

Muhammad U. Faruque. *Sculpting the Self: Islam, Selfhood, and Human Flourishing*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2021. xvi + 311 sayfa. ISBN: 9780472132621.

*Kadir Filiz**

Bir değerlendirme yazısının olmazsa olmazlarından, değerlendirilen kitabın isminin muhtemel Türkçe çevirisinin bu kitap için pek kolay olmadığını söyleyerek söze başlamak uygun olacak.¹ Aslında bu durum, kitabın isminin çevirisiyle değil, genel olarak *self* kavramının kendisiyle ilgili bir mevzu. Başka bir deyişle, Türkçede bu kavrama karşılık olarak benlik, kendilik, ben, kendi, öz gibi farklı çeviri tercihlerinin olması, kavramın kendisinin de tam olarak ne olduğunun belli olmasından kaynaklanıyor. Söz konusu kavram, bazı Batı dillerinin gramerlerinde (Alm. *Selbst*, Fr. *soi*) dönüşlü bir zamir olduğundan (bu anlamda Türkçedeki doğrudan olmasa da muhtemel karşılığı “kendi” olabilir) Türkçedekinden daha rahat bir zemine sahip olsa da, felsefi olarak işaret ettiği semantik alan ve kavramın tarihi işi karmaşıklştırıyor. Günümüzde “self”in gerçekliğine dair birçok tartışma, en temelde “self”in bir icat olup olmaması ve kavramın neyi imlediği hakkındaki tartışmalarla bir şekilde ilişkili. Dolayısıyla “self” üzerine konuşacak bir felsefeci, doğal olarak ne üzerine konuştuğundan ve tartıştığından emin olarak nesnesini sabitlemek isteyecek ve bu sabite üzerinden düşüncesini inşa edecektir. Bu bağlamda, *Sculpting the Self*’in de bir “self” tanımı ve bunun üzerinden geliştirdiği bir düşüncesi var. Bu değerlendirme yazısında söz konusu kitabın genel projesine değinmekle beraber yazarın “self” kavramıyla ne anladığına eğileceğim.

Muhammad U. Faruque eserine çağdaş dünyada “self”e ve öznelliğe dair teorilerde büyük bir krizin olduğu ve bunların bir çıkmaza vardığı yargısıyla başlıyor. Mevcut yaklaşımların yeterli gelmediğini ileri sürerek, kitaptaki projesinin “self”

1 Mehmet Zahit Tiryaki’ye kıymetli yorumları için çok teşekkür ederim.

* Doktor Adayı, Radboud University, Felsefe Bölümü. İletişim: kadirfiliz@gmail.com.

mesesini teşhis etmek ve “self”in işlenmesiyle, gelişmesiyle ilişkisini soruşturmak olduğunu belirtiyor. Bunu yapabilmek için İslam düşüncesindeki (ve Batılı olmayan başka düşünce geleneklerinden) farklı yazarların görüşlerini “self”e dair çağdaş yaklaşımlarla bir diyaloga sokuyor. Bu şekilde İslam düşüncesinden belli başlı yazarları merkeze alarak “self”in ne olduğunu açıklıyor ve bu görüşler üzerinden “self”in etik olarak yetkinliğe nasıl ulaşabileceğinin teorik zeminini yaratmayı hedefliyor.

Yazar bu anlamda eserinin başında “self”e dair iki temel yaklaşımı zikrediyor: İlki, “self” denilen şeyin modern bir icat olduğunu iddia ederek “self”i reddeden görüş; diğeri ise bu kavrama dair bütün tezatları kavramın kendisinin çözebileceğini savunan görüş. Yazar ilkinin kurunun yanında yaşı da yaktığını, ikincisinin ise kavrama dair çok farklı görüşlerin bir uzlaşısını varsaydığını iddia ederek kendi tutumunu şu şekilde özetliyor: “Kendini bilmek, kendini işlemek/yetiştirmek ve insan yetkinliklerinin üzerinde duran yeni, çok boyutlu bir ‘self’ modeli geliştirebilmek için kendilik (*selfhood*) ve özneliği araştırma ve analiz etme” (2). Kitabın çıkış noktası ve amacı olarak görülebilecek bu tutum, yazarın metin boyunca konuyu ele alışını ve genel duruşunu gösteriyor.

