

Makale/Article

'Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' hakkında nazarî bir çözümleme

The Standing of the Self: A Theoretical Analysis of the 'I', 'We' and 'Self'

İHSAN FAZLIOĞLU

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of Philosophy

(ihсан.fazlioglu@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-4312-210X

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 29.03.2023

Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 15.05.2023

Fazlıoğlu, İhsan. "Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme."

Ceride 1: 1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 45-63

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015574>

Öz

Bu çalışmada 'ben-anlatıları' kavramı hem nazarî bir çözümlemeye tabi tutulmuş hem de tarihî süreçte tedarik edilen ve zihniyeti şekillendiren eserlerle irtibatı kurulmuştur. Nazarî çözümlemede 'ben' kavramının ontolojik tabakaları tespit edilmiş; aralarındaki nedensel ilişkiler kurulmuş; her bir tabakanın özellikleri müzakere edilmiştir. Farklı içeriklere sahip tabakaların aralarındaki ilişkiler ve kendilerini temsil etme tarzları üzerinde durulmuştur. Söz konu çözümlemenin İslâm temeddünündeki kelâmî, meşşâî, işrâkî ve ekberî geleneklerle -varsa- irtibatları gösterilmiş; özellikle söz konusu geleneklerin taşındığı eserlerden doğrudan alıntılarla konu daha muhkem kılınmıştır. Nihayet, 'ben-anlatıları'na ilişkin metinlerin incelenirken, 'ben'in hangi tabakasının iş başında olduğu, özellikle nasıl temsil edildiği, âşikâr kılınan yanında örtülen tarafın da göz önünde bulundurulması gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Ben-anlatıları, kişilik, kimlik, kendilik, ben, biz, kend'öz.

Abstract

In this study, the concept of 'self-narratives' has been subjected to theoretical analysis and its connection with texts that have been taught and shaped mentality throughout historical processes. The theoretical analysis identifies the ontological layers of the concept of 'self,' establishes relationships between them, and discusses the characteristics of each layer. Emphasis is placed on the relationships between different layers with distinct contents and their styles of representation. The analysis demonstrates the connections, if any, with the *kalam*, *mashsha'i*, *ishraqi*, and *akhbari* traditions within the context of Islamic civilisation, and the argument has been further strengthened with direct quotations from the works that convey these traditions. Lastly, when examining the texts related to 'self-narratives,' it is emphasized which layer of the 'self' is in action, particularly how it is represented, and the consideration of both the apparent and hidden aspects.

Key Words

Self-narratives, personality, identity, selfhood, I, we, self-essence.

Bu çalışmada iki işi başarmaya çalışacağım. Birincisi nazarî bir çerçeve çizmek; ikincisi ise bu nazarî çerçevenin Osmanlı felsefe-bilim tarihinde kaleme alınmış ya da daha önce yazılmış olmakla birlikte hem medrese öğretiminde hem de ilim kamuoyunda mütedâvil eserlerle irtibatını kurmak. Nazarî çerçevede üzerinde duracağım en önemli nokta 'ben-anlatıları' ifadesindeki 'ben' kavramının içeriğidir. Bu içeriğin hem eleştirisini yapacağım hem de yeni bir içerik teklif edeceğim. Akabinde bu içeriğin yukarıda işaret ettiğim metinlerle ilişkisini göstermeye çalışacağım. Bu nedenle çalışmam felsefi/nazarî ancak tarihî bir çözümleme olacak; bu nazarî çözümlemeyi tarihî epistemolojik bir tahlil olarak görmek de mümkündür. Başka bir deyişle, otobiyografilerde, seyahatnamelerde, rüya defterlerinde ve benzeri diğer metinlerde karşımıza çıkan, yazarın 'ben' dediği birimin ontolojik bir ta-

bakalaşmaya tabi olduğunu; ancak bu tabakaları en derinden sarıp sarmalayan ve birliğini veren bir ‘*derin-ben*’in¹ bulunduğunu göstermeye çalışacağım.

Öncelikle *nazarî çözümlenmeden* ne anladığımı belirtmek isterim. Bunun için Taşköprülüzâde’nin (ö. 1561) katıldığı tanımından istimdâd edeceğim. O’na göre “el-nazar”, “hûve el-tefekkur bi-el-mukavvimât” olarak tanımlanabilir. Yani, *nazarî* düşünmek (nazara fî), bir olgu ve olayın kurucu unsurlarını, akıl-ile içine girerek çözümlenmek; akabinde bu unsurları nedensel ilişkilerini dikkate alarak yeniden bir-araya getirmek, yani kurmaktır. Söz konusu *kurma*, doğal dil içinde olabileceği gibi, mantık ya da matematik bir dil ile de mümkündür.

Öyleyse şu soruyu sorabiliriz: Karşımda duran *birlikli, bütünlüklü* bir özne ontolojik bir tabakalaşma gösterir mi? Gösterirse bu birliğin, bütünlüğünün kurucu unsurları nelerdir? ‘Kurucu unsur’ derken, bir-araya geldiklerinde, birlikli ve bütünlüklü olduklarında o ‘ne-ise-ne’yi var-kılan, kıyâma kaldıran, yani varlık sahasında görünür hâle getiren, daha altına inemediğimiz, en temel sâbit unsurları, birimleri kast ediyoruz. Bir olgu ve olayın mukavvim (kurucu), dolayısıyla sâbit (değişmez) unsurlarını tespit etmek (ontolojik), o olgu ve olayın bilgi düzeyinde *isbâtını* mümkün kılar (epistemolojik). Başka bir deyişle, bir olgu ve olayın mukavvim sabit unsurları ile hariçî sübûtiyeti, o olgu ve olayın yine o mukavvim sabit unsurlarından hareketle *isbâtının* yani idrâkteki sabitliğinin, zihnî kuruluşunun imkânını verir. Denileni daha iyi anlamak için heneseden bir örnek verebiliriz: Henesede bir nazariyeyi *isbât*, ilkece o nazariyenin ‘içinde’ varlığa gelebileceği uygun tanımlara, teorilere ve postulatlara geri giderek onu ayağa kaldırmaktır (kıyâm). İşte söz konusu ‘*isbât*’, o nazariyenin kurucu unsurlarını bir araya getirerek, zihindeki bir temsilini var-kılar.

Nazarî çözümlenmenin bu şekilde ifadesini göz önünde bulundurmak kaydıyla şu soruyu sorabiliriz: ‘Özne’ ya da ‘ben-anlatıları’ kavramındaki ‘ben’ denilen var-olanın kurucu unsurları var mıdır; var ise nelerdir? Söz konusu *öznenin*, *benin* zihnimde bir temsilini elde etmek istediğimde (*isbât*) ne tür sâbit kurucu (mukavvim) unsurları dikkate almam gerekir. Kısaca, *öz.ne*’nin kıyamını, dik duruşunu, göze gelişini -var ise- hangi unsurlarıyla sağlıyoruz. Bu soruları, iki kavram çiftini dikkate alarak çözümlenmeye çalış-

1 Bu kavramı geçici olarak kullanıyorum; ilerleyen sahifelerde yeni bir kavram teklif edeceğim.

şacağız. Birincisi 'öznenin idrâki' (*idrâk el-zât*), ikincisi ise bu 'öznenin kendini gerçekleştirmesi' (*tahkîk el-zât*). Çünkü kişinin kendini idraki ile kendini gerçekleştirmesi iki ayrı durumdur. Ancak hemen şu noktaya dikkat çekmek isteriz: 'Ben-anlatıları'ndaki 'ben'in idraki ile 'gerçekleştirilmesi' arasındaki diyalektik ilişki her daim göz-önüne alınmalıdır; çünkü temsil, idraki örtecek biçimde yönlendirilebilir. Zîrâ kişi kendini eylemlerinde temsil eder. Bu nedenle kişinin kendine ilişkin idrakini, kendisi-olmayan, ancak o kişinin eylemlerinde bilgi konusu kılabilir. Eylem, irâdî ve ihtiyârî olduğundan kişi, kendini, başkalarının idrakini yönlendirecek şekilde temsil edebilir. Kısaca biz bir insanı içine girerek idrak edemeyeceğimize göre, ancak eylemlerinde o özneyi yakalarız.

