu hareketi olanaklı kılmaktadır.

Deleuze, felsefesine sistem filozoflarını okumakla başlamıştır. Bu okumalar sonucunda felsefesi, birinci ve ikinci dönem olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birinci dönemde, Nietzsche, Bergson, Spinoza ve Kant gibi filozofları okumuştur. Deleuze'ün yaptığı okumalar onun felsefesine yön vermiştir. Sözelimi Nietzsche'nin *sonsuz tekrarlama* kavramından etkilenerek oluş ve tekrar kavramları üzerine düşüncelerini derinleştirmiştir. Farkın olumlanması ise Deleuze'ün düşünce yapısında -yukarıda bahsi geçen- köksapın gelişmesini sağlamıştır. Buna paralel olarak Kant üzerine yaptığı okumalar sonucunda Kant'ın aşkınsal olana yaklaşımını değerlendirmiştir. Kant'ın geliştirdiği kavramların Kant sistemi içindeki yeri ve pratik alandaki karşılığını değerlendirmiştir. Deleuze bu çalışmalarını doğrudan Kant'ın ortaya koyduğu ilkeleri değerlendirerek değil; Kant mimarisini analiz ederek gerçekleştirmiştir. Deleuze'ün yaptığı analizler Kant mimarisinin arkasındaki kavramlar arası bağlantıyı ortaya çıkarmıştır. Deleuze böylece mevcut bağlantılar arasındaki aşkınsal olanın temelini sarsmayı istemiştir. Deleuze'ün verdiği derslerden derlenen *Kant Üzerine Dört Ders* adlı eser Kant felsefesine yönelik derin analizler içermektedir. Deleuze, Kant felsefesindeki çelişkilerini ortaya koymaya çalışırken yaptığı analizler sonucunda Kant felsefesini aydınlatmıştır. Deleuze, Kant felsefesini okurken öncelikle Kant'ı anlamaktan ziyade Kant'ın büyümesine kapılmamak gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü Kant'ın felsefesi yoğun bir atmosferden oluşmaktadır. Yöntem olarak, Kant'ın ritminin yakalanması gerektiğinin düşünmüştür. Böylece Kant felsefesindeki yoğun sis dağılacak ve onun mimarisi ortaya çıkacaktır.¹² Bu bağlamda Deleuze, Kant'ın kritiklerini kritiklerle aydınlatmıştır. Deleuze'ün amacı, filozofu eleştirirken kendi kendisini de budamasıdır. Bu okuma sistemi esasen Deleuze tarafından filozofu hadım etme olarak değerlendirilmiştir.¹³ Çünkü filozofun söyledikleri hem kendilerini hem de çevresindekileri kötü yola sürüklemektedir. Hadım etmeyle beraber tepkisel güçlerin etkileri azaltılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla eleştirilen filozofun düşünceleri pratik alanda herhangi bir etkiye sebep olmadan hadım edilmiş olacaktır.

Bu çalışmada Deleuze'un tabiriyle Kant felsefesindeki yoğun sisin altındaki mimari yapı değerlendirilecektir. Kant felsefesinde üretilen kavramlar, kavramların anlamı bu kavramların inşa ettiği mimari yapı incelenecektir. Bu bağlamda Kant'ın apriori ve aposteriori ile kurmuş olduğu zorunluluk bağlantıları, zaman ve uzamın aşkın olma durumu, kategorilerin bağlamı ve transandantal öznesinin uzantıları Deleuze okumalarıyla değerlendirilecektir. Kant karşıtı olan Deleuze'ün felsefesine sinmiş olan Kant sisteminin etkileri değerlendirilecektir.

1. Deleuze'un Kant Okumaları Üzerine Analizler

Felsefe tarihinde her yıkımdan sonra yeni bir yapı inşa edilmiştir. Zira yıkılan anlayışın yerini boşluğa bırakması tüm çabayı beyhude kılmaktadır. Kant ise ürettiği kavramlarla hem geleneksel metafizik anlayışını tersyüz etmiş hem de geleneksel metafiziği yıkarken aşkınsal bir felsefe inşa etmeye başlamıştır. Kant, saf aklın kritiğini yaparak transandantal bilgi ve aklın sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Amaç, bir bilim olarak felsefeyi inşa etmektir. Kant, öncelikle yargı yetilerimizden başlayarak analitik ve sentetik yargıların ayırımını yapmıştır. Ona göre, analitik yargılar, var olanın bilgisini açıklar, sentetik yargılar ise var olanın bilgisini vermenin yanında var olana yönelik bilgileri genişletirler.¹⁴ Kant, yargı ayırımından sonra bilgi için de apriori ve aposteriori olmak üzere iki ayırımdan bahsetmiştir. Şayet şeyin bilgisi deneyime bağlı olarak sunuluyorsa aposteriori, deneyimden bağımsız saf akla ve saf anlama yetisine dayanıyorsa aprioridir.¹⁵ Bu bağlamda Kant bilgiyi elde etme sürecinde sentetik apriori bilgiyi olanaklı kılmak

¹² Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Talat Kılıç. (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2020), 15.

¹³ Cengiz Erdem, *Ölümsüzlük Teorisi ve Gilles Deleuze* (Kült Neşriyat E-Kitap, 2013), 7.

¹⁴ Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örneç. (İstanbul: TFK Yayınları, 2015), 14.

¹⁵ Kant, *Prolegomena*, 15.

istemmiştir. Apriori bilgilerin deneyimden bağımsız olması Kant felsefesinde saf olanı temsil etmektedir. Saf olanı temsil eden apriori'nin bilgiye dönüşmesi, ancak onun kendisini zaman ve uzama bağlı olarak sunmasıyla mümkün olacaktır. Kant'a göre, saf olanın kendini sunuşu görü sayesinde gerçekleşmektedir. Görü, nesnelere tarafından uyarılmayı sağlayan duyudur. Apriori görmeyi saylayan ise duyusal görülerdir. Nihayetinde görü olmadan saf apriori'nin bilgisine sahip olunmayacaktır. Bu durumda Kant'ın meşhur önermesi açığa çıkmış olur: *kavramsız görüler kör, görüsüz kavramlar boştur*.¹⁶ Görü, uzam ve zamanla beraber bir tasarıma dönüştükten sonra şeylerin tasarımını sunabilecektir. Bu durumda nesnelere olduğu gibi değil, duyular vasıtasıyla sunulduğu haliyle anlaşılabilir duruma gelecektir.¹⁷

Kant'ın yarattığı kavramlardan olan aşkınsal, Deleuze açısından yeni bir kavram olmasına rağmen apriori ve aposteriori kavramlara yeni anlamlar yüklenmesiyle oluşmuştur.¹⁸ Yine benzer şekilde bu kavramlar birbirinin karşıtı olarak kullanılmıştır. Nitekim apriori bilgi, deneyime dayalı olmayan evrensel ve zorunlu olması bakımından kaynağı deneyim olan aposteriori bilgidir ayrılır.¹⁹ Deleuze açısından, Kant apriori olana evrensellik ve zorunluluk atfetmek için zaman ve uzama gitmiştir. Ancak Kant zaman ve uzamı Aristoteles'ten farklı olarak ayrı bir kategori olarak değerlendirmiştir. Aristoteles'te kategoriler yüklem olarak sunulmaktayken Kant'ta koşulları temsil etmiştir.²⁰ Deleuze, Kant'ın kategorilerinin (birlik, çokluk, bütünlük, gerçeklik, yâdsıma, sınırlama, töz, neden, karşılıklık) neden yüklem değil de koşul olduğu analiziyle dikkat çekmiştir. Deleuze'e göre, herhangi bir nesne ancak çok olarak kavrandığı sürece çoğulluğun birliğine böylece gerçekliğine sahip olacaktır. Daha sonra kavram kendisi olmayanları dışlayarak sınırlama içine girecek ve her neyse o olacaktır. Nihayetinde hem kendisinin nedeni olacak hem de kendi dışında kalan nesnelere nedeni olacaktır.²¹ Deleuze, Kant'ın bu çalışmalarını sunum ve temsilleri ayırt etmek için gösterdiği çaba olarak değerlendirmiştir.²² Deleuze bu noktada Kant'ın kategorilerle beraber mümkün deneyimleri tek başına anlamsız hale getirdiğini düşünmüştür. Çünkü deneyimlerle beraber kategoriler anlam kazanmaktadır. Kant'ın kategorileri son durumda apriori forma dönüşerek bilimsel nitelik kazanmış olacaktır.²³

Deleuze göre, Kant'ın önemi zaman kavramını altüst etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Kant'ın sistematüğinden önce zaman, Aristoteles'in kategorilerinin arasındaydı. Ancak Kant, zaman ve uzamı kategorilerin dışında temsillerin sunumuna dönüştürmüştür. Çünkü zaman, bu sistematüğün içinde artık farklı bir anlam kazanmıştır. Deleuze, Kant'ın zaman üzerindeki değişikliğini Hamlet'in 'zaman zıvanadan çıktı' ifadeleriyle açıklamaya çalışmıştır. Bu noktada zıvana zamanın etrafında dönen menteşeler olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴ Kant'ın zamanı artık olup biteni kendi etrafında döndürecek. Çünkü Kant'ın formülüyle beraber zaman mevcut tüm anlayışların tersine bir anlam kazanmıştır. Deleuze, Kant'ın zamanı değişim ve oluşumun değişmeyen unsuru olarak sabitlediğini ifade etmiştir.²⁵ Ona göre Kant, zaman ve hareket arasında döngüsel bir çark oluşturmuştur. Çünkü harekete bağlı zaman anlayışı Kant'la beraber zamana bağlı harekete doğru değişim yaşamıştır.²⁶ Bu bağlamda fenomenler de zamanın içinde varlığını ortaya koymaya çalışacaktır. Bundan sonra Kant felsefesinde bir ayırım daha ortaya çıkmaktadır: zamanın içinde bir görünüme sahip olabilecek fenomenler ve zamanın dışında kalan numenler. Son durumda zaman, fenomenin koşulu olması nedeniyle aşkın olarak nitelendirilir. Nitekim fenomenler artarda geldiğinde onları sıralayan onları özneye sunan zamandır. Deleuze Kant felsefesinde zamanın aşkınsallığını aydınlattıktan sonra uzam için de benzer bir yol izlemiştir. Kant'a göre, uzam da zaman gibi ardışıklığa sahip değildir, bu nedenle uzam parçalara

¹⁶ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 14.

¹⁷ Kant, *Prolegomena*, 31-32.

¹⁸ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 16.

¹⁹ Çiğil, *Kant Okumaları*, 81.

²⁰ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 18, 20.

²¹ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 21.

²² Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 23.

²³ Kudret Aras, *Gilles Deleuze'ün Felsefesinde Özne-Oluş'un Ontolojik Tasarımı* (İstanbul: Çıra Yayınevi, 2023), 29.

²⁴ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 47, 56.

²⁵ Aras, *Gilles Deleuze'ün Felsefesinde Özne-Oluş'un Ontolojik Tasarımı*, 29.

²⁶ Gilles Deleuze, *Zaman-İmge*, çev. Burcu Yalçın ve Emre Koyuncu. (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2004), 56.

ayrılmaz.²⁷ Uzamın tek bir yerde parçalara ayrılmaması onun öznesini bölmesine neden olmaktadır. Çünkü uzamda bulunan ben ve benlik bir ayrılığa düşmektedir. Deleuze'e göre, uzamın özneyi bölmesi esasen onun sınırlılığından kaynaklanmaktadır. Uzam dışsallığın sınırına, zaman ise içselliğin sınırlarına sahip olarak düşünülürse düşünen ben ile ben olan ben arasında fark ortaya çıkacaktır.²⁸ Bu noktada özneler zaman çizgisiyle birbirinden ayrılmıştır. Dolayısıyla düşüncenin içindeki ben, öteki bene karşı yabancılaşır. Deleuze'e göre bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Kant'ın böyle bir tabir kullanmamış olmasıdır.

Deleuze'e göre, uzam ve zaman Kant için artık öznenin iki farklı biçimine dönüşmüştür. Çünkü Kant'ın uzam-zamanı ve kategorileri özneyi ampirik ve aşkınsal olarak iki forma dönüştürmüştür. Ampirik özne, görünüşle uyumlu olmayı görev edinmiştir. Öte yandan aşkınsal özne de koşulların birliği olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda zaman-mekân ve kategoriler doğrudan aşkınsal öznenin boyutları olarak ortaya çıkmıştır.²⁹ Özne iki biçimin sentezinden oluşacaktır. Öznedeki düşünüyorum, düşünüyorum'a eşit olarak özneye bağlanacaktır ancak bu bir töze dönüşmeyecektir. Kant için artık özne, düşünüyorum'un ben'i ve düşündüğü kavramların ben'i olarak ikiye ayrılmıştır.³⁰ Bunun sonucunda özne hem aşkınsal karaktere bürünmüştür hem de sentezin bu ayrımını yapacak görevi üstlenmiştir. Deleuze'e göre, sentezin buradaki işlevi birbirine indirgenemeyen özneyi yırtarak ayırmasıdır.³¹ Ancak, bu sentez Descartes'in Cogito'sunda eksik olan zamanı ortaya koyması bakımından önemlidir. Ona göre Kant, Descartes'in kuşkularını boşa çıkararak Cogito'nun ön varsayımsal doğası olan düşünmeyi aşkın düzeyde birleştirmiştir.³² Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Deleuze'ün Kant'ın aşkınsal olanından değil kavramları kullanımından etkilendiğidir.

Son olarak Deleuze, Kant'ın fenomen kavramını analiz etmiştir. Kant felsefesinden önce fenomen kavramı görünüş, kendinde şey olarak tanımlanmaktadır. Deleuze'e göre Kant, fenomen kavramını köklü bir değişikliğe uğratmıştır.³³ Kant'la beraber fenomen görünüş anlamından sıyrılarak belirli anlamına sahip olmuştur. Bu bağlamda görünüş anlamında öz olmaktan çıkan fenomen, belirlenmiş ve belirlenişin koşullarını önemli kılmaktadır. Deleuze'e göre, görünüş-öz anlamı Kant'la beraber belirlenenin anlamı ya da anlamsızlığı olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Kant'a göre, insan zihninin fenomenal dünyayı nasıl algıladığı sorusu bilgi üretim sürecinde önemli bir unsurdur. Bunun sonucunda önceleri fenomene ait olan kendinde şey anlamı numene atfedilmiş olacaktır. Bu bağlamda özne kendinde şeyin bilgisine doğrudan erişemeyecek ancak fenomenal dünya hakkında bilgi sahibi olabilecektir. Kant fenomenen yola çıkarak görünüşe uyum sağlayan özneyi ampirik, uyum sağlamayanı da transandantal özne olarak tanımlar.³⁴ Deleuze transandantal alana yönelen özneyi aşkın olması bakımından olumsuzlamaktadır. Zira, bu durum özneyi oluşun dışına çıkarmaktadır.

2. Deleuze Felsefesinde Kant'ın Etkileri

Deleuze, geleneksel felsefeyi oluşturan; kategori, birlik, özdeşlik, öznellik ve temsil gibi kavramları yıkmaya çalışan büyük bir filozoftur. Deleuze'e göre, bahsi geçen tüm kavramlar düşünceyi körelten ve bir sisteme bağlı kılan kavramlardır. Filozofların ürettiği kavramlar, filozofun imzasını taşımaktadır. Deleuze ve Guattari'ye göre, filozoflar ürettiği kavramları kullandıkça kavramlarına bağımlı hale gelmektedir. Onlar, filozofların bu bağımlılığını ortadan kaldırmak için her filozofun kendi kavramlarını üretmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu bağlamda filozoflar, kendinden önceki filozofların düşüncelerine ve sistemine bağımlı olmaması için kendi kavramını yaratmalıdır.³⁵

²⁷ Arslan Topakkaya, *Felsefe Din ve Kültürde Zaman* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 186.

²⁸ Deleuze *Kant Üzerine Dört Ders*, 69.

²⁹ Aras, *Gilles Deleuze'ün Felsefesinde Özne-Oluş'un Ontolojik Tasarımı*, 30.

³⁰ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 67-68.

³¹ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 70.

³² Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?* 37.

³³ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 23.

³⁴ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 25.

³⁵ Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, 14.

Bunun sonucunda filozof, yaşadığı döneme aktarılan problemleri kendi ürettiği kavramlar aracılığıyla çözmeye çalışacaktır.³⁶ Deleuze ve Guattari filozoflara yüklediği kavram üretme görevini kendi felsefelerinde de yaşatmıştır. Buna bağlı olarak köksapı geliştirmişlerdir. Deleuze'un köksap düşünme modeli esasen hiyerarşik düşünme biçimi olan dikey felsefenin kabullerini ortadan kaldırmaktadır. Ona göre Kant'ın dikey felsefesinden Freud da etkilenmiştir. Freud'un Oedipus kavramında bu etkinin izlerini görmek mümkündür.³⁷ Freud, psikanalizde Oedipus ve Elektra sendromlarından bahsetmiştir. Freud'a göre, bireyin histerileri bilinçaltından kaynaklanmaktadır. Bu sebeptendir ki o, çocukluktan itibaren gelişen cinsel dürtülerin bilinçaltı üzerindeki etkisini Oedipus ve Elektra sendromlarıyla açıklamıştır.³⁸ Oedipus sendromu çocuğun erken yaştan itibaren anneye duyduğu cinsel ilginin etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda bireyin yetişkinlik döneminde yaşadığı sorunların kaynağı çocuk yaşta bastırılan duyguların oluşturduğu duygu ve durum bozukluğu ile ilgilidir. Deleuze'e göre Freud, bilinçaltını yücelterek bilinçaltını Tanrı'nın yerine geçirmeye çalışmıştır.³⁹ Çünkü bireyin tüm davranışları tikel bağlantılar yerine bilinçaltıyla sınırlandırılmıştır. Deleuze ve Guattari köktenci anlayışa dayandığı gerekçesiyle Oedipus'a karşı Anti-Oedipus'u geliştirmişlerdir. Deleuze ve Guattari, Kant'ın aşkınsal felsefesine yönelttikleri eleştiriye 'psikanalitik metafizik eleştirisi' adını vermişler. Deleuze ve Guattari için içkin karaktere dayanarak oluşan Ödipal arzu aslında metafiziktir. Bu nedenle şizoanaliz Kantçı bağlamda oluşan eleştiridir.⁴⁰

Deleuze ve Guattari temsili, arzunun tarifinin yanında, arzunun bastırılması ve arzuya şizofrenik olarak ihanet etmenin amacı olarak düşünmüşlerdir. Bu bağlamda arzu baskıcı olan temsilde tuzağa düşürülmüş olur. Böylece arzu, fabrika modeline dönüşür. Buna ilaveten Kant'ın tam algı sentezlerinin bilgiyi oluşturma sürecindeki etkinliği Deleuze ve Guattari'de arzulama üretiminin devinimine benzer.⁴¹ Çünkü şizoanaliz, toplumun ve kültürün dayanaklarından bağımsız hareket etmektedir. Bunun sonucunda sistemlerin dışında arzu üretimi biçimi olarak özgür ve üretken olmaktadır. Şizoların üretiminde sistemler ve aşkınlık kriterlerinin aksine özgürlük ve içkinlik mevcuttur.⁴² Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'nin ürettiği, arzulama makineleri, şizo, şizoanalitik, organsız beden gibi birçok kavramın Kant formülasyonundan etkilendiği düşünülebilir.

Deleuze ve Guattari'ye göre kavramlar, kavramsal kişiliklere döndüğü zaman sorunlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin Kant'ın koşulu, Aristoteles'in töz'ü, Descartes'in cogito'su gibi kavramların kişiliğe dönüşmesi filozofun kavramı öncelemesi ve üzerinde bir yapı inşa etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴³ Kavram bu bakımdan artık kendi anlamını aşarak bir yapının temelini ya da kökünü oluşturmaya başlamaktadır. Kavramın köklenip yukarı doğru hareketi de onların kişiliğe dönmesinin nedenlerinden biridir. Oysa Deleuze ve Guattari'ye göre, kavramlar cisimlerle beden kazanır ve böylece var olur ancak kavram yine de organsız beden gibi cisimsizdir. Bu tanımlama, kavramları yön belirleyen konumlardan uzaklaştırmaktadır. Bu durum Kant'ın uzam ve zamanı kategorilerden ayırmasına benzemektedir. Uzam ve zaman hem kategori olarak değerlendirilir hem de diğer kategorilerden bağımsızdır. Bu nedenle uzam ve zaman kavramının koordinatları değildir.⁴⁴ Baker'e göre Deleuze'un Kant'ın uzam ve zamanı kategorilerden nasıl çıkardığını göstermesi önemli bir gelişmedir.⁴⁵ Çünkü Deleuze bu noktada Kant'ın artık özne kurulumuna geçtiğini göstermiştir.

³⁶ Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. H. Yüceger. (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006), 14.

³⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları: 2010), 408.

³⁸ Gülperi Putgöl Kökbaşı, "Histeriden Oedipus'a Freud Teorisinde Kadınlık ve Cinsellik," *Madde Diyalektik ve Toplum Dergisi* sayı: 3 (2020): 207.

³⁹ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Öedipus Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp. (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2020), 90.

⁴⁰ Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti Oedipus'u Şizoanalize Giriş*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan. (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013), 44-45.

⁴¹ Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti Oedipus'u Şizoanalize Giriş*, 59, 64.

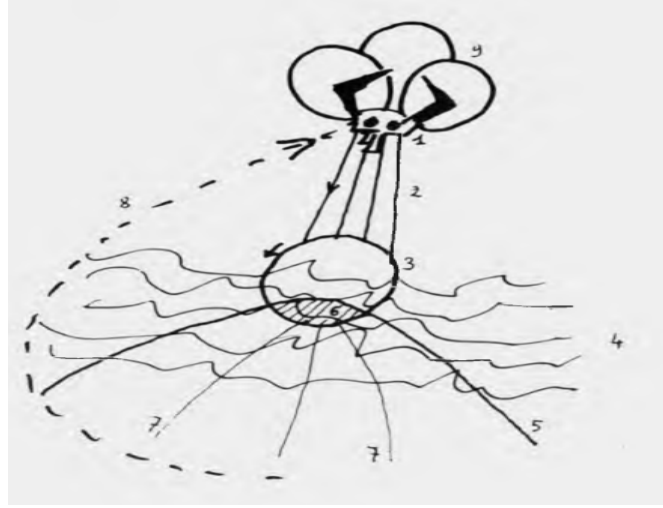
⁴² Sinan Kılıç, *Deleuze-Guattari Şizoanaliz Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 120.

⁴³ Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, 16.

⁴⁴ Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, 28.

⁴⁵ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker. (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 10.

Öte yandan Deleuze ve Guattari, felsefe tarihinde birden fazla sistemin olmasını da sistemlerin birbirini yanlış anlamasından değil, bu sistemlerin kendilerini aşkınlığın farklı sunumları olarak görmesinden kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Çünkü inşa edilen her sistem kendisine tek ve biricikliği atfetmiştir. Bu bağlamda filozofların ortaya koydukları birbirinden farklı olsa da amaçları bakımından benzerlik taşımaktadır. Ancak Deleuze ve Guattari'nin öncelediği fark içkin olanların içindeki farkı deneyimlemekten ortaya çıkmaktadır.⁴⁶ Deleuze ve Guattari, felsefenin tarihini portre sanatına benzeterek filozofların sürekli benzer olanı yaptıklarını söyler. Filozoflar birbirinin dediğini değil, yaptığını taklit eder. Bu bağlamda filozofların zihin faaliyetlerini mekanik portrelere benzetmektedirler. Buna örnek olarak da Kant'ın zihin portresini çizmişlerdir.



Deleuze ve Guattari, bu şemayla Kant felsefesinin özetini sunmaya çalışmıştır. Şemaya göre numaralı bölümler: 1. ben ben diye yinelenen öküç kafalı *düşünüyorum*, 2. tümel kavramları temsil eden dört büyük başlık olan *kategoriler*, 3. kategorilerin devingen çemberi, 4. içsellığı temsil eden *zaman*, 5. dışsallığı temsil eden *uzam*, 6. edilgen ben, 7. bilişimsel yargıların uzam ve zamanı kateden ilkeleri, 8. aşkın öznenin içkinlik düzlemi, 9. üç ide ya da aşkınlık yanılışına karşılık gelen *Tanrı*, *Ruh* ve *Dünyayı* temsil etmektedir.⁴⁷ Şema incelendiğinde Kant'ın felsefesinin aşkın, kendine dönük, kendi içinde temellendirilmiş yapısının eleştirel teması dikkat çekmektedir. Deleuze, Kant'ın sisteminde düşünceleri yöneten bu kavramların yine Kant tarafından üretildiği yanılışına dikkat çekmek istemiştir.⁴⁸ Bu durum Kant'ın felsefesindeki bir paradoksu da ortaya çıkarmıştır. Çünkü öznenin kurulumu öznenin kendisi tarafından yapılırken aynı özne kendi kendisinin yasa koyucusu olarak belirlenmektedir. Kant felsefesinde görülen aşkın özne anlayışı Deleuze felsefesinde içkin yapıya dönüşmüştür. Çünkü Deleuze göre özne, katı olarak belirlenmenin dışında dinamik oluşumun içinde kendisini sürekli edimselleştirmelidir. Kant'ın aksine tamamlanmış ya da sınırlanmış özne oluşla beraber devinim yaşamaya geçmiştir.⁴⁹

Diğer yandan Deleuze'de farklılık düşüncelerinin temeli özdeşliğin reddi olarak ortaya çıkmıştır. Özdeşlik, en genel tabiriyle kendi kendisiyle aynı olan ve farklılıklardan ayrılandır.⁵⁰ Batı metafiziğinin temelinde yatan özdeşlik kendi içinde değişime uğramayan ve gerçekliği bu ilkeye dayanan şeydir. Aristoteles mantığındaki özdeşlik, önerme

⁴⁶ Sercan Çalıcı, "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersiz-yurtsuzlaşması: Emir-Sözcüklerinden Tercihler Mantığına," *Düşünme Dergisi*, sayı: 2 (2012): 7.

⁴⁷ Bkz. Deleuze, *Felsefe Nedir?*, 56.

⁴⁸ Philip Goodchild, *Deleuze ve Guattari Arzu Politikalarına Giriş*, çev. Rahmi G. Ögdül. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 94.

⁴⁹ Aras, *Gilles Deleuze'ün Felsefesinde Özne-Oluş'un Ontolojik Tasarımı*, 10.

⁵⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1227.

içindeki gerçekliğin ölçüsü olarak kabul edilir. Bunun yanında özdeşliğin, var olanın özüne yönelik olması da mevcuttur. Özdeşlik, sadece kavramlar ya da nesnelere arası değildir, toplumsal boyutta da mevcuttur. Sözelimi ırklar ve kültürler arası farklılığın ortaya çıkması temelde aynı ırk ya da kültüre sahip olanlar arasındaki özdeşlik düşüncesinden kaynaklanır. Deleuze'e göre özdeşlik, farkı bir kökene sabitlediği için yadsınmalıdır. Özellikle Descartes, Kant, Hume'un felsefesinde özdeşlik, aşkınsal düşünme, öz, Tanrı, idea gibi koşullarla başlamıştır.⁵¹ Deleuze, Batı düşünme merkezli bu özcü anlayışa köksap düşünme yöntemiyle karşılık vermiştir. Ağaç biçimli düşünme yapısı yükseklikten aşkınlığa geçişi simgelerken köksap, aşağı ve yanlara doğru içkinliği temsil etmektedir.⁵² Köklerden kopma ya da köke bağlı olmama durumu köksapı özdeşlikten uzaklaştırmaktadır. Bu bağlamda farklılıkları ortaya koyan ve onu kendi içinde özcü ya da özdeş kılmayan bir anlayış geliştirilmiştir.

Sonuç

Deleuze kıta felsefenin en dikkat çeken filozoflarından. Deleuze'ü farklı kılan felsefenin yanında sanat, sinema gibi toplumsal konulara yer vermesidir. Bu nedenle felsefe, sinema, mimarlık, sosyoloji gibi birçok alanın araştırma merkezine dâhildir. Deleuze ve Guattari, herhangi bir sisteme sahip değildir. Bu systemsizlik düşüncesinin perde arkasında Nietzsche'nin düşünceleri de etkili olmuştur. Öyle ki Deleuze, Nietzsche'nin etkisiyle her anın kendi yaratıcı gücü olduğunu düşünerek farkın kendini tekrar ettiğini düşünmüştür. Bu düşünceden hareketle farkın olumsuzlanması ve bu olumsuzluğun da fark ve tekrar kendisini dönüştürdüğünü ifade etmiştir. Deleuze, Kant okumalarında da fark ve tekrarın bir sistem içinde nasıl geriye doğru ket vurduğunu göstermek istemiştir. Dolayısıyla Kant okumaları, merkezîyetçi ve tek tip düşünme modelinin en açık örneği olarak sunulmaktadır. Çünkü temelde ağaç biçimli düşünme geleneği, düşüncede farkı ortadan kaldırmakta ve olumsuzluğu yok saymaktadır. Deleuze bunun karşısında köksap düşünme modelini geliştirmiştir.

Köksapsal düşünme ağaç biçimli düşünme geleneğinin tersi olarak ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihindeki hakikat temelli düşünce sistemini temsil eden ağaç biçimli düşünce yöntemi özdeşlikçi düşüncenin sembolü halindedir. Deleuze'ün metinleri içinde hiyerarşik sıralama mevcut değildir. Guattari ile beraber kaleme aldıkları eserler, okurları için istedikleri yerden açılabilen kapılardır. Bu nedenle herhangi bir sisteme bağlı olan, hiyerarşi oluşturan felsefeleri reddetmişlerdir. Deleuze ve Guattari'nin filozoflar için biçtiği rol kavramları üretirken onları bir sistemin temsili olarak geliştirmemektir.

Deleuze, kendi felsefi çizgisini oluşturmadan önce de kendinden önceki filozofları detaylı bir şekilde okumaya özen göstermiştir. Bu bakımdan okudukları arasındaki en önemli filozoflardan birisi olan Kant, Deleuze'ün düşünceleri üzerindeki etkili olmuştur. Kant'ın sistematüğünü, aşkınsal özne anlayışını, aşkınsal zaman ve uzam yaklaşımını reddetse de Kant'ın yöntem ve kavram üretiminden etkilendiğini söylenebilir. Ancak, Kant'ın kavramları ürettikten sonra bir sistemin içinde anlamından uzaklaştırmasını eleştirmiştir. Kant'ın kategorilerle mümkün deneyimleri tek başlarına anlamsızlaştırması Deleuze tarafından eleştirilmiştir. Çünkü bu durum deneyimleri bilimselliğin gerisine alarak kategorilere bilimsellik özelliği yüklemiştir.

Deleuze, kategorilerin yanında zaman ve uzam kavramlarının kategorilerin dışında apriori form kazanmalarını da eleştirmiştir. Çünkü son durumda zaman ve uzam, hareketin ve deneyimlerin de belirleyici unsuru haline gelmiştir. Kant öncesi sistemlerin birçoğunda zaman, harekete bağlı olmasına rağmen, Kant'ın ayrımıyla beraber hareketin belirleyici unsuruna dönüşmüştür. Bu dönüşüm harekete bağlı zaman algısını, zamana bağlı hareket olarak değiştirmiştir. Dolayısıyla zaman ve uzam deneyim ve hareketten önce belirlenen apriori form kazanmıştır. Deleuze zaman-uzam ve kategoriler halinde ilerleyen eleştirilerini temelde özne eleştirisiyle tamamlamıştır. Çünkü Deleuze felsefesinde oluş ve farkın ana unsuru olan özne, Kant'ın ayrımıyla beraber aşkın ve kurucu olma forma

⁵¹ Kılıç, "Deleuze-Guattari: Yersizyuzsuzlaştırma Makinesi Olarak Şizoanalitik Fark ve Arzu Ontolojisi," 20.

⁵² Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni II. Bin Yayla*, çev. Ali Akay. (Ankara: Bağlam Yayınları, 1993), 24.

dönüşmüştür.

Deleuze ve Guattari'nin felsefesi, Kant'ın sabit özne anlayışına karşı çıkararak farklı bir bakış açısı sunmuştur. Kant'ın sabit ve merkezi öznesi hem kapitalist hem de Oedipal toplumlarda bireyi tanımlayan özneyi temsil etmektedir. Deleuze ve Guattari ise öznenin sabit değil, sürekli değişim ve oluş içinde olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre, kapitalist ve Oedipal toplumlar bireyi belirli roller ve kimliklere sabitler, ancak özne bu sabitlenmelere direnmelidir. Göçebe olan özne hiçbir yere ya da kimliğe bağlı olmayan, sürekli hareket halinde olan yersizyurtsuz bir varlıktır. Yersizyurtsuzluk özneyi özgürleştirmektedir. Bu durum öznenin sürekli olarak kendini yeniden inşa ettiği, değişim halinde bir varlık olduğunu gösterir. Böylece, Kant'ın sabit ve merkezi özne anlayışına karşı, değişken ve özgürleşmiş bir özne anlayışı geliştirmişlerdir.

Özgür ve merkeziyetsiz geliştirilen özne bir oluşun içinde devinim halindedir. Oluşun içindeki özne, devinim halinde farkın ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Aksi halde devlet biçiminde özne ortaya çıkacaktır. Çünkü öznenin sabit ve belirlenmiş bir yapıda temellendirilmiş olması devletin bireyler üzerindeki kontrol mekanizmaları arasında benzerlik oluşturmaktadır. Devlet bireylerin oluşturmuş olduğu bir yapı olmasına rağmen sahip olduğu mekanizmalarla bireylerin özgürlük alanını sınırlandırmaktadır. Kant'ın öznesi de zihinsel süreçlerinin etkinliğiyle özneyi sınırlandırmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere Deleuze kategoriler, zaman, uzam ve özne eleştirileri ile Kant'ın bir bütün olarak sunduğu sistemin kontrolcü ve aşkın olma dinamiklerine dikkat çekmek istemiştir. Deleuze'ün bu eleştirilerin sonucunda Kant felsefesinden etkilendiği de görülmektedir. Özellikle Kant'ın felsefesini, aşkınlık ve sabit özne anlayışları üzerinden eleştirirken, bilginin ve deneyimin yaratıcı ve dinamik biçimine dikkat çekmiştir. Bu eleştiriler, Deleuze'ün felsefesinin temel taşlarından birini oluşturarak, modern felsefenin gelişiminde önemli bir yer tutmuştur.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Çalıcı, Sercan. “Deleuze ve Guattari’de Dilin Yersiz-yurtsuzlaşması: Emir-Sözcüklerinden Tercihler Mantiğine,” *Düşünme Dergisi* sayı: 2 (2012): 6-28.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Anti-Öedipus Kapitalizm ve Şizofreni 1*. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2020.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Felsefe Nedir?*. Çeviren: Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY Yayınları, 2001.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Kapitalizm ve Şizofreni I*. Çeviren: Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Kapitalizm ve Şizofreni II. Bin Yayla*. Çeviren: Ali Atay, Ankara: Bağlam Yayınları, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonculuk*. Çeviren: H. Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. Çeviren: Talat Kılıç, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2018.
- Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. Çeviren: Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Deleuze, Gilles. *Zaman-İmge*. Çevirenler: Burcu Yalçın ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2004.
- Erdem, Cengiz. *Ölümsüzlük Teorisi ve Gilles Deleuze*. Kült Neşriyat E-Kitap, 2013.
- Goodchild, Philip. *Deleuze ve Guattari Arzu Politikalarına Giriş*. Çeviren: Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Holland, Eugene W. *Deleuze ve Guattari’nin Anti Oedipus’u Şizoanalize Giriş*. Çevirenler: Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013.
- Kant, İmanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Kılıç, Sinan. “Deleuze-Guattari: Yersizyutsuzlaştırma Makinesi Olarak Şizoanalitik Fark ve Arzu Ontolojisi.” Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2012.
- Kılıç, Sinan. *Deleuze-Guattari Şizoanaliz Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Kökbaşı, Gülperi Putgül. “Histeriden Oedipus’a Freud Teorisinde Kadınlık ve Cinsellik,” *Madde Diyalektik ve Toplum Dergisi* (2020): 203-212.
- Küçülalp, Kasım. “Deleuze’ün Felsefe Kavrayışı,” *Kaygı* (2009): 131-145.
- Ölçer, Hamit ve Himmet Hülür. “Deleuze ve Guattari’de Köksapsal Düşünce,” *Kavramlar ve Kuramlar Düşünce Bilimleri* (2020): 849-861.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Heraclitus and Socrates on Wise Humans and Their Ignorance

Tonguç Seferoğlu¹

ORCID: 0000-0001-8604-7851

DOI: 10.55256/TEMASA.1566412

Abstract

Various studies have suggested that both Socrates and Heraclitus distinguish between human and divine knowledge. However, researchers have not thoroughly examined the connection between their views. The aim of this paper is to explore the relationship between the perspectives of Heraclitus and Socrates on wisdom, knowledge, and epistemic authority. This will be done by analysing Heraclitus' fragments concerning the nature of knowledge-acquisition, the epistemic authority of his predecessors and the nature of human wisdom, and Plato's *Apology*, where Socrates disavows certain knowledge and refutes others' claims to wisdom. The findings reveal a close relationship between Heraclitus' and Socrates' reasons for criticizing those considered wise by many people. Both philosophers think that without employing the correct method of inquiry, people will attain neither wisdom nor understanding. While Heraclitus provides a metaphysical foundation for his claim why people fail to attain knowledge—they do not understand the *logos* that governs everything—Socrates does not have any explicit metaphysical commitments but thinks that people do not know what human wisdom amounts to. However, both emphasize the practice of self-inquiry, the value of self-knowledge, and the distinction between human and divine wisdom.