Bu anlamda yazar, giriş bölümünde projesini genel hatlarıyla anlattıktan sonra, kitabın ilk bölümünü “self”in ne olduğuna hasrediyor. Kitabın yazıldığı dil olarak İngilizcenin de işaret ettiği üzere “self”in en genel manada insanı tanımlayan bir kavram olduğu varsayımına dayanarak bu işe girişiyor. Bu varsayımın neye teka-bül ettiğini anlatmaya çalışmadan önce, “self”in kitabın incelediği İslam düşüncesinin klasik dillerindeki muhtemel karşılıklarına yazarın izinde bakalım. Arapça ve Farsça kökenli bu kavramların Türkçede de (bazen anlam farklılıklarıyla) yer alması, “self”in Türkçedeki uygun karşılığını bulmamıza yardımcı olabilir belki de. Faruque, birinci bölümdeki verimli tartışmasında *nefs*, *rûh*, *nefs-i nâtıka*, *enâniyyet*, *hod*, *zât* kavramlarının işaret ettikleri üzerinde durarak, en genel kullanımıyla *nefs*in hem “soul” hem de “self” anlamında olabileceğini söylüyor (24-26). İslam düşüncesinde “nefs” kavramının kullanımın da tek bir anlamda olmadığına klasik metinlerden örnekler vererek “self”i bu kavramla sınırlamıyor. Ayrıca kitabın tartıştığı düşünürlerden birisi olarak Şah Veliyyullah’ın (ö. 1176/1762) insanı tanımlarken kullandığı çok çeşitli kavramlar, “self” kavramına atfedilecek muhtemel herhangi bir karşılığı daha da güçleştiriyor. Tüm terminolojik zorlukların karşısında, Faruque “self”i, bir “spektrum kavram” olarak ele almayı öneriyor (27). Yani, en geniş manasıyla gündelik dilde ve felsefi terminolojide insanı tanımlayan bu kavramın altında farklı disiplinlerin ve yaklaşımların farklı kavramlarla ifade ettiği geniş bir durum kapsanmaktadır. “Self”, bu yönüyle bir anlamda nötr bir kavramdır ve insanı tanımlayan farklı insanlık özelliklerini kendisinde toplar. Kısacası, Faruque

“self”ten ne anladığını şu şekilde özetlemektedir: “Kendi kendinin farkında olmayı ve kendini bilmeyi içeren bir *benin* anlamına sahip olmak. Yani en basit anlamıyla insan *beninin* kendini bilmeyi, birinci kişi öznelliğini ve failliği içermesidir.” (49)

Bu yaklaşım ışığında, en azından bu kitap bağlamında bile, “self” kavramının Türkçede doğrudan bir karşılığının olmayacağı daha da aşikâr olmaktadır. Bununla beraber, her çevirinin zaten bir tarafıyla imkânsızlığı içinde barındırdığını, çevirinin zaten bunun farkında olarak yapılabildiğini düşünürsek yukarıda zikredilen Türkçedeki mümkün kullanımların hepsi bir yönüyle uygun olabilir. Bu bakımdan, yazının sonraki kısımlarında “self” kavramını Türkçede “ben” veya (dönüştürücü bir işlev icra ettiğinde ise) zaman zaman “kendi” kelimeleriyle kullanacağım.

Farklı zamanlarda, farklı coğrafyalarda farklı kavramlarla ifade edilen insan *benini* bu spektrum kavramın altında toplayan Faruque, “self”i bizatihi sahip olduğu tarihsellikten soyarak kavramı bir bakıma nötr ve zaman-üstü kılmaktadır. Yani, kitabın ilk sayfasındaki bir dipnotta bahsedildiği üzere ilk defa John Locke’ın (ö. 1704) felsefi bir anlamda kullanılmasıyla başlayan ve daha sonraki yüzyıllarda Kartezyen düşüncede farklı şekillerde tezahür eden bu kavramın günümüzdeki kullanımında bu geçmişi bir kenara koyarak, “self”i insanı anlamada çatı bir kavram olarak kullanmaktadır. Yazar bir yöntem olarak benimsediği “kültürel ve epistemolojik çoğulculuğa” (10) giden kapıyı bu çatı spektrum kavram anlayışıyla açmaktadır. Kavrama atfedilen tarih-üstünlüğün ve nötrlüğün arz ettiği çeşitli sorunları şimdilik bir kenara koyarsak, düşünce tarihi çalışmaları için spektrum yaklaşımının çeşitli sınırlılıkları ortadan kaldırdığı ve meseleyi farklı kavramları katarak tartışmaya faydalı olduğu söylenebilir.