"Kişi kendini eylemlerinde temsil eder." cümlesini, aşağıda üzerinde durduğumuz gibi, "kişi kendini bir topluluk içindeki ya da bir toplum içindeki eylemlerinde temsil ve ifade eder" şeklinde anlamak gerekir. Ancak daha da önemlisi, kişinin kendini yine kendi eylemlerinde idrak etmesi, yakalaması, fark etmesidir. Yani, kişinin hem kendini idraki hem de başka birinin (ötekini) o kişiyi idraki, ancak kişinin eylemlerine yönelerek, kişinin eylemlerinde kendini ele verdiği, kendini temsil ettiği ölçüde mümkündür. Bu, kanaatimizce son derece önemli bir noktadır. Çünkü bu cümle, 'eylemde temsil ve ifadeyi' bir ilke olarak kabul edersek herhangi bir rüya defterinde, herhangi bir seyahatnamede, herhangi bir romanda, kısaca herhangi bir ben-anlatısında -neyse artık bu elimize aldığımız metnin türü- aslında kişinin oradaki kendini temsiline ve ifadesine odaklanırsınız ve yönelirsiniz demektir.

İdrak el-zât ve *tahkîk el-zât* konularında şimdîye değin yaptığım ve bundan sonra da takip edeceğim felsefi/nazarî çözümlemeyi devşirdiğim, Osmanlı Ülkesi'nde telif edilmiş ya da daha önce kaleme alınmakla birlikte Osmanlı felsefe-bilim kamuoyunda mütedavil eserlere ve konumuza ilişkin temel yaklaşımlarına bir göz gezdirmek isterim. Bu aynı zamanda Osmanlı Ülkesi'nde "ben-anlatıları" çalışmalarının da mümkün arka-planını tesis eder. Bize göre felsefi/nazarî anlamda bu alandaki ilk önemli isim İbn Sina'dır. Özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan İbn Sinacı felsefe metinleri, Esîruddin Ebherî'nin (ö. 1265 civ.) *Hidâyet el-hikme*'si ile bu esere Kâdî Mîr'in (ö. 1504) *Şerh*'i ve Muslihuddin Lârî'nin (ö. 1572) *Hâşiye*'si; Necmeddin Kâtibî'nin (ö. 1277) *Hikmet el-ayn*'ı ile bu esere Mubâreksâh Buhârî'nin (ö.1382'den sonra) *Şerh*'i ve Seyyid Şerîf'in (ö. 1413) *Hâşiye*'si... Meşşâî felsefenin izinin bilişsel psikoloji çerçevesinde izinin sürülebileceği Osman-

lı medreselerinde tedarik edilen diğer metinler Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 1274) *Tecrîd el-itikâd* ile bu esere Şemseddin İsfehânî'nin (ö. 1349) *Şerh*'i ve Seyyid Şerîf'in *Hâşiye*'si sayılabilir. Kelâmî bakış açısından ise Fahreddin Râzî (ö. 1210), Seyfuddin Âmidî (ö. 1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 1286), Adududdin İcî (ö. 1355), Teftâzânî (ö. 1390), Seyyid Şerîf, vb. birçok isim zikredilebilir. Özellikle Kâdî Beyzâvî'nin *Tevâli el-envâr*'ı, bu esere Şemseddin İsfehânî'nin *Şerh*'i ve Seyyid Şerîf'in *Hâşiye*'si; Teftâzânî'nin *Şerh el-mekâsîd*'ı, Adududdin İcî'nin *el-Mevâkîf fî ilm el-keleâm*'ı ve bu esere Seyyid Şerîf'in kaleme aldığı hacimli *Şerh* ile bu şerhe Hasan Çelebî (ö. 1486) ve Siyâlkûtî'nin (ö. 1656) yazdığı *Haşiyeler*. Hem nazarî hem de amelî anlamda tasavvuf, özellikle Gazzâlî (ö. 1111) diğer bir damarı oluşturur. Ancak bhusus İbn Arabî (ö. 1240), Sadreddin Konevî (ö. 1274), Davud Kayserî (ö. 1350), Molla Fenârî (ö. 1431), kısaca Ekberî Okul, genelde insan özelde birey(ferd) konularında ciddi çözümler yapmışlardır. Bu meyanda Molla Fenârî'nin *Misbâh el-Uns* adlı eseri Ekberî irfânın diğer konuları yanında 'insan' felsefesi konusunda da özel bir dikkati hak eder. Tasavvufun İrfânın dikkat edilecek bir tavrı da, burada ayrıntılarına girmeyeceğimiz kendilik/nefs'i de farklı ontik tabakalara ayırarak incelemeleridir.

Benzer şekilde idrak el-zât ve tahkîk el-zât konularında hikmetin ve felsefenin Türkçe ifadesi açısından Ahmed Yesevî (ö. 1166), Aşık Paşa (ö. 1332) ve özellikle Yunus Emre (ö. 1320?) özel bir yerde dururlar. Örnek olarak, Yunus Emre diyor ki, "kendözin idraki olmayan hayvan seviyesindedir." *Kendözin* kavramı üzerinde biraz duracağım ancak denmek istenene bir göz atarsak, "bir kişinin kendini idraki yoksa o kişi hayvana yakındır" gibi bir anlam çıkıyor. Ancak buradaki hayvan 'canlılık' anlamında değil, 'behâim' yani vahşi hayvan anlamındadır. Daha dikkat çeken, hemen aynı ifadeyi tüm zaman farkına rağmen Ahmed Yesevî'de de buluyoruz. Yine özellikle Yunus Emre'nin çağdaşı Âşık Paşa, bir 'kendilik filozofu' olarak görülebilir.