Keywords: Heraclitus, Socrates, *Apology*, Divine, Human, Wisdom, Authority.

Öz

Herakleitos ve Sokrates'te Bilge İnsanlar ve Cehaletleri

Hem Sokrates'in hem de Herakleitos'un insan bilgisi ile tanrısal bilgi arasında ayırım yaptığı çeşitli çalışmalar tarafından ortaya koyulmuştur. Ne var ki, araştırmacılar bu iki düşünürün görüşleri arasındaki bağlantıyı ayrıntılı bir şekilde incelememiştir. Bu makalenin amacı, Herakleitos ve Sokrates'in bilgelik, bilgi ve epistemik otorite hakkındaki görüşleri arasındaki ilişkiyi araştırmaktır. Bunu yapmak adına, Herakleitos'un bilgi edinme sürecinin doğasına, seleflerinin epistemik otoritesine ve insan bilgeliğinin doğasına dair fragmanları ve Sokrates'in kesin bilgiye sahip olmadığını ancak başkalarının bilgelik iddiasını çürüttüğünü iddia ettiği Platon'un *Savunma* diyalogu karşılaştırılacaktır. Sonuçta, Herakleitos ve Sokrates'in pekçok kişi tarafından bilge kabul edilenleri eleştirme nedenlerin birbirine benzer olduğunu gösterilmeye çalışılacaktır. Her iki filozof da doğru araştırma yöntemi kullanılmadığı takdirde, insanların ne bilgelik ne de anlayışa ulaşamayacaklarını düşünmektedir. Herakleitos, insanların her şeyi yöneten *logos*'u anlamadıkları için bilgiye ulaşamadığını söyleyerek, bu fikri için metafizik bir temel sunar. Sokrates ise açıkça herhangi bir metafizik temellendirme yapmasa bile, insanların insan bilgeliğinin ne olduğunu bilmediklerini savunur. Ancak, her ikisi de kendini inceleme-sorgulama pratiğinin, kendinin-bilgisinin değerinin ve insan ile tanrı bilgeliği arasındaki ayırımın önemini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, Sokrates, *Savunma*, Tanrı, İnsan, Bilgelik, Otorite.

¹ Assist. Prof. Dr., Ardahan University, Department of Philosophy. tongucseferoglu@gmail.com

Introduction

Heraclitus and Socrates both hold a scornful attitude toward the self-proclaimed wisdom of so-called “wise men”. Heraclitus derided his predecessors’ presumed knowledge by labelling them as frauds and impostors, while Socrates, in the *Apology*, declared that none of these so-called wise men truly possessed wisdom, as none withstood the scrutiny of his cross-examination—what we now call the Socratic elenchus. In addition, both Heraclitus and Socrates distinguish between human and divine wisdom, regarding the latter as far more valuable and superior to the former. In this paper, I critically examine the similarities and differences between Heraclitus’ fragments and Socrates in Plato’s *Apology* regarding their views on knowledge, wisdom, and epistemic authority. The first section of the paper explores the relevant fragments of Heraclitus to present his perspectives on human knowledge and wisdom and the challenges faced by those searching wisdom. In the second section, I examine why Heraclitus criticizes his predecessors, whom many people considered wise, and considers them frauds, then I connect this criticism to Heraclitus’ epistemological views. The third section analyses Heraclitus’ distinction between human and divine wisdom, and the scale of wisdom. The last section provides an analysis of Socrates’s divine mission, his disavowal of knowledge, and his evaluation of the so-called wise men. This paper concludes that Socrates’ defence speech in the *Apology* and Heraclitus’ fragments reveal shared views on human cognition and epistemic authority.

1. Heraclitus on Knowledge-Acquisition

Heraclitus is one of the earliest Presocratic thinkers to comment on the nature of human wisdom and understanding.² Beyond his objective of explaining the cosmos and that which governs everything, Heraclitus also theorizes about human cognition. His interest in epistemology goes beyond the theoretical exploration of knowledge and understanding, he also makes personal and polemical remarks about the wisdom of his predecessors, such as Pythagoras, Homer and Hesiod. On the one hand, Heraclitus sees himself as exposing the superficiality of his predecessors’ wisdom, revealing their ignorance to the reader. On the other hand, he acknowledges the profound difficulty of attaining wisdom and knowledge, hence he believes that while many will fail in this endeavour, only a few people will succeed.

Let me now turn to the relevant fragments of Heraclitus to explore, firstly, his epistemological views and find out why, secondly, he held such contempt for his predecessors’ wisdom. I will begin by discussing his fragments on knowledge-acquisition.

(DK22B17) οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὀκόσοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

Many do not understand such things as they encounter, nor do they know when they learn, but they think they do.³

This fragment highlights a key aspect of Heraclitus’ perspective on the epistemic capacity and success of the majority of human beings, as well as the nature of understanding and knowledge. Here, Heraclitus appears to make a statistical observation by suggesting that the number of ignorant people far exceeds that of the knowledgeable.⁴ For Heraclitus, only a tiny fraction of people is truly wise, and those considered wise by many does not have understanding and wisdom. Although Heraclitus does not provide a specific ratio of wise to ignorant people in the general population, he emphasizes that πολλοί (many) neither gain understanding through acquaintance (i.e., a subject, S,

² Around the same time as Heraclitus, whose work can be dated to 500–490 BCE, Xenophanes (570–475 BCE) also offered insights on epistemology. However, his views on the source and acquisition of knowledge are relatively naive. What can be stated with confidence about Xenophanes’ epistemic position is that certain knowledge is reserved for the divine while mortals can only have opinion (see DK21B34, DK21B35). As we shall see, Heraclitus aimed to develop a theory of knowledge acquisition in addition to an analysis on the distinction between human and divine wisdom.

³ All translations of Heraclitus are from Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2010). The original Greek texts are from Hermann Diels and Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zürich: Weidmann, 1951).

⁴ It is important to note that Heraclitus does not refer to οἱ πολλοί — “the many” in the sense of ordinary people or the plebs. In the fragments I will discuss below, Heraclitus includes figures like Hesiod, Pythagoras, and other so-called wise men among the ignorant.

does not know that P is the case when S has direct access to P) nor know through learning (i.e., S does not know that P is the case when S learns P). However, it is not clear what Heraclitus means by this distinction. We cannot with certainty say that Heraclitus deliberately differentiates between φρονεῖν (used in the former part of the fragment related direct acquaintance) and γινώσκειν (used in the latter part of the fragment related to learning). Nor is it obvious whether Heraclitus uses γινώσκειν in a particular sense that implies something more than mere learning.⁵

I will turn Heraclitus on the method of knowledge acquisition in more detail later, but first I will offer some additional comments on the difficulty of attaining knowledge.

(DK22B22) χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον

Those seeking gold dig much earth and find little.⁶

In this fragment, Heraclitus uses “gold” as a metaphor for knowledge or understanding, in line with his typical style of metaphorical language.⁷ He seems to be making another statistical claim: gold hunters conduct numerous excavations, investing significant time and effort, but find only small amounts of gold. Heraclitus is referring to a specific group—those engaged in the pursuit of gold—just as researchers are engaged in the pursuit of knowledge. In a similar manner, researchers, including some of his predecessor thinkers like Pythagoras and poets like Homer and Hesiod, had explored the nature of reality but failed to understand it. This is because knowledge is not easily obtained for Heraclitus. By implication, while it may seem easy for those who do manage to acquire knowledge, most researchers fail to find even a small portion, just as many gold hunters do not find gold, and only a few uncover even a little. In other words, Heraclitus suggests that many who claim to have found knowledge are, in fact, deceivers or frauds.

For Heraclitus, however, no matter how challenging the pursuit of knowledge may be, it remains essential that we continue searching:

(DK22B18) εἰ μὴ ἐλπεται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

If one does not hope for the unhoped for, one will not discover it, since it is undiscoverable and inaccessible.

This fragment, again as usual, is cryptical. Heraclitus appears to say that (a) one must be hopeful to discover the unhoped for, and (b) the unhoped for cannot be discovered or accessed. But then, why should we hope that we will discover the unhoped for if it is undiscoverable and inaccessible? To unravel this riddle, we first need to decide what ‘the unhoped for’ refers to. Let’s look at two other fragments:

(DK22B123) φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

A nature is hidden.⁸

⁵ James Lesher, “Heraclitus’ Epistemological Vocabulary,” *Hermes* 111, 2 (1983): 159-163 points out although for Heraclitus γινώσκειν involves difficulty and demands effort, he does not specify particular objects that we can only γινώσκειν, such as knowing cosmos as it really is. In other words, γινώσκειν still pertains to knowledge of things in general.

⁶ As Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, 287 notes this fragment can also be read “those seeking earth dig much and find little gold”. The philosophical meaning does not change.

⁷ Heraclitus is referred to as αἰνικτῆς, the “riddler” by Timon in Diogenes Laertius, *Life of Heraclitus*, 9.6. However, although Heraclitus intentionally employs riddles, his aim is not to confuse or mislead his readers. Rather, in line with his belief that nature is concealed (as in DK22B123), his cryptic fragments invite the reader to look beyond the surface to uncover deeper meaning. This likely explains why Heraclitus probably sees himself as imitating the oracle at Delphi (as in DK22B93). I will provide further analysis on these fragments below. On the connection between Heraclitus’ riddles and their philosophical role see Ava Chitwood, “Heraclitus αἰνικτῆς Heraclitus and the Riddle,” *Studi Classici e Orientali* 43, (1995): 50-52.

⁸ For a linguistic and philosophical analysis behind this translation instead “Nature loves to hide” see Daniel W. Graham, “Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK,” *Classical Philology* 98, 2, (2003): 175-179 who claims that φιλεῖν is used to express general feature of something without any personification

(DK22B1) τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον [...]

Of this Word's being forever do men prove to be uncomprehending, both before they hear and once they have heard it. For although all things happen according to this Word [...]

These two fragments suggest that the “unhoped for” represents the underlying structure or universal laws governing the cosmos—its *logos*—which people fail to comprehend even after encountering it. However, the idea of a stable *logos* seems to contradict the received view that Heraclitus is a radical fluxist who believes that everything is in constant change.⁹ This radical flux reading traces back to Plato, who attributed to Heraclitus the idea that “everything is in motion and nothing stands still (*Cratylus* 402a8-9, πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει)”. Plato’s reading is probably influenced by the interpretation of Cratylus, with whom Plato have studied (see Aristotle *Metaphysics* 987a32-b1).¹⁰

Relativity recently, scholars have proposed a new interpretation of Heraclitus’s views on change, stability, and flux by arguing that for Heraclitus things remain the same by changing. They claim that only DK22B12 can be accepted as genuinely belonging to Heraclitus while the other fragments, DK22B49a and DK22B91, which supports the radical flux reading, are derivations of it.¹¹ For Heraclitus, there is a stable *logos* that governs everything, probably both in cosmic and individual level, by bringing opposites together.¹² Nevertheless, people are unable to grasp this *logos*. The connection between DK22B1 and DK22B17 becomes more evident here: those who fail to understand after learning in DK22B17 are the same people who are “uncomprehending” both before and after they hear. If we interpret “hearing” as learning from a lecturer, the phrase “before they hear” could refer to a time when people observe nature but fail to recognize its true being, while “once they have heard it” might signify the moment after they have gained information through teaching.¹³

In this respect, Heraclitus asserts that knowledge is attainable, but only if one understands the nature of reality:

(DK22B2) διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶι, (τουτέστι τῷ) κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός). τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν>.

“That is why one must follow to <*xunon*>” (that is, “the common”. For the *xunos* is the common). Although this Word is common, the many live as if they had a private understanding.

(DK22B34) ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναι.

⁹ For further discussion, see Daniel W. Graham, “Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge” in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. Patricia Curd and Daniel W. Graham (New York: Oxford University Press, 2008), 171-173.

¹⁰ See Matthew Colvin, “Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato’s Theaetetus and Cratylus,” *Classical Quarterly* 57, 2, (2007): 767-769 on the difference between Heraclitus’s idea of flux and Plato’s version of it, and why Plato chose Heraclitus as a representor of the theory of flux he criticized.

¹¹ See Geoffrey S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press), 367-380. DK22B12: On those stepping into rivers staying the same other and other waters flow (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ).

¹² DK22B125, “the barley drink stands still by moving (καὶ ὁ κικεὼν δίσισταται κινούμενος)” also supports this recent interpretation. On this fragment and how it supports the view that stability through change see Mary Margaret Mackenzie, “The Moving Posset Stands Still: Heraclitus fr. 125,” *American Journal of Philology* 107, (1986): 542-51. According to this perspective, the famous river fragment, which Plato and post-Platonic philosophers have derived the radical flux reading, demonstrates that Heraclitus’s world is stable and permanent. This stability is achieved through the orderly transformation of its parts according to certain principles. See Julius M. Moravcsik, “Appearance and Reality in Heraclitus’ Philosophy,” *The Monist* 74, 4, (1991): 564-565.

¹³ Recently, it has been argued that translating ἀκούσαντες τὸ πρῶτον as “after they heard it for the first time” provides a reading that is both philosophically and linguistically appealing. See Spelman, Henry and Shaul Tor, “Heraclitus on First (and Further) Hearings,” *Phronesis* 69, 4, (2024): 384-385. This novel interpretation suggests that Heraclitus’s point is that true understanding of the *logos*—which encompasses both the words in his text and the Word—emerges only after multiple readings, as the book teaches readers how to comprehend. My argument that Heraclitus proposes two possible methods of knowledge acquisition—direct acquaintance or sense perception and learning by instruction—aligns with this new perspective. For Heraclitus, comprehension of the *logos* is unattainable after countless readings unless one adheres to the correct method of acquiring knowledge.

Having heard without comprehension they are like the deaf; this saying bears witness to them: present they are absent.

(DK22B101) ἐδιζήσαμην ἑμεωυτόν.

I inquired myself.

According to these fragments, the underlying structure we discussed is discoverable if we employ the appropriate cognitive capacities and the correct method. Fragment DK22B2 indicates what we should seek: the Word, or *logos*, which is common.¹⁴ This suggests that the *logos* is common to all beings in that it governs everything. Understanding this *logos* allows us to comprehend all aspects of being. However, if we attempt to discern this common pattern or structure solely through our own interpretations, we will ultimately fail to grasp the truth about the world. In other words, since we, as humans, share *logos*—which is inherent to all beings, including ourselves—we have the potential to understand this *logos* and attain “objective truth” about nature, rather than being confined to our “subjective interpretations” of it.¹⁵ Similarly, Pritz argues that “eyes and ears, as witnesses, provide a shared and common awareness, rather than one that is private and subject to personal whim”.¹⁶ Therefore, while knowledge acquisition begins with sense perception, it is also necessary to uncover the hidden nature behind all sensory data. But how are we going to achieve this?

Firstly, we should probably inquire ourselves, as suggested in DK22B101, because we can find this common *logos* in us too. Secondly, consider the fragments below on knowledge-acquisition:

(DK22B107) κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

Poor witnesses for men are the eyes and ears of those who have barbarian souls.

(DK22B113) ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.

Thinking is common to all.

(DK22B116) ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

All men have a share in self-knowledge and sound thinking.

The fragments DK22B34 and DK22B107 appear to distinguish between two processes, which we can label as sense perception and understanding. In DK22B107, it is suggested that those who do not know what the nature of knowledge and the correct method of knowledge cannot adequately process sense data to achieve understanding. Here, we need to note Heraclitus does not make an epistemologically racist claim that non-Greeks lack the ability to attain knowledge.¹⁷ Rather, we must interpret his words carefully. Barbarians, for instance, may hear Greek spoken but fail to comprehend it. Thus, Vlastos argues the philosophical implication of this fragment is “ears and eyes are only witnesses; mind must be the judge”.¹⁸

Similarly, individuals who do not follow the correct method of knowledge acquisition to process sense data may receive the information but fail to understand it. In other words, as DK22B113 and DK22B116 suggest, all humans possess the capacity for inquiry and understanding; however, many do not know how to utilize this capacity effectively. Thus, while all humans have the potential to know, they must actively engage this potential to achieve understanding. In DK22B34, Heraclitus again refers to a group of people who gather sense data but do not

¹⁴ *Logos*, the Word, is connected with (divine) will that is mentioned in DK22B41: “Wisdom is one thing: to know the will that steers all things through all (ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων)”. We can say that Heraclitus’s book contains several *logoi*, statements, or a *logos*, a discourse, that explain *logos*, the Word.

¹⁵ Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, 187.

¹⁶ Kurt Pritzl, “On the Way to Wisdom in Heraclitus,” *Phoenix* 39, 4, (1985): 307.

¹⁷ Cf. Aristotle, *Politics* I.5-7 on the lack of cognitive capacity of non-Greeks.

¹⁸ Gregory Vlastos, “Parmenides’ Theory of Knowledge,” *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77, (1946): 69.

understand it. Much like the deaf people, who perceive sound waves but cannot hear, these individuals may receive sensory information without comprehending it. This results in their being both present and absent: as epistemic agents, they are present to receive sense data but absent in their ability to understand it.

Consider a simple example: a child who has no prior knowledge of geometry might see a triangle on paper, gathers its sensory information, but fails to recognize it as a triangle—a polygon with three straight sides and three angles. In this case, the child has sense data but lacks understanding. For Heraclitus, this understanding must refer to something specific; these individuals can perceive and understand nature to some extent. They do not completely lack the ability to process their sensory experiences; rather, they lack the correct type of understanding. What these people hear but do not comprehend is likely the *logos*, as suggested by similar wording in DK22B1, where Heraclitus states that they fail to grasp the *logos* both before and after they hear it.

2. Heraclitus' Criticism of the So-called Wise Men

The referent of “they” we have seen in both DK22B34 and DK22B1 likely includes the wise men whom Heraclitus criticize in the subsequent fragments.

(DK22B40) πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

Learning many things does not teach understanding. Else it would have taught Hesiod and Pythagoras, as well as Xenophanes and Hecataeus.

(DK22B129) Pythagoras, son of Mnesarchus, practiced inquiry more than all men, and making a selection of others' writings, he invented his own brand of wisdom: information-gathering, fraud!

Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

(DK22B81) [Pythagoras] is the chief of all impostors.

κοπίδων ἔστιν ἀρχηγός.

In DK22B40, Heraclitus distinguishes between “learning” and “understanding” and claims that his predecessors only have the former. In DK22B129, Heraclitus accuses Pythagoras of being a copyist who did examination (*historia*) of other's works. The relation between DK22B40 and DK22B129 to what I have argued above is clear: learning and information-gathering are not the same as understanding. Indeed, Pythagoras seems to be an imposter for two reasons: he did not present any original view and the views he proposes are probably belonging to those who did not understand *logos*. But Heraclitus's particular rage towards Pythagoras mainly stems for the latter's selling of information, which he gathered by studying others' works, as wisdom. This makes him an imposter, otherwise Heraclitus might just call him “uncomprehending”.

The problem with these “wise men” is that they did not comprehend the structure underlying what we experience. Consider the following fragment:

(DK22B57) διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.

The teacher of the multitude is Hesiod; they believe he has the greatest knowledge - who did not comprehend day and night: for they are one.

Hesiod, who taught the multitude, was not able to teach himself understanding since he did not comprehend the most fundamental feature of the nature. This feature, for Heraclitus, is the unity of opposites (in this case the

unity of day and night), on which Heraclitus writes a lot. Here, I am not going to discuss Heraclitus's thought on the unity of opposites since it does not come to bear on my comparison of Heraclitus and Socrates of the *Apology*.¹⁹ Heraclitus, again, makes a similar comment on another poet, Homer:

(DK22B56) ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων.

Men are deceived in the knowledge of appearances like Homer, who was considered the wisest of all Greeks.

For Heraclitus, Homer only has the knowledge of appearances. Men did not realize that Homer's knowledge was about appearances, and thus wrongly believed that Homer was the wisest: Homer did not understand that “the invisible structure is greater than the visible (DKB54, ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων)”. Thus, Homer failed to recognize the true reality behind appearances (*phanera*), which is invisible (*aphanês*). Again, this invisible structure of nature or being can be understood by listening to *logos*.²⁰ Men were deceived about the wisdom of Homer because they too did not comprehend the truth about reality. As we have seen above in B113 and 116, Heraclitus thinks that all humans have the ability to think learn, according to B113 and B116. Therefore, everyone can grasp the truth about reality if they give an ear to *logos*: “Having harkened not to me but to the Word, you should agree that wisdom is knowing that all things are one (DKB50, οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἔν πάντα εἶναι)”. However, it is not easy to understand this *logos*:

(DK22B93) ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

The Lord whose oracle is at Delphi neither reveals nor conceals, but gives a sign.

The neutral translation of “οὔτε λέγει” is “does not say” seems paradoxical because the oracle definitely says something. The motivation behind the translators' over-translation (such as “‘indicate clearly’, ‘clarify’, ‘reveal’, ‘assert’, ‘declare’, ‘speak out’”) is to save Heraclitus from an “obvious falsehood”.²¹ At any rate, scholars in general agree that “the utterances of oracles provide an apt symbol for the everlasting Word” because an utterance of the oracle “admits of multiple interpretations and dimensions of meaning; his [Heraclitus'] own sayings are built on this model”.²² And we should add that only one of these interpretations is true, just like there is a single true understanding of Heraclitus' divine *logos* that corresponds to reality. Nonetheless, Heraclitus' utterances do not provide this, we should discover it ourselves.²³

3. Heraclitus on Human and Divine Wisdom

Now, let's consider Heraclitus's fragments regarding the comparison between divine and human wisdom. According to Heraclitus, there are at least three distinct epistemic states: ignorance (a lack of comprehension), human wisdom (understanding of the *logos*), and divine wisdom (whatever that may entail). Heraclitus clearly believes

¹⁹ See DK22B48, DK22B51, DK22B59, DK22B60, DK22B103. On an overview of unity-in-opposites and its role in cosmic processes see Edward Hussey, “Heraclitus” in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 93-101.

²⁰ Heraclitus's *logos* has a couple of interrelated meanings: his discourse, universal law, and objective cosmic principle. On this Enrique Hülsz, “Heraclitus on Logos: Language, Rationality and the Real” in *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*, ed. David Sider and Dirk Obbink (Berlin, Boston: De Gruyter, 2013), 287-292.

²¹ Shaul Tor, “Heraclitus on Apollo's Signs and His Own: Contemplating Oracles and Philosophical Inquiry” in *Theologies of Ancient Greek Religion*, ed. Esther Eidinow, Julia Kindt and Robin Osborne (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 91-92.

²² Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, 194.; Tor, *Heraclitus on Apollo's Signs and His Own*, 106 underlines that “the language he [Heraclitus] uses (his *logos*, his sayings) itself formulates, or somehow coincides or is identical with, those unseen structures of reality (the cosmic *logos*)”, he just gives “signs”. Therefore, we should search for *logos* by following Heraclitus' signs, i.e., his method of knowledge-acquisition.

²³ As we have seen, for Heraclitus it is difficult to discover what there really is. And Heraclitus does not tell his readers the “hidden nature” and “unseen attunement” are in his book directly and readily, rather “Heraclitus guides and places the attuned inquirer in a position to arrive at insights into the measures and structures of balance and unity which underlie and frame the phenomena we encounter” (Tor, *Heraclitus on Apollo's Signs and His Own*, 101.)

that human wisdom is inferior to divine wisdom.²⁴ However, he cannot be suggesting that human wisdom is entirely worthless, as fragments DK22B113 and DK22B116 indicate that humans possess the ability to think and understand, and DK22B1 emphasizes that humans can know the *logos*, albeit with difficulty.

(DK22B78) ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Human nature does not have insight, while divine nature does.

(DK22B79) ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.

A man is called childish by a deity, just as a child by a man.

From the perspective of the gods, human opinions are weak and feeble.²⁵ That said, given Heraclitus's limited elaboration on the distinction between human and divine wisdom, it is difficult to fully appreciate why humans lack insight and why divine wisdom is superior.

(DK22B82, DK22B83) Α πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροὺς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν [...] ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίαι καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.

The fairest of apes is ugly in comparison with the human race [...] The wisest of men will appear like an ape compared to a god, in wisdom, in beauty, and in every other respect.

(DK22B70) <παίδων ἀθύρματα> νενόμικεν εἶναι <τὰ ἀνθρώπινα> δοξάσματα.

Heraclitus thought “human opinions” to be “children’s toys”.

These fragments implies tha for Heraclitus there is a hierarchy of wisdom and understanding where non-human animals at the bottom, (adult) humans in the middle, and gods at the top. Presumably, Heraclitus envisions something like this: non-human animals lack understanding, whereas humans, though limited as suggested by DK22B18 and DK22B22, have the capacity for understanding. The God, finally, surpasses human knowledge because (i) his wisdom is unified and complete²⁶ and (ii) he is beyond human conventions as he views things as they truly are.²⁷

Before turning to Socrates' views, let's take stock. First, Heraclitus believes that acquiring wisdom is difficult and that most people who appear wise are merely imposters. For him, the source of knowledge lies in both sensory experience and understanding, but most people do not attain the latter. Second, Wisdom, according to Heraclitus, is knowing the *logos*, the principle that governs everything.²⁸ While all humans possess the potential to know, only a few manage to realize it, as most people fail to listen to the *logos*. Ultimately, Heraclitus views human wisdom as

²⁴ On the contrary, Alex G. Long, “Wisdom in Heraclitus,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33, 1, (2007): 13 claims that Heraclitus does not distinguish human and divine wisdom.

²⁵ Compare DK22B70 with the following passage from Homer's *Iliad*: “And very easily did he [Apollo] cast down the wall of the Achaeans, just as a child scatters sand by the sea, first building structures of sand in his childish play (ἀθύρματα), then destroying them with his hands and feet: so did you, archer Phoebus, destroy the long toil and labor of the Achaeans, and send defeat upon them” (*Iliad* XV.361-366). Just as children effortlessly demolish their sandcastles, so too did Apollo destroy the Achaeans' wall. For Apollo, human-made walls are as fragile as children's sandcastles. Turning to DK22B70, human opinions, described as ἀθύρματα (playthings), are similarly fragile and weak from the perspective of the gods.

²⁶ DK22B32: “One being, the only wise one, would and would not be called by the name of Zeus [life] (ἐν τὸ σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα)”. Long, *Wisdom in Heraclitus*, 6-7 offers an alternative interpretation by suggesting that μούνον does not limit the attribution of wisdom solely to the subject, i.e., God, but rather restricts the predicate attributed to God. According to this reading, the phrase should be understood as “God is only wise” meaning that God cannot admit the opposite predicate, being foolish. While this interpretation is possible, I find the traditional reading—restricting full wisdom to God—more convincing, as it aligns with the hierarchy of wisdom present in the other fragments discussed earlier.

²⁷ DK22B102: “To God all things are fair, good and just, but men suppose some things are unjust, some just (τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια)”. If we generalize this notion and relate it to Heraclitus's emphasis on opposites, we can say that the God's vision is beyond this complexity.

²⁸ Aylin Cankaya, “What is the Source of Knowledge in Heraclitus?” in *Heraklit Im Kontext*, ed. Enrica Fantino et. al. (Boston: De Gruyter, 2017), 306-307.

insignificant when compared to divine wisdom. Now, with these points in mind, I will now examine the philosophy of Socrates in the *Apology* and highlight the similarities between his views and those of Heraclitus.

4. The Defence of Socrates

One of the central themes of Socrates' speech in the *Apology* is his disavowal of knowledge. In his defence, Socrates draws a distinction between divine and human wisdom, claiming that he possesses only the latter. As a result of his divine mission to interpret the oracle at Delphi, which proclaimed no one was wiser than Socrates, he realizes that this proclamation is true once he had examined the so-called wise men. Socrates discovered that those often regarded as wise—politicians, poets, and craftsmen—were actually ignorant. By unravelling the oracle's meaning, Socrates concluded that he was the wisest precisely because he understood that his wisdom was insignificant compared to divine wisdom (*Apology* 20d-e).

The nature of Socratic ignorance is a longstanding issue in the study of Socrates' philosophy. One of most influential interpretations was put forward by Gregory Vlastos, who argued that human wisdom for Socrates is not “infallible and unrevisable” but “provisional”.²⁹ The debate surrounding the nature of Socrates' disavowal continues today.³⁰ However, in this section, I am not going to discuss the extensive literature on Socratic ignorance and wisdom. Rather, I will focus on showing how Socrates' ideas align with those of Heraclitus, particularly regarding the distinction between human and divine wisdom, as well as the false wisdom of authority figures. If my interpretation of the philosophical connection between these two thinkers is plausible, we can arrive at a more positive view of Socratic ignorance: like Heraclitus, Socrates criticizes the so-called wise men as frauds and sees human wisdom as insignificant when compared to divine wisdom. However, Socrates also presents a kind of wisdom that is attainable by humans.

I will begin with a general overview of Socrates' divine mission to uncover the hidden meaning behind the Delphic oracle's proclamation that “no one is wiser than Socrates,” despite Socrates' firm belief that he is not wise. The story unfolds as follows: Socrates' friend Chaerophon asked the oracle at Delphi if anyone was “wiser (σοφώτερος)” than Socrates, and the oracle responded, “no one is wiser (μηδένα σοφώτερον εἶναι)» (*Apology* 21a6-7). Perplexed by this statement, Socrates questioned himself: “What could the god mean? What is his riddle? I am fully aware that I am not wise at all, so why does he say that I am the wisest? Surely, the god does not lie, as it is not his nature to do so”.³¹ In his efforts to understand the oracle's message by searching for someone wiser than himself, Socrates eventually realized that he possessed a “certain kind of wisdom (σοφίαν τινὰ),” specifically “human wisdom (ἀνθρωπίνη σοφία)” (*Apology* 20d7-8), while those who claimed to be wise were not wise at all. Socrates said:

I am wiser than this man; it is likely that neither of us knows anything worthwhile, but he thinks he knows something when he does not, whereas when I do not know, neither do I think I know; so I am likely to be wiser than he to this small extent, that I do not think I know what I do not know (*trans.* Grube in Cooper 1997).³²

This is what Socrates concluded after examining a man—whose identity remains unknown—³³, before deciding to investigate others who were reputed to be wise, “one after another” (*Apology* 21e3, ἐφεξῆς). From this, we

²⁹ Gregory Vlastos, “Socrates' Disavowal of Knowledge,” *The Philosophical Quarterly* 35, 138, (1985): 28.

³⁰ See Dylan Futter, “Socrates' Human Wisdom,” *Dialogue* 52, 1, (2013): 63-65 for a brief overview of the most prominent interpretations.

³¹ “Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύννοϊδα ἑμαυτῷ σοφὸς ὦν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἔμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ” (*Ap.* 21b3-7).

³² τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κάγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ' οὔτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι· ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι (*Ap.* 21d3-d7).

³³ Paul Allen Miller and Charles Platter, *Plato's Apology of Socrates: A Commentary* (Norman: University of Oklahoma Press, 2010), 45 notes that “Burnet thought this refers to Anytus, one of Socrates' accusers whom Socrates examined in the *Meno*, but we do not have direct evidence”.

can infer that Socrates already had a sense of the nature of his own wisdom and what those thought to be wise were lacking since he could not have come to this significant realization after one conversation. In any case, Socrates proceeded to examine politicians, poets, and craftsmen in turn, discovering that although poets and craftsmen knew much about their respective crafts, they were not truly wise because they do not know what virtue is (*Apology* 22a-23b).³⁴ Ultimately, Socrates understood that:

What is probable, gentlemen, is that in fact the god is wise and that his oracular response meant that human wisdom is worth little or nothing, and that when he says this man, Socrates, he is using my name as an example, as if he said: “This man among you, mortals, is wisest who, like Socrates, understands that his wisdom is worthless” (*trans.* Grube in Cooper 1997).³⁵

In this regard, Socrates realized that he was the wisest precisely because he knew that he did not know, and his wisdom was insignificant compared to that of the gods. This seemingly pessimistic conclusion, however, did not make Socrates idle or sceptical. On the contrary, he persisted in the pursuit of philosophy.³⁶ This distinction, and its significance, echoes ideas we find in the fragments of Heraclitus. As we have seen, Heraclitus believes that understanding the *logos*—which culminates in divine wisdom according to fragments DK22B32 and DK22B78—is difficult because it is “undiscoverable” and “inaccessible” (see DK22B18). Moreover, most of our investigations will end in failure (see DK22B22). Yet, as Socrates might argue, this does not mean that we cannot achieve “epistemic progress”.³⁷

I do not claim, however, that Socrates, like Heraclitus, believes in a divine *logos* that governs everything. In neither the *Apology* nor the other Socratic dialogues of Plato does Socrates make metaphysical or cosmological assumptions. However, both Socrates and Heraclitus share the following beliefs: (i) human wisdom is difficult to achieve, (ii) human wisdom is insignificant compared to divine wisdom, and (iii) those who are reputed to be wise are, in fact, not wise. While Heraclitus sees his wisdom as culminating in the understanding of *logos* as much as is humanly possible, Socrates’ wisdom lies in recognizing that his wisdom culminates in his disavowal of knowledge—what we call Socratic ignorance—which drives him to continuously seek wisdom.

Conclusion

Despite their differences, Heraclitus and Socrates assume the mission of exposing the false wisdom of others: Heraclitus does so by writing a book that explains what wisdom is (DKB41, DKB50) and how it can be attained (DKB2, DKB17, DKB34, DKB101, DKB113, DKB116), while Socrates examines individuals to make them aware of their ignorance (*Apology* 23b4-7). Now, I would like to conclude with a final but an important resemblance between Socrates and Heraclitus:

(DK22B112) σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας

Sound thinking is the greatest virtue and wisdom: to speak the truth and to act on the basis of an understanding of the nature of things.