Faruque, ayrıca “self” kavramının modern öncesi düşünceye, özellikle de Batı dışındaki felsefi geleneklere nasıl uygulanabileceğini de inceliyor. Bu tartışmaya burada kısaca yer vermek istiyorum. Yazar, modernlik öncesi düşüncede, özellikle İslam felsefesi için “self”in olmayacağını iddia eden bazı yazarların fikirlerini aktararak onların iddialarını “modern öncesi toplumlarda öznellik kavramının olmaması” şeklinde özetlemektedir. Faruque, bunların dayanağının Hegelci Avrupalı tarih anlayışından geldiğini, başka tarihleri anlamada Avrupa’yı merkez olarak kullandıklarından dolayı modern-öncesi toplumlarda öznellik ve failliğin (*agency*) olmadığı fikrine kapıldıklarını iddia etmektedir (15-16). Yazara göre modernlik-öncesindeki felsefecilerde “self” ve öznellik kavramlarının olmadığını iddia etmek, bizi bu felsefecilerin ve hatta modern-öncesi toplumların ben-bilincinden veya ben-bilgisinden “yoksun” (*lack*) olduğu varsayımına götürmektedir. Yazar, bu varsayımın Avrupa-merkezci önyargılara dayandığını söyleyerek, böyle bir eksikliğin olmayacağını, insanların her zaman ben-bilincine ve öznelliğe sahip olduğunu

ileri sürmektedir. Yazarın zengin kaynaklara referansla yürüttüğü bu faydalı tartışmaya, başka bir soru ekleyerek katılmak istiyorum. Modernlik öncesinde “self” ve öznelğin olmadığı düşüncesinin varsayımı, sadece bu düşünce geleneklerinin bir “yoksunluğa” veya “eksikliğe” sahip olduklarına mı işaret eder? Avrupa-merkezci varsayımlara sıkıştırılmadan, aynı iddia farklı yönler vurgulanarak yapılamaz mı? “Self” ve öznellik fikirlerinin modern düşüncede doğduğunu (ve belki de bu düşünceyi doğurduğunu), çağdaş düşüncenin gidişatını belirleyerek insana dair kısıtlı, politik bir anlayış sunduğunu öne sürmek, modernlik öncesine bir eksiklik atfetmek anlamına gelmemektedir. Bilakis, farklı tarihlerin farklı evrelerinde insana dair sunulan fikirlerin çağdaş düşüncedeki daraltıcı diskurları daha da genişletebileceğini, farklı anlayışlar sunabileceğini düşünemez miyiz? Geçmişte “self” ve öznelğin olmadığını söylemek, sadece geçmişe bir eksiklik atfetmek midir? Yazarın üzerinde durmadığı bu alternatifin de olabileceğini, çağdaş düşüncedeki “self” ve öznellik tartışmalarına daha başka yaklaşımlar sunabileceğinin akılda tutulmasının gerekli olduğunu düşünüyorum. En azından, çağdaş düşüncede öznelğin aşılması gerektiğini iddia eden ve buradan hareket eden geniş tartışmalar düşünüldüğünde, yazarın hesaba katmadığı bu alternatifin önemli bir yer tesis ettiği görülecektir.

Kitabın “ben” üzerine yürüttüğü zengin tartışmaya geçmeden evvel, yazarın insan *benini* nasıl anladığı üzerinde biraz daha duracağım. Faruque, *benin* “betimsel” (*descriptive*) ve “normatif” (*normative*) şeklinde özetlenebilecek iki farklı yapıya sahip olduğunu, çağdaş tartışmaların kökeninde bu iki yapıdan birisine öncelik verip diğerini yok saymanın yattığını söylemektedir. Betimsel ve normatif yapıların, *benin* bu spektrum doğasında yer aldığını ifade ederek, *beni* genel olarak bu ikili yapının altında anlamaya çalışır. Betimsel tarafta bio-fizyolojik, sosyo-kültürel ve bilişsel-deneyim tarafının bulunduğunu, normatif tarafta ise etik ve manevi yönlerin yer aldığını söyler (33). Faruque, “self”i sadece betimsel tarafıyla anladığını iddia ettiği farklı düşünürlerin fikirlerini özetler. Mesela betimsel tarafa koyduğu *benin* sosyo-kültürel anlayışı kısmında Foucault’nun (ö. 1984) öznelğin jeneolojisini tartışır. Aynı şekilde, *benin* bio-fizyolojik yönüyle anlaşıldığı düşünürleri analiz ederek şu sonuca varır: “[bu analizler] *benin* sosyal veya fiziksel bir varlıktan daha fazlası olduğu[nu ileri sürer]” (39). Bu analizlere Zahavi gibi fenomenoloji merkezli deneyime dayanan ben idraklerini de katarak bu betimsel yönün de yeterli gelmeyeceğini çünkü normatif tarafı eksik bıraktığını söyler. *Beni* bu ikili yapı üzerinden anlayarak insan yetkinliğini ve etik-manevi değerleri ortaya çıkarmakla dönüşebilecek olan normatif tarafın, sosyo-kültürel yapının belirlediği ortamda *benin* doğru-yanlış yargılarına varmasını sağladığını belirtir (44). Bunun yanında, *benin* sadece üçüncü kişi olarak incelenmesinin mümkün olmadığını, bu tutumun *benin* deneyimsel tarafını yok saydığını ileri sürer. Kısacası yazar, bu çok boyutlu yapının