Tam bu noktada şu soru sorulabilir: "Nedir bu kendilik bilinci, kendilik idraki; yani idrâk el-zât ve niçin hem kelâmî/felsefî hem de irfânî gelenekte bu kadar önemlidir? Bu soru ve yanıt önemlidir çünkü Osmanlı Ülkesi'ndeki *ben-anlatılarına* ilişkin metinlerin bu tür bir zihniyet içinde üretildiğini ve yine ancak böyle bir arka-plandan hareketle geliştirilecek nazarî bir çerçevede idrak edilebileceğini düşünüyorum. Başka bir deyişle, bir âlim, bir müderris, bir imam, bir sultan, bir yeniçeri, bir bürokrat, bir şeyh, bir mürid,

artık her kimse, 'kendi'yle ilgili bir anlatıda bulunuyorsa arkasında çok ciddi bir kelâmî/felsefî ve irfânî birikim olduğunu dikkate almalıyız. Elbette burada dile getirilen kelâmî/felsefî ve irfânî eğitim-öğretim değil, bu eğitim-öğretimin de bir parçası olduğu 'kültürel alan'dır. Bahusus, yukarıda da işaret edildiği üzere nazarî tasavvufun, yani irfanın bu konularda çok ciddi bir kapı araladığı da görülüyor. Gazzâlî'nin *el-Munkız* adlı eserinde kendi ilmî ben-anlatısını vermesi, belki de sûfî geleneğin mensuplarına bu konuda bir teşvik oluşturmuştur. Ancak bundan daha önemlisi amelî tasavvufta şahit olduğumuz 'menâkıb' edebiyatının bir tür ben-anlatısı olarak görülmesi gereğidir. Menâkıb, bir sûfnin iddiasının 'epistemik' doğrulayıcısıdır. Başka bir ifadeyle, menâkıb bir sûfnin hayatı boyunca eylemlerinde tecessüm ve temsil ettiği kendiliğidir. İşte bu nedenle Ahmed Yesevî, Yunus Emre, İbn Arabî, Mevlânâ (ö. 1273), Âşık Paşa, Hacı Bektâş (ö. 1271?), Hacı Bayram (ö. 1430), Akşemseddin (ö. 1459) vb. büyük sûfilerin menâkıbında, iddialarının cisimleşmiş hallerini görürüz.

Şimdiye değin dile getirdiklerimizin dikkate alınması kaydıyla, sorumuza tekrar sorabiliriz: "'Özne' ya da 'ben-anlatıları' kavramındaki 'ben' denilen var-olanın kurucu unsurları var mıdır; var ise nelerdir? Ancak bu soruyu yanıtlarken hem felsefe tarihinde hem de günümüz felsefe literatüründe tartışma konusu olan; kendiliğin, benin, vb. kavramların dayandığı bir zemin olarak nefis, ruh, can, bilinç [ya da mind, sprit, soul] gibi ontik birimler var mıdır; bunlar *mufânk* ve *mucered* midir yani mekân ve zaman kayıtlarından âri, gayr-i maddî ve gayr-i cismânî midir vb. konulara girmeyeceğim. Bunun yerine bu çalışmada 'ben'i ya da kendiliği daha çok tüm bilme ve eyleme etkinliklerimizin en temelinde bulunan, onları bir arada tutan bir 'birlik fonksiyonu' olarak tanımlayacağım. Bu çerçeveden hareketle, 'öz.ne' diye işaret edilenin (muşârunileyh), birbirine girgin, birbirine etki eden, kısmî olarak birlikte var-olan, iç-içe, kesişen ancak talîmî açıdan ayırtırdığımız, kavramsallaştırdığımız üç katmanlı ontik yapıdan oluştuğunu düşünüyorum. Bu düşünceyi de, büyük oranda yukarıda bahsettiğim kaynaklardan süzdüğümü belirtmeliyim.

Bu çerçevede bir 'insan'ı mekân-zamandaki eylemlerinde tezahür eden bir '*temsil*' olarak ele alırsak bu temsilin birbirine girgin üç ontik tabakadan teşekkül ettiği söylenebilir. İnsan, Tabiat içinde doğar ama doğar doğmaz Hayat'ın içine alınır. Hayat'ta içine doğduğu yer bir *topluluk*dur. Bu topluluk çekirdek bir aile olabilir; geniş bir aile, bir boy, bir kabile, bir aşî-

ret vb. olabilir. Bu nedenle insan, sanıldığı üzere bir birey olarak doğmaz; tersine bir topluluk içine doğar. Umberto Eco'nun *Kusursuz Dil Arayışı* adlı eserinde anlattığı üzere, tarihî süreçte yapılan pek çok çılgın deneyden biliyoruz ki, Tabiat'a doğan yavru, Hayat'a alınmazsa, ne kadar sağlıklı olursa olsun üç-dört saat içinde ölür. Topluluk içine doğan insan *eğitim (terbiye)* denilen süreçle bir *kişilik (şahsiyet)* kazanır; bu *kişilik*in işleviyle *benlik*, yani *ben* dediğimiz birim ortaya çıkar. Başka bir deyişle, ailenin kurallığı içinde eğilip bükülen (eğitim) yavru, bu sürecin sonunda bir kişilik sahibi olur; buna da 'ben' denir. Kişilik, ben, o insanın geleneklerini(âdiyet) bir arada tutan şemsiye/çatı bir kavramdır. Âdiyet ise kişinin topluluktan eğitim yoluyla edindiği davranış hâfızasıdır. Aynı tespitler başka bir biçimde de anlatılabilir: Eğitimin, 'eğ-mek' kökünden geldiği dikkate alınırca, yavrunun içine doğduğu kurallığa göre eğilip büküldüğü, nihayetinde o topluluğun suretini kazandığı anlamına gelir. İşte bu *sûrete* kişilik; bir kişinin de bu kişiliğe işâretine *ben* adı verilir ve bu ben kavramı da kişinin âdiyetini oluşturur. Âdiyetler de, topluluğun davranış hâfızası olarak görülebilir. Buradan hareket ederek kişi bir topluluğa âdiyet duyabilir; kendini o topluluğa ait hissedebilir.

Her topluluk, daha büyük bir küre olan bir toplumun parçasıdır. İşte içiçe ve kesişen üç katmanlı ontik yapıdan ikincisi bu *toplumdur*. Bu toplum da bir şehir, devlet, imparatorluk vb. büyük ölçekli yapılar olabilir. Kişi, toplum içinde örgün ve yaygın öğretim (talim) yoluyla toplumsallaşır; toplumun bir parçası haline gelir; o toplumun sûretine bürünür. Bu sürecin sonunda kişi, bir *kimlik (huviyet)* kazanır ve ortaya çıkan surete, kimliğe işâret edildiğinde *biz* kavramı meydana çıkar. Bu kavram, etnik ve kültürel yapılar yanında coğrafya, vatan vb. mekâna ilişkin ifadeleri de içerir. Örnek olarak, "Türk Milleti'ndenim" demek, bir kimliğe, bir hüviyete işârettir ve kişiyi o toplum içinde işâret edilebilir kılar (o: huve). İşâret edilebilirlik insanın o toplum içinde itibâr edilir (muteber) bir kişiye dönüşmesini sağlar. Bu kişi, kendini toplumun bir üyesi olarak özümser; bu özümseme sonucunda hasıl olan bütüne 'biz' denilir. Biz ise kişinin üyesi olduğu topluma mensubiyetinin zeminidir. Nasıl ki kişinin âdiyet duyusu topluluğa yönelik ise, mensubiyet duyusu da topluma yöneliktir. Bu mensubiyet, kişi için bir elektro-manyetik alan oluşturur ve kişi bu alan içinde yaşar; hatta kişiliğini çevreleyen kimlik ve benliğini hâleleyen bizlik ile yürür; bu da o özne için bir güvenlik alanı inşa eder. Bu süreci büyük oranda

belirleyen toplumun örfleri yani tarihî süreç içinde edindiği malumat hâfiyasıdır.