³⁴ Socrates famously believed that virtue is a form of knowledge, and in some ways, it is akin to craft knowledge or knowing how. Recently, it has been argued that Socratic virtue-knowledge comes in degrees. Unlike factual knowledge, it is not something one either fully possesses or lacks entirely. This perspective allows for the idea that we can possess virtue to a certain extent—as Socrates himself did—yet it may still be worthless when compared to the perfect virtue of the gods. See Nicholas D. Smith, *Socrates on Self-Improvement: Knowledge, Virtue, and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 20-28.

³⁵ τὸ δὲ κινδυνεύει, ὧς ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τοῦτω λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτην, προσκεχρηῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὡς περ ἄν <εἰ> εἴποι ὅτι “Οὗτος ὑμῶν, ὧς ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡς περ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξίός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν” (*Ap.* 23a5-b4).

³⁶ Futter, *Socrates’ Human Wisdom*, 66-68 claims that Socrates’ human wisdom can be identified with *philosophia* since “*philosophien* and cognates are used to express the love or desire for wisdom and not the actual possession of it (e.g. *Phaed.* 61d ff; *Rep.* 485a; *Theat.* 174b)”.
³⁷ Futter, “Socrates’ Human Wisdom,” 70-71.

For Heraclitus, the highest virtue and wisdom are inseparable from knowledge of the world, as discussed in DKB1, where he explains that wisdom involves “distinguishing each thing according to its nature and showing how it is (κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει)” in accordance with the *logos*.³⁸ Heraclitus refers to human wisdom and virtue, particularly *sôphrosunê* (moderation or self-control), which is linked to knowledge and probably to self-knowledge, as suggested in DK22B116, where he asserts that self-knowledge and *sôphronein* (sound thinking) belong to all humans. Moreover, according to DK22B101, the inner world reflects the outer world, implying that knowledge arises from internal inquiry.³⁹

Turning to Socrates, *sôphrosunê* is connected to self-knowledge and it is the source of rational action.⁴⁰ It is also something according to which a person should act on the basis of knowledge. In the *Charmides*, Socrates says:

Then only the temperate man will know himself and will be able to examine what he knows and does not know, and in the same way he will be able to inspect other people to see when a man does in fact know what he knows and thinks he knows, and when again he does not know what he thinks he knows, and no one else will be able to do this. And being temperate and temperance and knowing oneself amount to this, to knowing what one knows and does not know (*trans.* Spargue in Cooper 1997).⁴¹

This passage is clearly related to Socrates’ ability to recognize knowledge and ignorance of others in the *Apology*.⁴² This recognition, however, is not connected to an understanding of the nature of things, unlike in Heraclitus’ philosophy. On the one hand, Heraclitus and Socrates emphasize the connection between knowledge, virtue, and wisdom. If we examine and recognize what we know and do not know—or what we can and cannot know—we become virtuous and wise. Yet, many people only possess a façade of wisdom. Furthermore, in contrast to those who pretend to have wisdom, acknowledging the distinction between human and divine knowledge enables us to better understand what we should seek and how to conduct our search. On the other hand, while Heraclitus believes that knowledge stems from understanding the *logos*, Plato’s Socrates does not provide a clear method of acquiring knowledge beyond the practice of cross-examining ourselves and others. It is Plato himself who would go on to develop methods of knowledge acquisition and establish a metaphysical foundation for the possibility of knowledge.

³⁸ Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, 193.

³⁹ Christopher Moore, *The Virtue of Agency: Sôphrosunê and Self-Constitution in Classical Greece* (New York: Oxford University Press, 2023), 72-73 argues that “*sôphronein* could be imagined the affective correlate of the epistemic *ginôskein heautôn*, where both amount to founding one’s commitment to some action-guiding element—a desire or a belief—on good reasons” and “those reasons are to be referred to the *logos*, some universal intelligible structure or account of the cosmos”.

⁴⁰ Moore, *The Virtue of Agency*, 225.

⁴¹ Ὅ ἄρα σώφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γινώσκει καὶ οἶός τε ἔσται ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδῶς καὶ τί μή, καὶ τοὺς ἄλλους ὡσαύτως δυνατὸς ἔσται ἐπισκοπεῖν τί τις οἶδεν καὶ οἶεται, εἴπερ οἶδεν, καὶ τί αὖ οἶεται μὲν εἰδέναί, οἶδεν δ’ οὐ, τῶν δὲ ἄλλων οὐδεὶς· καὶ ἔστιν δὴ τοῦτο τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναί ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν.

⁴² Walter T. Schmid, “Socratic Moderation and Self-knowledge,” *Journal of the History of Philosophy* 21, 3, (1983), 342 claims that “the Greek of [Charmides] 167a3-4, in particular, is very similar to the Greek of *Apology* 21d4-6”.

Bibliography

- Brandwood, Leonard. *The Chronology of Plato's Dialogues*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Cankaya, Aylin. "What is the Source of Knowledge in Heraclitus?" in *Heraklit Im Kontext*, Eds. Enrica Fantino, Ulrike Muss, Charlotte Schubert and Kurt Sier, 303-208. Boston: De Gruyter, 2017.
- Chitwood, Ava. "Heraclitus αἰνικτῆς Heraclitus and the Riddle," *Studi Classici e Orientali* 43, (1995): 49-62.
- Colvin, Matthew. "Heraclitean flux and Unity of Opposites in Plato's Theaetetus and Cratylus," *Classical Quarterly* 57, 2, (2007): 759-769.
- Cooper, John M. (ed.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing, 1997.
- Diels, Hermann and Walther Kranz (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker (The Fragments of the Pre-Socratics)*. Weidmann: Zürich, 1952.
- Ebrey, David. *Plato's Phaedo: Forms, Death, and the Philosophical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Futter, Dylan. "Socrates' Human Wisdom," *Dialogue* 52, 1, (2013): 61-79.
- Graham, Daniel W. "Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge" in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Eds. Patricia Curd and Daniel W. Graham, 169-188. New York: Oxford University Press, 2008.
- Graham, Daniel W. "Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK," *Classical Philology* 98, 2, (2003): 175-179.
- Graham, Daniel W. *The Texts of Early Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Hülsz, Enrique. "Heraclitus on Logos: Language, Rationality and the Real" in *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*, Eds. David Sider and Dirk Obbink, 281-302. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.
- Hussey, Edward. "Heraclitus" in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Ed. A. A. Long, 88-112. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Kirk, Geoffrey S. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- Leshner, James. "Heraclitus' Epistemological Vocabulary," *Hermes* 111, 2, (1983): 155-170.
- Long, Alex G. "Wisdom in Heraclitus," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33, 1, (2007): 1-17.
- Mackenzie, Mary Margaret. "The Moving Posset Stands Still: Heraclitus fr. 125," *American Journal of Philology* 107, (1986): 542-51.
- Miller, Paul Allen and Charles Platter. *Plato's Apology of Socrates: A Commentary*. Norman: University of Oklahoma Press, 2010.
- Moore, Christopher. *The Virtue of Agency: Sōphrosunē and Self-Constitution in Classical Greece*. New York: Oxford University Press, 2023.
- Moravcsik, Julius M. "Appearance and Reality in Heraclitus' Philosophy," *The Monist* 74, 4, (1991): 551-67.
- Pritzl, Kurt. "On the Way to Wisdom in Heraclitus," *Phoenix* 39, 4, (1985): 303-16.
- Schmid, Walter T. "Socratic Moderation and Self-knowledge," *Journal of the History of Philosophy* 21, 3, (1983): 339-348.
- Smith, Nicholas D. *Socrates on Self-Improvement: Knowledge, Virtue, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Spelman, Henry and Shaul Tor. "Heraclitus on First (and Further) Hearings," *Phronesis* 69, 4, (2024): 383-401.
- Vlastos, Gregory. "Parmenides' Theory of Knowledge," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77, (1946): 66-77.
- Vlastos, Gregory. "Socrates' Disavowal of Knowledge," *The Philosophical Quarterly* 35, 138, (1985): 1-31.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 16.10.2024

Kabul: 25.11.2024

Atıf: Kızmaz, Melih Can ve İbrahim Halil Polat. "Caring for Nature: A Discussion on the Ethics of Nature," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 194-204. <https://doi.org/10.55256/temasa.1568802>

Caring for Nature: A Discussion on the Ethics of Nature

Melih Can Kızmaz¹

ORCID: 0000-0003-1518-5880

İbrahim Halil Polat²

ORCID: 0000-0001-7034-3429

DOI: 10.55256/TEMASA.1568802

Abstract

Care ethics is essential for establishing a relationship with nature rooted in care, love, and respect. Considering these relationships care ethics mainly considers them in related to human beings but instead of this view, in this paper, we will examine these relationships through the lens of Aldo Leopold's Land Ethics. Accordingly, in this paper, we aim to explore the idea that how can we extend that relationship through non-human beings such as animals, soils, et cetera. Furthermore, regarding Nel Nodding's ecofeminist perspective as distinguishing ethical perspectives as female and male ethical perspectives, firstly, we will argue female ethical perspectives alongside of care ethics and Aldo Leopold's land ethics and thus we will discuss the ethical relationship between human beings and nature. On the other hand, we will discuss male ethical perspectives by taking deontological ethics into account as a complementary view for the application of care ethics in the practical sphere. Therefore, in this paper, we contend that combining female and male ethical perspectives will provide as a complete account of an ethics of nature.

Keywords: Care Ethics, Nature, Aldo Leopold, Ecofeminist Perspective, Male Ethical Perspective, Female Ethical Perspective.

Doğayı Sevmek: Doğa Etiği Üzerine Bir Tartışma

Öz

Aşk etiği, doğayla aşk, sevgi ve saygıya dayalı bir ilişki kurmak için elzemdir. Bu ilişkiler genellikle insanlarla ilgili olarak ele alınırken, bu çalışmada bu ilişkileri Aldo Leopold'ün Toprak Etiği perspektifinden inceleyeceğiz. Bu doğrultuda, bu çalışmada hayvanlar, topraklar gibi insan dışındaki varlıklarla olan ilişkimizi nasıl genişletebileceğimizi keşfetmeyi amaçlıyoruz. Ayrıca, Nel Nodding'in ekofeminist perspektifi çerçevesinde kadın ve erkek etik perspektiflerini ayıran bir yaklaşım olarak, önce bakım etiği ve Aldo Leopold'ün arazi etiği ile birlikte kadın etik perspektiflerini tartışacağız ve böylece insanlarla doğa arasındaki etik ilişkiyi ele alacağız. Öte yandan, erkek etik perspektiflerini deontolojik etiği dikkate alarak tartışacak ve böylece bakım etiğinin pratik alandaki uygulaması için tamamlayıcı bir görüş sunacağız. Bu nedenle, bu çalışmada, kadın ve erkek etik perspektiflerinin birleştirilmesinin doğa etiği konusunda eksiksiz bir anlayış sağlayacağını savunacağız.

Anahtar Kelimeler: Aşk Etiği, Doğa, Aldo Leopold, Ekofeminist Perspektif, Erkek Etik Perspektifi, Kadın Etik Perspektifi.

¹ PhD Student, Istanbul Technical University, Social and Political Thoughts. melihcankizmaz@gmail.com

² PhD Student, Sakarya University, Department of Philosophy. ibrahim.polat5@ogr.sakarya.edu.tr

Introduction

In recent years, the adverse effects of climate change have impacted the lives of countless living beings. While it may be considered a natural process, it is primarily the consequence of human exploitation and consumption of natural resources.³ Consequently, it leads to the loss of biodiversity, extinction of species, and drought.⁴ In this context, the experience of climate change demonstrates that human beings inflict severe consequences on nature through the excessive use of natural resources. However, this paper will not focus on how to mitigate the adverse effects of climate change, as that is beyond its scope. Instead, it will explore this issue as a matter of ethical conduct, examining human behavior toward Mother Nature and other living beings.

On that account, this paper will be based on the idea that *care ethics*⁵ is essential for establishing a relationship with nature rooted in care, love, and respect. As Nel Noddings argued in *Caring*, human beings are interconnected, and this relatedness and mutual recognition form the foundation of care ethics.⁶ This aims to extend the sphere of care from human beings to “Mother Nature.” By emphasizing the term *Mother Nature*, this paper seeks to explore the connection between care ethics and feminist thought, along with the ecofeminist argument that women are inherently closer to nature than men. Consequently, it advocates for the adoption of care ethics in discussions of environmental ethics.⁷

However, since care ethics primarily focus on relationships among human beings, this paper will draw on Aldo Leopold’s *Land Ethics* and his emphasis on the ethical relationship between humans and other elements of nature. In *Land Ethics*, Leopold extends the concept of community to include soils, waters, plants, and animals, collectively referred to as “land.” In Leopold’s ethical framework, the role of *Homo sapiens* shifts from conqueror of nature to one of respect and love for it. Thus, we can assert that a connection exists between care ethics and Aldo Leopold’s land ethics.⁸

In her studies during the 1970s, Carol Gilligan contrasted female ethical perspectives with male ethical perspectives, describing the former as personal, partial, relational, and natural, while characterizing the latter as impersonal, impartial, individual, and contractual.⁹ According to this view, the female ethical perspective tends to foster attachment to specific loved ones and demonstrates a strong inclination to care for and protect them from harm.¹⁰ In contrast, the male ethical perspective does not view people as being connected through particularistic relationships but instead envisions a broader sphere of interaction based on impartial justice. For instance, in *A Theory of Justice*, John Rawls outlines the basic structure of society by arguing that free and rational individuals, from the standpoint of the “original position,” operate in a hypothetical state of nature. This perspective disregards individuals’ specific social positions or the generations to which they belong¹¹, which stands in stark contrast to the view of care ethics. However, we should not overlook the valuable contributions that deontological ethics can offer to an ethical theory of nature. Therefore, as a main thesis, this paper will propose the idea of combining female ethical perspectives with male ethical perspectives to establish a comprehensive ethical framework for nature.

Furthermore, to clarify possible conceptual misunderstandings for some key concepts discussed in the paper, we briefly explain how we will examine some key concepts in this paper. So, throughout the paper, we aim to adopt

³ Darrell Moellendorf, “Climate Change Justice,” *Philosophy Compass* 10, no. 3 (2015): 173.

⁴ Will R. Turner et al., “Climate Change: Helping Nature Survive the Human Response,” *Policy Perspective* 3 (5), (2010): 305.

⁵ Since Care ethics is an academic field that interrogates interpersonal relationships of women and their relationships love, respect and caring, in its Turkish translation we chose to use “Aşk Etiği” instead of its earlier usings of “Bakım Etiği” and “İhtimam Etiği”.

⁶ Nel Noddings, *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education* (London, England: University of California Press, 2013), 6.

⁷ Roger J. King, “Caring About Nature: Feminist Ethics and the Environment,” *Hypatia* 6, no. 1 (1991): 76.

⁸ Aldo Leopold, “The Land Ethic” in *A Sound County Almanac*, ed. Aldo Leopold (New York: Oxford University Press, 1949).

⁹ Carol Gilligan, “In a different voice: Women’s conceptions of self and of morality,” *Harvard Educational Review* 47 (4), (1977).

¹⁰ Barbara MacKinnon and Andrew Fiala, *Ethics: Theory and Contemporary Issues* (Boston, MA: Cengage Learning, 2017), 174-175.

¹¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1999).

a relational perspective on nature and ethics, which will be proposed in later parts by Aldo Leopold's land ethics and Nel Noddings' conception of care ethics. Besides, in this paper, we do not aim to establish a definite boundary between human beings and nature or redefine nature as a boundary concept. In contrast, aligning with land ethics and care ethics, we aim to challenge the anthropocentric understanding of ethics and emphasize relational ethics and an interconnected nature.

Therefore, the concept of nature is regarded as an interrelated ecological community, while what is "natural" will signify the intrinsic value of all living beings in this ecological community. Also, although the concept of nature is more related to the Aristotelian sense of nature regarding the motion of nature, it is different from this view since it directly opposes the human-centred understanding of Aristotle. There is no hierarchical relationship between human beings and nature; all are part of the same ecological community.¹² On that account, about the general framework of the paper, we aim to develop a broad account for "ethics" by combining male and female perspectives, firstly by regarding the intrinsic value of all living beings and later focusing the deontological ethics to implement this view in the practical realm.

The first part of this paper will provide a comprehensive account of care ethics to illustrate the significance of love, care, and respect in leading an ethical life. The second part will examine Aldo Leopold's *Land Ethics*, comparing and contrasting it with the main ideas of care ethics, while also addressing key arguments from the ecofeminist perspective and Nel Noddings's account of care ethics. The third section will serve as a complementary segment, presenting the main thesis by integrating care ethics with deontological ethics, as an example of the male ethical perspective. This paper will argue that to develop a nuanced ethical understanding of nature, we should not differentiate or dismiss ethical perspectives as male or female; rather, we can cultivate a robust ethics of nature by synthesizing both perspectives. The fourth part will offer concluding remarks for the paper.

1. Understanding Care Ethics

Care ethics, as a relational ethic, focuses on the relationships between individuals. The discipline of care ethics emerged in the 1970s through the work of Carol Gilligan. In her studies, Gilligan specifically examined male and female ethical perspectives in various ethical dilemmas. According to her findings, she determined that males were more inclined to respond to ethical dilemmas from individualistic, neutral, and impartial perspectives. In contrast, females approached the same ethical dilemmas through their feelings, sense of responsibility, and partial perspectives.¹³ While one might easily critique the female moral perspective as being entirely subjectivist, thereby challenging the predictability of such ethical judgments, care ethics offers a holistic account of ethical views. In *In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality*, Carol Gilligan especially referred to that attitude as a *characteristic of feminine voice* by depicting that "in a social world which is reflected in the understanding and the resolution of conflicts that arise between self and others."¹⁴ By criticizing Lawrence Kohlberg's moral development theory which claims that morality occurred from different stages and women are not adaptable to the highest stage of the morality since cannot often reach the capacity of impartiality and universality, women are morally inferior to men.¹⁵ Gilligan responded to Kohlberg by claiming that women's insistence on care brings a sense of responsibility which recognizes the troubles of the world. Thus, women, unlike Kohlberg claimed earlier, can develop moral judgments about ethical dilemmas and they can take responsibility for these troubles.

¹² Gregor Schiemann, "Contexts of Nature according to Aristotle and Descartes," *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, vol. 5, eds. Stephen Voss, Berna Kılınç and Gürol Irzik (Ankara: Philosophical Society of Turkey, 2007), 66.

¹³ MacKinnona and Fiala, *Ethics: Theory and Contemporary Issues*, 174.

¹⁴ Gilligan, "In a different voice: Women's conceptions of self and of morality," 483.

¹⁵ Lawrence Kohlberg, *The Psychology of Moral Development* (San Francisco: Harper & Row, 1984).

Another critique of the male ethical perspective comes from Annette Baier. In her essay “The Need for More than Justice,” Baier begins by explicitly challenging John Rawls’s conception of justice and his assertion that justice is “the first virtue of social institutions.”¹⁶ According to Baier, care represents a challenge to the concept of justice. Here, we argue that Baier’s criticism of justice is rooted in her critique of the male ethical perspective. She explicitly states in her paper that care ethics offers not the “cold, jealous virtue of justice,” but rather “warmer” communitarian virtues and social ideals.¹⁷ In this sense, Baier critiques the Rawlsian conception of justice, which perceives the social structure as composed of rational agents who are independent in their moral judgments. In contrast, care ethics presents an interrelated social structure in which individual agents are concerned with one another in their moral judgments.

In her paper, Baier questions the differences between the care perspective and the justice perspective. Referencing Carol Gilligan, Baier argues that women perceive social reality differently than men. According to Baier, while men view social reality through the lens of autonomy and control, women emphasize interconnection and the activities of care.¹⁸ In summary, Baier distinguishes Gilligan’s warmer account of care ethics from the “cold, jealous” justice perspective by highlighting their differing emphasis on individuality. While justice underscores the significance of individuality, Gilligan views it as alienating and isolating, instead emphasizing the moral dependence of agents on one another. Baier also critiques the patriarchal tradition of Kantian/liberal thought, acknowledging that care ethics recognizes the essential role of women in social reality.

Another key difference between the two views lies in their focus on discourses of choice and responsibility. The liberal tradition centers on the moral individual agent who possesses the capacity for free choice, whereas care ethics asserts that an agent may not always be in a position to exercise free choice, a concept Gilligan refers to as “the unchosen nature of responsibilities.” Finally, care ethics diverges from the liberal tradition by rejecting its emphasis on rationalism. In this regard, Baier critiques the notion of rational control over emotions, such as parents controlling their children’s emotions. She argues that children require love and care rather than control, marking a significant distinction between the two views.¹⁹

At the end of this section, we would like to provide brief remarks on Nel Noddings’s account of care ethics. In her book *Caring*, Noddings seeks to develop a feminist approach to caring. While care ethics has always been associated with the feminist tradition, as evidenced in Carol Gilligan’s study of the distinctions between male and female ethical perspectives, Noddings’ work attempts to locate the ethical attitude within the concept of “eros,” which she describes as the epicenter of the feminine spirit, contrasting it with “logos,” which she associates with a male-oriented concept.²⁰ To realize the ethical ideal of care ethics, Noddings does not propose to divide male and female perspectives; rather, she advocates for entering into a dialogue that transcends traditional notions of masculinity and femininity in moral issues. She defines the ethics of caring as a realistic and feminine conception, asserting that the foundation of this view relies on the idea that: “How good I can be is partly a function of how you –the other- receive and respond to me. Whatever virtue I exercise is completed, fulfilled, in you.”²¹

So far, we have examined care ethics and the concept of caring in opposition to the male-dominated liberal tradition, highlighting their differences in emphasis on concepts such as rationality, love, interrelatedness, and autonomy. In this regard, we have established that while the liberal moral tradition, from the perspective of care ethics, portrays an isolated, independent ethical agent, care ethics rejects this notion. Instead, it presents an image

¹⁶ Annette Baier, “The Need for More than Justice,” *Canadian Journal of Philosophy* 13, (1987): 41.

¹⁷ Baier, “The Need for More than Justice,” 43.

¹⁸ Baier, “The Need for More than Justice,” 46.

¹⁹ Baier, “The Need for More than Justice,” 48-56.

²⁰ Noddings, *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education*, 1.

²¹ Noddings, *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education*, 6.

of the ethical agent as dependent on others within an interconnected realm. This reveals a fundamental distinction between the two traditions of thought, which this paper will specifically explore in the third section.

In the next section, the discussion will build on Nel Noddings' views regarding the care of animals, plants, and objects, providing a brief overview of ecofeminist perspectives. The final part of the section will examine Aldo Leopold's *Land Ethics* and assess the compatibility of ecofeminist arguments with the idea of caring for nature.

2. Considering Care Ethics in Caring for Nature and Leopold's Land Ethics

In the seventh chapter of *Caring*, Nel Noddings specifically addresses the issue of caring for non-human animals. Noddings begins the chapter by asserting that there is no value hierarchy between human beings and non-human animals. Unlike male ethical perspectives, such as Kantian liberal thought and Kohlberg's moral development theory, Noddings's ethics of caring does not establish a hierarchical relationship among living beings. Moreover, in the context of human relationships, Noddings emphasizes that the principle of reciprocity is fundamental to the relationship of caring. Caring, in her view, is a two-sided relationship; if one party fails to fulfill their responsibilities, it cannot be considered a caring relationship. However, Noddings argues that non-human animals do not meet this principle of reciprocity, leading to the question of whether we can truly enter into a relationship of caring with them?²²

In her discussion of relationships with sentient non-human animals, Noddings establishes a human-ecosystem-based relationship. To elaborate on this, she first references Peter Singer's *Animal Liberation*, which is grounded in utilitarian premises based on the principle of harm as a moral ideal. Briefly stated, according to Singer, all animals possess the capacity to suffer, and this capacity for suffering is a precondition for having interests. Therefore, it is morally wrong to harm animals.²³ Noddings partially agrees with Singer's view. However, she disagrees with Singer's assertion that we can kill animals if it serves the greater interests of the majority in cases of conflict between human and non-human animals.²⁴ Instead, she offers a more restricted account of caring in relation to non-human animals. As noted earlier, Noddings clearly establishes a two-sided ethical relationship in her account of caring, which involves a cared-for being and a caring person; however, animals do not fulfill this necessity. She navigates this moral dilemma by proposing that we can enter into an ethical relationship with non-human animals we encounter. For example, she cites the responsiveness of cats, which she argues sustains our capacity to care. Conversely, if we do not have any relationship with a non-human animal, Noddings's care ethics does not require me to form an ethical bond with them.²⁵ In this sense, Noddings's human-centred framework is more closed to the Aristotelian account in this regard and also Noddings draws us a Cartesian duality between human beings and nature on the account of fulfilling responsibility.²⁷ So, we will argue later in the paper that this limitation within care ethics does not provide a fully developed account of our responsibilities toward non-human animals.

When it comes to our relationship with plants, the dynamic remains one-sided due to their lack of engagement in a reciprocal relationship. To understand the logic of caring, it is essential for both parties to possess the capacities for caring and being cared for. However, for Noddings, this condition can also apply to rational agents. Here, we recognize that caring for someone or something is conditional. If I care for someone, I want assurance that I will also be cared for in return.

²² Noddings, *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education*, 148-149.

²³ Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), 7.

²⁴ Singer, *Animal Liberation*, 36.

²⁵ Noddings, *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education*, 152.

²⁶ Noddings, *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education*, 152-158.

²⁷ Schiemann, "Contexts of Nature according to Aristotle and Descartes," 66-67.

In this one-sided relationship with plants, Noddings offers a very restricted perspective. She suggests that we can care for plants because of their aesthetic values; they provide us with amusement, joy, and happiness. Again, Noddings explicitly refers to plants that we can encounter. She raises the question of how one might care for deserts, admitting that this is a challenging question for her to address.²⁸ Her argument regarding non-sentient living beings is thus confined to their aesthetic value, and she cannot provide more substantial insights into their significance. On this basis, we argue that Noddings encounters a paradox in her ethical view of non-human beings by situating them within the human ecosphere. If plants and non-sentient beings have no chance of encountering humans, why should we care about them? What compels us to care about rainforests or non-human animals that are under threat of extinction? Noddings's ethics of caring does not provide answers to these pressing questions.

2. 1. Ecofeminist Arguments

Ecofeminists assert that environmental ethics can be derived from the ethics of care.²⁹ They are more inclined to the ethics of care in their argument that women are generally more likely to care for nature in contrast to men.³⁰ However, in light of Noddings' account of care, how can we assert that a female ethical perspective is more predisposed to care than a male perspective?

Some ecofeminists, as Roger King noted, perceive both the experiences of women and nature similarly, arguing that patriarchy and industrialization oppress both.³¹ However, this view does not resolve Noddings' paradox. It remains an anthropocentric understanding of nature, suggesting that we can care for nature only to the extent that we equate it with ourselves. This perspective confines nature within the realm of anthropocentrism, making it contingent on human recognition. If human beings do not care for nature, it could lead to the extinction of species, the loss of habitats, and other detrimental consequences.³² Nonetheless, care ethics and ecofeminism do not provide solutions to these pressing issues.

For instance, Peter Martin's study, "Caring for Environment: Challenges from Notions of Caring," seeks to provide a proper answer to the main concern of this paper: how to escape anthropocentrism. Martin emphasizes the importance of educating future generations about caring for nature so that students can emotionally and rationally recognize this issue. He proposes fostering a sense of friendship between students and nature, particularly with animals, to strengthen their emotional bonds. Additionally, this approach aims to enhance direct personal experiences, thereby shaping the relationship between humans and nature.³³ However, Martin still understands the relationship between human beings and nature from an anthropocentric perspective.

2. 2. Land Ethics

Rather than the ecofeminist account, Aldo Leopold's "Land Ethics" expands our understanding of our relationship with nature. The land ethic introduces a new sense of community by broadening the boundaries of community from a human-centered perspective to include soils, waters, plants, and animals, which he collectively refers to as "the land" which is a consistent view of Aristotelian sense of nature through interconnectedness of nature and its emphasis on self-movement but it distinguishes from this account by rejecting any dominion over non-human beings and nature from human beings.³⁴ In this context, what he calls the land encompasses not only his active

²⁸ Noddings, *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education*, 159-160.

²⁹ King, "Caring About Nature: Feminist Ethics and the Environment," 75.

³⁰ King, "Caring About Nature: Feminist Ethics and the Environment," 76.

³¹ King, "Caring About Nature: Feminist Ethics and the Environment," 82.

³² King, "Caring About Nature: Feminist Ethics and the Environment," 86.

³³ Peter Martin, "Caring for the Environment: Challenges from Notions of Caring," *Australian Journal of Environmental Education* 23, (2007): 62.

³⁴ Leopold, "The Land Ethic," 204.

political co-citizens but also their surroundings, whether he has encountered them or not.

So, he states that: “This sounds simple: do we not already sing our love for and obligation to the land of the free and the home of the brave? Yes, but just what and whom do we love? Certainly not the soil, which we are sending helter-skelter downriver. Certainly not the waters, which we assume have no function except to turn turbines, float barges, and carry off sewage. Certainly not the plants, of which we exterminate whole communities without batting an eye. Certainly not the animals, of which we have already extirpated many of the largest and most beautiful species. A land ethic of course cannot prevent the alteration, management, and use of the “resources,” but it does affirm their right to continued existence, and, at least in spots, their continued existence in a natural state”.³⁵

If we compare this perspective with that of care ethics, we find ourselves in an ambiguous position regarding the determination of rights for non-human beings. However, Leopold’s conception of land ethics, first and foremost, acknowledges the moral value of non-human beings as being equal to that of human beings. Unlike care ethics, which emphasizes the necessity of reciprocity between the caring and the cared-for, Leopold does not argue that both parties must fulfill these requirements to engage in a fully-fledged caring relationship. Instead, he criticizes *Homo sapiens* as the conquerors of the land, aiming to save the land through human action rather than from human dominance.³⁶

Furthermore, Leopold advocates for an ecological conscience to establish a state of harmony between humans and the land. This harmony reveals that Leopold rejects any sense of duality between human beings and non-human beings; so, he directly opposes the Cartesian sense of dualism. He also objects to a system that is solely based on economic self-interest, which views nature only through the lens of its use value. According to this perspective, if profit can be gained from activities like deforestation, even at the expense of habitat loss, such actions are justified in the name of self-interest. In contrast, Leopold’s land ethics acknowledges the intrinsic value of non-human beings and emphasizes the necessity of respecting the lives of other beings.³⁷

Ultimately, while care ethics depicts community through relational bonds, Leopold’s land ethics emphasizes the interconnectedness of all living beings in his discourse. In his concept of the land pyramid, the relationship begins with the sun, whose light is absorbed by plants. This creates a flow of energy from plants to soil, from soil to insects, and from insects to animals, et cetera.³⁸ This sense of relatedness, distinct from the relational emphasis of care ethics, fosters an ethical consciousness toward nature by understanding it within a vertical relationship. In this framework, every entity within the land is perceived as a necessary component of life. In other words, this perspective encourages viewing non-human beings as integral members of the community.

Ultimately, while care ethics depicts community through relational bonds, Leopold’s land ethics emphasizes the interconnectedness of all living beings in his discourse. In his concept of the land pyramid, the relationship begins with the sun, whose light is absorbed by plants. This creates a flow of energy from plants to soil, from soil to insects, and from insects to animals, and so on.³⁹ This sense of relatedness, distinct from the relational emphasis of care ethics, fosters an ethical consciousness toward nature by understanding it within a vertical relationship. In this framework, every entity within the land is perceived as a necessary component of life. In other words, this perspective encourages viewing non-human beings as integral members of the community.

³⁵ Leopold, “The Land Ethic,” 204.

³⁶ Leopold, “The Land Ethic,” 204.

³⁷ Leopold, “The Land Ethic,” 207-210.

³⁸ Leopold, “The Land Ethic,” 215-216.

³⁹ Leopold, “The Land Ethic,” 215-216.

3. Arguing the Possibility of Complete Perspective of Caring for Nature: Combining Male and Female Ethical Perspectives

Carol Gilligan's account of care ethics explicitly distinguishes between two ethical perspectives: male and female. Ethical perspectives typically relate to concepts that are impersonal, impartial, individual, universal, and rational. In contrast, female ethical perspectives emphasize the personal, partial, solidaristic, compassionate, and relational. Annette Baier critiques the male ethical perspective, particularly within Kantian and Rawlsian frameworks, for undermining the role of women in political thought. I argue that this criticism is valid. However, can we engage in a meaningful discussion about distinguishing these two traditions? In this sense, Baier suggests that these moral theories not only exclude certain individuals but also empower them to advocate for more.⁴⁰ Care ethics does not deny the significance of what is often labeled the male ethical perspective. Yet, as previously discussed, care ethics falls short in providing a comprehensive view regarding non-human beings. Firstly, since it focuses on the principle of reciprocity, Noddings asserts that non-human beings do not meet this criterion, preventing the establishment of a fully developed caring relationship with them. Secondly, even if we accept Noddings's requirement for encounter, it remains unclear how to concretely establish this ethical relationship in everyday political life.

Baier claimed the "need for more than justice," a claim that we believe is controversial. If we accept this premise, we can highlight the significance of rights movements throughout the history of women's movements. It is essential to establish solidarity-based communities to demand more from society; however, we cannot overlook the necessity of justice for fostering a more predictable life within that political community. We do not need to prioritize one over the other. Therefore, in this section, we aim to develop a comprehensive account of caring relationships with nature. As argued in both care ethics and Leopold's land ethics, it is crucial to cultivate a sense of relatedness, love, and compassion while respecting the intrinsic values of each living being. Simultaneously, we must advocate for the rights of non-human beings.

However, in deontological tradition, non-human beings cannot be recognized as ethical agents since they lack the capacity of reasoning. As Kant stated that:

"Now I say that man, and in general every rational being, exists as an end in himself and not merely as a means to be arbitrarily used by this or that will. He must in all his actions, whether directed to himself or to other rational beings, always be regarded at the same time as an end... Accordingly, the value of any object obtainable by our action is always conditioned. Beings whose existence depends not on our will but on nature have, nevertheless, if they are not rational beings, only a relative as means and therefore called things."⁴¹

This statement from Kant illustrates that, in his deontological framework, non-human beings hold inferior significance compared to rational human beings. Similarly, Rawls, in *A Theory of Justice*, defines the basic structure as a cooperative venture for mutual advantage.⁴² This characterization also excludes non-human beings, as well as human beings who lack the capacity to contribute to the mutual advantage of the basic structure. However, to foster an understanding of caring for nature, it is not necessary for deontological ethics to align with the notion of non-human beings as morally equal to humans. Instead, we require a deontological framework to establish a rights-based approach for non-human beings.

Thus, if we approach our relationship with nature solely through the lens of care ethics, we risk adopting a wholly subjectivist stance. This perspective implies that we care only for what we encounter, leading to no obligation toward living beings with whom we have no connection. Consequently, this understanding of relatedness can

⁴⁰ Baier, "The Need for More than Justice," 50.

⁴¹ Immanuel Kant, "Grounding for the Metaphysics of Morals" in *Classics of Moral and Political Theory*, ed. Michael L. Morgan (Indianapolis: Indiana, Hackett Publishing, 2011), 966.

⁴² Rawls, *A Theory of Justice*, 73-74.

be perilous, as it allows for the possibility of disregarding the extinction of habitats we have never experienced, rendering them irrelevant to me. Therefore, we need Leopold's land ethics in this context, which establishes a vertical relationship between human beings and non-human living beings within the circuit of life and energy. This framework recognizes that each entity has intrinsic value and is an integral part of social life. Furthermore, if we consider Kant's notion of a cooperative venture for mutual advantage, we can expand the boundaries of this venture to include non-human beings.

