

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBN HAZM VE LEVINAS'TA '*BENLİK*' VE BENLİKTEN
KAYNAKLANAN AHLÂKÎ SORUNLAR

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Merdan HANYEV

Danışman:

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL - 2018

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBN HAZM VE LEVINAS'TA '*BENLİK*' VE BENLİKTEN
KAYNAKLANAN AHLÂKÎ SORUNLAR

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Merdan HANYEEV

Danışman:

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL

2018

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, 010216YL02 numaralı Merdan HANYEV'in hazırladığı “*İbn Hazm ve Levinas'ta 'Benlik' ve Benlikten Kaynaklanan Ahlakî Sorunlar*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 13/ 09/ 2018 günü 10 : 00 – 12 : 00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer TÜRKER

Marmara Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Emre ŞAN

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Merdan HANYEV

13/09/2018

ÖZ

Ahlâkî bir varlık olan insan için benlik hem vazgeçilmez hem de tuzaklarla doludur. Bu tuzaklar, bazen insanın kendinden kaynaklanan bazen de dışarıdan gelen bir etkenle kendini göstermektedir. İnsan bu tuzaklara karşı kendini koruma altına alabilmek, yani ahlâk sahibi bir birey olabilmek için genellikle iki tür kaynağa başvurmaktadır ki bunlar vahiy ve akıldır. Her ikisi de insanın mutluluğunu ve nefsin ıslahını amaçlamaktadır. Bu, bir süreç içinde, yoğun bir çaba sonucunda elde edilecek sonuç olup, her insan bundan dolayı kaygılanır. Kaygı ise iki yönlü olup biri geçici olanın kaygısı, diğeri ise hakikate yaklaşma kaygısıdır.

Burada benin başkası ile olan ilişkisi, benin Tanrı ile olan ilişkisi ve benin kendisiyle olan ilişkisi belirleyici olup, bu üç tür ilişki benliği inşa etmektedir. İnsanın Tanrı ile olan ilişkisi önemli ölçüde metafizik, başkası ile olan ilişkisi ahlâkî ve kendisiyle olan ilişkisi hem metafizik hem de ahlâkidir. Bu ilişkiler bir birine bağlı olup, ahlâkî bir varlık olan insana bir mana ve sorumluluk yüklemektedir. İslam düşünürlerinden İbn Hazm ile Fransız filozofu Levinas'ın bu meseleye yaklaşımını ve fikirlerini dikkate alarak, araştırmamızda benlik ve benlikten kaynaklanan ahlâkî sorunlar hakkında mukayeseli bir çalışma yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Levinas, nefis, ahlâk, benlik, akıl, sorumluluk

ABSTRACT

The self for mankind as an ethical being is both indispensable and full of traps. These traps are sometimes within the man himself and sometimes show itself with an external factor. Mankind generally applies to two types of sources in order to protect himself from such traps, in other words to become an individual with the appropriate ethics, each of which are divine inspiration and mind. Both the two have been aiming at the happiness of mankind and reformation of his soul. Due to the fact that it is a result which would be obtained within a process and with intense efforts, each individual worries about this.

This worry is bilateral, one being the temporary and the other being the worry to approach the (divine) truth. The relations of ego with others, the relations of ego with the God and the relations of ego with his own self are deterministic and these three types of relations construct the self. To a great extent, mankind's relations with the God are metaphysical, its relations with others are ethical and its relations with his own self is both metaphysical and ethical. These relations are interconnected with one another and attach meaning and responsibility to the mankind as an ethical being. This study is conducted comparatively on the self and issues stemming from the self by means of considering the approaches of İbn Hazm, an Islamic thinker, and Levinas, a French philosopher and their opinions.