Üçüncü ontik yapı ise birinci ve ikinci tabakadan geçip belirli bir fizyolojik-anatomik yani biyolojik gelişmişliğe erişen, kısaca bâliğ-âkil, ergen ve ergin olan; böylece sahip olduğu cinsiyet istidatlarını açığa çıkartan; bunun neticesinde bi'l-kuvve tüm zihnî imkânlarını bi'l-fiil mümkününe dönüştürebilme gücü kazanan; en nihayetinde özne olan, bir fâil olma makamına yükselen, aklını, muhâkeme yoluyla eylemlerini yönlendirebilecek şekilde kullanabilen bir bilinç aşamasıdır. Kadim geleneğimizde kişi, beşer (insana benzeyen heykel) olarak doğar; süreç içinde insanlaşılır; yani matbû olan ile mesmû olan bir-araya gelince, birleşince, terbiye ve talim ile, kişi kendini mekân-zamanda bi'l-fiil temsil etmeye başlar. İşte tam da bu süreçte, fâilleşmiş kişi, muhâkemeye kalkıştığında, kendi içine düşer; yani düşünmeye başlar; teemmüle yelken açar. Türkçe'de düşünmek hem düş görmek hem de düşmek kelimeleriyle alakalıdır. Arapçada 'teemmul' ve İngilizcede 'reflexion' ile mukayese edilebilir. Kendi içine katılan bu merhalede benlik ve bizlikten, kişilik ve kimlikten, aidiyetlerimizden ve mensubiyetlerimizden, kısaca topluluk ve toplumdan gelen tüm parçalar soru konusu kılınır, sorgulanmaya başlanır. Kendilik aşamasında tam anlamıyla ferdiyet/bireylik ortaya çıkar; buna 'o-olmak' ya da 'o-luk' da denebilir. Kendimizi, anlık olsa da yakaladığımız, tuttuğumuz bu aşama insanı insan kılan haysiyettir. Burada '*haysiyet*' kelimesi özel bir dikkat ister. Anlamını belki de en iyi günlük dilde çokça kullanılan olumsuzuyla yakalayabiliriz: "haysiyet-siz". Kısaca, bir şeyi, burada insanı, tanımlarken o şeyi/insanı, o şey/insan yapan en temel niteliği(fasl) vurgularken kullanılan bir ifadenin (min-hays) yapma masterla kavrama dönüştürülmesidir. İnsanı, insan kılan fasl, kendi içine düşmek yani düşünmek olduğundan, bir kişiye haysiyet-siz demek, o kişiyi insanlık kümesinden/türünden çıkartmak anlamına gelir.

Bu çerçevede, *haysiyetin*, *şahsiyet* ve *hüviyetin* üstünde kurulu ancak yeni bir *ontik tabaka* olduğu söylenebilir. Bu nedenle, topluluk ve toplumun, terbiye ve talimin, benlik ve bizliğin, aidiyet ve mensubiyet, kısaca şahsiyet ve hüviyetin verdiklerinden bağımsız bir ferdiyet/bireylik, bir haysiyet, kısaca bir kendilik kurulamaz. Bazı felsefî tutumların "insanın kendi kendini inşası" iddiası kanaatimce bir kurgudur. Şöyle diyebiliriz: Bir üst tabaka, bir alt tabakayı içererek aşabilir; o hâlde, bu yazıda dile getirildiği üzere, hay-

siyet, şahsiyet ve hüviyeti, kendilik, benlik ve bizliği içererek aşar.² İşte bu aşama da, kişinin kendini yakalaması, bir üst-bilinç merhalesi anlamına gelir. Tam da bu noktada 'kendi üzerine' konuşmanın, yazmanın, kendinden bahsetmenin bu üst-bilinç durumunun bir ifadesi olduğu söylenebilir. Ancak bu ifadenin de, en nihayetinde bir sınıfa, kültürel bir yetkinliğe vb. bağlılıkla değil, kendini fark etmekle ilgili olduğu iddia edilebilir. Başka bir deyişle kişinin kendini fark edip kendine işaret etmesi, fark ve işaretin ciheti çerçevesinde bir üst bilinç durumunu ifade eder. Bu aynı zamanda fark ve işaret edenin, eğitim ve öğretim seviyesi ne olursa olsun, fark ve işaret ciheti açısından, sürüden koptuğunu ve o kopuş sürecinde kendini yakaladığını gösterir. Bu yakalayışın macerası yazıyla dile getirilmek zorunda değildir; sözlü olarak, hatta yaşam içinde davranışlarda temsil edilen bir tutum olarak da tezâhür edebilir.

Kendilik dediğimiz bu üst-bilinç durumuna 'öz' de denebilir. İlginç bir biçimde Yunus Emre, 'kendi' ile 'öz' kelimelerini birleştirerek yeni bir istilâh türetmiştir: "*Kend'öz*". Kend'özünü bilmek, kend'özünü bilen, kend'özüne yönelen şekilde de ifadeleri mevcuttur. Kendilik bilinci, kendilik idraki, hatta kendini bilmek en güzel bu istilâhla dile getirilebilirdi. Yukarıda işaret ettiğimiz, ferdiyet, haysiyet, kısaca kendilik yerine *kend'öz* kelimesi de rahatlıkla kullanılabilir. Bu kişinin ferdiyetini idraki, yani kendilik bilinci haline İslam temeddünü içinde en ciddi vurgulardan birini İbn Arabî, *Fusûs el-hikem* adlı eserinde yapmıştır. Hz. Muhammed *Fassında* İbn Arabî, Hz. Muhammed'in kendinden önceki tüm peygamberlerin niteliklerini kuşatması yanında iki yeni nitelikte donatıldığını söyler: Birincisi ferdiyet, kendilik bilinci, kend'öz, ikincisi ise bundan kaynaklanan cemâl/estetik duyusu. Ferdiyet, estetik duyusun zeminidir çünkü.³ Bu hâli en iyi büyük sanatkârlarda müşahede ediyoruz. *Fusûs*'un hem metni hem de Sadreddin Konevî, Davud Kayserî, Mehmed Fenârî, Abdurrahman Câmî (ö. 1492), İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1631), Abdullah Bosnevî (ö. 1644) gibi onlarca âlim tarafından kalemeye alınan şerhleri dikkate alınırsa bu fikrin Osmanlı Ülkesi'ndeki dolaşımının yaygınlığı ve dolayısıyla etkisi hemen fark edilir. Benzer şekilde İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1725) *Rûh el-Mesnevî*'sinde olduğu gibi XVII. yüzyıl

2 Bu durum, bir kişinin büyüme süresince bebekliğini, çocukluğunu, gençliğini, vb. içererek aşmasına benzetilebilir. Bu süreçte hâlin sûreti/bütünü yok-olur ancak bir sonraki hâlin sûreti için malzemeye dönüşür; dağılarak varlığını sürdürür.

3 Bkz.: İhsan Fazlıoğlu, "Gözel, Özün Göze Gelmesidir: Estetikin Varlık İlkesi Olarak Ferdiyet", *Kendini Bulmak* içinde, İstanbul 2020, s. 60-79.

sonrasında kaleme alınan *Mesnevî* şerhlerinin birçoğunda da aynı etki müşahede edilebilir.