In our society, we engage in intersubjective relationships with non-human animals, sharing a social life that integrates them into our communities.⁴³ However, this logic implies that we often care only for those beings we encounter directly, leading to a lack of concern for other living beings. In Leopold's land ethics, every living being possesses intrinsic value, which serves as a fundamental precondition. They have the capacity to flourish, pursue their own lives, and enjoy their existence independently of humans. Donaldson and Kymlicka characterize non-human beings as sovereign agents in light of these traits.⁴⁴ While we will not delve into the principle of rationality in this paper, it is essential to recognize that non-human beings can fulfill various conditions from both ethical perspectives. They are self-sufficient entities, capable of enjoying their partiality and making limited choices—not necessarily political decisions—while remaining in relation to other living beings.

In this context, we might debate how climate change impacts biodiversity if we would like to expand our knowledge with a specific example. In this sense, the escalation in the severity and frequency of fires, storms, or droughts is one of the main effects of climate change on biodiversity. For example, fires in Australia may have contributed to a 14% increase in the number of vulnerable species.⁴⁵ Aside from the fact that climate change poses a threat to marine biodiversity and the environment, one of the main causes of the decline in marine biodiversity is human-induced fishing. The primary effect of fishing on the marine ecosystem is a decrease in fish species and density, which also raises carbon dioxide levels and seawater pH. Because biodiversity is nature's insurance policy against catastrophic calamities, marine biologists argue that it is imperative to conserve it.⁴⁶

Therefore, to ensure the lives of all living beings, we need to integrate both male and female ethical perspectives. This means combining an impartial concern for every living being with the acknowledgment of our responsibilities toward nature, which includes respecting the sovereignty of each being and incorporating them into the social contract. Here, deontological ethics play a crucial role in avoiding arbitrary decision-making processes regarding the rights of non-human beings. In Rawls' theory, social institutions serve as the fundamental structure of society, shaping and regulating the interests of individual agents.⁴⁷ By recognizing non-human beings as moral equals to humans, we can extend the scope of social institutions to include non-human entities as well. This extension would impose duties on humans to support and protect the livelihoods of non-human beings. Consequently, this framework would guarantee respect for the basic rights of all living beings by safeguarding their rights within social institutions, ensuring that no human can act arbitrarily concerning non-human beings and that they must adhere to the principle of respecting the fundamental rights of these beings.⁴⁸

In conclusion, it is essential to recognize that an ethics of care alone is inadequate for fostering a comprehensive approach to caring for nature. To create equitable foundations for caring for the natural world, we must

⁴³ Sue Donaldson and Will Kymlicka, "Interspecies Politics: Reply to Hinchcliffe and Ladwig," *The Journal of Political Philosophy* 23, no. 3 (2015): 322.

⁴⁴ Donaldson and Kymlicka, "Interspecies Politics: Reply to Hinchcliffe and Ladwig," 335.

⁴⁵ The Royal Society, "Climate Change and Biodiversity," *The Royal Society* accessed November 11, 2024. <https://royalsociety.org/news-resources/projects/biodiversity/climate-change-and-biodiversity/>

⁴⁶ Sadguru Prakash, "Impact of Climate Change on Aquatic Ecosystem and Its Biodiversity: An Overview," *International Journal of Biological Innovations* 3 (2), (2021): 315-316.

⁴⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 131.

⁴⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, 293.

integrate this perspective with male ethical viewpoints, particularly deontological ethics. This combination will help ensure impartial, universal rights for all living beings, thereby establishing a more robust and inclusive framework for ethical relationships with nature.

Conclusion

In summary, this paper sought to establish a comprehensive understanding of caring for nature. In the first section, we outlined the primary arguments of care ethics. Drawing on the works of Carol Gilligan, Annette Baier, and Nel Noddings, we highlighted that care ethics distinguishes between two different ethical perspectives: male and female. The male ethical perspective tends to emphasize autonomy, impartiality, and universality, while the female ethical perspective focuses on solidarity, compassion, relationality, and partiality.

In this context, care ethics primarily critiques dominant moral theories for neglecting the importance of the female ethical perspective, often portraying women as morally inferior to men. However, care ethics rejects this notion, emphasizing the value of relationships grounded in love and care. This approach prioritizes emotional connections and relational dynamics over what they term the “cold, jealous justice” often associated with traditional moral frameworks.

In the second section, we initially explored Nel Noddings’ views on caring for non-human beings. Noddings bases her framework on the principle of reciprocity in caring relationships, asserting that to establish a fully realized caring connection, both parties must possess the capacity to care and to be cared for. However, she argues that non-human beings lack this capacity, as they cannot engage in caring for others. This leads Noddings into a paradox within her ethical framework: while she critiques male ethical perspectives for favoring reason over love and care, she simultaneously dismisses non-human animals for failing to meet the reciprocity requirement. Moreover, Noddings introduces another contentious aspect by confining the caring relationship to non-human beings that we can directly encounter. This implies that we bear no moral obligation toward living beings that are outside our immediate experience. Consequently, care ethics, as articulated by Noddings, does not offer a comprehensive ethical framework for engaging with non-human beings.

Later in that section, ecofeminist arguments revealed that they do not approach the issue of caring from the perspective of care ethics; instead, they maintain an anthropocentric lens regarding nature as well. This paper finds its non-anthropocentric foundation in Aldo Leopold’s land ethics. In “Land Ethics,” Leopold presents a comprehensive vision of interrelatedness between human beings and non-human beings, viewing them as moral equals who possess intrinsic value. He emphasizes their connections through the circuit of life and the flow of energy, fostering a deeper understanding of the ethical relationship between all living beings.

This perspective builds a bridge between male and female ethical perspectives, suggesting that our caring for nature should not be limited to compassion for non-human beings; rather, they possess intrinsic value regardless of our feelings towards them. While care ethics and Leopold’s land ethics emphasize the importance of love, care, and respect in our social lives, the male ethical perspective is essential for establishing a fair foundation to protect the basic rights of non-human beings. Thus, we can achieve a comprehensive understanding of caring for nature by integrating both male and female ethical perspectives.

Bibliography

- Baier, Annette. "The Need for More than Justice," *Canadian Journal of Philosophy* 13, (1987): 41-56.
- Barbara MacKinnon, Andrew Fiala. *Ethics: Theory and Contemporary Issues*. Boston, MA: Cengage Learning, 2017.
- Gilligan, Carol. "In a different voice: Women's conceptions of self and of morality," *Harvard Educational Review* (1977): 481-517.
- Kant, Immanuel. "Grounding for the Metaphysics of Morals" in *Classics of Moral and Political Theory*, Edited by Michael L. Morgan, 944-984. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing, 2011.
- King, Roger J. H. "Caring about Nature: Feminist Ethics and the Environment," *Hypatia* 6, no. 1 (1991): 76-82.
- Kohlberg, Lawrence. *The Psychology of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row, 1984.
- Leopold, Aldo. "The Land Ethic" in *A Sound County Almanac*, Edited by Aldo Leopold, 201-226. New York: Oxford University Press, 1949.
- Martin, Peter. "Caring for the Environment: Challenges from Notions of Caring," *Australian Journal of Environmental Education* 23, (2007): 57-63.
- Moellendorf, Darrel. "Climate Change Justice," *Philosophy Compass* 10, no. 3 (2015): 173-187.
- Noddings, Nel. *Caring: A Relational Approach to Ethics & Moral Education*. London, England: University of California Press, 2013.
- Prakash, Sadguru. "Impact of Climate Change on Aquatic Ecosystem and Its Biodiversity: An Overview," *International Journal of Biological Innovations* 3 (2), (2021): 315-316.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1999.
- Schiemann, Gregor. "Contexts of Nature according to Aristotle and Descartes" in *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, vol. 5, Edited by Stephen Voss, Berna Kılınc, and Gürol Irzik, 65-71, 65-67. Ankara: Philosophical Society of Turkey, 2007.
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. New York, NY: Harper Collins Publishers, 2002.
- The Royal Society. *How does climate change affect biodiversity?* Accessed 11 Kasım 2024. <https://royalsociety.org/news-resources/projects/biodiversity/climate-change-and-biodiversity/>
- Sue Donaldson, Will Kymlicka. "Interspecies Politics: Reply to Hinchcliffe and Ladwig," *The Journal of Political Philosophy* 23, no. 3 (2015): 321-344.
- Will R. Turner, Bethany A. Bradley, Lyndon D. Estes, David G. Hole, Michael Oppenheimer and David S. Wilcove. "Climate change: Helping nature survive the human response," *Policy Perspective* (2010): 307-310.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 01.11.2024

Kabul: 02.12.2024

Atıf: Zorluoğlu Akbey, Emel. "Finding Home Beyond Borders: Sufism and Homelessness in Leila Aboulela's Writing," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 205-216. <https://doi.org/10.55256/temasa.1577273>

Finding Home Beyond Borders: Sufism and Homelessness in Leila Aboulela's Writing¹

Emel Zorluoğlu Akbey²

ORCID: 0000-0003-2229-1454

DOI: 10.55256/TEMASA.1577273

Abstract

The romantic urge for home, to which one belongs but where one can no longer be, recalling the longing for the lost Garden of Eden, may have different origins for different writers. Yet the impulse to write about one's homeland is inevitable for immigrant writers, and Sudanese-British writer Leila Aboulela is no exception. While themes of exile, faith, identity, and belonging are central throughout Aboulela's body of work, this analysis will focus specifically on her novels *Minaret* (2005), *The Kindness of Enemies* (2015), and *Bird Summons* (2019). By engaging in comparative analysis and tracing thematic threads and stylistic shifts across a broader spectrum of Aboulela's writing, this paper explores how Sufism serves as both a thematic and structural foundation, offering a lens through which homelessness, belonging, and spirituality are reimagined. It examines how Aboulela creates spaces of fresh promise where both her protagonists and Aboulela herself feel at home again, highlighting the progression of Sufi influences across her three novels. The analysis demonstrates how her engagement with Sufi principles deepens over time, culminating in a unique hybrid narrative mode—situated at the intersection of novel and masnavi traditions—that employs magical realism to destabilize Western logic and bridge Eastern and Western literary traditions.

Keywords: Leila Aboulela, Sufism, Homelessness, Bird Summons, The Kindness of Enemies, Magical Realism, Belonging.

Sınırların Ötesinde Ev Bulmak: Leila Aboulela'nın Yazılarında Sufizm ve Yurtsuzluk

Öz

İnsanın kendini ait hissettiği ancak artık dönemediği bir eve duyduğu özlem, kaybedilen cennet bahçesine duyulan özlemi hatırlatır. Kişinin kendini ait hissettiği yere duyduğu hasret, farklı yazarlar için farklı nedenlere dayanabilse de, kendi vatani hakkında yazma dürtüsü göçmen yazarlar için kaçınılmazdır. Sudan asıllı İngiliz yazar Leila Aboulela da bu duruma bir istisna oluşturmamaktadır. Aboulela'nın neredeyse tüm eserlerinde sürgün, inanç, kimlik ve aidiyet temaları ön planda olsa da bu analiz özellikle *Minaret* (2005), *The Kindness of Enemies* (2015) ve *Bird Summons* (2019) romanlarına odaklanacaktır. Bu makale karşılaştırmalı bir analiz ile Aboulela'nın yazılarında tematik konuların ve üslup değişimlerinin izini sürerken, Sufizm'in hem tematik hem de yapısal bir temel olarak nasıl hizmet ettiğini ve evsizlik, aidiyet ve maneviyat kavramlarının bu bağlamda yeniden nasıl tasarlandığını incelemektedir. Makale, Aboulela'nın hem kahramanları hem de kendisi için yeniden "evde hissetme" alanları yarattığını ve Sufi etkilerinin üç romanı boyunca nasıl derinleştiğini vurgulamaktadır. Analiz, Aboulela'nın Sufi ilkelerine olan bağlılığının zamanla nasıl güçlendiğini ve roman ile mesnevi geleneklerinin kesişiminde, büyülü gerçeklik aracılığıyla Batı mantığını yapıbozuma uğratarak Doğu ve Batı edebi geleneklerini birleştiren benzersiz bir hibrit anlatı modu ile sonuçlandığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Leila Aboulela, Sufizm, Evsizlik, Bird Summons, The Kindness of Enemies, Büyülü Gerçekçilik, Aidiyet.

¹ This article was presented as an oral paper at the ESSE 2024 conference, supported by TÜBİTAK's 2224-A Scientific Events Participation Support Program, under the title of "Transcendental Homelessness and Sufism in Leila Aboulela's *Minaret* and *Bird Summons*."

² Assistant Professor, Erzurum Technical University, Faculty of Letters, English Language and Literature Department. emel.zorluoglu@erzurum.edu.tr

Introduction

With the increased migration and globalisation, the notion of belonging becomes more and more complicated. Individuals frequently experience disconnected from traditional geographic and cultural markers, leading to a sense of displacement and a crisis of identity. This struggle to locate oneself within a fluid and often fragmented social fabric is further complicated by the inherently political nature of belonging, which entails drawing boundaries and defining the “other.” This naturally brings with it the notion of “homelessness.”

The human desire for “belonging,” however, goes beyond social and political considerations and frequently has a deep spiritual component. This yearning for connection resonates not only within religious terms, such as being reunited with the divine or returning to the bliss of the Garden of Eden, but also within psychological terms, which can be understood as the primal desire for security experienced in the womb. Regardless of culture and belief systems, people wish to return to a state of wholeness and bliss. This desire is heightened in settings where the comfort of the known is absent.

Within the complex framework of displacement, immigrant writers experience a multifaceted alienation, facing not only the modern world’s frequent inability to provide existential meaning but also the profound sense of displacement that arises from being uprooted from their indigenous cultures. This wish to belong, thus, manifests itself in immigrant writers’ need to write about their homelands. Leila Aboulela’s work, for example, exemplifies this profound engagement with themes of displacement, belonging, and the enduring search for a home. By interweaving her narrative and her search for a home with an understanding of Sufism, Aboulela endeavours to find a solution to her search within a spiritual framework. Sufism, rooted in Islamic mysticism, offers a spiritual framework emphasizing self-transcendence, divine love, and the unity of existence (tawhid). The *Masnavi*, “a narrative poem” closely associated with Sufi tradition, encapsulates these principles through allegory and lyrical storytelling.³ This paper uses these frameworks to explore how Aboulela navigates themes of homelessness and belonging, situating her narratives within a transcultural spiritual discourse.

This longing also echoes Wittgenstein’s assertion that “the urge towards the mystical comes of the non-satisfaction of our wishes by science. We feel that even if all possible scientific questions are answered our problem is still not touched at all.”⁴ Sufism offers an answer to this existential predicament in its capacity to resonate across cultural boundaries and to subvert the boundaries between self and other. Its focus on spiritual enlightenment and connection to a higher power speaks directly to the yearning expressed by Wittgenstein - the search for meaning beyond the material realm and the limitations of a purely rational worldview.

Leila Aboulela, as part of this literary diaspora, exemplifies this struggle; her narratives reflect the multifaceted experiences of navigating cultural hybridity and seeking solace in the echoes of a distant home. This paper, thus, explores the intertwined concepts of homelessness and belonging in Leila Aboulela’s fiction through the lens of Sufi thought. While themes of exile, faith, identity, and belonging are central throughout Aboulela’s body of work, this analysis will focus specifically on her novels *Minaret* (2005), *The Kindness of Enemies* (2015), and *Bird Summons* (2019). By concentrating on these particular works, this analysis seeks to shed light on the evolution of Aboulela’s journey as a writer. Both literally and figuratively, Aboulela writes to go beyond the transcendent homelessness in most of her novels. Drawing from Sufism, the paper strives to question how the Sufi dialect can parallel the language of magical realism, and this can become an avenue of escape beyond the limitations of restricted boundaries of “home” and “nation.” The paper further discusses to what extent and how Sufi motives capture the essence of

³ Didem Havlioğlu and Zeynep Uysal “Introduction” in *Routledge Handbook on Turkish Literature*, eds. Didem Z. Havlioğlu and Zeynep Uysal (London: Taylor & Francis Group, 2023), 7.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-16*, trans. G. E. M. Anscomb. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 51e.

homelessness and provide a space where Aboulela creates herself anew.

While numerous articles discuss the religious aspect of Aboulela's work, as her narrative presents faith as the central element, few of them approach the narratives through the vantage point of Sufism. Billy Gray's book chapter (2021) and Saleh Chaoui's article (2024), however, are two seminal works that discuss Aboulela's writing from the Sufi point of view. Gray maps out Aboulela's engagement with Sufism across her novels, focusing on *the Kindness of Enemies* as reflecting the inner dynamics of Sufism.⁵ Chaoui, also mainly concentrating on *the Kindness of Enemies*, analyses how Aboulela presents Sufism as a means of empowerment for her female migrant protagonists to resist marginalisation and redefine agency.⁶ While the present article definitely benefits from the previous research, particularly these two works, it diverges from them as it mainly focuses on *Bird Summons*, a novel not yet addressed by previous studies, and also argues that Aboulela manages to create a Sufi Dialect through the use of magical realism and a hybrid narrative mode that exists at the intersection of novel and masnavi tradition.

By engaging in comparative analysis and tracing thematic threads and stylistic shifts across a broader spectrum of Aboulela's writing, this paper further seeks to reveal the author's transcendent search as it finds expression in her evolving literary output. This approach first explores how Aboulela writes about the problem of belonging. This is followed by an analysis of faith as a supra-national framework that can transcend cultural boundaries. The selected texts are read through the lenses of homelessness, spiritual guide, Sufi language, and palimpsestic layering. In merging these elements, Aboulela shapes a hybrid narrative that exists at the intersection of novel and masnavi, East and West, rationality and sensory experience—a unique literary space that defies traditional genre boundaries and invites readers into an enriched dialogue between cultures and forms.

1. The Problem of Belonging

In all the novels under examination, Aboulela accentuates the fragile nature of belonging for immigrants, especially those whose identities are visibly marked as “other” within the dominant culture. The themes of alienation and the desire to belong manifest differently across the three novels. In *Minaret*, for instance, Najwa acknowledges her otherness and its potential to disturb others, as reflected in her observation: “He might not know it, but it is safe for us in playgrounds, safe among children. There are other places in London that aren't safe, where our very presence irks people.”⁷ Meanwhile, in *The Kindness of Enemies*, Aboulela investigates the complexities of grappling with a hybrid identity, exploring the inner conflict that arises from navigating multiple cultural worlds. Natasha recounts experiencing anxiety from a young age, triggered by images of hybrid creatures that juxtaposed disparate elements.

I was seeing in these awkward composites my own liminal self. The two sides of me that were slammed together against their will, that refused to mix. I was a failed hybrid, made up of unalloyed selves. [...] My atheist [Russian] mother who blotted out my Muslim heritage. My Arab father who gave me up to Europe without a fight. [...] My intellect could rebel and I was well-read on the historical roots and taboos against miscegenation [...], but revulsion and self-loathing still slithered through my body in minute doses. The disease was in me despite the counselling and knowing better. Natasha Hussein would always be with me.⁸

As becomes apparent within the above-quoted passage, Natasha's experience of being a “failed hybrid” underscores the difficulties- even the impossibility- of inhabiting such a liminal space. In *Birds Summons*, Aboulela explores the experience of otherness through the characters' search for a mentor and their efforts to adapt to their

⁵ Billy Gray, “From the Secular to the Sacred: The Influence of Sufism on the Work of Leila Aboulela” in *Narratives Crossing Borders, The Dynamics of Cultural Interaction*, eds. Herbert Jonsson, Lovisa Berg, Chatarina Edfeldt and Bo G. Jansson (Stockholm: Stockholm University Press 2021), 145-168.

⁶ Saleh Chaoui, “Ensoulng agential praxis in a secular world: A Sufi spiritual turn in Leila Aboulela's the kindness of enemies,” *Critique: Studies in Contemporary Fiction* 65/2, (2024): 272-284.

⁷ Leila Aboulela, *Minaret* (New York: Black Cat, 2005), 111.

⁸ Leila Aboulela, *The Kindness of Enemies* (New York: Grove Press, 2015), 42.

adopted homeland. Salma, Moni, and Iman—three British Muslim women—embark on a pilgrimage to the Scottish Highlands to pay respects at the grave of Lady Evelyn Cobbold, a 19th-century Scottish woman who converted to Islam. Inspired by Lady Evelyn’s life, they contemplate their own experiences as Muslim women navigating British society, seeking to reconcile their faith with the British national identity and to demonstrate the compatibility of these seemingly disparate aspects of their selves. As Aboulela writes:

She still believed in the purpose of the visit — to honour Lady Evelyn Cobbold, the first British woman to perform the pilgrimage to Mecca, to educate themselves about the history of Islam in Britain, to integrate better by following the example of those who were of this soil and their faith, those for whom this island was an inherited rather than adopted home.⁹

Leila Aboulela adeptly penetrated the turmoil of adapting to a place that feels inherently foreign. Her characters’ search for a role model—someone who embraced both Muslim identity and Edwardian fashion, hunted deer, and even requested bagpipes at her funeral—embodies a hope that they, too, might achieve a harmonious hybridity, fully embracing both identities without sacrificing one for the other. This struggle resonates deeply with Aboulela’s own experience as an immigrant mother who wants her baby to feel at home. In a poignant passage that encapsulates the essence of her journey, Aboulela writes:

His home. This grey will be my baby’s home and everywhere else he will travel to in the future he will measure against it. His place of childhood; snow instead of sun, Lochness monsters and unfamiliar songs. A happy childhood, I hoped, that was steady and full of trust. It was our fate to have different childhoods, different places for a homeland. The fate of all first and second-generation immigrants. I wanted him to love his homeland like I loved mine. I wanted him to love Scotland in spite of the Gulf War and in spite of the cold. Why love it? Because loving one’s homeland, like travel, is part of faith.¹⁰

This passage captures the bittersweet reality of displacement, where the yearning for a lost homeland co-exists with the imperative to embrace a new one. Aboulela highlights the intergenerational impact of migration, acknowledging the “fate” of those who inherit a fractured sense of belonging. The act of loving one’s adopted homeland, she suggests, becomes both a necessity and an act of faith. The spiritual dimension of moving away from one’s homeland (traveling) is also emphasised by Jalal al-Din Rumi, one of the most renowned Sufi masters. Rumi illustrates the transformative potential of movement and change with the “tree” metaphor: “If the tree were able to move from one place to another; It would not suffer from the saw and the harsh wounds inflicted upon it.”¹¹ This reflects Sufism’s perspective on travel as not merely a physical act but a spiritual journey of self-discovery and transcendence, resonating deeply with Sufi themes of safar (travel) and tawakkul (trust in God’s guidance during change). These principles also become a source of inspiration for Leila Aboulela. With this Sufi philosophy in mind, Aboulela approaches immigration and living in another country as an opportunity for transformation and transcendence, echoing the words of a Sufi saint: “But travel is part of our faith... Travel and the difficulties you face will be medicine for your ego’s badness. You will become softer and wiser.”¹²

2. Faith: a Supra-National and Transcultural term

Although leaving one’s homeland can be an important step in the journey of self-discovery, developing a sense of belonging to the environment in which one finds oneself presents a different challenge—one that is inherent in the experience of displacement itself. This struggle to belong also resonates with Aboulela’s own experience as a writer seeking to carve out a space for herself within the landscape of British literature, where faith stands as a defining theme. However, this was a challenging task to embark on. As Christina Phillips puts forward, “Literary texts

⁹ Leila Aboulela, *Bird Summons* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2020), 1.

¹⁰ Leila Aboulela, “Travel is part of faith,” *Wasafiri* 15731, (2000): 42.

¹¹ Quoted in Fatemeh Keshavarz, *Reading Mystical Lyric: The case of Jalal al-Din Rumi* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), 5.

¹² Aboulela, “Travel is part of faith,” 41.

may contain religious themes, characters, and imagery, but if they wish to be taken seriously by critics, these must be secularised.¹³ This is also noted by Aboulela herself:

I want to write about faith but it is so difficult to talk about this when everyone else is talking about the political aspects. I'm concerned that Islam has not just been politicised but that it is becoming an identity. This is like turning religion into a football match, it is a distraction from the real thing.¹⁴

Therefore, for Aboulela, while staying true to herself, writing about what mattered and establishing a literary identity simultaneously took much effort and necessitated a space that she had to carve out herself. Billy Gray notes "this desire to incorporate characters who are practising Muslims into contemporary English language literary fiction [...] necessarily entails the charting of a new literary space."¹⁵ As this paper will further explore, Aboulela, following in the footsteps of Lady Evelyn a harmonious hybrid who preserved both her faith and Scottish identity-infuses her writing not only with faith but also successfully places it within the annals of British literature.

Faith, for Aboulela, becomes an umbrella term that transcends the limitations of political borders and national identity, offering a model of belonging grounded in supra-national and transcultural force. While this faith-based belonging inherently possesses its own set of boundaries and parameters, it simultaneously offers a more permeable and inclusive model. This model transcends geographical and cultural origins, positing a shared space of belonging rooted in spiritual affiliation, as exemplified in her novel *Minaret*.

When I was writing *Minaret*, I was thinking it would be a Muslim feminist novel. The female protagonist is disappointed in the men in her life [...] In the end, she relies on God and her faith. That's how my logic went. And I thought that if this were a secular feminist novel, then at the end she would rely on her career and maybe her friends after her disappointment with men. In *Minaret*, on the other hand, I wanted it to be that at the end she's relying on her faith rather than a career.¹⁶

As Gray argues, Aboulela presents faith "as a viable alternative to secularism and specific elements of Western modernity."¹⁷ Her understanding of faith, mainly rooted in Sufi traditions, with its capacity to adapt and resonate with various traditions, transcends geographical and cultural limitations, offering a unifying transcultural and transnational force in a divided world.¹⁸ This is precisely why it plays a significant role in Aboulela's exploration of faith as a unifying, transcultural force in her writing

My mother is Egyptian. I've lived everywhere except Sudan: in Oman, Cairo, here. My education is Western and that makes me feel that I am Western. My English is stronger than my Arabic. So I guess, no, I don't feel very Sudanese though I would like to be. I guess being a Muslim is my identity. What about you?¹⁹

Aboulela's writing, as reflected in *Minaret*, highlights this transnational and transcultural approach to faith. She identifies primarily as Muslim, suggesting faith supersedes national or cultural affiliations. This perspective permeates her narratives, exploring how faith, particularly Sufism offers a sense of belonging and a framework for understanding homelessness.

¹³ Christina Phillips, "Leila Aboulela's the Translator: reading Islam in the West," *Wasafiri* 27/1, (2012): 66.

¹⁴ Shirin Edwin, "(Un) Holy Alliances: Marriage, Faith, and Politics in Leila Aboulela's the Translator," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, (2013): 59.

¹⁵ Gray, "From the Secular to the Sacred," 146.

¹⁶ Claire Chambers, *British Muslim Fiction: Interview with Contemporary Writers* (UK: Palgrave Macmillan, 2011), 113.

¹⁷ Gray, "From the Secular to the Sacred," 146.

¹⁸ Francesco Piraino and Mark Sedgwick, "Introduction" in *Global Sufism: Boundaries, Narratives and Practices*. eds. Francesco Piraino and Mark Sedgwick (London: Hurst & Company, 2019), 3.

¹⁹ Aboulela, *Minaret*, 110.

3. Homelessness and Search for a Spiritual Home

“Homelessness” becomes a recurring motif, representing a profound spiritual yearning that transcends the physical longing for a specific place. It emerges as the central motif that drives Aboulela to seek a spiritual home that transcends geographic or cultural boundaries. In *Minaret*, for instance, Aboulela initially frames the search to fill an unnamed hollowness from a psychological framework as a desire to return to the bliss experienced in the womb. As Najwa declares there was nothing that she lacked, no dream corroded, no desire buried. Yet sometimes, she would recall pain like a healed wound. She also recalls the feeling of being together in her mother’s belly with her twin, facing each other, twisting and kicking. She wishes she could return to that time. Later, she hears azan (call to prayer).

The sound of the azan, the words, and the way the words sounded went inside me [...] and it went to a place I didn’t know existed. A hollow place. A darkness that would suck me in and finish me.²⁰

The journey to fill this hollowness with meaning begins with the call to prayer, whose rhythmic words evoke a bliss reminiscent of the womb or the Garden of Eden. The azan serves as a catalyst, awakening a dormant spiritual awareness and revealing a void that material possessions or social standing cannot fill.

In *The Kindness of Enemies*, she examines how this hollow place, homesickness, can transform into a guiding force to discover inner peace. Aboulela starts *The Kindness of Enemies* with the following quote from Herman Hesse’s *Steppenwolf*. “...we have to grope our way through so much filth and rubbish in order to reach home! And we have no one to show us the way. Homesickness is our only guide.”²¹ The evocative quote that prefaces the novel encapsulates this idea, suggesting that the search for spiritual fulfilment often begins with acknowledging a profound sense of displacement and longing. Through her characters’ journeys, Aboulela suggests that faith, particularly the mystical practices of Sufism, offers a path to navigate this homesickness and discover a sense of belonging rooted in spiritual connection rather than geographical location. On her website, Aboulela further reveals her desire to attain a spiritual home in the following words: “Natasha is “homeless,” so is Jamaleldin, and Shamil fought until he lost his homeland. But perhaps home is not a physical place. Perhaps it is not Sudan for Natasha or Russia for Jamaleldin, or even the Caucasus for Shamil. Perhaps there is a spiritual home that we can aspire to.”²²

In an interview with Keija Parssinen, Aboulela further acknowledges that her experiences with homesickness led her to embrace the Sufi concept of a “spiritual homeland.” She states, “My fascination with the idea of home and my intense homesickness let me accept the Sufi concept of the home having a spiritual homeland different than that of the physical body.”²³ This concept resonates with her characters, particularly those navigating the complexities of migration and belonging in Western societies. Chaoui argues that Aboulela’s characters utilise spirituality, particularly Sufi practices, to create “an alternative space” where they can find solace and belonging.²⁴ This resonates with Natasha’s reflection in *The Kindness of Enemies*, where she acknowledges that while her homesickness persists, it guides her towards a spiritual grounding and purpose. Through their journeys, Aboulela’s characters demonstrate that the experience of displacement can become a catalyst for spiritual growth, leading to the realisation of a “home” not defined by physical location but by a profound connection to faith and community.

Aboulela constructs and deconstructs this search for a “spiritual home” through her narratives, often drawing upon Sufi philosophy. The core symbol framing Leila Aboulela’s narratives is the journey concept, reflecting the Sufi

²⁰ Aboulela, *Minaret*, 31.

²¹ Aboulela, *The Kindness of Enemies*, 1.

²² Leila Aboulela, “The Kindness of Enemies: Inspiration,” *Leila Aboulela*, accessed 31 October 2024. <https://leila-aboulela.com/books/the-kindness-of-enemies/>

²³ Keija Parssinen, “Writing as spiritual offering: A conversation with Leila Aboulela,” *World Literature Today* 94/1, (2020): 29.

²⁴ Chaoui, “Ensoulng Agential Praxis in A Secular World,” 274.

understanding of a spiritual quest toward truth. As Rumi articulated, the “Sufi path” is a process of mystical awakening achieved through a deliberate embarking upon a journey, often marked by hardship and deprivation.²⁵ This concept of “depriving while giving” underscores the transformative power of hardship, echoing the Sufi belief that physical and emotional trials act as catalysts for spiritual growth and renewal.²⁶

The journey undertaken by the protagonists in Leila Aboulela's *Bird Summons* transcends a physical pilgrimage, evolving into a quest for self-discovery deeply intertwined with Sufi philosophy. As quoted above, Aboulela observes, “Travel away from home and the difficulties will be a medicine for your ego's badness; you will return softer and wiser.”²⁷ This sentiment underscores the transformative potential of literal and metaphorical journeys within the Sufi tradition.

4. Sufism in Leila Aboulala's Works

Aboulela's fascination with Sufism permeates all her works. In her earlier works, such as *The Translator*, *Days Rotate*, *Minaret*, *Lyrics Alley*, and *The Kindness of Enemies*, Sufism is woven into the narrative and character development, as also noted by Gray. In these narratives, Aboulela's characters frequently engage with Sufi texts, teachings, and practices. While *The Translator*, for example, includes a Sufi-inspired uncle, *Lyrics Alley* references Sufi-influenced poetry by Umar Ibn al-Farid and *Days Rotate* in *Coloured Lights* cites from the diwan of Sheik AlAlawi. *The Kindness of Enemies*, however, becomes one with a significant focus on Sufism, with references to Sufi rituals, Sufi sheikhs, and Sufi Tariqas, as well as elaborating the story of Imam Shamil, a true Sufi, whose teacher Sheikh Jamal el-Din al Husayni, preferred books to war.

Bird Summons, in contrast, marks a significant departure as it does not include any Sufi Sheikhs or characters with deep Sufi knowledge. On the surface, the story does not even have any direct references to Sufism. However, a deeper excavation reveals all the connections and the Sufi core of the narrative, from the bird symbol to the elements of magical realism. As Gray observes “a detailed reading of Aboulela's fiction reveals the extent to which the “outer” and “inner” aspects of Sufi religious practice are visible in her texts.”²⁸ While I fully endorse this statement, I propose that the true inner aspect of Sufism is more fully realised in *Bird Summons* than in *The Kindness of Enemies*, emerging particularly through Aboulela's invocation of the Masnavi tradition.

The masnavi form, often employed for writing lengthy narrative works due to the ease it provided in finding rhymes,²⁹ serves as a significant point of reference in literary traditions associated with Sufi mysticism. While *Bird Summons* adopts a Western novel form, it is permeated with features reminiscent of the masnavi tradition. Aboulela invokes this tradition through structural elements such as lyrical composition, a multi-layered narrative, and the use of magical realist and allegorical language. These elements not only echo the narrative and symbolic complexity of the masnavi but also embed Sufism deeply within the text's symbolic and linguistic fabric, creating a hybrid narrative mode that bridges Eastern and Western literary traditions.

4.1. Need for a Spiritual Guide

One of the main tenets of Sufism is the necessity of a mentor on the spiritual path. Ibn Arabi asserts, “It is through God that one knows masters, and through masters that one knows God.”³⁰ In *Bird Summons*, the hoopoe, a

²⁵ Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalla al-Din Rumi* (Oxford: Oneworld, 2000), 87.

²⁶ Mark Sedgwick, *Sufism: The Essentials* (The American University in Cairo Press, 2003), 112.

²⁷ Aboulela, “Travel is part of faith,” 41.

²⁸ Gray, “From the Secular to the Sacred,” 148.

²⁹ Fatma S. Kutlar, “Mesnevî Nazım Şekline Genel Bir Bakış ve Türk Edebiyatında Mesnevî Araştırmalarıyla İlgili Bir Kaynakça Denemesi,” *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 1/1, (2000): 105.

³⁰ Eric Geoffroy, *Introduction to Sufism: the inner path of Islam*, trans. Roger Gaetani. (Indiana: World Wisdom, 2010), 142.

recurring symbol in Sufi literature, emerges as a guide for the three women's arduous journeys- a kind of spiritual pilgrimage. This transformative experience is reminiscent of the relationship between a sheikh and their Sufi disciples, where the sheikh guides the seekers on a path of spiritual enlightenment. The hoopoe, much like the sheikh, offers wisdom and direction, guiding the women towards self-discovery and spiritual awakening.