ışığında kendi ben telakkisini inşa ederken, aynı zamanda *beni* bu yapının alt seviyelerinden birisiyle sınırlandıran yaklaşımları da eleştirir. Kitabın kendi meselesini bu çok boyutlu yapıya dayanarak aıtığı ve kendi konumunu buradan kazandığı söylenebilir.

Kitabın ikinci bölümünün temel mevzusu “reflektif olmayan ben bilgisi”nin (*non-reflective self-knowledge*) temin edilmesi ve bu bilginin yazarın ben fikrini oluşturmasında temel teşkil etmesidir. Faruque burada bir paradoks yattığını açıklar. şöyle ki başka şeylerin bilinmesi için bir öznenin varsayılması gerektiğini, fakat bir şeyin bilinebilmesi için de nesne kılınması lazım geldiğini, bununla beraber *benin* veya öznenin hiçbir zaman nesne olamayacağı için burada bir paradoks yattığını belirtir (62-63). Aslında bu paradoks, modern felsefede transandantal öznelliğin altında yatan en genel paradokstur, bir anlamda felsefi bir çıkmazdır. Yani en kaba ifadeyle, ampirik ben ile transandantal *benin* arasındaki kapanmaz ilişki ve transandantal *benin* ampirik olanla kurduğı ilişkinin tam açıklanamaması. Faruque’nin bu bölümün ileriki sayfalarında da inceleyeceğı, Kant’ın (ö. 1804) ele aldığı bütün temsillere eşlik eden “Ich denke” (ben düşünüyorum) tartışması aynı paradoksun başka bir veçhesidir. Yazarın burada Molla Sadra’yı (ö. 1050/1641) merkeze alarak yürüttüğü tartışmadan vardığı sonuç, refleksif olmayan ben bilgisinin bütün zihni faaliyetler için gerekli olduğudur. Bu özne-nesne ayırımına girmeyen bilginin “ben-mevcudiyeti” (*self-presence*) ile kanıtlanabileceğini, çünkü herhangi bir öznellik fikri için kaçınılmaz bir durum olduğunu iddia eder (78). Bu iddianın altında *benin* her zaman kendi mevcudiyetiyle özdeş olduğı, bu mevcudiyetin *bene* dolaylımsız verildiğı varsayımı yatmaktadır. Ampirik olarak bilinmeyen fakat her bilginin mümkün koşulu olarak adlandırılabilir bu refleksif olmayan bilgi ve ben-mevcudiyeti, bir bakıma yazarın ben fikri için bir ön-kabul ve sonraki argümanlarını temellendiren bir varsayım olmaktadır. Yazarın inşa ettiğı *ben* fikrinin temelinde yatan bu ön-kabul her ne kadar modern öncesi düşünceenin farklı felsefecileriyle, özellikle de İslam düşüncesinden gelen filozoflarla tesis edilmeye çalışılsa da problemin kendisi bizzat modern felsefenin kalbinde yer almaktadır.