Şimdiye değin kısaca özetlediğimiz bu ontik tabakalaşma göz önünde bulundurulmak kaydıyla, bu merhaleye ulaşmış bir insan dışarıda kendini nasıl temsil eder; nasıl dile getirir; nasıl ifade eder? Kısaca *tahkîk el-zât* nasıl gerçekleşir? Bu noktanın çok önemli olduğunu düşünüyorum çünkü, 'ben-anlatıları' başlığı altında okunan bir metin, acaba hangi ontik tabaka merkeze alınarak kaleme alınmıştır? Benlik mi, bizlik mi, kendilik mi? Hemen şu nokta vurgulanmalıdır ki, kendilik, kendilik olarak ne temsil edilebilir ne de ifade; çünkü 'mahrem'dir; öz-e-ilişkin (private) bir alandır. Tam bu nedenle kendilik, söz konusu metinlerde ya benlik ya da bizlikte içkindir; yani yazar kendiliğini, benliği ya da bizliği üzerinden ifade edebilir. Fahreddin Râzî'nin ifadesi ile 'el-zât el-mahsûsa', kişiye hâs, başkalarıyla paylaşılamaayan bir alandır çünkü. Bu nedenlerle 'ben-anlatıları' başlığı altına düşen metinlerde, dikkat edilecek en önemli nokta insanın kend'özünü dışarıda saf bir şekilde temsil ve ifade edemeyeceğidir. Dolayısıyla bu metinlerde ya ben ya da biz üzerinden ve içinden bir temsil ve ifade söz konusudur. 'Kendilik' ya da Yunus Emre'nin ifadesiyle kend'öz', ben ve biz içinde erimiş, bi'l-kuvve, gizil olarak mevcuttur. Ben ve bizle kurulacak her cümlemin en altında kendilik yatmaktadır. "Ben biliyorum/Biz biliyoruz.", "ben yapıyorum/biz yapıyoruz" derken taşıyıcı öge, benliğe ve bizliğe birliğini veren, onları bir arada tutan kendiliktir. Kendilik daha aşağısı bulunmayan, varlıkça daha aşağı inilemeyen en temel ontik birimdir. Ancak ve ancak 'ben'in ve 'biz'in ifadesinde kendini temsil edebilir. Her türlü önermeyi nasıl varlık önermesi önceliyorsa ve varlık önermesi en zeminde bulunuyorsa, benlik ve bizlikle ilgili her türlü önermenin zemininde de kendilikle ilgili önermeler yer alır. Bu sadece 'ben-anlatıları' kavramı altına düşen metinlerde değil, her türlü, hatta ilmi ve riyâzî eserlerde de bulunur. Mesela, İbn Sînâ'nın *el-Şîfâ*'sının ister mantık, ister hayvanat ister nebatat isterse hendese kitaplarında olsun satır aralarında İbn Sina'nın kendiliğini görmek, kendilik bilincini bulmak mümkündür. Örnek olarak, *Usûl el-hendese* kitabı ile Eukleides'in aynı kitabını mukayese ettiğimizde, hangi kavramları önceliği, hangi konulara vurgu yaptığı, hangi önermeleri öne çıkarttığı, hangi meselelere itiraz ettiği vb. birçok konuyu, kendilik bilincinin bir temsili ve ifadesi olarak okuyabiliriz.

Kendilik'in, dışarıda her türlü vasıtayla temsil ve ifadesini, yani tahakkukunu, çağdaş bir Türk düşünüründen, Özkan Gözel'den ödünç aldığım bir

kavramla anlatabilirim:⁴ Yunus Emre'nin *kend'öz* kavramından mülhem *kend'oluş*. Ancak ben bu kavramı kendimce yorumlayarak şöyle istihdam edeceğim: İnsan, kend'özünü, ancak *kend'oluşunda*, yani ben ve biz şeklinde işaret edilen bir 'oluş' olarak temsil ve ifadesinde idrak edebilir, yakalayabilir. Bu anlamda tasavvuf, bir eylem felsefesi olarak karşımıza çıkar ki, yukarıda işaret ettiğimiz üzere, Osmanlı Ülkesi'ndeki 'ben-anlatıları' ve ona ilişkin zihnî yapı zeminini büyük oranda tasavvufî-irfânî gelenekte bulur.

Şimdi buraya kadar yaptığımız nazari çözümlemeyi, Osmanlı Ülkesi'nde telif edilmiş ya da daha önce kaleme alınmış ancak Osmanlı ilmî kamuoyunda mütedavil eserler çerçevesinde bir incelemeye tabi tutabiliriz. Zaten şimdiye değin dile getirdiğimiz tüm düşünceler bu eserlerden hareketle ileri sürülmüştü. Ancak doğrudan eserlere atıf yaparak ve o eserlerdeki konuyla ilgili kavram ve yargıları tahlil ederek bu düşüncelerin tarihî köklerini gösterebiliriz. Bizim buradaki temel tezimiz şudur: Osmanlı Ülkesi'nde tarih boyunca kaleme alınan ve 'ben-anlatıları' kavramının altına düşen tüm metinleri yazanların zihinleri, büyük oranda, böyle bir uzayda hareket ediyordu. Elbette konuya çağdaş felsefe açısından yaklaşıyordum, 'self' kavramını farklı ele alır; bilişsel (kognitif) felsefeler, zihnin felsefeleri, beyin felsefesi, vb. felsefî tutumları göz önünde bulundurarak konuşurdum. Dolayısıyla yaptığımız, Osmanlı Ülkesi'ndeki 'ben-anlatıları' ne tür bir kognitif psikoloji içinde hareket ediyordu? Bilinç, kendilik vb. kavramları nasıl tanımlıyorlardı? Kısaca, ne tür bir 'bütün' içinde nefes alıp veriyorlardı ki, parçalar arasındaki bir birlik ortaya çıkıyordu?

Elbette konuya ilişkin tüm farklı meşşâî, kelâmî, işrâkî ve tasavvufî/irfânî tutumları dikkate alarak tarihî bir inceleme yapmak bu çalışmanın sınırlarını aşar. Ana eklem noktaları ve en çok etkili olan düşünceleri öne çıkartarak, sadece meselenin önemine işaret etmek yeterli olacaktır. Hiç şüphesiz kognitif psikoloji açısından en etkili metin İbn Sînâ'nın *Kitâb el-nefs* adlı eseridir.⁵ Ayrıca kişinin öncelikli olarak kendi varlığını idrak ettiğini incelediği düşünce deneyi (*el-insan el-tâir*: uçan insan) de bu bağlam-

4 Özkan Gözel, *Öznenin Hakikat Kaygısı*, İstanbul 2017, s. 15 - 41.

5 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, nşr. Fazlur Rahman, Londra: University of Durham Publications, 1959; aynı yazar, "Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika", *Ahvalu'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuâd Ehvânî, 179-192, Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1952. Ayrıca bkz.: Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Londra: The Warburg Institute, 2000. İbni Sînâ'nın eserinin çevirisi için bkz.: *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, ed. Eşref Altaş (Ankara: TÜBA, 2021).

da en etkili fikridir.⁶ Kanaatimizce bu fikirler, Gazzâlî'nin (ö. 1111), ama özellikle Fahreddin Râzî'nin (ö. 1210) eleştirilerinin süzgecinden geçerek İslam temeddününde yaygınlaştı. Râzî'nin *el-Metâlib el-âliye* adlı eseri başta olmak üzere, diğer pek çok eserinde, biraz da İbn Sînâ'yla müzakere ederek, insanın artık kendisinden öteye inilemeyen en temel parçasını (monad), "idrâk el-idrâk el-zât el-mahsûsa" olarak belirler.⁷ Bu kavramı şöyle açıklayabiliriz: Önümdeki kalemi idrak etmem ile idrakimi idrâk etmem arasında bir fark vardır. Yani, 'bir şeyin bilinci' ile 'bilincin bilinci' arasındaki fark gibi. Benzer şekilde kendimi idrâk etmem ile idrâk ettiğimi idrâk etmem iki ayrı durumdur. İşte 'bilincin bilinci', "kişinin idrâk ettiğini idrâk etmesi", kendilik denilen hâdisedir. Bu çağdaş felsefî ve psikolojik yorumlarla benzerlik gösterse de, Râzî'de bu, daha aşağısına inilemeyecek ontik bir birimdir, zemindir. Kısaca, kökenine, kaynağına girmeksizin denilebilir ki, bu birim insanın kurucu (mukavvim) unsurudur. Bu unsurun ne kadar önemli olduğunu aşağıda yapacağımız alıntılarla göstermeye çalışacağım.