This mentor motif resonates with Aboulela's previous works, such as *Minaret* and *The Kindness of Enemies*, where characters grapple with the complexities of faith and identity, often finding solace and direction through the guidance of mentors. Natasha reflects on the situation:

Malak, the teacher disguised as an actor. Natasha the student, acting the part of a teacher. I had come to her today needing to connect, wanting to spend time in her company. Perhaps it was time to acknowledge that what I was after was spiritual. She was ready to be a guide, and I would fight my weaknesses in order to follow.³¹

Aboulela underscores the need and challenges of having a mentor: "Without a guide, one can go no further. But not everyone finds a guide. Not everyone accepts a guide."³² This statement highlights the challenges inherent in the spiritual journey, emphasising that seeking guidance is essential, yet the willingness to accept and embrace it rests with the individual. Through her characters' experiences, Aboulela suggests that the path to spiritual enlightenment is rarely solitary; it requires acknowledging our vulnerabilities and embracing the wisdom offered by those who have navigated the path before us. Yet it is nearly impossible for a guide to convey fully what they have felt on this journey, as the spiritual path brings unique sensations to each individual. Sufis have creatively expressed their experiences to bridge this gap, using symbolic language, metaphors, narrative techniques, and abstract visualisations. These methods help to communicate complex feelings and states of being, allowing others to grasp the nature of a journey that words alone cannot describe.

4.2. Allegorical Language and Sufism

The hoopoe, a richly layered symbol serves not only as a mentor but also as an allegorical figure -breaking through rational boundaries by introducing magical realism into the narrative. By having hoopoe as both mentor and second author, Aboulela in a way reimagines a classic masnavi, Farid ud-Din Attar's *The Conference of the Birds* and connects the story to Sufi literary traditions. As a symbolic bird, the hoopoe is used allegorically and becomes the medium through which Aboulela navigates between rational and sensory, resisting rational interpretation. This approach resonates with key characteristics of the masnavi form. As identified by Cem Dilçin, one of the defining features of the masnavi is to be filled with events that defy rational and logical boundaries.³³ While this literary technique has deep roots in Eastern literary tradition, it is often recognised today through the lens of magical realism. By employing magical realism, she constructs a literary space where spiritual experiences can be articulated beyond the limitations of conventional language and logic. As Fatemeh Keshavarz suggests, "by its very existence, [mystical poetry] promises to express the inexpressible," Aboulela's work similarly attempts to communicate what cannot easily be captured by rational discourse.³⁴ In one of her interviews, Aboulela addresses the need for a new language to express faith: "If modern-day secular discourse does not have the language to explain [faith], then I have to create this language or chart this new space. This is the biggest motivation I have to write."³⁵

It is also important to note that in *Bird Summons*, Aboulela attains this "new space" by employing magical realism not merely as a stylistic device but as a means of deconstructing conventional narrative structures and

³¹ Aboulela, *The Kindness of Enemies*, 329.

³² Aboulela, *The Kindness of Enemies*, 259.

³³ Gülşen Çulhaoğlu Pirencek, "Literary Genres vis-à-vis: Novel-Masnavi and the Position of the Narrator," *Cankaya University Journal of Humanities and Social Sciences* 12/1-2, (2018): 114.

³⁴ Keshavarz, *Reading Mystical Lyric*, 31.

³⁵ Chaoui, "Ensoulng Agential Praxis in A Secular World," 4.

mirroring the non-linear, often paradoxical nature of Sufi thought. This approach can also be understood as a decolonial strategy. In parallel to Chaoui's argument regarding Aboulela's ability to "infiltrate the English linguistic repertoire with experiences that fall within the spiritual and religious contours of Islam" as a decolonial strategy, Aboulela's act of infusing masnavi, a form associated with the mystical, into a secular genre can also be interpreted as a decolonial approach.³⁶

The novel *Bird Summons* challenges the limitations of the "rational mind," as the hoopoe, serving as a second narrator and spiritual guide, manifests a defiance of reason. Along with the hoopoe, the characters also undergo transformations that defy logical explanation. For instance, Salma's metamorphosis into a doormat, Moni's into a swiss-ball, and İman into a beast symbolise a shedding of ego and surrendering to a higher power. This echoes the Sufi understanding of the self's dissolution in the face of the divine, a concept often described as *fana* (annihilation), which parallels the dissolution of boundaries between self and other. By disrupting the familiar boundaries of the body and its functions, Aboulela invites the reader to embrace a different way of perceiving reality that transcends the confines of logic and reason.

By deconstructing traditional narrative structures and embracing the fluidity of magical realism, Aboulela creates a space for exploring Sufi concepts in a way that resonates with both the heart and the mind. This embrace of the irrational aligns with the core tenets of Sufism, which often challenges Western binary thinking. As Fontana notes, while the Eastern mind can embrace the "both-and" principle, Western logic adheres to "either-or" logic, which brings limitations to it.³⁷ This resonates with Sufism's understanding and magical realism's ability to hold seemingly contradictory truths simultaneously, creating a space where the impossible becomes possible. As Geoffroy also puts forward in the Koran, God presents Himself as both the Outer (*al-Zāhir*) and the Inner (*al-Bātin*), under seemingly opposite names. The Sufi, through their spiritual search, seeks to reconcile these apparent contradictions, illustrating the synthesis of opposites that is central to Sufi practice.³⁸

Along with employing magical realism to confront the rational mind, another strategy adopted by Aboulela is a lyrical narrative that echoes a key feature of the masnavi, which literally translates to "each string of the couplet rhyme."³⁹ This lyrical approach enhances the narrative's emotional depth while aligning with Sufi literature's poetic traditions. Though the book's cover displays only the title and the author's name, its specific writing font and colours turn the letters into a visual dance and foreground the novel's lyricism. As also acknowledged in *The Guardian* review, *Bird Summons* is "a lyrical examination of identity." This lyrical quality not only mirrors the spiritual journeys of the three protagonists but also creates a rhythmic, reflective tone reminiscent of the lyricism in Sufi poetry and spiritual writing.⁴⁰

4.3. Palimpsest Usage

Another technique Aboulela employs that also defies the either-or concept and aligns with the masnavi tradition is the palimpsestical layering of texts and symbols. In masnavis, the themes and stories are not often original; instead, they are translated, adapted, or rewritten from earlier works. As Cem Dilçin notes, the Ottoman masnavi poet aims to elevate existing stories through unique style and imagery, making the text distinct even if the content follows tradition.⁴¹ This aligns with Aboulela's multi-layering strategy -palimpsestic layering - to explore themes of

³⁶ Chaoui, "Ensoulng Agential Praxis in A Secular World," 275.

³⁷ David Fontana, "Altered State: Mysticism" in *The Blackwell Companion to Consciousness*, eds. Susan Schneider and Max Velmans (West Sussex: Blackwell Publishing, 2017), 220.

³⁸ Geoffroy, *Introduction to Sufism*, 1.

³⁹ Pirencek, "Literary Genres vis-à-vis," 113.

⁴⁰ Rhiannon Lucy Cosslet, "Bird Summons by Leila Aboulela review: Lyrica examination of identity," *The Guardian* (April 2019).

⁴¹ Pirencek, "Literary Genres vis-à-vis," 115.

alienation and belonging. She constructs a narrative tapestry that reveals the interconnectedness of seemingly disparate cultures by interweaving myths and stories from diverse traditions. This approach is particularly evident in *the Kindness of Enemies* where she presents a layered narrative, weaving together Imam Shamil's historical struggle for independence against Tsarist Russia with the contemporary experiences of Natasha Hussein, a history lecturer of Russian and Sudanese heritage, residing in Scotland. Similarly, in *Bird Summons*, the hoopoe has a diverse repertoire of tales, encompassing Sufi poetry, Sanskrit fables, and Scottish folklore. As a secondary narrator, the hoopoe weaves together Celtic and Sufi myths, reflecting the palimpsestic structure permeating the narrative. As Aboulela notes, this literary strategy dismantles the notion of the "Other" by highlighting shared human experiences across cultures: "The similarity between them was more than difference."⁴²

In her author's note, Aboulela explicitly acknowledges the hoopoe's palimpsestic nature, stating, "The Hoopoe in the novel comes with stories...Having now reached the Scottish Highlands, the hoopoe is also well versed in the fables of selkies and shape-shifters...He is familiar with *The Pilgrim's Progress* and the fantasy world of George MacDonald."⁴³ This deliberate juxtaposition of cultural and religious references highlights the universality of storytelling and its power to bridge cultural divides.

Through the hoopoe's multifaceted narratives, Aboulela invites readers to recognise the shared threads that connect humanity across geographical and cultural boundaries. The hoopoe, having "seen east and west, north and south," becomes a symbol of unity and interconnectedness, embodying a spiritual philosophy that transcends cultural differences and fosters a deeper understanding of our shared human heritage. This shared human heritage is also conveyed through another intricate layering, the references to the castles and religious places in all her novels. Aboulela underlines the historical significance of these places, such as Dunnottar Castle in *The Kindness of Enemies* and an unnamed castle in Scotland in *Bird Summons*. In both instances, Aboulela underscores the importance of superimposed stories of the places, echoing an archaeological excavation of the history. In *Bird Summons*, this palimpsestic nature of the spaces—where characters walk and touch the places once inhabited by those who lived centuries ago—reveals the deep connection one can have with previous generations. This physical interaction with history emphasizes the continuity of human experiences, allowing characters to engage with the past personally and fostering a sense of belonging to a larger narrative. Through these evocative settings, Aboulela illustrates how the echoes of past lives resonate in the present, enriching the characters' understanding of their own identities and spiritual journeys.

It struck her that Lady Evelyn must have come here as a girl in the late nineteenth century, as an adult in the twentieth. [...] Once again Salma felt a closeness to her, an awareness that was more than curiosity. In the chapel, she stood on consecrated ground, the sky above her withholding rain. In 1276, people knelt here and worshipped. They were not her ancestors and she did not share their religion, but she understood them.⁴⁴

As becomes evident, the historical resonance and spiritual undertones bridge past and present in these settings. In this space, characters encounter the cumulative wisdom of those who came before.

Conclusion

In this unsettled age, marked by an unprecedented rate of migration and globalisation, individuals across cultures and religions search for meaning and belonging. Leila Aboulela herself, in search of a spiritual home, needed to craft a literary space that resonates with this quest. From her debut novel, *the Translator*, Leila Aboulela elucidated her interest in Sufism by including Sufi-inspired characters and Sufi knowledge - sometimes with just a word, at

⁴² Aboulela, *Bird Summons*, 267.

⁴³ Aboulela, *Bird Summons*, 287.

⁴⁴ Aboulela, *Bird Summons*, 40.

other times through extended passages. However, as her literary journey progresses, her engagement with Sufism deepens and transforms. In her later work, particularly *Bird Summons*, the narrative becomes infused with a Sufi dialect, evolving beyond the Western novel form into a hybrid that blends elements of the masnavi with the novel, where a rich, layered poetic form deeply rooted in the Sufi tradition bourgeons. This new space was needed to voice mystical ideas, capture the fluidity of reality, and voice alternative ways of knowing and being. By embracing the magical and the mystical, Leila Aboulela challenges readers to look beyond the confines of Western rationality and embrace a more expansive and multifaceted view of the world.

Bibliography

- Aboulela, Leila. "The Kindness of Enemies: Inspiration," *Leila Aboulela* Accessed October 31 2024. <https://leila-aboulela.com/books/the-kindness-of-enemies/>
- Aboulela, Leila. "Travel is part of faith," *Wasafiri* 15731, (2000): 41-42.
- Aboulela, Leila. *Bird Summons*. London: Weidenfeld and Nicolson, 2020.
- Aboulela, Leila. *Minaret*. New York: Black Cat, 2005.
- Aboulela, Leila. *The Kindness of Enemies*. New York: Grove Press, 2015.
- Chambers, Claire. *British Muslim Fiction: Interview with Contemporary Writers*. UK: Palgrave Macmillan, 2011.
- Chaoui, Saleh. "Ensoulng agential praxis in a secular world: A Sufi spiritual turn in Leila Aboulela's the kindness of enemies," *Critique: Studies in Contemporary Fiction* 65/2, (2024): 272-284.
- Christina, Phillips. "Leila Aboulela's the Translator: reading Islam in the West," *Wasafiri* 27/1, (2012): 66-72.
- Cosslet, Rhiannon Lucy. "Bird Summons by Leila Aboulela review: Lyrical examination of identity," *The Guardian* (April 2019): 13-35.
- Edwin, Shirin. "(Un) Holy Alliances: Marriage, Faith, and Politics in Leila Aboulela's the Translator," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, (2013): 58-79.
- Fontana, David. "Altered State: Mysticism" in *The Blackwell Companion to Consciousness*, Edited by Susan Schneider and Max Velmans, 217-226. West Sussex: Blackwell Publishing, 2017.
- Geoffroy, Eric. *Introduction to Sufism: the inner path of Islam*. Trans.: Roger Gaetani, Indiana: World Wisdom, 2010.
- Gray, Billy. "From the Secular to the Sacred: The Influence of Sufism on the Work of Leila Aboulela" in *Narratives Crossing Borders, The Dynamics of Cultural Interaction*. Edited by Herbert Jonsson, Lovisa Berg, Chatarina Edfeldt and Bo G. Jansson, 145-168. Stockholm: Stockholm University Press 2021.
- Havlioğlu, Didem and Zeynep Uysal. "Introduction" in *Routledge Handbook on Turkish Literature*, Edited by Didem Z. Havlioğlu and Zeynep Uysal, 1-16. London: Taylor & Francis Group, 2023.
- Keshavarz, Fatemeh *Reading Mystical Lyric: The case of Jalal al-Din Rumi*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.
- Kutlar, S. Fatma. "Mesnevî Nazım Şekline Genel Bir Bakış ve Türk Edebiyatında Mesnevî Araştırmalarıyla İlgili Bir Kaynakça Denemesi," *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 1/1, (2000): 102-157.
- Lewis, D., Franklin. *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalla al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Parssinen, Keija. "Writing as spiritual offering: A conversation with Leila Aboulela," *World Literature Today* 94/1, (2020): 26-29.
- Piraino, Francesco and Mark Sedgwick. "Introduction" in *Global Sufism: Boundaries, Narratives and Practices*, Edited by Francesco Piraino and Mark Sedgwick, 1-11. London: Hurst & Company, 2019.
- Pirencek, Gülşen Çulhaoğlu. "Literary Genres vis-à-vis: Novel-Masnavi and the Position of the Narrator," *Cankaya University Journal of Humanities and Social Sciences* 12.1-2, (2018): 112-124.
- Sedgwick, Mark. *Sufism: The Essentials*. The American University in Cairo Press, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. *Notebooks 1914-16*. Trans.: G. E. M. Anscomb, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 05.11.2024

Kabul: 26.11.2024

Atıf: Kahraman, Ahmet Burak. "Tüketim Toplumunda Kadın ve Estetik Operasyonlar," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 217-240.
<https://doi.org/10.55256/temasa.1580043>

Tüketim Toplumunda Kadın ve Estetik Operasyonlar

Ahmet Burak Kahraman¹

ORCID: 0000-0003-3995-1172

DOI: 10.55256/TEMASA.1580043

Öz

Son yıllarda sosyal medyanın da içinde yer aldığı internet teknolojileri günümüz toplumlarını sosyal, kültürel ve yapısal anlamda hiç olmadığı kadar çok değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Teknoloji ve sosyal medya tüketim toplumunun oluşmasında yeri büyük olan tüketim kültürünü yeniden inşa ederek toplumsal yapının dönüşmesini sağlamış iki olgudur. Küresel şirketlerin reklamları sosyal medya üzerinden bize her an ulaşabilmektedir. Modern toplumların tüketicileri sosyal medya kaynaklı yönlendirmeler ile istenilen ve durmadan arzu eden tüketiciler haline gelmiştir. Tüketim toplumunda tüketiciler bedenlerini gördükleri bu öğretiler ile inşa etmeye başlamışlardır. Bu süreçte tüketicilerin yaşam tarzına dahil edilen her meta yeniden inşa edilmiştir. Modern çağda değişen ve dönüşen tıp teknolojileri sayesinde sadece kıyafetler değil bedenler de moda göre değişmeye başlamıştır. Estetik operasyonlar sonucu özellikle kadınların bedenlerini inşa etme sürecinin analiz edilmesi tüketim toplumunun anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Kadınlar eril bakışın yönlendirdiği şekilde maruz kaldıkları güzellik algıları sonucunda estetik operasyonlara başvurmakta ve toplumsal onaydan geçecek müdahalelere razı olmaktadır. Sosyal medya, ödemede taksit gibi kolaylıklar, yapılan fotoğraf paylaşımları estetik operasyonların sayısını arttıran etkenlerden sadece birkaçıdır. Bu çalışmada tüketim toplumu ve estetik operasyonlar toplumsal cinsiyet açısından analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Tüketim Toplumu, Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Medya, Estetik Operasyonlar.

Consumer Society, Capitalism and Women: Aesthetic Operations

Abstract

In recent years, internet technologies, including social media, have changed and transformed today's societies more than ever before in social, cultural and structural terms. Technology and social media are two phenomena that have transformed the social structure by rebuilding the consumption culture, which has a great place in the formation of the consumer society. Advertisements of global companies can reach us at any time via social media. Consumers of modern societies have become desired and constantly desiring consumers with guidance from social media. In consumer society, consumers have begun to build their bodies with these teachings they have seen. During this process, every commodity included in the lifestyle of consumers has been reconstructed. Thanks to changing and transforming medical technologies in the modern age, not only clothes but also bodies have begun to change according to fashion. Analyzing the process of building women's bodies because of aesthetic operations is very important for understanding consumer society. Women resort to aesthetic operations as a result of their perception of beauty, guided by the masculine gaze, and they consent to interventions that will be socially approved. Social media, easy payment options such as installments, and photo sharing are just a few of the factors that increase the number of aesthetic operations. In this study, consumer society and aesthetic operations were analyzed in terms of gender.

Keywords: Culture, Consumer Society, Gender, Social Media, Estetic Operations.

¹ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. burakkahraman@erciyes.edu.tr

Giriş

Kitle iletişim araçları ile etrafımızın kuşatıldığı günümüz tüketim toplumunda geçmiş dönemlere nazaran birçok farklı olgu ile karşı karşıya kalmaktayız. Yanımızdan hiç ayırmadığımız hatta kolumuzun biyonik bir uzantısına dönüşen telefonlarımız bizi daha önceki toplumlara da gitmeye de gerek yok, anne babalarımız zamanından bile farklı bir dünyaya sürüklemişlerdir. Gün içerisinde her ana her dakika yüzlerce bildirim, reklama, gerekli gereksiz birçok bilgiye maruz kalan insanoğlu geçmişe oranla çok farklı şeylerle mücadele etmektedir. Ya da daha doğrusu çoktan kaleyi teslim etmiştir. Geçmişte sosyal medyayı övgüler ile karşılayan birçok uzman günümüzde ne kadar hatalı bir davranışta bulduklarını itiraf etmektedirler. Mitolojilerde Kral Midas'ın eşek kulaklarını etrafa fısıldayan sazların görevini günümüzde kitle iletişim araçları ve reklamlar üstlenmiştir. Hiç ihtiyacımız yokken, hatta aklımızda dahi yokken bir metayı almamızı bize fısıldayan bu araçlar nedeniyle dolaplarımız tüm ömrümüz boyunca giysek de eskitemeyeceğimiz birçok kıyafet, ayakkabı vb. gibi ürünler ile doludur. Bazı gardıroplarda kullanım sırasının kendisine gelmesini bekleyen etiketi dahi çıkarılmadan bırakılmış birçok ürün vardır. Buna rağmen hiçbir eşyamız yokmuş gibi her gözümüzü açtığımızda zamanın nasıl geçtiğini anlamamızı dahi istemeyen o nedenle hiçbir saat olmayan, kulağımıza her mağazanın fısıldadığı müzik ve burnumuzda parfüm kokuları eşliğinde alışveriş merkezinin kışın sıcak ve huzurlu yazın serin ve güvenli kollarında kendimizi buluyoruz.

Tüketim toplumunda yaşanan bu durumun arkasında günümüz insanının, tüketim metaları aracılığı ile topluma kim olduğunu söylemesi vardır. Günümüzde bireyler kimliklerini yeniden ve yeniden inşa etmektedirler. Ve bu inşa sürecinde kitle iletişim araçlarından gördüğü, maruz kaldığı birçok şeyi kullanmaktadır. Kimlik kişileri tanımladığı gibi ayrıca bir yaşam tarzı da sunmaktadır. Ve bu yaşam tarzı da kişiye bir kimlik kazandırmaktadır. Bu tarz diyalektik süreçler tüketim toplumunda oldukça sık görülür. Geleneksel toplumlarda kabaca kimlik kişinin ait olduğu yere, cinsiyetine ve soya göre belirlenmekteydi. Kişinin ahlaklı ve dürüst, çalışkan ve başarılı olması, fakir ama gururlu olması ona iyi bir vatandaş olma payesi vermekte ve toplumdaki statüsü yükselmekteydi. Günümüzde her ne kadar değer çözümlerine rağmen hala ahlaki değerler ve insani değerler yerini korusa da asıl bu değerlere çok daha farklı değerler eklenmiştir. Artık kişinin başarısı onun zenginliği ile ölçülür bir hale gelmiştir. Zenginse bu zenginliği elde etme yöntemi çok sorgulanmamaktadır. Onun statüsü, başarısı, iyiliği zenginlik olmuştur. Kişinin kıyafetleri, arabası, oturduğu evi, kullandığı telefonu kimliğinin oluşmasında önemli faktörler olmuştur. Fakirlik başarısızlıkla ve becerisizlikle anılır. Tüketim olgusu ile kimlik inşası kavramı modern dünyada iç içe geçmiş karmaşık bir olgudur. Tüketim olgusu başta ekonomik olduğu kadar, psikolojik ve tabii ki sosyolojik bir olgudur². Çalışmamızda kapitalizm kavramına yer verdikten sonra, tüketim toplumu, tüketim kültürü kimlik inşasında tüketimin yerine değineceğiz. Özellikle bireyin tüketim toplumdaki yeri, kimlik inşası, toplumsal cinsiyet perspektifinden de yola çıkarak en son nokta olan kadının kendi bedenini estetik operasyonlar ile değiştirme çabasına değinilerek estetik operasyonların bu kadar yoğunlaşmasına neden olan faktörler analiz edilerek sonuç bölümüne geçilecektir.

1. Kapitalizm

Kapitalizm kelimesini günümüzde hemen her gün farklı dergilerde, kitaplarda ya da sempozyumlarda geçmesine rağmen geçmişte uzun bir zaman net bir anlamda kullanılmamıştır. Hatta kapitalizme kavram olarak karşı çıkanlar bile olmuştur³. Kapitalizm ilk olarak 13. yy'da fon, ürün stoğu, para miktarı gibi anlamlarda Avrupa'da ticaret jargonu olarak kullanılmaya başlanmıştır. 17. Yüzyılda da Hollandalı tüccarlar tarafından kullanılmıştır. Fakat kapitalizm kavramı Avrupa'da tüccarlar tarafından yaygın olarak kullanılmasına rağmen bilimsel bir şekilde kullanımını oldukça sınırlı kalmıştır. Özellikle 20. Yüzyıla kadar birçok önemli iktisatçının çalışmalarında kavram olarak yer bile almaz⁴. Britannica Ansiklopedisinde kapitalizm, feodalizmin tarih sahnesinden çekilmesinden sonra Avrupa'da

² Robert Bocock, *Tüketim* (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 10.

³ İşaya Üşür ve Maurice Dobb, *Ek Bölüm: Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Belge Yayınları, 2007).

⁴ İşaya Üşür ve Maurice Dobb, *Ek Bölüm: Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Belge Yayınları, 2007).

geçerli olan bir iktisadi sistem olarak yer almıştır. Kapitalizm olarak adlandırılan sistem aslında en kısa şekilde, üretim araçlarının sahipleri ile emeklerini üretim araçlarının sahiplerine satan özgür fakat sermayesi olmayan (toprak, maden, para, fabrika vb.) işçiler arasındaki ilişkilerdir⁵. Harari⁶ esprili bir şekilde kapitalist inançta ilk kutsal emrin üretimden elde edilen karın tekrar üretime yatırılması şeklinde olduğunu söyler. Harari bu nedenle zaten kapitalizme kapitalizm denilmiştir der. Karl Marx kapitalizmi durmadan artı değeri sermayeye çeviren ve bu sermayeden tekrar yatırım yapan ekonomi-politik bir sistem olarak tanımlar. Amaç işçi sınıfını sömürerek daha da büyüktür. Marx kapitalizmin olduğu sistemde değişim değerinin kullanım değerinin yerini aldığı söyler⁷.

Tarihte birden fazla sosyolog, tarihçi ve teorisyen kapitalizmin gelişmesinin arkasındaki asıl nedeni bulmaya çalışmışlar ve her bir kişi farklı teoriler ortaya atmışlardır. Örneğin Karl Marx, kapitalizme neden olarak üretim araçlarının gelişmesi, teknikleşmesi ve mülksüzleşmeyi göstermiştir. Max Weber, ekonomik faaliyetin akılcılaşmasını ve Protestan etiğini/ ahlakını yani tasarrufu işaret etmiştir, Sombart ise Yahudi tüccarların etkinliğine vurgu yaparak, erotizm ve savurganlığı neden olarak göstermiştir. Henri Pirenne, daha piyasa odaklı giderek üretimi ve tüketimi pazar aracılığıyla gerçekleştiren tüccar kapitalizminin yeniden canlanmasını neden olarak göstermiştir. Baechler, olaya siyasal yaklaşır ve feodal düzenden kalma siyasal anarşi ve aynı kültürel ortamda birden fazla siyasal gücün kaos yaratarak bir arada bulunmasını kapitalizmin gelişimini sağladığını ifade etmişlerdir. Tüm bu teorilerin farklılıkları yanında hepsinin vurguladığı tek bir ortak paydası sadece Batı'ya özgü olan fabrika üretim sisteminin ortaya çıkmış olmasıdır⁸. Sermaye birikimi, bilimsel gelişmeler ve bu gelişmelerin teknolojiye uygulanması ve girişimci insan özelliği ile endüstri devrimi meydana gelmiştir. Kapitalist zihniyete ve endüstri devrimine yol açan etkenler farklı sosyal bilimciler tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır. Fakat ortak olan nokta Harari'ye göre büyümedir⁹. Kapitalizm aslında çok az şeye sahip olan sayıca çok fazla olan işçinin, az sayıda kapitalistin kar etmesi için metaller ürettiği çalıştığı ekonomik bir sistemdir, az sayıda kapitalist ise üretim araçları dahil olmak üzere her şeye sahiptir. Marx'a göre kapitalizm esasında ekonomik bir sistemden çok daha fazlasıdır. Kapitalizm aynı zamanda bir iktidar sistemidir, siyasal bir sistemdir. Ekonomik ilişkilere dönüşen siyasal iktidarın gücü kapitalizmin ardından yatan sırdır. Kapitalizmin güç uygulaması işçileri kolayca sömürmesinin bir biçimidir¹⁰.

Endüstri devrimi öncesinde toplumsal hayat doğal bir akış içerisinde devam ediyordu. Geleneksel bir şekilde gerçekleştirilen tarım tabiatın doğal şartlarına ve kanunlarına bağlıydı. İşler saat ve zaman çizelgeleri olmadan yapılıyor, her şey güneşin hareketine, mevsimlere ve bitkilerin büyüme döngüsüne göre şekilleniyordu. Oysa endüstri devriminden sonra her şey yeniden tanımlanmıştır. İş ve iş dışı yaşamın sınırları birbirinden ayrılmış, kurallar yazılı bir hale gelmiş ve mesai kavramı hayatımıza girmiştir. Herkes aynı zamanda gelip mesaisine göre işten çıkmaya başlamıştır. İşin bitmesi önemli değil sürekliliği önemli bir hale gelmiştir. Kapitalizm sanıldığı aksine sadece mal üretmez. Kapitalizm bireylerin yaşamında birden fazla yeni değer kalıpları üretir. Yeni değer kalıpları arasında ticari antlaşmalara saygı, şiddetsizlik, kişisel sorumluluk, her koşulda ticaret ve tüketim olgusu bunlardan sadece birkaçıdır. Bu tarz yeni değerler kapitalist sistemin olduğu her toplumda kendine yer bulmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında kapitalizmin çeşitli yönlerinin olduğu ortaya çıkar¹¹. 19. yüzyıldaki kapitalizm ve kentleşme ile büyük kentlerde görülen tüketim kültürünün özelliklerini günümüzdeki tüketim toplumunun gündelik hayatın estetikleşmesi ya da sürekli değişen metaller, imajlar ve bedenler selinin yansımalarında görebiliriz. Ayrıca ilk kapitalist büyük kentlerdeki pasajlar tüm bu tüketim kültürünün devamlı olarak üretildiği mekanların başında gelmektedir. Tüketim kültürünün bu rüya alemleri olan pasajlar günümüzün mega alışveriş merkezleri Karl Marx'ın Kapital'de bahsettiği

⁵ Ayn.Rand "Kapitalizm Nedir?," *Liberal Düşünce* 10, sayı: 37 (2005): 167.

⁶ Yuval Noah Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens, İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (İstanbul: Kolektif Kitap, 2015), 309.

⁷ George Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları* (Ankara: Deki Basım Yayın, 2014), 171.

⁸ Abdülkadir Zorlu, *Tüketim Sosyolojisi* (Ankara: Glocal Yayınları, 2006), 13.

⁹ Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens, İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, 302.

¹⁰ Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*.

¹¹ Guy Sorman, *Kapital Devamı ve Amaçları* (İstanbul: Afa Yayınları, 1998), 147.

meta fetişizmleridir¹².

Yapısal değişikliklerin yanında modern kapitalist dönemde az ile yetinmeyen yeni bir insan tipi kültürü ve yaşam tarzı da kendini göstermiştir. Bu insan etken bir insandır. Edilgenlik artık geçmişte kalmıştır. Modern insanın sergilemek zorunda olduğu ve sergilediği ruh hali sürekli bir etkinlik içermektir. Aksi halde modern insan sadece sahip olduğuyla yetinmek ve toplumdışı kalma tehlikesine doğru hızla yol alacaktır¹³.

2. Tüketim Toplumu

Tüketmek yok etmek bir şeyleri bitirmek, sonlandırmak anlamına gelen tüketim olgusu anlaşılması kolay olmayan bir kavramdır. Tüketim olgusu doygunluk ile ya da maksimum fayda kavramı ile açıklanamaz. Eğer öyle olsaydı bireyler bir şekilde doygunluk noktasına gelir ve tüketim sonlanırdı. Fakat tam tersine sonlanma yerine bireyler daha fazla tüketme ihtiyacı içerisine girerler. Tüketimi faydaya göre de açıklamak bir tarafın eksik kalmasına yol açar. Çünkü bireyler faydadan çok eşyanın kendilerine kazandırdığı kimlik ve prestij ile ilgilenirler. Kalın bir bot kışın ayağı yağmurdan veya kardan koruyabilir. Fakat birey modaya uygunluğu ölçüt olarak açık topuklu bir ayakkabıyı tercih ederek maksimum faydayı göz ardı edebilir¹⁴. Bu nedenle tüketim sadece budur diye tanımlayıp içinden kolayca çıkabileceğimiz bir kavram değildir. Çünkü tüketimin sosyolojik, psikolojik ve kültürel yansımaları vardır. Odabaşı'nın da ifade ettiği gibi klasik iktisat teorilerine göre birey kendine en çok fayda sağlayacak ürünü seçer. Oysa sosyoloji durumun öyle olmadığını söyler. Çünkü bireyler kendi kimliklerini ve toplumdaki yerlerini diğer sınıflara göstermek için bu işlevi yerine getiren markalara ve ürünlere yönelirler. Örneğin her şeyi çok rahatlıkla içine alabilecek bir çanta yerine içine hiçbir şey sığmayan el çantaları gibi. O nedenle tüketimi kültürden ayrı sadece pazardaki mübadele ve talep kavramına göre açıklamak konuyu anlaşılmasız bir hale getirebilir¹⁵.

Kültür bir topluma ait olan ve onu maddi ve manevi olan her şeyi ile tanımlayan bir olgudur. Tüketim kavramı, tüketim toplumunda kültürel bir olgu haline gelmiştir. Tüketim kültürü tüketimin kültürel bir üst değer olarak kabul edildiği ve toplumun merkezinde olduğu durumu anlatmak için kullanılır. Tüketim kültürü mottosu tüketicinin devamlı harcama yapması ve satın alması üzerinedir. Tüketicie hep satın alma fakat tatmin olmama, yeni arayışlar içinde olma davranışı öğütlenir¹⁶. Tüketim kültürü, bireylerin ihtiyaçlarının sınırsız ve doyurulamaz, tatmin edilemez olduğu düşüncesini vurgular. Tüketim kültürü, sosyal konumun ifade edilmesi ve gösterilmesi anlamında kimlik ve statünün modern toplumlarda hep birleştirici hem de ayrıştırıcı bir ortam sağlamaktadır¹⁷. Lüks mekanlarda kahve içen bir tüketici sosyal medyada aynen şöyle demiştir. Bu pahalı kahveyi benimle aynı ortamda bulunamayacak olan insanlardan kendimi ayırmak için tüketiyorum demiştir. Bu ifade tüketim toplumunun vücut bulup dile gelmiş bir şeklidir. Bireylerin toplum içindeki statüleri, konumları imajları, kim oldukları tükettikleri nesnelere ve bu nesnelere nerede ve kimlerle birlikte tükettikleri ile ölçülmekte ve tanımlanmaktadır. Anı yaşamayı vurgulayan hedonist bir felsefe ile hayata bakan hazcı bir kültür sürekli olarak bireylere her tür araçla empoze edilerek adeta beyinleri yıkamaktadır. Dışarı gezmeye çıktığımızda milyonluk bir ses düzeneğine sahip bir Tofaş arabanın kaputunun üzerinde "Carpe Diem" anı yaşa yazısını görebiliriz. Ünlü filozof Descartes'in tarihe geçen en bilinen düşünüyorum öyleyse varım "cogito ergo sum" sözü yerine günümüzde "tüketiyorum öyleyse varım" mottosu geçerli olmuştur. Maalesef günümüzde tüketmek düşünmekten önce gelmektedir. Satın aldığımız birçok ürünü eve gider gitmez hatta çoğu zaman daha alışveriş merkezinden ayrılmadan ben bunu niye aldım diye pişmanlık duymamız aslında bundan kaynaklanmaktadır¹⁸. Baudrillard bu durumu ambalaj kültürü ile açıklar, bir kez o ürün ambalajından çıktığında ürünün

¹² Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 122.

¹³ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 89.

¹⁴ Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 268.

¹⁵ Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2009).

¹⁶ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, 214.

¹⁷ Cengiz Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi* (İstanbul: Birey Yayınları, 2006), 54.

¹⁸ Vehbi Bayhan, "Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu: Tüketiyorum Öyleyse Varım," *Sosyoloji Konferansları* sayı: 43 (2011): 221.

tüm büyüğü, aurası bozulur der¹⁹. Gerçekten de her ürünün çekiciliği ambalajdan ya da kutusundan çıkana kadardır.