Key Words: İbn Hazm, Levinas, soul, ethic, self, mind, responsibility

ÖNSÖZ

Ben ya da benlik diye gündelik hayatta kullandığımız kavram, basit olduğu kadar derin ve karmaşıktır. Başkalarıyla ilişki kurarak hayatını idame ettiren “Ben”, bunun yanı sıra kendisi ile Tanrı arasında da bir irtibat kurmaktadır. Bunlardan daha zor olanı ise benin kendi ile olan ilişkisidir. Benin başkası, Tanrı ve kendisi ile olan ilişkisi ahlaklanmayıda beraberinde getirir. Ailenin, toplumun ve dahası âlemin/dünyanın ıslahı öncelikle insanın kendini/nefsini ıslah etmesiyle tahakkuk etmektedir. Bu süreçte akıl, ahlâk ile özdeşleşerek, hakikatin kapısını aralar. Burada din yakini olan bilgiyi elde ederek hakikate yaklaşırken, felsefe burhanî yöntem ile yolunu sürdürür. Söz konusu süreç peygambere ittibâ’ ile kemalini bulur. Felsefe ile dinin temel amacı marifetu’n nefis ve marifetullah olup, her iki cihanda saadete ulaşmak ve hakikate yaklaşmaktır.

İnsan temelde iki şey için kaygılanır. Bunlardan biri dünya kaygısı, yani geçici olan şeylerin kaygısı (tardü’l-hemm) iken, diğeri ise havf/korku diye isimlendirdiğimiz ahirete yönelik olan kaygıdır. İbn Hazm’ın ifadelerini yorumlayarak söylemek gerekirse, menfi olan kaygı nefis (yanı ıslaha muhtaç olan), müspet olan kaygı ise ruh (Hakkın rızasını kazanmış/ıslah edilmiş nefis) diye isimlendirilmektedir. Temelde ruh ile nefis bir ve aynı olup hak ettiği duruma göre iki isimden biriyle müsemma olmaktadır. Peki bu durum farklı inançlara sahip olanların ve farklı kültür mensuplarının hepsi için geçerli midir? Din ile felsefe bu noktada nasıl ittifak ederler? İttifak etmeleri durumunda ne gibi sorunlar ili karşı karşıya kalırlar? Çalışmamızın amacı bu ve buna benzer sorulara İbn Hazm ve Levinas’ın benlik anlayışlarını dikkate alarak cevap aramaktadır.

Bu çalışmanın başından sonuna kadar her türlü desteği veren, yönlendiren ve yol gösteren Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN’e gönülden teşekkür ederim. Tezimin özellikle İbn Hazm kısmında teknik ve ayrıntılı çalışmama destek olan, diğer taraftan İbn Hazm’ın risalesini Türkçeye aktarırken verdiği destekleri için Dr. Öğretim Üyesi Burak ŞAMAN’a çok teşekkür ederim. Levinas ve felsefesi hakkında kapısını çaldığımda hiçbir zaman desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Emre ŞAN’a teşekkürlerimi borç bilirim.

Son olarak İbn Hazm'ın Arapçadan Türkçeye çevirdiğimiz kısa risalesinin tahlili söz konusu olduğunda Abdullah YILDIRIM'a ve Sacide ATAŞ hanımefendiye samimi desteklerinden dolayı minnettarım. Çok sevdiğim ve bu tez sürecinde manevi olarak bana destek olan dostlarım Adem İPEKYÜZ'e ve Mustafa ÜNGÖR'e saygılarımı ve şükranlarımı sunuyorum.

Üsküdar, 2018



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
ARAŞTIRMANIN AMACI, ÖNEMİ, KAYNAKLARI VE SINIRLARI.....	4
Araştırmanın Metodu ve Sınırları.....	4
Araştırmanın Kaynakları.....	6
I. BÖLÜM.....	10
BİR AHLÂKÎ MESELE OLARAK İBN HAZM'DA NEFİS.....	10
1.1. Nefis'in anlamı ve akıl-ahlâk ilişkisi.....	10
1.1.1. İbn Hazm'a göre nefsin anlamı.....	10
1.1.2. Akıl, temyiz gücü ve ahlâk.....	14
1.1.3. Ahlâkın kaynağı.....	23
1.2. İbn Hazm'da kaygı, aşk ve bencillik kavramlarının tahlili.....	29
1.2.1. Kaygı.....	29
1.2.2. İnsanın kendini bilmesi Rabbini bilmesi midir?.....	32
1.2.3. İnsanın sevgi/aşk ile kendini/ruhunu keşfetmesi.....	34
1.2.4. Bencillik ve kibir; nefisteki ahlâkî kötülüklerin tedavisi.....	38