Yukarıda adını zikrettiğimiz Necmeddin Kâtîbî'nin *Hikmet el-Ayn* adlı fizik ve metafizik eseri Osmanlı medreselerinde orta-seviyede okunan meşşâî felsefe ders kitabıdır. Eserin 'Genel Kavramlar' adlı birinci kitabının 'Varlık ve Yokluk' isimli birinci bahsi şu cümleyle başlar:

- 6 Bu konuda bkz.: Michael Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* 69, sy. 3 (Temmuz 1986): 383-95; Jari Kaukua ve Taneli Kukkonen, "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna", *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, ed. Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki ve Pauliina Remes, 95-119, Dordrecht: Springer, 2007; Deborah L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Logic, Epistemology, and The Unity of Science 11), ed. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri, 63-87, Dordrecht: Springer, 2008; López-Farjeat, Luis Xavier, "Self-Awareness (al-shu'ūr bi-al-dhāt) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings", *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, ed. Alejandro G. Vigo, 121-40, Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2012; Ahmed Alwishah, "Ibn Sînâ on Floating Man Arguments", *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 49-71; Hertogh C. P., "Ibn Sînâ's Flying Man: Logical Analyses of a (Religious) Thought Experiment", *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 54-74; Kaukua, Jari, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015; Juhana Toivanen, "The Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 3 (2015): 64-98; Peter Adamson ve Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument", *Journal of the American Philosophical Association* 4, sy. 2 (Yaz 2018): 147-64;
- 7 Örnek olarak bkz.: Fahreddin el-Râzî, *el-Metâlib el-âliye min el-ilm el-ilâhî*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut: Dâru'l-kütüb'l-ilmiyye, 1999, c. 1, s. 17; aynı yazar, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*. nşr. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî, Tahran: Ma'hedü'l-ebbâsî'l-İslâmiyye, 1985. Ayrıca bkz.: Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 139- 201, İstanbul: İLEM Yayınları, 2019; Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020): 1-38.

[تصور وجودی بديهی، والوجود جزء منه، وتصور جزء المتصور بالبدیهة بديهی، فالوجود بديهی].

“Benim varlığımın tasavvuru apaçıktır; varlık, benim varlığımın bir parçasıdır; apaçık tasavvur edilenin bir parçasının tasavvuru apaçık ise varlık da apaçıktır.”⁸

Bu kabul süreç içinde şöyle bir ilkeye dönüşmüştür:

[إن معرفة الوجود فرغ من معرفة النفس].

Yani, “Varlık’ın bilgisi, kendilik bilgisinin bir uzantısıdır.”

Şüphesiz buradaki öncelik epistemolojik açıdandır; yoksa ontolojik açıdan kendilik, varlıktan önce gelmez. Ancak müdrük bir varlık olarak, önce kendinin farkında olacak, kendini idrak edecek ki, kendi-olmayanları fark etsin; idrak etsin. Başka bir deyişle kendimi idrak etmeden kendim-olmaya uzanamam. Çok daha edebî bir deyişle, kendime gelmemişsem, kendime uğramamışsam sana uğrayamam; varlığa ise hiç uzanamam. Bu noktada dikkat edilmesi gereken ilk şey, böyle önemli bir eserin hemen bu cümleyle başlamasıdır. Niçin? Çünkü, yine yukarıda zikredilen pek çok kelimelerin de vurgulandığı gibi:

[إن العلم كل أحد بذاته سابق على علمه بكل ما يغير ذاته].

Yani, “Her bir kişinin kendini bilmesi, kendinden başkalarını bilmesinden önce gelir.”⁹

Bu noktada hızlı bir sıçrama yaparak âriflerin şu cümlesini hatırlayalım: “Varlık, insana/kendilik’e yüklemidir. Çünkü, varlığı bilgi konusu kılan; bilgiye dönüştüren insandır. Bu nedenle, önce insan kendini bilgi konusu kılar; bilgiye dönüştürür [idrâk idrâk el-zât]. Akabinde müdreğ olan müdrük kendi-olmayanları idrak edebilir; onları müdreğ kılabılır. Yani, ‘bilgi-olan’ (mudrek), tüm varlığı yine bilgiye dönüştürerek, kendine yani ‘bilgi-olan’a taşır. Kısaca, tüm bir varlığı ve var-olanları bilmek için, kişinin önce kendini bilmesi gerekir. Başka bir deyişle, kendilik bilgisi, epistemolojik seviyede, ken-

8 Necmeddin Kâtîbî, *Hikmet el-Ayn*, nşr. Abbâs Sadrî, Tehrân, 2005, s. 9. Ayrıca bkz.: Necmeddin ek-Kâtîbî el-Kazvîni, *Hikmetül’-Ayn -Varlık Hikmeti-*, çeviri ve eleştirmeli metin: Salih Aydın, İstanbul 016, s. 54-55.

9 Râzî, *el-Metâlib.*, c. I, s. 17.

di-olmayana ilişkin tüm bilgileri önceler. Bu çıkarım son derece önemlidir çünkü, eşya hakkında konuşmaya başlamadan önce insanın kendi hakkında konuşması, konuşulan tüm eşyaya ve eşya üzerindeki tüm yüklemelere birliğini verir. Zât, yani kendilik-idraki/bilinci olmadan ne kendimize ne de eşyaya ilişkin birlikli bir cümle kuramayız.

Kadim tabirle Âlem-i Şehâdet'e ilişkin bilgide kendilik'e verilen bu öncelik, mukayyet dahi olsa Âlem-i Gayb için de geçerli midir? Adududdin İcî'nin öğrencisi Seyfuddin Ebherî (ö. 1397 civ.), hocasının *el-Mevâkıf fî ilm el-kelâm*'ına yazdığı *Şerh'te*¹⁰ bu soruya şöyle yanıt veriyor:

[إن معرفة المعاد فرع من معرفة النفس.]

Yani, "Âhiretin/dönüşün/meâdın bilgisi kendilik bilgisinin bir uzantısıdır." Varlık kavramını öte-dünyayı kapsayacak şekilde düşünürsek yukarıdaki ilkeye göre bu cümle zaten son derece anlamlıdır. Yine de bu cümlede vurgulanan önemli bir nokta mevcuttur: O da kişi, kendilik-bilincinin sürekliliğini, ölümsüzlüğünü talep eder. Kendilik-bilincinin en önemli korkusu hiç-olmaktır. İşte bu nedenle öte-dünyaya ilişkin gaybî tasavvurlarımız da kendilik bilgisinin bir uzantısıdır. Denmek istenen şöyle de ifade edilebilir: İnsan öldükten sonra börtü-böcek olmak istemez; ya da kelam kitaplarındaki vurguyla, ot olmayı kabul etmek ağır gelir ona. Nitekim kelam eserlerinde böyle düşünenlere otçular (haşîşiyûn) adı verilir. İnsana ilişkin bu kaygıya verilen yanıtın dinî olması zorunlu değildir; felsefî pek çok tutum da tarih boyunca insanın kendilik'inin devam edeceği konusunda pek çok nazariye geliştirmiştir. Bunun nedeni, az önce ifade edildiği üzere, bir ömür süresince inşa edilen kendilik'in, hiçlik'e dönüşmesinin ağırlığıyla ilgilidir. Dikkat edilirse bu çıkarımda beden çok önemli değildir; hatta devam etmenin içeriği de çokça sıkıntı yaratmaz; önemli olan ölümden sonra bir şekilde devam edilmesi; ferdiyet makamındaki kendilik-bilincinin var-olmasını sürdürmesidir.