Tarihsel olarak tüketim toplumu aslında ilk önce bilim, teknoloji ve endüstri devrimleri sonucunda Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkmış bir olgudur. Kapitalizmin gelişmesi ve fabrikalaşmanın rasyonel, bürokratik bir hayat tarzı ile birlikte gelmesi sonucu tüketim toplumu var olmuştur. Endüstri Devrimi sonucu toplumlarda meydana gelen sosyal ve ekonomik değişim geriye döndürülemez bir şekilde devam etmektedir. Özellikle kırsal bölgelerden kentlere doğru yaşanan büyük göç sonucu oluşan demografik değişim ilk defa bu kadar çok bireyi kitleler halinde bir arada yaşamaya sevk etmiştir. Bu devrimin sonucunda üretimde kullanılan icatlar ve yeni teknikler kitlesel bir üretime ve kitlesel bir üretim de kitlesel bir tüketime neden olmuştur²⁰. Buna güzel bir örnek ünlü sanayici otomobil üreticisi Amerikalı Henry Ford'tur. Ford herkes için makul ulaşılabilir bir fiyat ile seri üretim şeklinde ürettiği ve sattığı arabaları ile tüketim kültürünün oluşmasına büyük katkı sağlamış biridir. Henry Ford kendi adını verdiği arabasını tek tip ve tek model şeklinde üretmiştir. Tarihe geçen ünlü sözü müşterilerim sadece siyah renk olmak üzere her renk arabayı alabilirlerdir. Ford'un bu kapitalist tarihe geçen başarısına Gramsci fordizm adını vererek kavramlaştırmıştır. Fordizm o dönemin ruhunu yansıtan bir kavramdır²¹. Demografik ve teknolojik değişimler toplumlara rahatlıkla tüketebilecekleri ürünleri sunmuştur. Toplumlar da şu ana kadar görülmemiş farklı bir kültürel algıda oluşmuştur. Tüketim ile yaşam ilk defa eşdeğer kabul edilmiştir. Baudrillard'a göre tüketim aslında bir söylemdir. Ve biz tüketicilere devamlı bir şeyler fısıldar. Bizlerde toplum olarak diğer bireylere durmadan bir şeyler anlatırız aynı şekilde onlarda bize²².

Baudrillard'ın bahsettiği bu söylemin ana teması kimliktir. Tüketim toplumunda tüketim olgusu toplumsal sınıfların farklılıklarını ve benzerliklerini belirleyerek bu farklılıkları ve benzerlikleri tasnif ederek bize bir yaşam tarzı perspektifi sunar²³. O halde tüketim sadece gündelik sabit ihtiyaçlarımızı gidermeye yönelik bir eylem değildir. Toplumda reklamlar, markalar ve daha pek çok farklı yöntem ile yaratılan söylem yeni birçok duygu ve arzu barındırır. Metalar ile yaratılan bu yeni duygular imgeler ve göstergeler şeklinde ilişkilendirilir²⁴. Bu duygular toplumdaki her bireye olabildiğince küçük yaşlardan itibaren aşılanmaya çalışılır.

Bauman, okuma yazmayı dahi öğrenmeden tüketim toplumunda çocukların alışveriş bağımlısı olduklarını söyler. Tüketici rolü toplumsal cinsiyetten bağımsızdır. Erkek ve kız çocukları farklı eğitim stratejilerine maruz kalmaz. Tüketim toplumunda herkes tüketiciler olarak eşittir. Herkesin mesleği tüketiciliktir. Hatta Bauman'a göre bu tüm dünyada geçerli evrensel bir insanlık görevidir²⁵. Ürünlerin her biri bizlere birer kimlik sunar demiştik. Bireyler mallar ile kimlik değeri oluşturmak için ilgilenir. Malların toplum tarafından kabul edilmiş simgesel değeri, bireylerin kimliklerini ifade etme eylemleriyle birlikte tüketimde bulduklarında ortaya çıkar²⁶. Bunu sağlayan da malların üzerindeki etiketler yani markalardır. Bir ürünün piyasada tutunabilmesi için beğenilmesinin yanında marka haline gelmesi de şarttır. Marka sadece ürünleri ve hizmetleri birbirinden ayırmak için kullanılan adlar, semboller veya harfler değildir. Aynı zamanda tüketicinin anlam dünyasında da karşılığı olan bir değerdir²⁷.

Tüketim toplumunda markaların bizlerde uyandırdığı anlam ve değerler çok önemlidir. Çünkü markalar bizlere kimlik inşamızda herkes tarafından onaylanmış ve ortak bir şekilde kabul edilmiş sembolik anlamlar sunar. Marka sadece bir etiket ya da bir semboldür ama onu kullanan kişilere vaatleri çoktur. Markalar toplum tarafından

¹⁹ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*.

²⁰ Aylin Yonca Gençoğlu, *Muğlak Ekonomi ve Bir Mücadele Hikayesi, Geleneksel Ekonomiden Kapitalizme Kayseri Çarşıları* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), 48.

²¹ Robert Bocoock, *Tüketim* (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 29.

²² Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 241.

²³ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 39.

²⁴ Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 186.

²⁵ Zygmunt Bauman, *Tüketici Hayat* (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2023).

²⁶ Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi*, 114-117.

²⁷ Zeki Duman, *Tüketim Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 104.

onaylanmış önemli sembolik değerleri üzerlerinde barındırırlar. Aslında marka ilk olarak çiftlik hayvanlarının diğer çiftliklerdeki başka hayvanlar ile karışmasını engellemek için kovboyların kendilerini tanımlayan sembollerini kızgın demirler ile hayvanlarını damgalamalarına verilen addır. Aslında markanın günümüzdeki işlevi geçmişteki ile aynıdır. Tabi günümüzde hiçbir marka müşterisini kızgın demirle damgalamıyor fakat onu satın aldığı üründe kendi amblemini taşımasına gönüllü olarak razı ediyor ve bizi diğer toplumsal sınıflardan (çiftliklerden) ayrı olduğumuzu hissettiriyor. Markalar sayesinde kendi ürettikleri metaları diğer ürünlerden ayırmak üreticiler açısından oldukça önemlidir. Her markanın kendisine göre bir prestiji ve yine kendisine göre vermek istediği bir mesaj vardır. Tüketici kişi ürünün üzerinde o etiketi ya da sembolü gördüğünde bu bir timsah ya da bir kaz (mesela marka olarak doğası gereği yolculuk, özgürlük, birlik ve beraberlik anlamı uyandırmaktadır), üç çizgi ya da polo oynayan biri, o ürün hakkında bir fikri oluşur. Kalite, saygınlık, özgürlük, çılgınlık, asalet, hepsi bu sembollerin bizlere sunduğu vaatlerdir²⁸. O nedenle bir ürünün orijinalini almaya yetecek maddi gücü olmayan binlerce tüketici ürünlerin sahtelerini giymeyi tercih ederler. Tanınmamış orijinal bir marka giymek yerine tanınmış bir ürünün sahtesini her daim tercih ederler. Çünkü o ürün sahte bile olsa karşı tarafa ileteceği mesaj çok farklı olacaktır.

Markalar hem ürün hakkında bilgi verirler hem de biz tüketicilere duygusal birçok anlamlar yüklerler. Çoğu konuda toplum olarak anlaşamasa bile markaların çoğunda taşıdıkları anlamlarda birleşebiliriz. Aslında Baudrillard bu anlamların yapay sentetik bir duygusallık ile oluştuğunu söyler. Buna kendisi psikolojik etiket adını verir. Bu etiketler, sözcükler biz onları tekrarladığımız oranda değerlidir. Hatta marka sadakati öyle bir noktaya gelmiştir ki biz doğrudan markayı gördüğümüzde düşünmeden refleks şeklinde tepki veririz²⁹. Markaya bağlı olmak ya da marka sadakati kavramlarını tüketim toplumunda oldukça sık duyarız. Bir kişi ömrü boyu eşini, arkadaşlarını, işini ve birçok duygusal anlam taşıyan şeyi bırakabilir fakat kişi ömrü boyunca çok az marka değiştirir. Sahiplendiği o markaya sadık olmak tüketiciler için çok önemlidir. Geleceğini borçlanarak sevdiği marka telefonun yeni bir modelini alabilir. Hatta bu konuda fiziksel ihtiyaçlarını bile geride bırakabilir. Örneğin o telefona ulaşmak için günde sadece tek bir öğün bile yemek yiyebilir. Bu bir telefon, araba, bir makyaj malzemesi, çanta ya da gözlük olabilir. Ve tüketiciler markaya sadık olmaları ile övünür.

Tüketim toplumunda tüketmek, özellikle Amerikan anayasasına sözlü olarak eklenmiş yazılı olmayan mutabakata varılmış son bir madde gibidir. Ülkesini seven her yurttaş ülkesi için tüketmek zorundadır. Alışveriş yapmak ve sonra oy vermek tüketim toplumunda sorumlu vatandaşlık için tek ölçüttür. Whyte'a göre tasarruf etmek Amerikalılık değildir³⁰. Amerika'da 11 Eylül'de ikiz kulelere saldırı düzenliğinde herkes olayın şoku ile evlerine kapanmışken, dönemin Amerikan başkanı Bush tüm Amerikalılara televizyondan seslenerek onları alışveriş yapmaya çağırmıştır. Alışveriş yapmanın vatanseverlik olduğunu ve ülkesini seven her Amerikan vatandaşının Amerikan bayraklarını yanlarına alarak doğrudan alışveriş merkezlerine koşmasını ve alışveriş yapmasını istemiştir. Tüketim toplumunda planlı bir kültür emperyalizmi de vardır. Amerikan kültürünü yaymak için her fırsatta yararlanılmıştır. Özellikle Amerika, soğuk savaş döneminde Amerika Marshall Yardımları ile hem gelişmekte olan ülkeleri sosyalizm düşüncesinden uzak tutmak hem de onları Amerikan ürünlerine alıştırmak istemiştir. Amaç Amerikan ürünlerine alışmış uluslararası tüketici kitleleri yaratmaktır. 1964 yılında Amerikalı senatör George McGrown bugün yardım ettiğimiz toplumlar yarın bizim müşterilerimiz olacaktır diyerek planın arkasında yatan düşünceyi açıkça kamuoyu ile paylaşmıştır. Amerikan kültürünü yansıtan ürünlerin satıldığı bu toplumlarda geleceğin Amerikasının kurulacağını belirtir. Amerikalı diyet uzmanları uzak doğulu işçilere kahvaltıda mısır gevreği tavsiye etmekteydi. Gençlere de hamburger menüleri³¹. Diyetlerinde oldukça katı olan Uzakdoğu toplumları ve daha birçok toplum Amerikan alışkanlıklarından oluşan yaşam tarzlarını benimsemişlerdir.

²⁸ Metin Özkul ve Emine Yılmaz Uçak, "Tüketim Toplumunda Meta-Marka Bağlılığının Görünümleri," *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 11, sayı: 27 (2020).

²⁹ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, 253.

³⁰ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*.

³¹ Ahmet Alpay Dikmen, "Küresel Üretim, Moda Ekonomileri ve Yeni Dünya Hiyerarşisi," *Toplum Bilim* sayı: 86 (2000): 284.

Günümüzde tüketim toplumu doğduğu Amerika sınırlarının çok ötesindeki toplumlara yayılmasına rağmen yine de kabul gören bütün tüketim sembolleri Amerika'ya aittir. Disneyland eğlence parkı her yıl Vatikan'a gelen ziyaretçi kadar turist ağırlamaktadır. Coca Cola ürünleri tüm dünyada 200'den fazla ülkede satılmaktadır. Satış rakamlarına göre dünyada günde 2,2 milyar bardak kola tüketildiği tahmin edilmektedir. Hatta Coca Cola şirketi içki içilmeyen Müslüman ülkeleri kendi pazarları için bir rüya ülkesi olduğunu ifade etmiştir. Dünyanın farklı bir ülkesinde farklı bir şehrinde her gün bir McDonald's restoranı, küresel bir giyim mağazası ya da bir Starbucks kahve dükkânı açılmaktadır³². Çin'in politik duruşunu göz önüne alarak internette sorgulattığımızda Çin'de 4.700 Starbucks kahve dükkânı, 2.500 McDonald's şubesi olduğu görülmektedir. Bu da tüketimin aldığı boyut açısından oldukça ilginçtir.

Tüketim toplumunda tüketimin yapıldığı mekanlar da en az tüketim faaliyetleri kadar önemlidir. Tüketimin yapıldığı büyümlü mekanlar olan alışveriş merkezleri tüketim toplumunun Ritzer'in ifadesi ile birer katedralidir. Bauman, günümüzde tüketici bireylerin, doğumlarından ölümlerine kadar alışveriş merkezlerinin tam da yaşamlarının merkezinde olduğunu ifade eder. Tüketici bireylerin tüm ıstıraplarını ve hastalıklarını dindirecek, onlara şifa vererek iyileştirecek, şifalı yerler Bauman'a göre alışveriş merkezleridir. Bauman, tüketim toplumunda bireylerin aldıkları eğitim ve sosyalizasyon sonucunda bu düşünceye sahip olduklarını belirtir. Bu nedenle tüketici bireyler için büyümlü ürünlerin satıldığı mağazalarda bulunmak buralardan alışveriş yapmak onlara göre adeta dünya dışı büyümlü bir süreç gibi algılanmaktadır³³. Alışveriş merkezlerinin bireyde yarattığı duygusal soyut etkinin yanında pratik somut etkileri de vardır. Alışveriş merkezlerinde bireyler tek bir mekânda birçok mağazadan alışveriş yapma imkanına kavuşurlar. Tüketiciler alışverişlerini yaparken acıkırlarsa yemek yerler, sinema salonunda film izleyebilirler ya da artık ülkemizde de olmaya başlayan spor merkezlerinde spor yaparlar. Tüm bunları yaparken de mevcut hava koşullarından etkilenmeden güvenli bir şekilde yaparlar. Kısaca bireyler alışveriş merkezlerinde oldukça güzel ve büyümlü vakit geçirirler³⁴.

Tüketimin rahat ve hemen hizmet sağlayan sisteminin rahatlığına alışan tüketici artık hayata da bu şekilde bakmaktadır. Hayat onlar için ihtiyaçların hemen elde edildiği şekilde iyidir. İsteklerin karşılanması geciktiğinde mutlulukları ellerinden kayıp gider. Stephen Bertman, günümüz tüketim toplumunun yaşam tarzını "şimdici" kültür şeklinde tanımlar. Bertman'a göre artık hayatta her şey acele edilmesi gereken bir şeydir. Eğer acele edilmez ise her şey kaçıp gidecek hissi bireylerde vardır. Jameson'a göre de tüketim toplumu hemen toplumdur. Sonsuz bir şimdi duygusu tüm bireylere hakimdir. Tüketim toplumu sabreden değil her şeyin hemen olmasını isteyen bir toplumdur ve bireyle istekleri arasında hiçbir güç giremez³⁵.

Turistik gezilerde dahi durum böyledir. Yeni bir yere gidildiğinde telaş içerisinde her şey deneyimlenmeye çalışılır. O yerin eksik kalan görülmeyen yerleri kaldığında bu durum büyük bir başarısızlıktır. Seyahatte bolca fotoğraf çekilir ve dönüş uçağında her detay paylaşılır. Her şeyin hemen olması istenir. Özellikle Bauman'a göre akışkan bir modern zamanda tüketimin doğası bunu gerekli kılar. Geleceğe yönelik tasarruflar ve uzun vadeli planlar artık yoktur. Birçok ürün son kullanma tarihleri geçtiğinde hemen atılır. Akışkan toplumda sınırsız arzular ve bitmek bitmeyen istekler vardır. Ve bu durum toplum ile gayet uyum içerisinde ilerlemektedir³⁶. İstekler bir kot pantolon ya da kırtasiye ürünü, televizyonlar, radyolar, otomobiller için, isterse bir uçak yolculuğu yapabilmek için duyulsun bu mal ve deneyimler, batı medyası ile ilişkide olan kişiler temel gereksinimlerini giderebildikleri sürece, satın alınması arzu edilen şeyler olacaklardır. Arzu edenler grubu gerçekten tüketen ve böylece firmaların iş yaşamında kalmasını sağlayan yeterli sayıda tüketici bulunmasıyla varlığını sürdürebilir³⁷. Bu nedenle her şey belirli nesnelere için ihtiyaç-

³² Alan Durning, *Ne Kadarı Yeterli? Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği* (Ankara: Tübitak Tema Vakfı Yayınları, 1997), 15

³³ Kâmil Şahin ve Mehmet Anık, *Tüketimin Sosyolojisi, Gösteriş Amaçlı Tüketim ve Gençlik* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2017), 51.

³⁴ George Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması, Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

³⁵ Durning, *Ne Kadarı Yeterli? Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği*, 24.

³⁶ Zygmunt Bauman, *Tüketici Hayat* (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2023), 44-45.

³⁷ Bocoock, *Tüketim*, 60.

ların yaratılması değil sistem öğeleri olarak ihtiyaç için ihtiyacın arzu için arzunun yaratılmasıdır. Ürünler insanların ihtiyaçlarından çok, sistemin ihtiyaçları gereği ortaya çıkmaktadır³⁸.

Tüketim toplumunda ürünlere devamlı olarak değişen değerler atfedilir. Değerlerdeki bu değişimler ile birlikte sürekli olarak toplumda ihtiyaçlar yaratılmıştır. Fakat tüketiciler bu ihtiyaçların yapay ya da gerçek ihtiyaçlar olduğu ayrımını kaybetmişlerdir. Tüketicilere gerçek ihtiyaçlarını sorduğumuzda bu ayrımı yapamayacak duruma gelmişlerdir. Sahte ya da yapay olarak adlandıığımız aslında hayatımızdan çıktıklarında hiçbir şey kaybetmeyeceğiz birçok ürün tüketim toplumunda hayatın tam merkezindedir. Sahte ihtiyaçlar gerçek ihtiyaçlarımıza yönelik ürünler asla değildir. Sahte ihtiyaçlar tamamen içinde bulunduğumuz kapitalist sistemin devamına yönelik projelerdir. Kültür endüstrisi tarafından yaratılan bu sahte ihtiyaçlar bireylerde devamlı olarak bir talep oluşmasını sağlarlar ve bu talep beraberinde devamlı bir tüketimi getirir³⁹. İhtiyaç normal anlamda bir eksikliği olması gerektiği halde olmayan bir nesnenin gerekliliğini ifade eder. Günümüzde bu kavram var olmayan bir eksikliğin veya yaratılan bir eksikliğin giderilmesi anlamında kullanılmaktadır. Yaratılmış olan bir ihtiyaç ki bu sahte ihtiyaçtır. Bireyde yapay, geçici ve soğuk bir tatmin hissi uyandırır. Bundan dolayı ihtiyaç olduğu düşünülerek satın alınan her nesne bir süre sonra yerini başka bir nesneye bırakmaktadır. Bu kısır döngü, tüketimin ediminin her defasında yeniden tekrar edilmesini sağlar ki bu tüketimin tüketilmesine yol açar (Duman, 2018: 80).

Baudrillard artık neyin ihtiyaç neyin değil iyice iç içe girdiğini ve artık ayırt edilemeyecek bir duruma geldiğini ifade eder. O nedenle tüketime ihtiyaç kavramından çok farklılık kavramı ile yaklaşmanın daha doğru bir yaklaşım olduğunu ifade eder. Baudrillard'a göre tüketim toplumunda bir şeye ihtiyacımız olduğu için değil tam tersine ihtiyacımız olmasa bile tamamen diğer bireylerden farklı olmak için tüketiriz. Bu farklılıklar bize hangi ürünü nasıl tükettiğimizi tanımlar. Bu nedenle Baudrillard'a göre tüketimin bir gerçekliği yoktur⁴⁰. Douglas ve Isherwood, tüketimi bireylerin iletişiminden ve etkileşimlerinden çıkardığımızda tüm sosyal yapının çözüleceğini ifade ederler. Tüketimi müziğe benzetirler ve nasıl tek bir notanın tek başına anlamı olmayıp notların bir araya gelmesi anlamlı bir bütün oluşturuyorsa toplumda ürünlerin de bir araya gelmesi böyle bir senfoni oluşturur. Douglas ve Isherwood'a göre ürünlerden fiziksel bir haz alma çok eskilerde kalmıştır. Tüketim toplumunda bireyler diğer bireyler ile aynı tüketim kodlarının paylaşılmasının hazzını yaşarlar. Hazlar artık tamamen duygusal bir noktaya evrilmiştir⁴¹.

Modern tüketim toplumunda tüketicinin bedeni başta olmak üzere, kıyafetleri, iletişim halindeyken telaffuzu, boş zamanında ne yaptığı, gıda tercihleri, nerede oturduğu, otomobilinin markası ve modeli, tatil seçimleri kişinin beğeni duygusunun, yaşam tarzının işaretleri olarak görülür⁴². Özellikle beden tüketim toplumunun merkezinde yer alır. Bedenin bu şekilde tüketimin merkezinde olması içinde bulunduğumuz kapitalist sistemin çıkarlarına uygun olarak dizayn edilmiştir ve kitlesel tüketimin sürekli büyümenin öncelikli unsuru olmasına olanak sağlar. Tüketiminin sürekli olarak bireysel mutluluk, sosyal statü ve başarıya giden tek yol olarak işaret edilmesine bağlı olarak bu sistem devamlı olarak kendini yenileyerek devam eder⁴³.

Kapitalist sistem bu noktaya hemen gelmemiştir. Kendi tarihi içerisinde karşılaştığı problemleri aşmak ve kendi bekası için birçok strateji geliştirmiştir. Ama tüm bu stratejilerin tek bir ortak noktası tüketimin devamlı bir şekilde kesilmeden devam etmesidir. Dünyada yaşanan birçok ekonomik kriz özellikle 1929 buğranı kapitalistlere tüketicilerin kendi başlarına asla bırakılamayacağını neyi ne kadar ve ne zaman tüketmeleri konusunda kontrol

³⁸ Cengiz Yanıklar, "Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma," *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 34, sayı: 1 (2010): 29.

³⁹ Yanıklar, "Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma," 25.

⁴⁰ George Ritzer ve Jeffrey Stepniski, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (Ankara: Deki Basım Yayın, 2013), 205.

⁴¹ Mary Douglas ve Baron Isherwood, *Tüketimin Antropolojisi* (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 90.

⁴² Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 140.

⁴³ Aysel Günindi Ersoz, "Tüketim Toplumunda Sıfır Beden Söylemi Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme," *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27, sayı: 2 (2010): 37.

edilmeleri gerektiğini öğretmiştir. Kapitalizm insanların tüketim toplumuna giderek daha çok katılmasına ve tüketmesine ihtiyaç duymaya başlamıştır. Çünkü kapitalizm devamlı sermaye artışına ve büyümeye yönelik bir sistemdir. Bu nedenle tüketim toplumunda kapitalistler, insanları kendi ürünlerinin aktif ve düzenli tüketicileri olmaya ikna etmeye çalışmak zorundadır⁴⁴. Bu ikna süreci içerisinde sistem başarılı bir şekilde tüm metaları bir kültür haline dönüştürmüştür. Bu dönüşüm kültür endüstrisi kavramı ile ifade edilmektedir. Kültür çalışmalarında ve kültür endüstrisi kavramını kullanınca ilk akla gelen Frankfurt Okuludur. Çalışmalarında ortak nokta modern toplumlarda boş zamanın artık endüstrileşmiş olduğudur. Popüler kültür ve popüler kültürün etkilediği televizyon, sinema, müzik, dergi ve gazetelerin oluşturduğu eğlence endüstrisi anlamına gelen kültür endüstrisi olarak kavramlaştırdıkları alanda araştırmalar yapmışlardır. Modern toplumda kültür üretimi standart bir hale gelmiştir. Kültür endüstrisinde, diğer endüstrilerde olduğu gibi kar arzusu vardır. Tüketim toplumunda boş zaman bir endüstrisi haline gelmiştir. O nedenle boş zaman artık tüketim faaliyetleri ile dolu dolu geçirilen bir zamandır⁴⁵. Kültürel üretimler kitle kültürü içinde yer alırlar. Kitle kültürü moda deyimiyile sürekli “in” ve “out” hali içindedir. Tüketim toplumunda moda olan ürünler çok kısa zamanda hatırlanmaz bile. Sonra tekrar aynı ürünler farklı temalar ile tüketicilere sunulur tekrar moda haline getirilir. Günümüzde eski olarak kabul edilen ürünlerin retro kavramı ile yeniden hayatımıza girmesi örnek olarak verilebilir⁴⁶. Kültür endüstrisinde devamlı olarak evrensel bir merak toplumlara pompalanır. Bir Amerikan sloganı vardır. “Bir de İsa’yı deneyin” der. Bu toplumda her şeyi denemek gerekir. Çünkü tüketim insanı bir şeyi hangi türden olursa olsun bir hazzı atlama korkusuyla yaşar⁴⁷. Tabi bu korku içinde tüketen birey ürünleri seçerken basında, medya da yer alan ünlü kişilere öykünür. Bir pop yıldızı, yıldız bir futbolcu, bir film artisti ya da kısa zamanlığına meşhur olmuş bir fenomen öykünenler arasında yer alır. Bu tarz ünlülerin kullandığı ya da tavsiye ettiği ürünlere ulaşmamak Baudrillard’ın dediği gibi tüketicilerde eksiklik duygusu yaratır. Çünkü esas mesele bir gruba ait olabilmek hissiyatıdır. Tabi tüketici uzun çabalar sonucunda gruba ait olduğunu düşünürken bu ürünlerin büyüğü birden sona erer ve tekrar sonu gelmez bir şekilde başka bir ürün ile döngü devam eder. Hiçbir zaman bir son yoktur⁴⁸.

Horkheimer ve Adorno kültür endüstrisinin bireyleri sadece tüketici olarak değerlendirdiğini ifade eder. Kültür endüstrisinde her şey birbirine benzer, standart bir hale gelir ve tekdüzelir. Birey bu süreçte bir nesne haline gelir⁴⁹. Nesneleşen tüketicilerin duygu ve düşünceleri de ürünler gibi standart ve tekdüze bir hale dönüşmektedir⁵⁰. Zaten hedeflenen tam da budur standartlaşmış bir birey her ürünü çok kolay bir şekilde kabul edip tüketecektir. Horkheimer ve Adorno için reklamlar tam da bu işe yarar. Reklamlar tüketicileri metaları satın almaları yönünde ikna ederler. Amaç tüketicilerin vaat edilen ürünü alarak saygınlığa kavuşacaklarına inandırılmasıdır⁵¹. McLuhan’ın araç mesajdır sözüyle televizyonun kendi başına bir dünya görüşü ve düşünme biçimi yarattığı gerçeği bilindiği günden beri tüketicilerin reklamlar ile yönlendirmeleri çok basit olmuştur. Reklamcılık var olan gereksinimleri gidermeyi değil olmayan gereksinimleri yaratmayı amaçlamaktır. Günümüzde tüketicileri teşvik etmek üzere başta yazılı ve görsel medya olmak üzere kitle iletişim araçlarının tümü kullanıma sokulmuştur⁵².

Tüketim toplumunda başkaları tarafından değer verilme ve saygı duyulmaya olan bu gereksinim tüketim aracılığıyla dışa vurulmaktadır. Veblen’in maddi görgü olarak tanımladığı şeyin bir işaretidir. Fazla tüketim kabul görme arzusuyla güdülenmektedir. Doğru giysileri giymek, doğru arabayı kullanmak ve doğru semtlerde yaşamak, kısaca ben iyiyim ve gruba dahilim demenin yollarıdır⁵³.

⁴⁴ Ritzer ve Stepniski, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 203.

⁴⁵ Anthony Giddens, *Sosyoloji* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013), 647.

⁴⁶ Naci Bostancı, *Sosyolojiye Giriş: Toplum ve Kültür* (Ankara: Martı Kitap Yayınevi, 2002), 149.

⁴⁷ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*.

⁴⁸ Yanıklar, “Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma,” 25-32.

⁴⁹ Sezgin Kızılçelik, *Frankfurt Okulu* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2000), 235.

⁵⁰ Zeki Duman, *Tüketim Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık), 2018.

⁵¹ Yanıklar, “Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma,” 30.

⁵² Duman, *Tüketim Sosyolojisi*.

⁵³ Durning, *Ne Kadarı Yeterli? Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği*.

Tüketim ile ilgilenen ilk sosyologlardan olan Veblen, gösterişçi tüketim kavramı ile zengin sınıfın kendini diğer sınıflardan ayırma çabası içinde olduğunu ifade eder. Veblen'e göre, israfa varan eğlenceler, kimsenin önemsemediği bir dili öğrenmek, aylakça sokaklarda dolaşmak, anlamsız koleksiyonlar, yararsız uğraşlar birer gösterişçi tüketimdir⁵⁴.

Bourdieu'ya göre kültürel mallardaki beğeni sınıfsal bir damga işlevi görmektedir. Yüksek bir ekonomik sermayeye sahip olanlar sanayiciler, işverenler, iş yemeklerinden, ithal otomobillerden, müzayedelerden, ikinci bir eve sahip olmaktan, tenis oynamaktan, su kayağı yapmaktan, Paris'te Sen Nehri'nin sağ yakasında kalan galerileri ziyaret etmekten hoşlanırlar. Bu davranışların her biri tüketicilerin yoğun çabaları sonucu kendilerini yeniden inşa etmeleri şeklinde sonuçlanır. Üst sınıflar William Leiss'in konumsal mallar dediği mallara yapay bir arz kıtlığı yaratılmasından dolayı bu mallara ulaşmak için mücadele edeceklerdir. Tüketim toplumunda hiçbir sınıf rahat değildir. Tüketim baskısı her sınıfta hissedilir⁵⁵.

Tüketim toplumunda reklamların önemi çok büyüktür. Frankfurt Okulu'nda tartışıldığı gibi reklamlar tüketicilerin satın alma davranışlarını etkilemek ve yönlendirmek amacı ile kapitalizmde yoğun olarak kullanılan enstrümanlardan biridir⁵⁶. Debord'a göre reklamlar sayesinde tüketiciler tüketim zamanının geldiğini anlarlar ve evlerinde rahat koltuklarında otururlarken dünyanın istediği noktadan metaları sipariş edebilirler. Tüketim toplumu büyük bir gösteri sahnesidir. Reklamlarda büyük gösterinin önemli bir parçasıdır. Herkes bu gösteriye katılmak zorundadır, gösteriden ve reklamlardan kaçmak imkansızdır⁵⁷. Reklam sistemden kuşku duyulmasını istemez. Değişimi kuşku uyandırmadan güven aşılıyor yaparak. Reklam adeta kapitalizmin sanat biçimidir⁵⁸.

Tüketim toplumunda tüketiciler ne kadar çok tatmin olmamışlarsa sistem tarafından bu istenilen bir durumdur. Arayış ne kadar fazla ise o kadar iyidir. Tüketicilerin arzuları reklamlar sayesinde harekete geçirilir. Reklamlardaki amaç tüketicilerin arzularını devamlı yüksek tutmak ve onlara yeni arzular bulmaktır. Bunun için de sıklıkla arzular eskir ve yerine arzular yaratılır. Hatta bunu yaparken çoğu eski ürün karalanır ve değersizleştirilir. Çamaşır deterjanı reklamlarında bu taktik çok kullanılır. Aynı marka ürünün eski ambalajı gösterilir önce kötülenir, değersizleştirilir sonra da yeni ürünün ambalajı ekrana gelir aynı ürün büyük bir keşif gibi övülür. Aslında değişen tek şey ambalajdır ürün yine aynı üründür. Bauman'da bu süreci mağazadan çöpe giden sürenin kısılması olarak açıklar. Bu süre ne kadar kısa olursa bu istenilen arzu edilen bir durumdur. Çünkü umutların yarattığı boşluğu yeni umutların doldurulması gerekir⁵⁹.

Tüketim toplumunda reklam bizleri diğer tüketiciler ile rekabete zorlar. Bunu yaparken hem bizi farklı olmamız için zorlar hem de diğerleri ile aynı tektipleştirerek bir grubun üyesi haline getirir. Reklamlar tüketicilere bunu alın çünkü bu bambaşka bir şey derken, diğer yandan da herkes bunu alıyor siz de alın der⁶⁰. Reklamlar bir ürünü tanıtırken önceliği kadın bedenidir. Her ne kadar günümüzde erkek bedeni de kullanılsa öncelik kadındır. Gereksiz ve alakasız bir şekilde her üründe bu düşünce sergilenir. Kadın ve erkek bedeni bir metaya dönüşmüştür. Amaç önce zihinleri ele geçirmektir sonra bedene müdahale etmek çok kolaydır⁶¹.

Dünya çapında kozmetik üzerine üretim yapan Body Shop mağazalarının kurucusu Anita Roddick, genç kızların önce beyinleri, sonra benlikleri, sonra da cüzdanları kozmetik şirketlerin kölesi haline geliyor şeklinde açıklama

⁵⁴ Bocock, *Tüketim*.

⁵⁵ Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 149.

⁵⁶ Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 69.

⁵⁷ Songül Demirel ve Ceren Yegen, "Tüketim, Postmodernizm ve Kapitalizm Örgüsü," *İlef Dergi* 2(1), (2015): 127.

⁵⁸ Ali Ergür, "Televizyon Reklamlarında Sıkıntı, Sanallığın Erdemi ve Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü," *Toplum Bilim* sayı: 86 (2000): 318-342.

⁵⁹ Bauman, *Tüketici Hayat*, 61.

⁶⁰ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 243.

⁶¹ Bocock, *Tüketim*, 62.

yapmıştır. Bu durum ancak devrim ile düzelebileceğini ifade eder⁶². Reklam tüketicilere ürünü tanıtmaktan çok o ürünü kullandığında farklı olacağı, seçkin bir grubun üyesi olacağını, yaşamının olumlu bir yönde değişeceğini ifade eder⁶³.

Reklam ve moda birbirinin içine geçmiş kavramlardır. Reklamlar moda olan bir ürünü ihtiyaç haline getirmektedir. Baudrillard tüketim toplumunun bir özelliğinin yeniden çevrim olduğunu ifade eder. Birey devamlı olarak toplumun bir parçası olmaya çalışır. Bu çabadan kısa bir an bile yorulsa hemen toplumun dışına çıkar. Birey hep toplum içinde onaylanmak zorundadır. Moda bireyin devamlı olarak çevrim içinde kalmasını sağlar. Modaya uymak için herkes birbirinden haberdar olmak zorundadır. Bunu yapamayan insanlar tüketim toplumunun gerçek vatan-dışı olamazlar. Moda basit bir kavram gibi görünebilir fakat bireyde yoğun bir baskı yaratır. Birey toplum içinde kabul, onaylanma ya da dışlanma gibi durumlar, kısmen moda kavramı ile de alakalıdır. Moda bir baskı unsurudur. Seviyeleri farklı da olsa her insan modaya uyar⁶⁴. Moda taklide dayanan geçici yenilikler yaratan bir sanat ve anlık yaşamayı ifade eden bir kavramdır. Yenilik, farklılık ve taklit modanın ruhunu yansıtır⁶⁵. Moda, tüketicilere belirli bir sınıfa ait olmayı devamlı olarak vurgulayan bir kavramdır. Bu ait olmanın gerekli olduğunu da tüketicilere her zaman hatırlatır⁶⁶. Simmel'in moda üzerine kullandığı metaforunda moda tüketicileri diğer sınıflardan, birleştirmek ve dışlamak amacıyla köprüler ve kapılar gibidir⁶⁷. Moda hem bireyi gruptan ayırır hem de gruba ait kılar. Simmel modadaki diyalektiği vurgular. Moda tüketicileri moda dışında kalmamaları için trendleri takip etmelerini sağlayarak toplum içinde farklılık yaratır. Bu anlamda özgünlük ön plandadır. Birçok kişinin modayı takip etmesi ile de özgünlük sıradanlaşır. Bu sıradanlaşmayı moda yeni trendler yaratarak aşar. Bu bir döngüdür. Kapitalist mantık açısından baktığımızda bu istenilen bir durumdur. Çünkü yeni trendler adı altında yeni ürünler piyasada talep görecektir. Bu ürünlerin dolaşıma sokularak arzu nesnesi haline gelmesi moda sayesinde olmaktadır⁶⁸. Modayı sadece kıyafet ya da ufak metalar olarak düşünmemek gerekir. Günümüz toplumunda bedenler de modaya göre değişmektedir. Özellikle kadın bedeni bu durumdan en çok etkilenen ve nesneye dönüşmüş bir bedendir. Beden Byung-Chul Han'ın dediği gibi günümüz teşhir toplumunda sergilenecek bir nesnedir. Günümüzde sergilemek, göstermek, açık etmek çok önemlidir. Tüketim toplumunda aklımıza gelebilecek her durum ve ortam sergilenmek için kullanılır, tüketim toplumunda her şey dışa dönüktür. Artık mahremiyet kavramı toplumda pek karşılık bulamamaya başlamıştır. İster kamusal hayatta ister sanal hayatta gösteri ve teşhir toplumu tüm hızıyla devam eder⁶⁹.