Ayrıca yazarın bu bölümde “refleksif olmayan *ben* bilgisinin en temel seviyede mutlak dolaylımsız bir biçimde olduğunu ve bütün nesneleştirilebilir tecrübeyi açtığı” (92) iddiasını Heidegger’in (ö. 1976) *Dasein*ına referansla ifade etmeye çalışması, kanaatimce bir sorun arz etmektedir. Çok bilindik bir mevzu olarak kısaca zikretmek gerekirse, Heidegger’in *Dasein* ile yapmaya çalıştığı şey, tam da modern felsefenin altında yatan öznellik fikrini yıkmak, öznellik kavramına alternatif insanı tanımlayan başka bir şey sunmaktır. Heidegger bu yüzden sorunu epistemoloji temelli bir tartışmadan çıkarır ve ontolojik bir şekilde ele alır. Heidegger’in proje-

sinin amaçladığı şeye ne ölçüde vardığı ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber, proje yirminci yüzyılda kıta felsefesinin ve analitik felsefenin birçok düşünürüne ilham kaynağı olmuştur. Mesela, Jean-Luc Nancy'nin (ö. 2021) 80'lerde Fransa'daki birçok felsefeciyeye yönelttiği "Özneden sonra kim gelir?" sorusunun çıkış noktalarından birisi *Daseindir*.² Faruque'nin Heidegger'in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Fenomenolojinin Temel Sorunları) kitabından bağlamı dışında bir noktaya referans vererek, refleksif olmayan dolaylı mutlak *ben* bilgisini örneklendirmeye çalışması, Heidegger'in temellük etmekten uzak durduğu Kartezyen sorunları ona yüklemek anlamına gelmektedir. Ders notları mahiyetindeki bu eserinde, Husserl (ö. 1938) fenomenolojisine kimi zaman Husserl'in kavramlarıyla yaklaşarak (mesela kendi hiçbir eserinde zikretmediği kendi "redüksiyon biçiminin" Husserl'dekinden farkı gibi) bazı mevzuları dersi dinleyenlere daha anlaşılır hale getirmek istemiştir. Buradaki *Dasein* tartışmasından tek bir kısa alıntının yazarın kendi meselesini, Heidegger'e giydirmek anlamına gelip gelmediği ve genel anlamda *Dasein*'in aşmaya çalıştığı epistemolojik temelli *ben* anlayışının, *Dasein* üzerinden ne ölçüde yapılabileceği bir soru olarak kalmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümü "Ben-Bilgisi ve Bilincin Mertebeleri," Hume'un (ö. 1776) "*ben* bir algılar demetidir ve algılar olmadan bir varlığı olamayacaktır" iddiasının yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Bu bağlamda yazar reflektif olmayan *ben*-bilgisinin *ben* ve farklı bilinç modlarıyla nasıl ilişkilendiğini anlatmaya girişir. Hume'un görüşlerini eleştirdikten sonra Molla Sadrâ'ya referansla *benin* bilgisinin ve varoluşunun bir ve aynı olduğunu (112) ileri sürerek bunu Sartre'ın (ö. 1980) bilinç tartışmasına katar. Üçlü yapıya sahip (reflektif olmayan, reflektif ve öznel-arası) bir bilinç şeması çıkararak bunun *ben* ile özdeş olduğu sonucuna varır. Bu tartışmayla *benin* kendisine atfettiği herhangi bir fenomenal durumun altta yatan (literal anlamıyla süje) bir bilinci varsaydığını ve hiçbir fenomenal zihin durumunun bundan dolayı bir *benin* varoluşunu açıklayamayacağını iddia eder (120). Yazarın altta yatan refleksif olmayan *ben* bilgisi üzerinden varmak istediği yer, *benin* yalnızca sosyo-kültürel ve bio-fizyolojik olgularla koşullanamayacağını göstermektir. Bölümün sonunda yazar bu fikri Muhammed İkbâl'i (ö. 1938) okuyarak açıklamaya çalışır.

Beden mevzusunun detaylı bir şekilde incelendiği kitabın dördüncü bölümü, kitabın merkezî bir kısmını oluşturmaktadır. Çağdaş sinirbilim meselelerine detaylı bir şekilde eğilen Faruque, bilincin nesneleşmiş bir anlayışının indirgemeci bir

2 Jean-Luc Nancy, "Introduction", *Who Comes After the Subject?*, ed. Eduardo Cadava, Peter Connor ve Jean-Luc Nancy (New York & Londra: Routledge, 1991), 1-8.