Gelinen noktada artık şöyle bir soru sorabiliriz: Şehadet ve Gayb alemlerinin her birinin bilgisi kendilik'in bir uzantısıdır. Acaba, insan - Tanrı ilişkisinde, Tanrı'nın bilgisi insan için ne tür bir bilgidir? Bu soruya, Osmanlı ilim kamuoyunda mütedavil olan, yukarıda işaret edildiği üzere pek çok Os-

10 Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah nr. 1235.

manlı bilgininin de Şerh yazdığı İbn Arabî'nin *Fusûs el-hikem*'inden bir cümleyle yanıt vereceğim. Diyor ki, İbn Arabî:¹¹

[معرفة الإنسان بنفسه مقدمة علي معرفة بربه].

Yani; "İnsanın kendine ilişkin bilgisi, Rabbine ilişkin bilgisinden önce gelir."

İbn Arabî daha da ileri gider ve Şöyle der:¹²

[فإن معرفة بربه نتيجة عن معرفته بنفسه].

Yani; "İnsanın Rabbini bilmesi, kendini bilmesinin bir sonucudur."

Bu iki cümleyi birlikte yorumladığımızda, ilkece Şimdiye değin dile getirilenlerin doğal bir sonucu oldukları Őöylenebilir. Tanrı hakkında konuŐabilmek için kişinin önce kendi hakkında bir kendilik-bilgisine, kendilik bilincine sahip olması gerekir. Burada kast edilen Tanrı'nın kendinde varlığı değil, Tanrı'nın varlığının idradidir ki, bu da ancak idrak eden yani O'nu bilgiye dönüştüren müdrük bir varlık sayesinde mümkündür. Bir insan olarak bilen kişinin, kendi-olmayanları bilebilmesi için en temel koŐul, kendini bilmesidir. Kendini bilgiye dönüŐtürmeyen (idrâk edemeyen), kendi-olmayanları da bilgiye dönüŐtüremez (idrâk edemez). Bu ister herhangi basit maddî bir Şey olsun ister varlık gibi soyut ister Tanrı gibi gaybî bir Şey olsun fark etmez. Kısaca, bir Yaraticı olarak Tanrı'nın idrâki, yaratılanın yaratılmıŐ bir varolan olarak kendini idrakinin bir sonucu, bir uzantısıdır. Tüm Şimdiye değin denilenlerin özeti olarak hepimizin bildiği Şu cümleyi hatırlatarak bu konuyu tamamlayabiliriz:

[من عرف نفسه فقد عرف ربه].

Yani; "Kendini bilen/tanıyan, Rabbini bilir/tanır."¹³

UlaŐılan bu noktada Şu soru sorulabilir: Bir var-olan olarak insanın bu üçlü ontik tabakası, 'dıŐarı'da nasıl temsil ve ifade edilir. İnsanın kendini dışarıda eylemleriyle temsil ve ifade ettiğini belirtmiŐtik ki, o insan kendi-ol-

11 İbn Arabî, *Fusûs el-hikem*, nşr.: Ebû'l-Alâ Afiff, Beyrut 2002, s. 215.

12 *a.g.e.*, s. 215.

13 Nitekim İbn Arabî de anlatımını, Hz. Muhammed'e nisbet ettiği bu cümleyle tamamlar; *a.g.e.*, s. 215.

mayan hem türdeşleri tarafından da ancak bu temsil ve ifade üzerinden yakalanır ve idrak edilir. Kendilik, dışarıda erdem(fazilet), benlik, menfaat (çıkarcı), bizlik ise toplumsal fayda (maslahat) olarak temsil ve ifade edilir. Bu çerçevede 'ben-anlatıları' çalışmalarında metinleri çözümlerken, erdem, menfaat ve maslahat yönlerine dikkat kesilmek gerekir. Bir ferd olarak insan kendini, hayata ilişkin kendi tutumunu temsil ve ifade eder. Ancak bir topluluk içinde o topluluğun menfaatlerini içselleştirerek; bir toplum içinde de tüm toplumun faydasını dikkate alarak davranır ve eyleyebilir. Bu nedenle bir insan dışarıda üç uzayda yakalanabilir: erdem uzayı, menfaat uzayı ve maslahat uzayı. Başka bir ifadeyle insan kendini eylemleriyle bu üç uzayda cisimleştirir; somutlaştırır. Diyelim ki, bir Osmanlı müderrisinin ben-anlatısını inceliyoruz: Bu anlatıda eş zamanlı olarak birbirini inşa eden, birbirine girgin üç uzayın olduğunu, bu nedenle de her bir uzayın alt ve üst eşiklerini göz önünde bulundurmamak gerektiğini fark etmemiz elzemdir. Bu müderris ne zaman kendilik'inden ne zaman kişilik'inden ve ne zaman kimlik'inden hareketle, haysiyetinin, aidiyetinin ve mensubiyetinin gerekliliklerini temsil ve ifade ediyor sorusunu ancak bu şekilde yanıtlayabiliriz. Bu okumada en çok dikkat edilmesi gerek nokta, kendilik'in dolayısıyla erdemden yakalanmasıdır. Çünkü bu bir ferdin kendine yüklediği anlam-değerle doğrudan ilgilidir. Ve daha çok, kadim felsefenin diliyle irâdî eylemlerde değil, ihtiyârî eylemlerde tezâhür eder. İsteklerde, arzulara, taleplerde değil, doğrudan tercihlerde; sadece yapılmak istenenlerde değil, kaçınılanlarda, reddedilenlerde, kısaca kişinin kendi anlam-değer dünyası içinde iyi, doğru ve güzel bulmadıklarına ilişkin tercihlerinde... Bu nokta o kadar önemlidir ki, bir ferd bu duruşundan hareketle topluluk aidiyetini ve toplum mensubiyetini, dolayısıyla menfaat ve maslahat kavramlarını bile dikkate almayabilir; hatta onlarla mücadeleye bile girebilir. Karşı çıkmak, eleştirmek, teklifte bulunmak, mücadele etmek vb. pek çok eylem türü kendilik'e ilişkin böyle bir göze alışın sonucudur. Ferdin kendilik'inden kaynaklanan bu temsil ve ifade, kişilik aidiyetlerine ve kimlik mensubiyetlerine karşı bu tavır alış, kendi anlam-değer tutumundan hareketle toplulukları ve toplumları dönüştürecek yeni görüşlerin ileri sürülmesi, yeni anlam-değer yüklemelerinin yapılması kendilik'i tarihte muharrik bir güce dönüştürür.