Reklam metinler ile tüketicilere gösteri toplumunda rol modeller sunmaktadır özellikle cinsiyet rolleri oldukça ön plandadır. Bu rol modellerinden süper anne stereotipi durmadan vurgulanır. Hep göz önünde tutulan başarılı bir iş kadını vücudu genç bir kızın beden ölçüleri ile aynı olup aynı zamanda iyi bir eş ve çocuklarını ihmal etmeyen bir anne rolüdür. Coward kapitalist sistemin kadınlara durmadan çalışın seksi olun, başarılı olun, eşiniz ve çocuklarınız ile ilgilenin mesajını verdiğini ifade eder. Kadın yaşlılığında bile güzel görünmek zorundadır⁷⁰.

3. Tüketim Toplumunda Estetik ve Beden

Bourdieu, beden olgusunu toplumsal pratikleri de içerecek şekilde kuramsallaştıran ilk sosyologlardandır. Bourdieu bedeni habitus, sınıfsal ayrımlar, simgesel şiddet, sermaye türleri ve dilsel kodlamalar açısından ele alır.

⁶² Odabaşı, *Tüketim Kültürü*, 97.

⁶³ Nesrin Kula Demir, "Kültürel Değişimlerin Reklamlarda Kadın ve Erkek Rol Modellerine Yansıması," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16, sayı: 1 (2006): 288.

⁶⁴ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 217.

⁶⁵ Duman, *Tüketim Sosyolojisi*, 107.

⁶⁶ Duman, *Tüketim Sosyolojisi*, 28.

⁶⁷ Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 182.

⁶⁸ Şahin ve Anık, *Tüketimin Sosyolojisi, Gösteriş Amaçlı Tüketim ve Gençlik*, 54.

⁶⁹ Sedat Karal ve Melek Mehmetoğlu "Tüketim Toplumunda Gündelik Hayat Sembolizmi: Poşet Taşıma Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme," *Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* sayı: 7 (2021): 14-25.

⁷⁰ Demir, "Kültürel Değişimlerin Reklamlarda Kadın ve Erkek Rol Modellerine Yansıması," 291.

Featherstone, sınıfsal beğenilerin ve tarzların bireyin bedeninde yansıdığını söyler⁷¹. Merleau Ponty’de öznenin dış dünya ile ilişkisini, bilincin biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel tüm ilişki ağlarını içine alan ve dünyaya bedeniyle bir bütün olarak yönelimini ifade eden bir ilişki olduğunu ifade eder. Öznenin bedeni nesnelere içinde bir varlık olarak sürekli bir etkileşime sahiptir. Bilinç dünya ve algılayan insan bedeni birbirinden ayrı varlıklar değildir. Tam tersine iç içe dolaşmış karşılıklı olarak bağlıdırlar. Bir insanın kendisini çevrelediği nesnelere yeğlediği renklerden, dolaşmaya gittiği yerlerden o insanın zevki, kişiliği, dünyaya ve dışardaki varlıklara tutumu okunur⁷². Beden fiziksel olarak gözlemlenebilir maddi bir gerçekliğe sahip bir nesne olarak tanımlanır. Oysa sosyolojide ve antropolojide beden gördüklerimiz ve deneyimlediklerimiz ile şekillenen kültürel olarak inşa edilmiş algılandığımız bir imgedir. Bedeni bizler kendi kültürel gözlüklerimiz ile görürüz⁷³.

Bourdieu bu durumu habitus kavramı ile açıklar. Habitus Bourdieu’ya göre bireyin yaşam tarzında sorgulanmadan alışılmış bir refleks haline gelmiş tepkileridir. Habitus kültürel yatkınlıkların dışı vurumudur. Habitus bedene dönüşmüş toplumsallıktır. Kültürel ürünler, sanat, tatil, hobi gibi yaptığı tercihlerdir aslında. Bu tepkiler bedene de yansır. Bedenin duruşu, yürüyüşü, kilosunu, kıyafet seçimi, oturma tarzı, ses tonu, bedensel jestler, habitusun bedendeki yansımasıdır. Habitus toplumda iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin olanı belirler. Her beden der Bourdieu o nedenle belli bir sınıfa aittir⁷⁴. Örneğin Brezilya’da Edmonds’un⁷⁵ çalışmasında yer alan katılımcılar güzel olmanın hizmet sektöründe tercih edilen bir özellik olduğunu belirtmişlerdir. Bu nedenle estetik operasyonları geleceğe yönelik bir yatırım gibi algıladıklarını ifade etmişlerdir. Brezilya’da Bourdieu’nun ifade ettiği gibi beden sınıfsal temelli bir göstergedir. Katılımcılar estetik operasyonları adeta bir sınıf atlama aracı olarak değerlendirmektedirler. Erkeklerde futbol kadınlar da ise ünlü olmaktır. Eğitime erişim sınırlı olduğu için beden zihne göre kimlik için daha önemli bir güç kaynağı haline gelmiştir⁷⁶. Estetik operasyon geçiren erkeklerin kimlik, iş ilişkileri ve yaşam tarzı gibi faktörler açısından ele aldıkları nitel yöntemli çalışmalarında Holiday ve Cairnie⁷⁷ estetik cerrahinin Bourdieu’nun çalışmalarından yola çıkılarak bir beden sermayesi yatırımı olarak kabul edildiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre estetik cerrahinin alıcısı hastadan tüketiciye evrilmiştir ve kadınlar kadar erkekler içinde büyük bir pazara dönüşmüştür.

Beden Bourdieu’ya göre eril tahakkümler ile sürekli olarak taciz edilen bir yerdir. Bedene doğal olmayan yollarla yapılan müdahaleler plastik cerrahi, botoks, silikon vb. bedensel uzamı sömürgeleştirmenin en dolaysız araçlarıdır. Artık beden sosyal kabul ve dışlanmanın temel gösterini olarak vardır⁷⁸. Feminist bakış açısından bedene baktığımızda ezen grubun kriter ve kurallarına göre inşa edilmiş bir beden vardır. Özel ya da öznel bir beden yoktur. Kadınlar kadınsı güzellik standartlarına ilişkin beklentiler de dahil olmak üzere erkek egemenliğini sağlayan ideolojik cinsiyet önyargılı ağa hapsolmüştür⁷⁹.

Beden, tüketim toplumunun niteliklerini üzerinde toplayabilen bir nesne olan otomobilden bile daha fazla anlam yüklü bir nesnedir. Uzun yıllar saklı kalan ve utanılan beden reklamlarda, moda ürünlerinde defilelerde ve kitle kültüründe ayrı bir sembolik nesne haline dönüşmüştür. Bedeni kuşatan diyetler, bakım ürünleri zayıflama programları, güzellik programları, detokslar bedenin farklı bir nesneye dönüştüğünün birer göstergelerdir⁸⁰. Bu tarz uğraşlar tüketim kültürü tarafından oluşturulan güzellik standartlarıdır⁸¹. Tüketim kültürünün toplumdaki hakimiy-

⁷¹ Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 152.

⁷² Aysun Aydın, “Merleau Ponty’nin Bedenlenme Fenomenolojisi Bilinç ve Beden Bütünlüğü,” *Kilikya Felsefe Dergisi* sayı: 1 (2020): 77-90.

⁷³ Annamaria Silvana de Rosa ve Andrei Holman, “Social Representations of Female-male Beauty and Aesthetic Surgery: A Cross-cultural Analysis,” *Temas Em Psicologia* 19, sayı: 1 (2011): 77.

⁷⁴ Hüseyin Köse, “Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-politik Beden,” *İlef Dergisi* 3, sayı: 2 (2016): 173-179.

⁷⁵ Alexander Edmonds, “The Poor Have The Right To Be Beautiful: Cosmetic Surgery In Neoliberal Brazil,” *Journal Of The Royal Anthropological Institute* 13, (2007): 363-381.

⁷⁶ Edmonds, “The Poor Have The Right To Be Beautiful: Cosmetic Surgery In Neoliberal Brazil,” 363-381.

⁷⁷ Ruth Holiday ve Allie Cairnie, “Man Made Plastic: Investigating Men’s Consumption of Asthetic Surgery,” 7, sayı: 1 (2007).

⁷⁸ Köse, “Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-politik Beden,” 173-179.

⁷⁹ Rosa ve Holman, “Social Representations of Female-male Beauty and Aesthetic Surgery: A Cross-cultural Analysis,” 75-98.

⁸⁰ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 155.

⁸¹ Odabaşı, *Tüketim Kültürü*.

yeti oldukça fazladır ve her sınıfı etkisi altına almaktadır.

Bocock'un ifade ettiği gibi beden sadece et ve deriden oluşmaz. Beden tüm toplumsal izleri üstünde taşır. Ritüeller, düşünceler, giysiler, folklor, inançlar, yeme içme biçimleri bedenlerimize şekil vermektedir⁸². Toplumsal anlamda benliğin yaratılmasında sosyal beğenin önemi oldukça fazladır. Dışlanma ve onaylanma konusunda modayı örnek verebiliriz. Moda da gündelik modaya uymayan insanlar toplumda dışlanıyorsa aynı şekilde o dönem topluma ait beden standartlarına uymayan insanlarda toplumdan dışlanmaktadır. Bu dışlanma onaylamama, bakışlar ve daha birçok sembolik şiddet türü ile yapılabilir. Estetik operasyonlar, fit bir beden için spor salonları ve güzellik merkezleri dışlanmayı engelleyen kurtarıcı etkenler olarak görülmektedir⁸³. Rosa ve Holman'ın⁸⁴ çalışmasında bir katılımcı genel anlamda insanların kitabı kapağına göre yargılamadıklarını ama özelde güzel bir kapağın daha yakından okumayı teşvik ettiğinin de altını çizerek bedenin tüketim toplumundaki önemini ifade etmiştir.

Beden algısı ve bedenin ölçüleri tarih içerisinde değişime uğramıştır. Kilolu bedenlerden sıfır bedenlere doğru bir kayış olmuştur. Güzellik algısı artık kilolu bedenleri sağlıklı ve çekici bulmamaktadır⁸⁵. Çekici bedenler artık batılı görünüşlü, ince, bakımlı, beyaz derili, bazen de solaryum bronz, fit ve spor yapan bedenlerdir. Tüketim toplumunda bu tarz bedensel imajlara yönelik algıları belirleyen kaynaklar moda, reklam ve kültür endüstrisidir. Toplumda ideal ve normal olanı medya belirler. Medya tarafından oluşturulan kalıplara uymayan birçok kadın depresyona girmektedir. Yeme bozuklukları kendi bedeninden memnun olmama ve devamlı bir kaygılı ruh hali günümüz toplumunun insanını tanımlamaktadır. Şok diyetler ile sağlıklarını, huzurlarını ve paralarını kaybetmektedirler. Kadın güzel ve zayıf bir beden konusunda her tür mecrada sosyal ve yüz yüze çok fazla etkiye maruz kalmaktadır. O nedenle de yeme bozuklukları özellikle gelişmiş modern ülkelerde genç kızlar arasında en yaygın davranış bozukluklarından biridir. Anoreksiya, bulimia gibi yeme bozuklukları sonucu birçok genç kadın yaşamını kaybetmektedir. Bu yüzden Baudrillard tüketim toplumunda sağlığın bedenle ilişkisinin kalmadığını ifade eder. Bedenin statüye bağlı bir olgu olduğunu ifade eder⁸⁶. 2000 yılında BBC News'da yayınlanan bir haberde ciddi karaciğer tahribatı yapan bir parazit hastalığının tedavisinde kullanılan bir ilacı üreten Amerikan İlaç Şirketi dünyada bu hastalıktan etkilenen 200 milyondan fazla insan olmasına rağmen bu ilacın karı azaldığı için üretimini durdurmuştur Kapitalizmin iş ahlakında temel unsur kardır. Karlı yatırımlar için her türlü yol meşrudur⁸⁷.

Bu açıdan baktığımızda dışarıda herhangi biri ile karşılaştığımızda sınıfsal yansımayı ve sınıfsal aidiyeti kolaylıkla algılayabiliriz. O kişinin kullandığı araba, yazı yazdığı kalem, oturduğu ev, giydiği kıyafet, dinlediği müzik, yediği yemek, içtiği içecek ve daha birçok şeyin toplamı sembolik değeri olan ürünlerdir. Giddens'ta bedenin toplumsal yönünün biyolojik yönünden daha önemli olduğunu belirtir. Beden toplumsal kurallardan etkilenir⁸⁸. Örneğin bazı toplumlarda ve zamanlarda zayıf bir bedene sahip olmak hastalanma riskini gösterir. Kilolu ve şişman olmak tam tersine sağlık göstergesidir. Hatta günümüzde ülkemizde genellikle anneleri ile kızları arasında çocukların zayıflığı ve şişmanlığı hep bir tartışma konusu olmaktadır. Büyükkanneler için şişman torunlar daha sağlıklıdır. Oysa kızları ve doktorlar için bu durum iyi değildir. Bedenler, toplumsal yapının kültürün ve daha birçok şeyin üzerinde cisimleştiği zamana bağlı olarak devamlı inşa edildiği mekanlardır. Beden sosyolojik bir araştırmada hem konu amaç hem de araçtır⁸⁹.

⁸² Bocock, *Tüketim*, 94.

⁸³ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*.

⁸⁴ Rosa ve Holman, "Social Representations of Female-male Beauty and Aesthetic Surgery: A Cross-cultural Analysis," 79.

⁸⁵ Ersoz, "Tüketim Toplumunda Sıfır Beden Söylemi Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme."

⁸⁶ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*.

⁸⁷ Duman, *Tüketim Sosyolojisi*.

⁸⁸ Giddens, *Sosyoloji*.

⁸⁹ Gamze Gürler, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 38 (2018): 142.

Tüketim toplumunda bedenin anlamı da değişmiştir. Beden Orta Çağda dogmatik değerlerden kaynaklanan bir bakış ile sadece etti. Sanayi devrimine gelindiğinde beden sadece emekti. Tüketim toplumunun narsist bedeninde artık güzellik ve erotizm ön plandadır. Güzelliğin adeta dinsel bir buyruğa dönüştüğünü Baudrillard ifade eder⁹⁰. Orta çağda bedeni ve ruhu terbiye etmeye yönelik yapılan diyet, tüketim toplumunda sadece güzellik ve toplumsal onay için yapılmaya başlanmıştır. Bu nedenle Baudrillard'ın güzellik ve dinsel buyruk arasındaki ilişkinin birçok yönünü tüketim toplumunda görebiliriz.

Tüketim toplumunda bedenin anlamı değişmiştir çünkü beden artık bir projedir. Kitle iletişim araçları saatler boyunca aralıksız hiç durmadan kulaklarımıza güzellik sırlarını fısıldamaktadırlar. Kültür endüstrisinin yarattığı ve pazarladığı ideal beden her an karşımızdadır. İdealize edilen yeniden yaratma görevi moda ve estetik endüstrisindedir. Günümüzde estetik cerrahlar herhangi bir bozukluğu ya da deformasyonu olmayan sağlıklı uzuvlarımızı toplumun güzellik algısına göre şekil vermektedir⁹¹. Bu nedenle estetik operasyonlar sadece bir güzellik pratiği değildir aynı zamanda bir beden politikasıdır. Bireyin benliği ve bedeni arasında inşa ettiği bir geçittir⁹². Pacticeau kadın bedeninin tüketim toplumunun kendisinin devam ettirebileceği araçlardan biridir der. Çünkü toplumsal cinsiyet rolleri Mazur'a göre kadına daima güzel ve çekici olmasını söyler. Kadının özgüveni bedeni ile ilişkilidir. Erkeklerde bu ilişki kadına oranla daha zayıftır. Kadınların benlik algısı büyük oranda beden memnuniyetine bağlıdır⁹³. Illich hayatın tıplaştırılması ve estetikleştirilmesi söylemi ile sağlıklı ve uzun yaşamak, zayıflamak, güzelleşmek, estetik cerrahi, spor merkezleri, fitness uzmanları, diyetisyenler hayatımızın vazgeçilmez bir parçası haline gelmişlerdir der⁹⁴. Illich'in ifade ettiği gibi Tıbbileştirme (medikalizasyon) yani insan doğası gereği olağan yaşanan durumların tıp otoritelerince hastalık olarak tanımlanması sonucu bedene yönelik birçok şey hastalık olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Bedene yönelik tanımlamalar da örneğin küçük göğüslü olmanın "hypo-mastia" diye adlandırılarak bir kategoriye sokulması ve ameliyat gerektiren bu duruma indirgenmesini verebiliriz⁹⁵. Kadın bedeninin de yaşa bağlı olarak bedensel değişimler bile ameliyat edilmesi gereken deformeler olarak tanımlanarak doğal yaşlanma süreci dahi tıbbileştiriliyor⁹⁶. Tıbbileştirme açısından Asyalı özelliklerde patolojik olarak ele alınır. Kozmetik cerrahi ile patolojik olarak kabul edilen ırka özgü Asya özellikleri ortadan kaldırılır. Cerrahlar ırka ait bu özellikleri en başta diğer çalışmalarda olduğu gibi bir eksiklik olarak ele alıp sınıflandırmaktadırlar. Asya özelliklerinin entelektüel ve davranışsal kapasitede, toplumsal ve ekonomik hayatta batı değerleri göz önünde bulundurulduğunda bireye negatif etkisinin olacağını ifade ediyorlar. Ve bireyi estetik ameliyat olmaya yönlendiriyorlar. Asyalı ırksal özellikleri batılı değerler ile ele aldıkları için pasiflik, enerji düşüklüğü, uyku hali, olumsuz kişilik gibi stereotipleştirme içinde oluyorlar. Çoğu Güney Kore internet sitesinde ince göz kapaklı gözler, kalın göz kapaklı gözler ya da uykulu görümlü gözler ile olumsuz içerikleri paylaşıldığı için Batılı özelliklerin normal ve kabul edilebilir referansa olarak kabul edildiği tıbbileştirme sürecini ırksal özelliklerin sözde etkinliğine çare olarak estetik cerrahi gösteriliyor⁹⁷.

Moda endüstrisi de kadının bedeninin standart bir hale gelmesine yönelik çalışmaktadır. Endüstrinin tüm kolları hep birlikte eşgüdüm halinde çalışmaktadır. Estetik operasyonlar tüketim toplumunda bir zorunluluk haline gelmiştir. Birçok birey ellerinde magazin sayfalarından gördüğü ünlülerin fotoğrafları ile estetik cerrahlara yüzlerce talepte bulunmaktadır. Bu operasyonlar sağlık için değil tamamen psikolojik yönden bir tatmin sağlayan ameliyatlardır. Örneğin güzel ve etkileyici bir gülüş adı altında son derece sağlam ve sağlıklı dişler sökülerek yerine

⁹⁰ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 159.

⁹¹ Günindi Ersoz, "Tüketim Toplumunda Sıfır Beden Söylemi Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme."

⁹² Gürler, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," 141.

⁹³ Fidan, "Tesettürlü Kadınlarda Öz Bakım ve Estetik Yönelimler," 104.

⁹⁴ Sevim Odabaşı, "Güzelliğin On Para Etmez Şu Estetik Cerrahlar Olmasa: Medyada Beden Politikasının Temsili," *Kültür ve İletişim* 11 (1), (2008): 57.

⁹⁵ Rosa ve Holman, "Social Representations of Female-male Beauty and Aesthetic Surgery: A Cross-cultural Analysis," 79.

⁹⁶ Edmonds, "The Poor Have The Right To Be Beautiful: Cosmetic Surgery In Neoliberal Brazil," 374.

⁹⁷ Yves Saint Aquino, "Big Eye Surgery: The Ethics of Medicalizing Asian Features," *Springer Science and Business Media Dordrecht* 38, (2017): 216.

implant porselen dişler takılmaktadır. Featherstone, özellikle küçük burjuva olarak adlandırdığı kesimin kendi bedene yönelik bu tarz faaliyetlere giriştiğini söyler⁹⁸. Türk Dil Kurumunun tanımına göre estetik insanda güzel duygusunu uyandıran, güzellik duygusu ile ilgili olandır⁹⁹. Estetik cerrahi ise bireyin bedenine müdahale ederek onun daha mutlu bir hayat sürmesini sağlayan bir daldır¹⁰⁰. Sözlük tanımlarının dışında aslında durum biraz farklıdır. Wolff'a göre (1991) ataerkil hegemonya ve kapitalist sistem aslında kadınların isteği gibi duran bedenlerine yönelik estetik operasyonları kadınların istedikleri gibi bilinçli bir şekilde inşa etmelerine izin vermemektedir. Kadınlar tüketim toplumunun birer kurbanına dönüşmektedirler¹⁰¹. Neyin güzel ve çirkin olduğuna aslında sistem karar vermekte ve kadınlara sanki istedikleri şey buymuş gibi onlara sunmaktadır.

Uluslararası Estetik Cerrahlar Birliği ISAPS'ın 2014 yılı araştırma sonucunda 20 milyondan fazla kişi estetik yaptırmıştır. Amerika Birleşik Devletleri, Brezilya, Meksika, Japonya ve Güney Kore dünyada en fazla estetik yaptıran ülkeleridir. Türkiye 9. Sıradadır. Dünyada en fazla, gözkapağı estetiği, meme büyütme, yağ enjeksiyonları ve burun estetiği yapılmaktadır. Estetik yaptırma oranı kadınlarda % 86, erkeklerde %14'tür. Kadınlar daha çok meme büyütme, liposuction (yağ alma), yağ enjeksiyonları (yağ enjekte etme), karın germe, gözkapağı ve burun estetiği yaptırmaktadır. Erkekler için ilk sırada meme küçültme gelmektedir. Türkiye'de en fazla burun, yağ alma, karın germe ve meme ameliyatlarıdır. IPSAS'ın 2020 raporuna göre de durum hemen hemen aynıdır. Dünyada 24,5 milyar estetik amaçlı operasyon yapılmıştır. Yalnız Türkiye dokuzdan beşinci sıraya yükselmiştir. Ayrıca Türkiye'de botoks ve dolgular adeta estetik dünyasında bir devrim yaratmıştır. Kolay uygulanabilir ve ucuz olmaları talebi artıran etkiler arasındadır. Dolgun dudaklar, keskin elmacık kemikleri, belirgin çene hatları dev bir pazar yaratmıştır. Hatta botoks turizmi diye bir turizm çeşidi bile çıkmıştır. Emeğin diğer ülkelere nazaran daha uygun olduğu ülkeler bu tarz estetik müdahalelerde tercih edilmektedir. İlk sırada Meksika ikinci sırada Türkiye bu tarz operasyonlarda tercih edilen ülkelerdir. 2024 yılında burun estetiği şehirlere göre farklılık göstermekte 58 bin ile 235 bin TL arasında değişmektedir¹⁰². Estetik operasyonlar sadece güzel görünmek için değil güzelliğin faydalarından da yararlanılmak için tercih edilmektedir. Birçok araştırmaya göre çekici olan kişilerin diğerlerine oranla daha zeki, daha yetenekli, daha popüler oldukları düşünülmektedir¹⁰³.

Kapitalizm için en önemli olgu büyüme ve kardır. Bu açıdan baktığımızda estetik operasyonlar oldukça kar getiren işlemler arasındadır. 2021'de ISPAS'ın raporuna göre, dünyada estetik sektörünün büyüklüğü 64 milyar dolardır. 2028'de tahmin edilen para 124,7 milyar dolardır. Amerika'da bir yılda estetik ameliyatlara harcanan para 16,5 milyar dolar, Türkiye'de ise bir yılda 10 milyar TL harcanmaktadır¹⁰⁴. Tüketim kültürüne sahip Batılı toplumlarda israf ve savurganlık inanılmaz boyutlara varmıştır. Örneğin Amerikalılar ve Avrupalılar evcil hayvanlarını beslemek için yılda 17 milyar dolar harcamaktadırlar. Oysa dünyadaki her insanın temel sağlık ve beslenme ihtiyacı için yılda 4 milyar dolar fazlasıyla yetmektedir. Avrupalılar dondurmaya yılda 11 milyar dolar harcamaktadır. Tüm dünya nüfusunun temiz suya gereksinimleri için 2 milyar dolar fazlası ile yetmektedir¹⁰⁵.

Akman Dömbekçi¹⁰⁶, burun estetiği yaptıranların sosyal etkileri ve motivasyonlarını incelediği çalışmasında estetik yaptıranların en fazla genç kadınlardan oluştuğunu söyler. En önemli etkenler arasında sosyal medya (fenomenler, ünlüler, estetik cerrahların sosyal medya paylaşımları) ve sosyal çevre, ideal olarak tanımlanan güzel standartlarına uyma isteği kendini beğenmeme ve buna balı olarak ruhsal problemlerdeki artış, hekimlerin

⁹⁸ Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 152.

⁹⁹ Türk Dil Kurumu (TDK 2020).

¹⁰⁰ Hilal Akman Dömbekçi, "Estetik Operasyonların Sosyal Etkileri ve Tıbbileştirme ile İlişkisi Rinoplasti Üzerine Nitel Bir Çalışma" (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011).

¹⁰¹ Odabaşı, "Güzelliğin On Para Etmez Şu Estetik Cerrahlar Olmasa: Medyada Beden Politikasının Temsili," 58.

¹⁰² Salih Onur Basat, erişim 2024. <https://www.salihonurbasat.com/burun-estetigi/>

¹⁰³ Gürler, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," 141-172.

¹⁰⁴ TRT Haber, 2024. trthaber.com/haber/saglik/ayna-ayna-kim-daha-guzel-dunyada-603437.html

¹⁰⁵ Duman, *Tüketim Sosyolojisi*, 64.

¹⁰⁶ Dömbekçi, "Estetik Operasyonların Sosyal Etkileri ve Tıbbileştirme ile İlişkisi Rinoplasti Üzerine Nitel Bir Çalışma."

yönlendirmesi, salt estetik düşüncesi, statü göstergesi, tıbbi imkanların ve ameliyatı yapacak doktorların sayısının artması ve tıp merkezlerinin çoğalması, yer almaktadır. Estetik ameliyat olma daha çekici olma nedeni ile değil çekici olmama korkusuyla ilişkilidir¹⁰⁷. Gürler¹⁰⁸ araştırmasında estetik yaptıran kadınlara ideal beden nedir diye sorduğunda, katılımcılar ideal bedeni, bakımlılık, zayıf görünmek, güzel gülmek, kadınsı olmak, fit görünmek, renkli gözlü olmak, etkili bakışlar şeklinde tarif etmişlerdir. Temelde bakıldığında batılı modern kadın tipi ya da algısı ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz aslında tüketim kültürünün batılı değerleri taşıması neticesinde bireylerin bedenlerine de bu kültüre göre şekillendirme çabaları çok açıktır. Doğulu her toplum batılı güzellik algısının etkisindedir. Özellikle Güney Kore ve Japonya'da en fazla göz büyütme ve boy uzatma ameliyatları bu durumun kanıtı gibidir¹⁰⁹. Örneğin Brezilya'da Afrika burnu olarak tabir edilen burunların daha Avrupa tarzında burunlar ile düzeltme isteği vardır. Zenci olarak algılanan yüz ve saçların damgalandığı Brezilya'da daha açık bir ten daha yumuşatılmış ifadeler burun vb. daha melez bir tarz tercih edilmektedir¹¹⁰.

Toplumsal cinsiyet rolleri bedene olan bakışı etkilemektedir. Gürler'in araştırmasında güzel gülmenin ne anlama geldiği sorulduğunda katılımcılar toplumsal cinsiyet rolleri içerisinde eril bir bakışın etkisi ile cevap vermişlerdir. Onlar için güzel gülmek kahkaha atmadan tüm dişlerini göstermeden gülmektir¹¹¹. Toplum tarafından kadına biçilen nasıl edepli gülünür davranışı ile düşünürler. Erkek hastalarda da aynı durum geçerlidir. Özellikle farklı çalışmalarda ortak vurgu erkeğin güç ve iktidar nesnesi olmasıdır. Ve en büyük korku bu gücün ve iktidarın kaybolacağı şekilde sonuçlanan estetik operasyonlardır. Çalışmalarda estetik cerrahlar erkeklere burun ameliyatı yaparken onların iktidarını, erilliğini, gücünü yok edebilecek bir algı yaratacak şekilde bir burun yapmak istemediklerini belirtmişlerdir. Erkeklerde burun onlara göre iktidar kaynağıdır. O nedenle küçük ya da güzellik sınırları içerisinde kalkık burun asla yapmak istemedikleri bir burun şeklidir. Ve bu şekilde gelen erkek hastalara uyarılarda bulunmaktadır¹¹². Erkekler toplumsal cinsiyet rollerine uygun çoğunlukla saç ya da sakal ettirmektedirler. Saç ve sakal yine iktidar ve güç meselesi ile alakalıdır.

Tüketim toplumunda muhafazakâr ya da seküler gibi kavramlar tüketim kültürü içerisinde birbirine karışmıştır. Ve tek hâkim tarz tüketim kültürü normlarıdır. Fidan'ın çalışmasında tesettürlü kadınların da modernitenin kadını mükemmelleştirme iddialarına uyduğunun altını çizer. Kadınlar bedenlerini modernitenin tavsiyelerine ve öğütlerine göre düzenlemişlerdir. Hatta hayatlarının belli dönemlerinde girdikleri depresyonlardan öz bakım, bedene yönelik güzelleşme faaliyetleri ile çıktıklarını belirtmişlerdir¹¹³. Kinnunen'in saha çalışmasından görüştüğü bir kadın dindar bir kişi olarak geçirdiği sayısız ameliyatların ahlaki bir ikilem yarattığını ifade etmiştir. Finlandiya'da Lutherçilik geleneksel olarak güzelleştirmenin boş ve günah olduğu yönündeki ahlaki görüşü içermektedir¹¹⁴.

Tüketim kültürü sadece manevi anlamda bir olgu değildir maddi anlamda da somutlaşmış yapılardır. Özellikle estetik operasyonların bu kadar yaygınlaşmasında hastanelerin ve tıp merkezlerinin de sayısının artması ve ulaşılabilir olması önemli bir etkidir. Diğer yandan estetik operasyonlar bizzat hastaneler tarafından da teşvik edilmektedir. Özellikle özel hastaneler ve klinikler çalışanlarına özel indirimli ve taksitli estetik ameliyat imkanı sunmaktadır. İngiltere'de klinikler hastalarının tekrar gelmeleri için onlara sadakat kartları vermektedir¹¹⁵. Kredi kartlarına yapılan taksitler bu operasyonların yapıldığı yerlerin mahalle aralarına kadar yayılması toplumdaki talebi arttıran maddi ve

¹⁰⁷ Dömbekçi, "Estetik Operasyonların Sosyal Etmeleri ve Tibbileştirme ile İlişkisi Rinoplasti Üzerine Nitel Bir Çalışma."

¹⁰⁸ Gürler, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," 141-172.

¹⁰⁹ Gürler, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," 141-172.

¹¹⁰ Edmonds, "The Poor Have The Right To Be Beautiful: Cosmetic Surgery In Neoliberal Brazil," 373.

¹¹¹ Gürler, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," 141-172.

¹¹² Duygu Alptekin ve Eda Delibaş, "Estetik Uzmanların Bedenin Yeniden İnşasına Dair Görüşlerinin Sosyolojik Bir Değerlendirmesi," *Sosyoloji Dergisi* sayı: 41-42 (2021): 180

¹¹³ Fidan, "Tesettürlü Kadınlarda Öz Bakım ve Estetik Yönelimler," 121.

¹¹⁴ Taina Kinnunen, "A Second Youth Pursuing Happiness And Respectability Though Cosmetic Surgery In Finland," *Sociology of Health and Illness* 32, sayı: 2 (2010): 265.

¹¹⁵ Bauman, *Tüketici Hayat*.

yapısal kolaylıklardır. Diğer bir etken kitle iletişim araçları ve sosyal medyadır. Sağlık ve tüketim arasındaki köprü özellikle sosyal medya araçları tarafından kurulmaktadır. Sabah programlarına adeta birer süperstar gibi katılan doktorlar, bizzat doktorların kendi yürüttüğü ve konuk ağırladığı programlar, sosyal medya fenomeni doktorlar sağlık endüstrisine katkı sağlayan aktörlerdir. Hasta hekim ilişkisi çoğu zaman müşteri ilişkisine dönüşmektedir¹¹⁶. Estetik operasyonlar ilk önce 19. yüzyılda plastik cerrahi şeklinde büyük ölçüde rekonstrüktif cerrahi yani vücudun şeklini ve işlevini kaybeden alanların geri kazanılması için cerrahi teknikler ile doğum bozuklukları, fiziksel travmalar, savaş yaralanmaları ve bulaşıcı hastalıklardan kaynaklanan deformasyonları düzeltmeyi amaçlıyordu. Özellikle Birinci Dünya Savaşı sonunda plastik cerrahi beklenmedik boyutlara ulaştı ve bu uygulama yüz yaralarının, yanıkların ve yaralanmalardan kurtulan askerlerdeki diğer ilgili deformasyonlarının tedavisinde gerekli bir hale gelmiştir. Daha sonra plastik cerrahinin rekonstrüktif işlevlerinin ardından kozmetik cerrahi kısa sürede belirli fiziksel özellikleri patolojik hale getirerek tedavi modelini yakından takip eden prosedürleri kullandı ve geliştirmiştir¹¹⁷.

Akman Dömbekçi'nin¹¹⁸ çalışmasında, görüşülen bir estetik cerrah ameliyat olmaya gelen bireylerin yaşadıkları çevreden etkilendiklerini ifade eder. Ona göre bu bir algı operasyonudur. Toplumda önce ihtiyaçlar yaratılır ve sonra bu ihtiyaçların karşılanması beklenir. Hekimlerin estetik uygulamaları yeni isimler kullanarak popüler bir hale getirdiğini belirtir. Örneğin Hollywood Yanağı adlı bir işlemin eskiden beri var olduğunu ama bu isimle reklamının yapıldıktan sonra en çok istenen estetik operasyon haline geldiğini çalışmada ifade etmiştir. Bunun gibi birçok operasyon meşhur olmuştur. Bir katılımcı ileride herkesin aşağı yuları birbirine benzeme ihtimalinin olduğunu ifade eder. Çünkü teknikler ve modelleme aynı şekilde yapılmaktadır. Değişen moda akımları ile birlikte hastalar moda uygun olarak doktorlarından bu ameliyatları yapmalarını istemektedirler. Örneğin bir dönem dolgu modayken kısa bir zaman sonra herkes dolgularını çıkarmak için gelmektedir. Yine bu haberler sosyal medyada ünlü bir şahısın operasyonu ve resimleri ile topluma sunulmaktadır. Sağlıklı bir bedene sahip olma arzusunun yanında güzel yaşlanma talebi de artmıştır. Güzel ve çekici yaşlanma imajını topluma katan televizyon şovlarında, film ve dizilerde, reklam yüzlerinde yer alan yaşından çok daha genç ve çekici görünen ünlülerdir¹¹⁹. Bu yaşlı ünlülerin güzellik ve estetik sırları magazin programlarında devamlı olarak tekrarlanır. Sonuçta artık sadece sağlıklı yaşlanmak önemli değildir önemli olan güzel bir şekilde yaşlanmaktır. Yaşlılar diğer yaşlıları ile bir rekabet halindedir. Yaşam süreçleri de uzadığı için artık orta yaş neredeyse 60 yaşın başına kadar genişlemiştir. Bu nedenle genç ve güzel görünmek arzusu yaşlı insanlarda giderek artmaktadır. Estetik operasyonlara başvuran kişilerin yaş aralığı oldukça fazladır. Kinnunen'in¹²⁰ Finlandiya'da estetik ameliyat olan orta ve yukarı yaşı olan insanlar üzerinde yaptığı çalışmasında kişilerin daha iyi bir yaşam kalitesine kavuşmak için bit çeşit yatırım olarak ameliyat olduklarını tespit etmiştir. Finlilere özgü kalıtsal özelliklerinden daha batılı bir görünüş için ameliyat olarak kurtulmak istiyorlar. Görüşülenler hem duygusal hem de fiziksel durumlarını düzeltmek için ameliyat oluyorlar. Kadınlar toplumsal cinsiyet rolleri açısından yaşlanmaya karşı daha tedbirli davranıyorlar. Hatta Wilson (2002), kapitalist toplumlarda göğüs büyütme bazı kültürlerde sünnetin algılanışıyla karşılaştırılabilecek ölçüde kadınlığa giriş töreni haline geldiğini ifade etmiştir¹²¹. Estetik cerrahlarda fiziksel güzelliğin meşru tıbbi bir hedef olduğunu iddia ediyorlar. Asyalı ünlülerin yer aldığı trendler idealler oluyor. Asyalı kadınlar hem ırksal hem de toplumsal cinsiyet açısından baskıya maruz kalıyorlar¹²². Rosa ve Holman¹²³, insanların estetiğe karşı olumsuz bir yaklaşım içinde olmalarına rağmen estetik ameliyat akımının "bunu bir akım olarak tarif etmişlerdir" yayılarak devam ettiğini ifade etmişlerdir. Özellikle bir akım gibi artmasındaki en önemli etken kitle iletişim araçlarıdır. Kişiler estetik ameliyatları toplumda ve sosyal medya da kendilerini ifade etmek için de kullanmaktadırlar.