yaklaşım sergilediğini, bilincin ne olduğuna dair psiko-fiziksel durumlara yönelik teorileştirmelerin aslında bilincin kendisini değil, tezahürlerini fiziksel düzlemde gösterdiğini iddia eder. Yazarın duru bir dille aktardığı çağdaş sinirbilim tartışmalarının bilinç tasviri, bu terminolojiye aşina olmayan okurlar için bile bu yaklaşımın temel hipotezlerini anlaşılır kılmaktadır. Yazarın bio-fiziksel bilinç görüşlerine kendi bilinç anlayışı çerçevesinde eleştirisi, bu yaklaşımların bilince dair indirgemeci bir tutum sergilediğini gösterir. Ayrıca, yazarın bu bölümde sunduğu sinirsel faaliyetleri, “pneuma” ve “pneuma psychikon” üzerinden anlama girişimi ve Galen (ö. 216) tıbbını tartışmaya katması, Şah Velîyullah’ın “letâif” üzerine görüşleriyle fizyolojik olmayan *benin* bedenselleşmesini ve insanın bedensel yönünün bilinçle ilişkisini anlatması muhtemelen beden, sinir ve öznel tartışmaları üzerine yapılmış en önemli ve orijinal tartışmalardan birisidir. Klasik beden ve nefis anlayışlarının çağdaş tartışmalara bu yönlü geniş bir “tercümesi” hem klasik düşüncenin anlaşılması hem de klasik düşüncenin çağdaş meselelerle diyaloga girmesi bakımından ufuk açıcı bir örneklik teşkil ediyor. Yazar, *benin* ikili yapısının bio-fizyolojik tarafı yok saymadığını, fakat *benin* sadece bunun üzerinden anlaşılmasının *bene* dair indirgemeci bir tutum sergilediğine, nihayetinde sinirbilimin kendi içindeki sorunları (fiziksel süreçten fiziksel olmayan bilinç anlayışına geçmeyi, bunun elektro-kimyasal sinir itkileriyle anlaşılamayacağı gibi) bile aşmaya yetmediğine işaret eder.

Kitabın beşinci bölümü, kitapla aynı ismi taşır: “Sculpting the Self”, yani *benin* şekillendirilmesi. Burada geçen “sculpting” kelimesi, fiziksel bir şeyin belirli tekniklerle şekillendirilmesi anlamına gelir. İngilizce “heykel” (*sculpture*) kelimesi de bu kökten gelir. Yazar bu tabirle *benin* şekillendirilmesinin fiziksel, maddi yönünü merkeze almaktadır. Yazarın insan yetkinliği fikri, Pierre Hadot’un (ö. 2010) meşhur “yaşam tarzı olarak felsefe” fikrini takip etmektedir. Kitabın ana fikrini ortaya koyan bu bölüm, ilk başta zikredilen *benin* işlenerek insan yetkinliğinin meydana getirilmesi fikrini açmaktadır. Yazarın önceki bölümlerde yürüttüğü tartışmalar bir bakıma bu bölümün meselesi için zemin teşkil etmektedir, çünkü insan yetkinliğinin ortaya çıkarılması, bundan önce gelen ben anlayışına ve ben-bilgisine dayanmaktadır. Kitabın başında *benin* çok boyutlu yapısını göstermek için yapılan betimsel ve normatif şeklindeki ayırım cihetinden baktığımızda, yazar insan yetkinliğinin ortaya çıkarılmasının betimsel olandan değil, normatif taraftan geldiğini ileri sürmektedir. Bu tavır *benin* iki tarafını bir anlamda birbirine bağlamakla beraber, aynı zamanda ikisi arasında bir hiyerarşi kurarak buradan maneviyata (*spirituality*) bir kapı açmaktadır. Yazar, Nietzsche’nin (ö. 1900) Schopenhauer (ö. 1860) ve Kant karşılaştırmasından hareketle, felsefenin akademik bir disiplin olarak anlaşılmasının karşısına “yaşam tarzı olarak felsefe” fikrini koymakta ve böylece *benin* normatif tarafının bir maneviyat amacı güttüğünü belirtmektedir. Çağdaş felsefede *benin* dönüşümü