Kendilik/benlik bilinci, Aşık Paşa'nın ifadesiyle, "inanılmaz bir gücü/enerjiyi barındırır." Çünkü ferd kendilik'ini korumak için tüm kendi-olmayanlara karşı bir teyakkuz halinde yaşar; korumak için savaşır, hatta ölümü

göze alır. Bize saldıran bir kişiye karşı, 'kendimizi' koruruz; bedenimizin bir parçasını feda etsek bile. O kadar ki, kendilik/bilinç korunmak kaydıyla makineleşmenin bile olumlu karşılanması bu tespitle ilişkilidir. Nitekim çağdaş dünyada bilincin makinelere, bilgisayarlara aktarılması, vb. tüm post-human tartışmaları bir şekilde bu konuyla irtibatlıdır. Bir 'kendilik' filozofu olarak Âşık Paşa, kendilik'in bir kavram olarak ölmeyeceğini vurgular ve kişinin maddî olarak ölmesine rağmen annesini anmasını, üzerine konuşmasını ve çeşitli törenlerle yad etmesini bu manevî (anlamsal) devamlılığa bağlar. Bu manevî varlık, mekân-zaman koordinatlarında değildir; bir tür yeni bir uzay oluşturur. Bu bize, üzerine konuşma ve yüklemelerde bulunma imkânı verir. İşte bu nedenle, Âşık Paşa'ya göre, Yeryüzü'ndeki en önemli kavga, kendilik/nefis kavgasıdır. İster mülkiyete ister iktidara ilişkin olsun tüm diğer kavgalar bu en temeldeki kavganın, varlığını koruma ve sürdürme kavgasının birer uzantısıdır.¹⁴

Kendilik merhalesi ferde kendi-olmayan her şeyi, Tanrı dahil, objeleştirme, karşısına koyma, değerden arındırılmış olarak ötekileştirme, kendinden uzaklaştırma, kısaca bilgi nesnesi kılma gücü verir. Bu ötekileştirme ve başkalaştırma kendilik idrakinin şiddeti büyüdükçe artar. İdrak, yakalama ve bilgiye dönüştürme de söz konusu mesafenin, bu kendilik-bilinci içinden yeniden giderilmesidir ki, buna *bilgi* diyoruz. Çünkü bilmek, bir yanıyla bilen ve bilinenin arasına bir mesafe koymak; daha sonra da bu mesafeyi kat edip bilineni bilgiye dönüştürerek aşmak, gidermek işidir. Bunun en önemli nedeni, insanın dik-durma, ufka bakma ve her şeyi soru konusu kılma, bizzatihi varlığa soru sorma gücüdür. Her şey ferd için soru konusudur. İşte insan kendini sorusu kıldığında, kendilik'ini yakalamış, idrak etmiş, kendilik-bilincine ermiş olur. Dik-durma, ufka bakma ve her şeyi soru konusu kılma, insanın korkusunun, kaygısının ve ürpertisinin temel nedenidir. Kierkegaard'ın, Unamuno'nun dile getirdikleri, Ahmed Yesevî'nin, Yunus Emre'nin, Âşık Paşa'nın söyledikleriyle aynıdır: Kendilik bilincine ermiş bir ferd, hayatı *korku* ile *ümit* arasında (beyn el-recâ ve el-havf) bir salınım hâlinde yaşar. Bu hâl, en çok filozoflarda, şairlerde, musikişinaslarda, yazarlarda sıkça müşahede edilir. Ancak bu makam, yüksekliğinden dolayı yarattığı bunalım nedeniyle, ferdin anlam-değer dünyasını kaybetmesine, bir anlamsızlığa da yol açabilir. Anlamsızlık uzayı, kişinin yükseklikten aşağıya indiğinde, an-

14 Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, nşr. Kemal Yavuz, c. I-IV, Ankara 2000.

lamlandırma yeteneğini dumura uğratacağı için, kendi ifna etme ve intihar gibi eylemlere yönetebilir. Bunu vurgulamamızın nedeni şudur: İlişkili metinlerden elde ettiğimiz bir sonuca göre, ben-anlatıları bu merhaleye gelmiş kişilerin geriye doğru *yaşama tutunma arayışı* olarak da okunabilir. Başka bir deyişle, ben-anlatılarına ilişkin metinler, özellikle kendilik-anlatıları anlamındakiler, esas itibarıyla bu üst bilinç durumuna ermiş, ufka bakan, soru soran, ürperti içinde olan, korku ile ümit arasında salınan, bunalımı yaşayan, dolayısıyla kendilik bilinçleri yüksek fertlerin bir tür tekrar varlığa tutunma araçları olarak da okunabilirler. Kısaca, kanaatimizce, ben-anlatıları başlığını taşıyan bir kümenin elemanlarını incelerken, ontik tabakaları göz önünde bulundurmamak, 'ben' ve 'biz' yanında 'kendilik' uzayını da dikkate almak gerekir ki, zannımca saf, hâlis ve hakikî ben-anlatıları esas itibarıyla bir kendilik-anlatısı olarak görülebilir.

Kaynakça

- Adamson, Peter ve Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument". *Journal of the American Philosophical Association* 4, sy. 2 (Yaz 2018): 147-64.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* içinde, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 139- 201. İstanbul: İLEM Yayınları, 2019.
- Alwishah, Ahmed. "Ibn Sînâ on Floating Man Arguments". *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 49-71.
- Âşık Paşa. *Garîb-nâme*. nşr. Kemal Yavuz, c. I-IV. Ankara, 2000.
- Black, Deborah L. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". *The Unity of Science in the Arabic Tradition* içinde, ed. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri. Dordrecht: Springer, 2008.
- Fahreddin el-Râzî. *el-Metâlib el-âliye min el-ilm el-ilâhî*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- Fahreddin el-Râzî. *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*. nşr. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî. Tahran: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Gözel, Özün Göze Gelmesidir: Estetikin Varlık İlkesi Olarak Ferdiyet". *Kendini Bulmak* içinde, İhsan Fazlıoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.
- Gözel, Özkan. *Öznenin Hakikat Kaygısı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. Londra: The Warburg Institute, 2000.
- Hertogh, C. P. "Ibn Sînâ's Flying Man: Logical Analyses of a (Religious) Thought Experiment". *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 54-74.

- İbn Arabî. *Fusûs el-hikem*. nşr. Ebû'l-Alâ Affî. Beyrut, 2002.
- İbn Sînâ. "Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtuka". *Ahvalu'n-Nefs* içinde, nşr. Ahmed Fuâd Ehvânî. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1952.
- İbn Sînâ. *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*. nşr. Fazlur Rahman. Londra: University of Durham Publications, 1959.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, ed. Eşref Altaş (Ankara: TÜBA, 2021).
- Kaukua, Jari ve Taneli Kukkonen. "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna". *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy* içinde, ed. Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki ve Pauliina Remes. Dordrecht: Springer, 2007.
- Kaukua, Jari. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- López-Farjeat, Luis Xavier. "Self-Awareness (al-shu'ûr bi-al-dhât) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings". *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy* içinde, ed. Alejandro G. Vigo. Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2012.
- Marmura, Michael. "Avicenna's 'Flying Man' in Context". *The Monist* 69, sy. 3 (Temmuz 1986): 383-95.
- Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvî. *Hikmetü'l-Ayn -Varlık Hikmeti-*. thk. ve trc. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Necmeddin Kâtibî. *Hikmet el-Ayn*. nşr. Abbâs Sadrî. Tehrân, 2005.
- Toivanen, Juhana. "The Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment". *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 3 (2015): 64-98.
- Zahit Tiryaki, Mehmet. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru". *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020): 1-38.