¹¹⁶ Dömbekçi, "Estetik Operasyonların Sosyal Etmeleri ve Tıbbileştirme ile İlişkisi Rinoplasti Üzerine Nitel Bir Çalışma," 31.

¹¹⁷ Aquino, "Big Eye Surgery: The Ethics of Medicalizing Asian Features," 215.

¹¹⁸ Dömbekçi, "Estetik Operasyonların Sosyal Etmeleri ve Tıbbileştirme ile İlişkisi Rinoplasti Üzerine Nitel Bir Çalışma," 90.

¹¹⁹ Alptekin ve Delibaş, "Estetik Uzmanların Bedenin Yeniden İnşasına Dair Görüşlerinin Sosyolojik Bir Değerlendirmesi," 163-186.

¹²⁰ Kinnunen, "A Second Youth Pursuing Happiness And Respectability Though Cosmetic Surgery In Finland," 258-271.

¹²¹ Kinnunen, "A Second Youth Pursuing Happiness And Respectability Though Cosmetic Surgery In Finland," 258-271.

¹²² Aquino, "Big Eye Surgery: The Ethics of Medicalizing Asian Features," 219.

¹²³ Rosa ve Holman, "Social Representations of Female-male Beauty and Aesthetic Surgery: A Cross-cultural Analysis," 75-98.

Fardouly (2018) araştırmasında Instagram gibi fotoğrafların paylaşıldığı sosyal medya uygulamaları bedene yönelik daha fazla kaygı yarattığını ifade etmiştir¹²⁴. Özellikle bu kaygılara bağlı olarak kötü beslenme, yeme bozukluğu, fiziksel kaygılar, ruh sağlığı sorunları ortaya çıkmaktadır. Özellikle son zamanlarda spor ve beslenme alanlarında sayıları hızla artan YouTuberlar sağlıksız davranışları teşvik etmektedir. Bu kişileri izleyen ve takip eden bireylerin bedenlerine karşı olumsuz bir tutum içine girdikleri görülmektedir. Bu olumsuzluk anorexia nervosa gibi ölümcül derecede aç kalma veya athletica nervosa gibi aşırı spor yapma ile sonuçlanabilir. Günümüzde özellikle erkeklerde takıntılı bir şekilde büyümeye yönelik vücut geliştirme sporu yapma henüz birçok otorite tarafından hastalık olarak tanımlanmasa bile bigorexia olarak sınıflanmaktadır¹²⁵. Bu sporu yapan erkekler için bedenleri her zaman küçük olarak kabul edilir ve hep daha büyümeleri gerekir. Bu da devamlı bir şekilde egzersiz yapmak ve birçok zararlı madde kullanarak bedeni zorlama ile sonuçlanır. Türkiye Euronews¹²⁶ haberine göre belirli türdeki videolara özellikle beden algısı ile ilgili olanlara tekrar tekrar maruz kalmak gençlerin özgüvenlerine ve beden imajına zarar verebileceği belirtilmiştir. Bu nedenle Youtube belirli vücut tiplerini idealize eden fitness ve sağlık videolarına sınırlandırma getireceğini açıklamıştır. Youtube Health'in başında bulunan Dr. Garth Graham ve Youtube Youth'un ürün yönetimi direktörü James Baser'in açıklamasında bu tarz videolara maruz kalmak kişinin bedenine yönelik memnuniyetsizlikler yarattığını belirtmişlerdir. Biricik¹²⁷ araştırmasında sosyal medya da estetik ile ilgili sayfaları ve fenomenleri takip eden bireylerin kendi görünüşleri konusunda memnuniyetsizlikleri olduğunu ifade etmiştir. Medyanın etkisi ile bedene yönelik algılar durmadan ve yeniden inşa edilmektedir. Günümüz toplumu eşi, çocukları, arkadaşları ve yaşlıları tarafından "like almak", beğenilmek iltifat almak istiyor. Bunun içinde her mecraı kullanıyor. Alptekin ve Delibaş¹²⁸, çalışmalarında görüştüğü estetik cerrahlar sosyal medyanın estetik olma isteğini çok fazla arttırdığını ifade etmişlerdir. Hatta bir görüşülen Instagram'ın başına bir şey gelse hepsinin işsiz kalacağını belirtmiştir. Son derece büyük maliyetli reklamların bile Instagram'daki tek bir paylaşım kadar etkili olamayacağını söylemişlerdir. İngiltere'de estetik ameliyat olmak isteyen kadınlara yönelik "Breast Buddies" (Göğüs Kardeşliği) adlı bir forum sitesi bulunmaktadır. Tüm kadınlar her türlü sorularını bu forumda sormaktadırlar. Bu forumlar diğer forumlar gibi işlemektedir ama ana konu göğüslerdir. Göğüs implantlarının pahalı olmaları bir statü göstergesi, gösterişçi tüketim haline gelmiştir. Ameliyat olan kadınlar bunu kendilerini diğer kadınlardan ayırmak için yapıyorlar. Kısacası bir nesneleştirme söz konusudur. İmplantlar bir tüketici nesnesi gibi kullanılmaktadır. Bunu tüketen kadını güçlendirecek bir şey gibi ve öz güvenliklerini arttırabilecek bir şey gibi sunulmaktadır. Bu noktada estetik cerrahi şirketleri tarafından kadınların arzuları manipüle edilmektedir¹²⁹.

Tüketim toplumunda bedenler kısa vadeli olarak düşünülür. Estetik operasyonlar bir hayat tarzına dönüşür¹³⁰. Modern toplumda kadınlık arzuları kusursuz bir ideal bedene ulaşma vaadiyle kışkırtılır. Kendi bedenine karşı duyduğu hoşnutsuzluk ideal bedene sahip olduğunda ortadan kalkacağı vaat edilir¹³¹. Kusursuz bedene ulaşmanın yolu da estetik operasyonlardan geçer. Bu düşünce tüketim toplumunun bizi nasıl kuşattığının bir göstergesidir. Estetik operasyonlar bireylerin ilerleyen yaşına rağmen tüketim toplumunun kısa vadeli düşüncesi doğrultusunda hareket eder. Tüketim toplumunda kışkırtılan rekabetçi ve taklitçi davranış estetik operasyonlarda da görülmektedir. Kadın, arkadaş ve akraba bağlarında estetik operasyonlar kümelenme şeklinde artmaktadır. Sosyal kaygılarımız bedene yansıtılarak ameliyat olma sıklığımız artmaktadır¹³².

¹²⁴ Gürler, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," 153.

¹²⁵ Featherstone, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," 153.

¹²⁶ Euronews, erişim 7 Ağustos 2024. Tr.euronews.com/saglik/2024/09/07/youtube-avrupali-genclerin-fitness-videolarina-erisimini-sinirlayacak

¹²⁷ Kübra Biricik, "Popüler Kültür Bağlamında Sosyal Medyanın Beden ve Estetik Operasyonlara Etkisi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2024), 203.

¹²⁸ Alptekin ve Delibaş, "Estetik Uzmanların Bedenin Yeniden İnşasına Dair Görüşlerinin Sosyolojik Bir Değerlendirmesi," 41-42.

¹²⁹ Jacqueline Sanchez Taylor, "Fake Breasts And Power: Gender, Class and Cosmetic Surgery," *Women's Studies International Forum* 35, (2012): 464.

¹³⁰ Bauman, *Tüketici Hayat*.

¹³¹ Fidan, "Tesettürlü Kadınlarda Öz Bakım ve Estetik Yönelimler," 104.

¹³² Edmonds, "The Poor Have The Right To Be Beautiful: Cosmetic Surgery In Neoliberal Brazil," 363-381.

Televizyonlarda estetiğe yönelik çok fazla yapım bulunmaktadır. Her zaman ana vurgu eski bedeninden kurtulup kozasından çıkmış bir kelebek gibi yeni bedeninin mükemmelliğidir. Medyanın gençler ve çocuklar üzerindeki etkisi tartışmasızdır. Bu yapımlar sonucunda geleceğin potansiyel müşterileri oluşmaktadır. Amerika'da Extreme Makeover, (Ekstrem Makyaj) Fox's The Swan, (Çirkin ördek yavrusu masalındaki değişen kuğu), I Want a Famous Face (Meşhur Bir Yüz İstiyorum), gibi estetik yönelimli yapımlarda her zaman bireyin öncesi ve sonrası verilerek estetik müdahaleler sonrası bireye sihirli bir değnek değmişçesine seyircide mükemmel olduğu izlenimi uyandırılır¹³³. Özellikle bu programlarda kadınlar vardır. Ve kadınların eşleri ve çocukları da olaya dahil edilir. Estetik olan kadının çocukları, eşleri veya yakın arkadaşları ile konuşulur kadının eski halinden kimse memnun değildir. Arkadaşları, çocuklar ve eşler kadını sadece beden olarak takdir ettikleri görülür. Beden her şeyden önemlidir bu programlarda. Extreme Makeover adlı programın Amerika'da yayınlanmasından sonra Amerika'da estetik yaptıran kadınların oranında %44'lük bir artış olmuştur¹³⁴. Medyanın özellikle gençler ve çocuklar üzerindeki etkisi oldukça fazladır. Medya da yer alan programlar neticesinde her yaşta birey sağlık tüketicilerine dönüşmektedir. Bu tüketiciler medyanın yönlendirmesi ile yaşam tarzlarını ve bedenlerini yeniden inşa etmektedirler. Gürler¹³⁵ araştırmasında katılımcılar güzelliğin sosyal hayatta her alanda pozitif bir etkisi olduğunu belirtmişlerdir. Çirkin biriyen hayata ekside başladığını ifade etmişlerdir. Toplumsal damgalanmadan kaçınma, sosyal gruplar tarafından kabul görme, takdir edilme, ilgi görme, daha genç ve ince görünme estetiğin arkasındaki motive edici unsurlardır. Medya hep güzelliğe ve güzel olana vurgu yaparak güzeli öne çıkarmaktadır. Masallarda, televizyon dizilerinde, sinemada masumlar, başarılılar, dürüstler ve iyiler hep güzel görünümlü olur. Kötü karakterler ise bozulmuş, çirkin, çoğu zaman günümüzde doğulu bir görünüme sahip, hatta bazı durumlarda çirkin uzuvları saklanamayacak kadar deforme olmuş bedenlerdir. Hollywood film endüstrisi bu eski kadim kuralı her zaman uygular değişim çok nadir olmaktadır. Gazetelerde de durum bir benzeridir. Alptekin ve Delibaş¹³⁶ çalışmalarında estetik operasyonların her sınıfa hitap ettiğini vurgulamıştır. Özellikle kredi kartları her sınıfa yayılmasında önemli bir etkendir. Birçok insan borçlanarak, para biriktirerek ya da diğer ihtiyaçlarından kısarak estetik ameliyat olmaktadır. Artık sadece estetik ameliyatlara zenginlerin ait olduğu bir süreç değildir. Hatta çalışmada bir estetik doktor katılımcı günden topladığı altınlar ile estetik ameliyata gelenlerin olduğu ifade edilmiştir. Daha geniş bir yaş, sosyo-ekonomik bir kitle estetik ameliyat olmaktadır. Bu kişilerin temel motivasyon kaynakları toplumda beğenilen bir insan olmak ve statülerinin yükselmesidir¹³⁷. Aynı şekilde Brezilya'da da insanlar estetiğin sadece zenginlere değil fakirlerinde hakkı olduğunu savunmaktadırlar. Ameliyatlardaki fiyatların indirilmesi, kredi kartı taksitleri, orta sınıfın ameliyat olmasındaki engelleri maddi anlamda yumuşatan çözümlerdir¹³⁸. Taylor¹³⁹ 2008'de İngiltere'deki ekonomik krize rağmen kadınların estetik ameliyatlarında talebin %35 arttığını ifade etmiştir. İngiltere'de her yıl 8 bin kadın en fazla göğüs implantı yaptırmıştır. Beyaz işçi sınıfından olan kadınların bu ameliyatı kendilerini sosyal dünyalarında yeniden konumlandırmak için yaptırmaktadırlar. Bu kadınlar ameliyatı fiziksel kusurlarını düzeltmeye çalışmaktan çok cinsiyet vermenin bir yolu olarak olmaktadır. Ataerkil kültür ve güzellik endüstrisi bu kadınların ameliyat olmalarında oldukça etkilidir. Eril kuralların olduğu toplumda bu kadınlar ameliyat olarak daha stratejik oynamaktadırlar. Bu stratejide daha bakımlı ve daha güzel olmaktır¹⁴⁰. Estetik operasyonlar modernliğin cazibesini vadediyor. Edmond'un Brezilya'da yaptığı görüşmelerde birçok kadın ellerinde ünlü Batılı film yıldızların fotoğrafları ile estetik operasyona geldiklerini gözlemlemiştir. Hatta bir katılımcı kadın elinde ünlü sinema yıldızı Sharon Stone'un fotoğrafı ile gelip doktora bu kadına benzemek istediğini söylemiştir. Medyada yer alan güzellik kraliçelerinin haber yapımları kadınlarda estetik yaptırma ilgisini arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır¹⁴¹.

¹³³ Dömbekçi, "Estetik Operasyonların Sosyal Etmeleri ve Tıbbileştirme ile İlişkisi Rinoplasti Üzerine Nitel Bir Çalışma," 38.

¹³⁴ Gürler, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," 141-172.

¹³⁵ Gürler, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," 141-172.

¹³⁶ Alptekin ve Delibaş, "Estetik Uzmanların Bedenin Yeniden İnşasına Dair Görüşlerinin Sosyolojik Bir Değerlendirmesi," 163-186.

¹³⁷ Alptekin ve Delibaş, "Estetik Uzmanların Bedenin Yeniden İnşasına Dair Görüşlerinin Sosyolojik Bir Değerlendirmesi," 163-186.

¹³⁸ Edmonds, "The Poor Have The Right To Be Beautiful: Cosmetic Surgery In Neoliberal Brazil," 370.

¹³⁹ Taylor, "Fake Breasts And Power: Gender, Class and Cosmetic Surgery," 458-466.

¹⁴⁰ Taylor, "Fake Breasts And Power: Gender, Class and Cosmetic Surgery," 458-466.

¹⁴¹ Edmonds, "The Poor Have The Right To Be Beautiful: Cosmetic Surgery In Neoliberal Brazil," 363-381.

Odabaşı¹⁴² 2004-2006 yılları arasında üç büyük gazete de yer alan estetik operasyonlar ile ilgili haberleri analiz ettiği çalışmasında estetik operasyonları yönlendirici bir etkisi olarak medyanın gücünü ortaya koymuştur. Gazeteler ilgi çekici başlıklar ile örneğin” öğle arası estetik molası, hangi ünlünün neresi son moda, estetik halka indi, yoksullara bedava estetik, mezuniyet hediyesi estetik operasyon” estetiğe olan ilgiyi artıracı bir şekilde haber yapmaktadırlar. Bu haberlere genelde öncelikli olarak başarılı Instagram da takip edilen fenomen erkek doktorların resmi ile devam edilir. Burada da toplumsal cinsiyet rolleri aktiftir. Erkek doktor kadına oranlar toplumda daha güvenilir addedilir. Kadın her zamanki gibi nesne konumundadır. Fotoğraflarda sadece beden olarak vardır. Bedenler genelde batılı bir görünüş şeklinde verilir. Beyaz tenli ünlüler baş rodedir. Kahraman vd.¹⁴³ araştırmasında kadınların bedenlerini bir nesne gibi ele aldıkları ifade edilmiştir. Sosyal medya kullanımı beden algısını olumsuz yönde etkilemektedir. Kadın kendisini ve bedenini eril bakış içerisinde daima güzel ve bakımlı olma zorunluğu içerisinde ele alır. Ayrıca estetik operasyonlar tüketim toplumunun devamı için sağlığın endüstrileşmiş bir şekline dönüşmüştür.

Sonuç

Günümüzde içinde yaşadığımız toplum her yönü ile tüketim kültürünü besleyen bir toplumdur. İster sanayileşmiş ister sanayileşme macerasının ortasında olan toplumlar olsun her toplum dünyada tüketim kültürünü yaşamaktadır. Bu durumun aslında maddi ve manevi yönden birçok sakıncası da bulunmaktadır. Özellikle uzmanların çalışmaları ile ifade ettikleri bu kadar fazla toplumun tüketime katılmaları ile maddi anlamda yaşlı dünyamızın kaynaklarını hızlı bir şekilde yok edebileceği şeklindedir. Diğer yandan manevi yönden de birçok olumsuz durum bizleri etkilemektedir. Tüketim bağımlılığı alışveriş yapmadan duramayan birçok insan yaratmıştır. Bu tarz bir yaşam tarzı hem ruhsal açıdan hem de sosyal açıdan oldukça yıpratıcı olmaktadır. Hazza dayalı hedonist kültür yabancılaşmayı hızlandırmakta kişiyi yaşadığı çevreden ve toplumdan sosyal anlamda uzaklaştırmaktadır. Artık herkes geçici ve oldukça sığ ilişkiler içerisinde olacaktır. Komşuluk sadece asansör komşuluğu şeklinde kalacaktır. Ondan bir adım öteye bile geçemeyecektir. Metalar ile yoğun bir ilişki içerisinde olan bir birey artık diğer insanlar ile de ilişkisi aynı şekilde olacaktır. Daha tahammülsüz, asabi, ikinci bir fırsatı vermeden ilk tökezlediğinde hemen yarı yolda bırakan bir zihniyet gelişecektir. Eskinin tamir etme ve tekrar kullanma kültürü artık kalmamıştır. Günümüzde hemen çöpe at ve yenisini al mantığı hakimdir. İlişkiler de bu şekilde doğru kaymaktadır.

Tüketim kültürü anı yaşamayı seven, insanların kültürüdür, anlık haz üzerine kurulu bir kültürdür. Tüketim kültüründe en istenmeyen şey ertelemedir. Bu nedenle kredi kartları ve ödeme kolaylıklarının hepsi anı kurtarmaya yöneliktir. Alışveriş merkezleri tüketim kültürünü yayan mabetler gibidir. Toplumun her kesiminden bireyin vakit geçirdiği, gençlerin hafta sonu ya da okul çıkışı buluştuğu, emeklilerin yazın serin, kışın sıcak olması hasebiyle oturup dinlendiği ve birçok kişinin alışveriş yaptığı huzur bulduğu mekanlardır. Alışveriş merkezleri tamamen bireyleri orada daha fazla tutabilecek şekilde planlanmıştır. Örneğin dışarıyı görececek bir pencere ya da zamanın nasıl geçtiğinin anlaşılmaması için saat yoktur. Ortam çok temiz, huzurlu ve güvenlidir. Her mağazanın renkli vitrinlerinde sergilenen ürünler alıcılarını cezbetmeye çalışırlar. Tüketim toplumunda insanlar boş vakitlerinde alışveriş merkezi dolaşmaktan başka çok fazla bir şey yapmazlar. Hatta alışveriş merkezleri olmadan nasıl boş vakit geçireceklerini bile bilemezler.

Tüketim toplumunda bedenlerimiz de artık bir metaya bir nesneye dönüşmüştür. Sosyal medya başta olmak üzere birçok etken bedensel bütünlüğümüze yönelik algıyı bozmaktadır. Eril bir bakış ile kadın ve erkekler kendi bedenlerinde eksik olarak sosyal medya tarafından işaret edilen gösterilen kısımları estetik operasyonlar ile değiştirme derdine düşmüşlerdir. Sağlık anlayışı güzellik anlayışının gerisinde kalmıştır. Artık güzel, ince ve batılı bir görünüş ile görünmek sağlığın ötesine geçmiştir. Estetik operasyonlarda toplumsal cinsiyet rolleri de devam etmektedir.

¹⁴² Odabaşı, *Kültür ve İletişim*, 53-72.

¹⁴³ Ahmet Burak Kahraman, Rümeyza Cırdı, Funda Aslan, Yedigâr Naciye Yasan ve Müşerref Çetinkaya, “Tüketim Kültürü Ekseninde Estetik Algısı,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (2023): 236-255.

Bireyler kendilerine biçilen cinsiyet rolleri içerisinde bedenlerine müdahale ettirmektedirler. Örneğin kadınlar daha fazla eril bakışın onlara biçtiği rollere göre bir değişim geçirmektedirler. Erkekler ise daha erkeksi ve gücü ön plana çıkararak şekilde estetik operasyonları tercih etmektedirler. Hatta bu konuda erkek doktorlar bile erkek hastalarını bu konuda uyarmaktadırlar. Erkeksi duruşlarını kaybettirecek operasyonlardan onları korumaktadırlar. Estetik operasyonlar bu güzellik idealine kavuşmaları için topluma çok güzel pazarlanan bir ticaret haline gelmiştir. Hastaneler ve bizzat estetik cerrahlar bunu hastalarına tavsiye etmektedirler. Birçok Doktor Instagram sayfalarında oldukça aktiftir. Estetik ameliyat olan hastalarının fotoğraflarını paylaşmaktadır. Ve bu paylaşımlar potansiyel hastaların oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Yine aynı şekilde televizyon programları da bu konuda insanların fikrini değiştirmektedir. Bu tarz konuların ele alındığı televizyon şovları tamamen bedenin değişimine yönelik programlar yapmaktadır. Genellikle belli bir yaşta kadınlar seçilerek estetik operasyon sonucu bu kadınların ne kadar değiştikleri vurgulanır ve en yakın çevresi bile bu yeni kişinin eskiye oranla çok daha iyi olduğunu düşünürler. Karakter, iyilik veyahut manevi tarz bu programlarda konu bile edilmez. Amaç bedenin değişimiyle daha iyi bir insan olunacağı yönündedir. Ve bu propaganda da oldukça başarılı olunmuştur. Birçok kişi hiçbir sağlık sorunu olmamasına rağmen bedenlerinde birçok uzvunu değiştirmektedir. Sağlam dişler sökülmemekte, sapasağlam burunlar kırılmaktadır. Estetik operasyonlar her yaşta ve her sosyo-ekonomik sınıftan kişinin başvurduğu ve toplumun geniş kesimlerine yayıldığı bir olgu haline gelmiştir. Yapılan saha çalışmalarından da gördüğümüz üzere lise ya da üniversite mezuniyetinden sonra ödül olarak anne ve babalar çocukları ile birlikte estetik cerrahlara gitmektedirler. Birçok kişi ellerinde fotoğraflar ile doktorlara gelerek benzemek istedikleri ünlünün burnunu ya da başka bir yerine kavuşmanın hayalini kurmaktadır. Estetik cerrahın araştırmada belirttiği gibi Instagram tüm reklam faaliyetlerinin toplamından daha fazla oranda kişiye ulaşarak bu konudaki fikirlerini değiştirmektedir. Sosyal medyanın özellikle Instagram'ın insanların davranışları üzerinde oldukça büyük bir etkisi vardır. Diğer yandan fitness diye adlandırabileceğimiz kişisel spor uzmanları da özellikle her yaşta bireye başta gençler olmak üzere çok yanlış yönlendirmeler ile belli düzeylerde etkilerde bulunmaktadır. Estetik kliniklerin fazlalaşması gibi neredeyse her mahallede bir spor salonu açılmaktadır. Bu tarz spor salonlarında onlarca genç Instagram'dan takip ettikleri fitness YouTuberları'na benzemek onlar gibi olmak için sonsuz bir çaba içerisinde ter dökmektedirler. Herkes gösteri dünyasında benden olarak var olmak ve şöhret olmak istemektedir. Aslında her şey çok açıktır tüketim toplumunda sosyal medya da yer alan çok az şeyin gerçeklikle bir bağı vardır. Artık insanlar reklam replikleri gibi yaşamakta ve her gördükleri reklamı gerçek sanmaktadırlar. Tüketim toplumunda hayat bir gösteriye dönüşmüştür. Herkes bu gösteri toplumu içerisinde yerini almak ve kendi hünerlerini göstermek için sabırsızlanmaktadır. Son söz olarak Pop-Art akımının temsilcisi Andy Warhol'a atfedilen bir gün herkes 15 dakikalığına meşhur olacak sözü tüketim toplumunun geçici şöhret ve medya ilişkisini çok güzel özetlemektedir. İnsanlar temel gereksinimlerini karşılamak için sürekli bir tüketim ve üretim ilişkisi içinde olmuşlardır. Daha çok geleneksel toplumlar kimi zaman geçimlik bir ekonomi içinde gündelik ihtiyaçlarını karşılar-ken, modern toplumlar pazara dönük bir üretim ve tüketim için üretmek şeklinde ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Günümüzde yaşamak için tüketmek düşüncesi yerini tüketmek için yaşamak düşüncesine bırakmıştır. Mal ve hizmetlerin kullanım değeri değişim değerine yenik düşmüştür. Nihayet geldiğimiz noktada insanlar için tüketim doğal ihtiyaçların rasyonel olarak giderilmesi uğraşısının çok ötesinde sembolik düzeyde anlamlar kazanmıştır¹⁴⁴.

Bu kısır döngüden çıkmanın birçok yolu vardır fakat bizim unuttuğumuz büyükanne ve büyükbabalarımızın hayata olan mana yüklü tutumlu, üretken ve saygılı yaklaşımlarıdır. Onlar gibi hiçbir şeyi israf etmeden sade bir tüketim alışkanlığı ile geleceği de içgüdüsel olarak düşünerek doğaya çok fazla yük olmadan olabildiğince az karbon ayak izi bırakarak yaşamaktır. Hızlı yaşam yerine doğaya daha çok saygılı yavaş bir yaşam oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Akman Dömbekçi, Hilal. "Estetik Operasyonların Sosyal Etmenleri ve Tıbbileştirme ile İlişkisi Rinoplasti Üzerine Nitel Bir Çalışma." Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Alexander, Edmonds. "The Poor Have The Right To Be Beautiful: Cosmetic Surgery in Neoliberal Brazil," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, (2007): 363-381.
- Alptekin, Duygu ve Eda Delibaş. "Estetik Uzmanların Bedenin Yeniden İnşasına Dair Görüşlerinin Sosyolojik Bir Değerlendirmesi," *Sosyoloji Dergisi* sayı: 41-42 (2021): 163-186.
- Aquino, Yves Saint. "Big Eye Surgery: The Ethics of Medicalizing Asian Features," *Springer Science and Business Media Dordrecht* 38, (2017): 213-225.
- Aydın, Aysun. "Merleau Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi Bilinç ve Beden Bütünlüğü," *Kilikya Felsefe Dergisi* sayı: 1 (2020): 77-90.
- Basat, Salih Onur. Erişim 2024. <https://www.salihonurbasat.com/burun-estetigi/>
- Baudrillard, Jean. *Nesneler Sistem*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim toplumu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Tüketici Hayat*. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2023.
- Bayhan, Vehbi. "Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu: Tüketiyorum Öyleyse Varım," *Sosyoloji Konferansları* sayı: 43 (2011): 221-248.
- Biricik, Kübra. "Popüler Kültür Bağlamında Sosyal Medyanın Beden ve Estetik Operasyonlara Etkisi." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2024.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Bostancı, Naci. *Sosyolojiye Giriş: Toplum ve Kültür*. Ankara: Martı Kitap Yayınevi, 2002.
- Demir, Nesrin Kula. "Kültürel Değişimlerin Reklamlarda Kadın ve Erkek Rol Modellerine Yansıması," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16, sayı: 1 (2006): 285-304.
- Demirel, Songül ve Ceren Yegen. "Tüketim, Postmodernizm ve Kapitalizm Örgüsü," *İlef Dergi* 2(1), (2015): 115-138.
- Dikmen, Ahmet Alpay. "Küresel Üretim, Moda Ekonomileri ve Yeni Dünya Hiyerarşisi," *Toplum Bilim* sayı: 86 (2000): 281-301.
- Douglas, Mary ve Baron Isherwood. *Tüketimin Antropolojisi*. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Duman, Zeki. "Tüketimci Kapitalizmin ve Tüketim Kültürünün Eleştirisi," *Sosyoloji Dergisi* sayı: 33 (2016): 15-36.
- Duman, Zeki. *Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.
- Durning, Alan. *Ne Kadarı Yeterli? Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği*. Ankara: Tübitak Tema Vakfı Yayınları, 1997.
- Durutürk, Ceyda. "Törensel Tüketim, Sınıf ve Gelenek: Türkiye'de Evlilik Törenlerine Sosyolojik Bir Bakış," *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 25, sayı: 1 (2008): 37-55.
- Ergür, Ali. "Televizyon Reklamlarında Sıkıntı, Sanallığın Erdemi ve Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü," *Toplum Bilim* sayı: 86 (2000): 318-342.
- Euronews, Erişim 07 Ağustos 2024. [Tr.euronews.com/saglik/2024/09/07/youtube-avrupali-genclerin-fitness-videolarina-erisimini-sinirlayacak](https://tr.euronews.com/saglik/2024/09/07/youtube-avrupali-genclerin-fitness-videolarina-erisimini-sinirlayacak)
- Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Fidan, Fatma Zehra. "Tesettürlü Kadınlarda Öz Bakım ve Estetik Yönelimler," *Bilig* sayı: 75 (2015): 103-126.

- Gençoğlu, Aylin Yonca. *Muğlak Ekonomi ve Bir Mücadele Hikayesi, Geleneksel Ekonomiden Kapitalizme Kayseri Çarşıları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013.
- Günindi Ersoz, Aysel. "Tüketim Toplumunda Sıfır Beden Söylemi Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme," *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27, sayı: 2 (2010): 37-53.
- Gürler, Gamze. "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması," *Sosyoloji Dergisi* sayı: 38 (2018): 141-172.
- Haarari, Yuval Noah. *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens, İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2015.
- Holiday, Ruth ve Allie Cairnie. "Man Made Plastic: Investigating Men's Consumption of Asthetic Surgery," 7, sayı: 1 (2007).
- Kahraman, Ahmet Burak, Rümeysa Cırdı, Funda Aslan, Yedigâr Naciye Yasan ve Müşerref Çetinkaya. "Tüketim Kültürü Ekseninde Estetik Algısı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (2023): 236-255.
- Karal, Sedat ve Melek Mehmetoğlu. "Tüketim Toplumunda Gündelik Hayat Sembolizmi: Poşet Taşıma Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme," *Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* sayı:7 (2021): 14-25.
- Kızılcılık, Sezgin. *Frankfurt Okulu*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2000.
- Kinnunen, Taina. "A Second Youth Pursuing Happiness And Respectability Though Cosmetic Surgery In Finland," *Sociology of Health and Illness* 32, sayı: 2 (2010): 258-271.
- Köse, Hüseyin. "Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-politik Beden," *İlef Dergisi* 3, sayı: 2 (2016): 173-179.
- Odabaşı, Sevim. "Güzelliğin On Para Etmez Şu Estetik Cerrahlar Olmasa: Medyada Beden Politikasının Temsili," *Kültür ve İletişim* 11 (1), (2008): 53-72.
- Odabaşı, Yavuz. *Tüketim Kültürü*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2009.
- Özkul, Metin ve Emine Yılmaz Uçak. "Tüketim Toplumunda Meta-Marka Bağımlılığının Görünümleri," *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 11, sayı: 27 (2020).
- Rand, Ayn. "Kapitalizm Nedir?," *Liberal Düşünce* 10, sayı: 37, (2005): 165-184.
- Ritzer, George ve Stepniski, Jeffrey. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Ankara: Deki Basım Yayın, 2013.
- Ritzer, George. *Klasik Sosyoloji Kuramları*. Ankara: Deki Basım Yayın, 2014.
- Ritzer, George. *Toplumun McDonaldlaştırılması, Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Rosa, Annamaria Silvana de ve Andrei Holman. "Social Repesantions of Female-male Beauty and Aesthetic Surgery: A Cross-cultural Analysis," *Temas Em Psicologia* 19, sayı: 1 (2011): 75-98.
- Sorman, Guy. *Kapital Devamı ve Amaçları*. İstanbul: Afa Yayınları, 1998.
- Şahin, Kâmil ve Mehmet Anık. *Tüketimin Sosyolojisi, Gösteriş Amaçlı Tüketim ve Gençlik*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2017.
- Taylor, Jacqueline Sanchez. "Fake Breasts And Power: Gender, Class and Cosmetic Surgery," *Women's Studies International Forum* 35, (2012): 458-466.
- TRT Haber, 2024. [Trthaber.com/haber/saglik/ayna-ayna-kim-daha-guzel-dunyada-603437.html](https://www.trthaber.com/haber/saglik/ayna-ayna-kim-daha-guzel-dunyada-603437.html)
- Türk Dil Kurumu (TDK 2020).
- Üşür, İşaya ve Maurice Dobb. *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Belge Yayınları, 2007.
- Yanıklar, Cengiz. "Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma," *C.Ü. Sosyal*

240 ● Ahmet Burak Kahraman

Bilimler Dergisi 34, sayı: 1 (2010): 25-32.

Yanıklar, Cengiz. *Tüketimin Sosyolojisi*. İstanbul: Birey Yayınları, 2006.

Zorlu, Abdülkadir. *Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Glocal Yayınları, 2006.

Yazarlara Notlar

temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık:** Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi:** Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID:** Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz:** ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler:** Öz'de bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. **İkincil Başlık:** Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. **İkincil Öz:** Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. **İkincil Anahtar Kelimeler:** Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

i. **Giriş:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

j. Ana **Metin:** Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

i. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

ii. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

iii. Uzun Alıntıda: 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

k. **Sonuç:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

l. **Kaynakça:** Başlık numarasız, bold, ortalı, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 17th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.ht

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden ücretsiz olarak edinilebilmektedir.

Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

Atıf ve Kaynakça Gösterimi

Kitap:

.[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

Dipnotta

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Kitap Bölümü:

Dipnotta

Adı Soyadı, “Kitap Bölümü Adı”, *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

[İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Kitap Bölümü Adı”. *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Makale:

Dipnotta

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Tez:

Dipnotta

Adı Soyadı, “Tezin Adı” (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Tezin Adı”. Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

Bildiri:

Dipnotta

Adı Soyadı, “Bildiri Adı” (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Bildiri Adı”. Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir.

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343