hakkındaki tartışmaların refleksif olmayan ben bilgisini hesaba katmadığını söyleyen, ben-bilgisinin normatif yönü itibarıyla böyle bir amaca hizmet ettiğini iddia etmektedir. Böylece yazar İslam düşüncesindeki “Kendini bilen Rabbini bilir” fikri etrafında şekillenen mistik anlayışı, başta Molla Sadrâ olmak üzere çeşitli düşünürler üzerinden tartışır. Ayrıca bu fikrin izdüşümlerini Sokrates’ten Stoacılar ve Çin düşüncesine kadar yansıtır. Faruque’nin insanın yetkinleşmesi ve maneviyat üzerine çok detaylı, zengin ve nüanslı yürüttüğü bu tartışmanın aslında zikredilmesi gereken yönlerini bir kenara bırakarak, hemen yukarıda işaret ettiğim betimsel ve normatif *ben*ler arasında kurduğu hiyerarşiye gelmek istiyorum. Yazar, insan yetkinliğinin her ne kadar normatif tarafa ait refleksif olmayan ben bilgisinden geldiğini söylese de bu yetkinlik her zaman betimsel taraf olarak tarif edilen ampirik yönü ilgilendirmektedir. Faruque bu hususu şöyle ifade ediyor: “*Benin* böyle bir şekillendirilmesi süreci her günü/sıradan/günlük *beni* dönüştürür ve ona ben yetkinliği, *benin* işlenmesi ve içsel barışa doğru yeniden yön verir.” (255) Tecrübeye gelmeyen aşkın tarafın nasıl olup da gündelik, ampirik, normatif olanı belirlemeye gücü yetmeyen tarafı şekillendirdiği, bu şekillenmenin fiziksel, maddi olanı ilgilendirdiği ama sonuçta normatif olan ben bilgisinin geliştiği bir soru, belki de hâlâ bir paradoks olarak kalmaktadır. Başka bir ifadeyle ampirik olanı transandantal olandan kati bir şekilde ayırıp aralarında hiyerarşi tesis ettikten sonra transandantal olanı ampiriğin alanına rahat bir şekilde sokmak ve onun belirleyeni kılmak meşru bir geçiş olarak görünmemektedir. Mesela gündelik, ampirik *beni* ilgilendiren bir şekilde zuhur eden doğum ve ölüm fenomenleri, böyle bir yapı içinde ne anlam ifade edecektir? *Benin* bu dünyada olmasını, kendini bilmesini, yazarın ifadesiyle refleksif olmayan ben bilgisine erişmesini mümkün kılan ampirik ve gündelik bir hadise bu çerçevede nereye oturabilir? Bununla beraber yazarın başından beri epistemolojik bir mesele olarak ele aldığı ve yansıttığı ben meselesi, son bölümde ontolojik bir boyutu tevarüs etmektedir. Burada karşılaştığımız durum bir nevi epistemolojinin temellendirdiği bir ben ontolojisidir. Aslında bu yaklaşım meseleyi, her ne kadar Kartezyen ikilemlerden çıkarmaya çalışsa da tam da Kartezyen düşüncenin merkezinden okuma ve anlama girişimi olarak görülebilir.

Kitabın toparlayıcı mahiyetteki sonuç, yazarın tabiriyle “tekmile” (*consummation*) bölümü, benliğin (*selfhood*) hem alımlanabilir hem de erişilebilir bir şey olduğunu normatif *benin* ışığında vurgulamaktadır. Yani, ben “betimsel tarafından bilince ve birinci kişi öznelliğine göre açıklanırken normatif boyutun ben-bilgisi, *benin* işlenmesi ve *benin* yetkinliğinin üstünde duran antroposentrik (insan-merkezli) bir ideale göre ifade edilebileceği” ileri sürülür (256-57). Bu antroposentrizmin bireysellikten ziyade, manevi pratiklerle yetkinleşen *benin* gerçekliğini *ben-olmayanda* keşfetmesi ve özdeşliğini tesis etmesinde yattığını belirtir. Yazarın burada mistik

geleneklere referansla ifade ettiği *benin* kendi dışındakileri kendi özdeşliğine katması, insanlığın aşılması değildir; yazarın ifadesiyle: “Felsefe ve manevi pratiklerle *benin* şekillendirilmesinin hedefi uluhiyet (*divinity*) değil, tam insanlıktır.” (260) Yazar burada kısaca toplumsallık meselesine değinmektedir. Bu inceleme *benin* kendi dışına açıldığı mistik ben anlayışı üzerinden kısıtlı bir politik düşünceye kapı açabilir gibi durmaktadır. Her ne kadar kitabın politik felsefeye yönelik bir ajandası olmasa da *benin* gündelik düzlemde başka *ben*lerle yaşamasını, *benin* kendi dışındakilerle özdeşliği üzerinden düşünmek, toplumsallık ve siyaset felsefesiyle ilgili çetrefilli mevzular için kanaatimce yeterli bir zemin teşkil etmemektedir. Kitabın projesinin –yazarın bu bölümde üzerinde durduğu üzere– bireysellik düşüncesine sevk etmese de bireysel düzlemde *beni* tasavvur etmesi, sosyo-kültürel her günkü *beni* normatif *benin* belirleyiciliği üzerinden anlaması politik düşünce için elverişli bir tartışma alanı vermeyebilir.

Kitabın bölümlerine yönelik bu tartışmadan sonra, kitaba dair birkaç genel mevzuya daha temas etmek istiyorum. Yazının başında zikredilen, “self” kavramının varsayılan nötr ve tarih-üstü konumunun aslında belli başlı Kartezyen düşünceden kaynaklı sorunları ve bunların modern felsefede devam eden izlerini sürdürdüğü söylenebilir. *Beni* anlamaya epistemoloji merkezli yola çıkmak ve buradan *benin* ontolojisine varmak, ayrıca transandantal-ampirik arasında kurulan onulmaz hiyerarşi bu meyanda zikredilebilir. Bu yönüyle insanı “self”, ben olarak anlama girişimi ve bu şekilde üretilen felsefi bir söylemin kendine atfettiği zaman-üstü statü kavramın ve meselenin tarihselliğini bir yönüyle yok saymaktadır. Bu kavramın yansıtılabileceği belli başlı varsayımlar, kitabın meseleleri ele almasına nüfuz etmektedir. Doğrudan olmasa da arka planda bu bakiye taşınmaktadır. Başka bir husus ise, ampirik ile transandantal arasında kurulan hiyerarşinin *benin* kurulumunda, oluşumunda yer alan sosyo-kültürel boyutu sadece betimsel alana hapsetmesine neden olduğudur. Her ne kadar refleksif olmayan ben bilgisinin normatif boyutta yer alsa da gündelik *beni* kolayca belirlemesi ve dönüştürmesi, gündelik *benin* sosyo-kültürel belirlenmişliklerinden ve koşullarından muaf olmamasına, kısacası *benin* tarihsel oluşumunu görmezden gelmesine yol açmaktadır.

Son olarak kitabın alt başlığında ve bazen de içinde yer alan “İslam” lafzından bahsetmek istiyorum. Yazar, alışlagelmiş şekilde kullanılan “İslam’da x” kalıbını *benin* ve benliğin araştırılması şeklinde, başlıkta ve özellikle giriş bölümünde kullanmaktadır. “İslam’da x” derken kasıt İslam düşüncesinde x, İslam felsefesinde x, İslamlaşmış felsefede x vs. gibi bir anlam taşısa da bu ifadenin belli bir yaklaşımın dışı vurumu olduğu söylenebilir. İslam özelinde olmayıp sayısız boyuta sahip en genel manasıyla bir dinin sadece düşünceye veya felsefeye indirgenmesi sorun

arz etmektedir. Ayrıca “evrensel” karakterli Avrupalı felsefenin yanında tikel, yerel felsefeleri ve hatta bu durumda bir dinin altındaki düşünce kısıntılarını toplama çabası olarak görülebilir. Bu tutumun klasik oryantalist çalışmalarda çokça görüldüğü aşikâr, fakat Avrupa-merkezliği aşmaya çalışan felsefi bir eserde böyle bir kullanımın nedenini anlamak pek kolay değil.

Bir değerlendirme yazısının sınırları içerisinde yazarın detaylı, nüanslı ve ince tartışmalarını yansıtmak elbette mümkün olmayacaktır. Doğal olarak burada zikretmeye çalıştığım meseleler her zaman sınırları belli kendi okumamın bir sonucudur. Yazarın sunduğu görüşlerin yukarıdaki eleştirel sorulara imkân vermesi, kitabın derin ve nitelikli analizlerinin açtığı alandan kaynaklanmaktadır. Faruque'nin bu kıymetli ve orijinal eseri sadece ben araştırmaları üzerine değil, kültürler-arası kesişen (*cross-cultural*) felsefe çalışmaları için de örneklik teşkil etmektedir. Modernlik öncesi farklı düşünce geleneklerinden filozofları ortak bir meselede buluşturmak, onları güncel tartışmalara sokmak ve buradan hareketle çağdaş meselelere çözümler sunmak en basit ifadesiyle takdire şayandır. Aynı zamanda farklı alanlarda uzmanlığı gerektirmektedir. Faruque'nin bu çok yönlü eseri her anlamda çağdaş felsefi çalışmalar için ilham veren önemli bir katkıdır.