II. BÖLÜM	46
LEVİNAS'DA ÖZNEELLİK VE BAŞKA.....	46
2.1.Başkasının yerinde olma	46
2.1.1.Benliğe/özneye giden ilk adım olarak <i>ilke ve anarşi</i>	46
2.1.2.İlk felsefe olarak etik; Kendi ve <i>Kendi'nin rücûu</i>	55
2.1.3.Başkası'nın <i>yerinde olma</i>	64
2.2.Levinas'da özgürlüğün sorumluluğa dönüşümü.....	68
2.2.1.İletişim ve sorumluluk	68
2.2.2.Kendiliğin ahlâkı sorunu; İnsanın başkasını bilmesi Tanrı'sını bilmesi midir?	70
2.2.3.Teklif ve buyruk; Sonlu özgürlük.....	73
III. BÖLÜM.....	81
(ÖZ) MUKAYESE ve DEĞERLENDİRME	81
3.1.Akıl ve vahiy.....	81
3.1.1.Nefis: Bilgi ve akıl.....	81
3.1.2.Ben mi Başkası mı?	85
3.1.3. İnsan, Tanrı ve adalet: Asıl ahlâkî vasıf “yapmak mıdır” yoksa “yapmamak mıdır”?	88
SONUÇ.....	93
<i>EK – I : Faslı fi ma'rifetü'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-z'atihâ (Aslı ve tercümesi)....</i>	96
KAYNAKLAR	107

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
A.g.e.	Adı geçen eser
Bkz.	Bakınız
c.	cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	editör
İng.	İngilizce
s.	sayfa
ter.	Tercüme eden
vs.	Ve saire

GİRİŞ

İnsanın âlemdeki varlığı kaçınılmaz olarak, diğer insanlar ile bir arada yaşamasını gerektirir. Bu bir aradalık, önce ailede başlar, sonra sırasıyla topluma ve âleme doğru genişler. Benin bir özne olarak aileyi, toplumu ve âlemi tanıması/tasavvur etmesi süreç içerisinde kendiliğinden gerçekleşirken, benin kendini tam olarak keşfetmesi, ne olduğunu ve nerden gelip nereye doğru gittiğini tefekkür etmesi, bir çaba sonucunda elde edilecektir. Benin kendini tam olarak keşfetmesi doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı'yı keşfetmesiyle, yani kendini var eden, kendisine kudret veren bir gücü kabul etmesiyle gerçekleşmektedir. Bunu, İslam düşünce geleneği “Kendini bilen, Rabbini bilir” sözüyle ifade etmiştir. Ben'in keşfedilmesi ve anlamlandırılması, Ben'in ve başkasının ötesine geçilerek, Ben ve Tanrı arasında irtibat kurulmasıyla gerçekleşir.

Ben ile Tanrı arasındaki ilişki daha çok ontolojik ve metafizik ilkelerle açıklanırken, Ben ile başkası arasındaki ilişki ise temelde epistemolojik ve ahlâkî ilkelerle açıklanmaktadır. Bu durumda, Ben ile başkası arasındaki ilişki, Ben ile Tanrı arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerekir? Söz konusu ilişkilerin metafizik ve ahlâkî ilkeleri nasıl ve kim tarafından belirlenir? Bu sorular, nefis ve benlik başlığı altında daima felsefenin gündeminde olmuş ve farklı bakış açıları çerçevesinde yorumlanmıştır. Nefis sahibi olan bir Ben'in ahlâk sahibi bir özne haline gelmesinin temelinde vahiy ve akıl vardır. Bu bağlamda din ve felsefe insanın ahlâklanmasını/ahlâk sahibi bir birey olmasını amaçlamaktadır.

İbn Hazm'a göre felsefe de din de nefsin ıslahını hedeflemektedir. Nefsin ıslahı başta akıl ve temyiz gücü doğru kullanmak, üzere faziletlerin elde edilmesi ve nefsin reziletlerden arındırılmasıyla gerçekleşecektir. İbn Hazm, bununla birlikte nefsin ıslahı söz konusu olduğunda aklın tek başına yetersiz olduğunu, bundan dolayı peygambere ittibâ'nın gerekli olduğunu dile getirmektedir. Aklın yetersizliği özellikle ahlâkî kavramların içeriğinde ve tanımlarında kendini gösterir. Bu sebeple peygambere ve İlahi kelama ihtiyaç duyulur. Örneğin cesaret aklın verdiği tanıma göre rakibine üstün gelen, korkusunu yenen manasına gelirken, peygamberin getirdiği tanıma göre cesaret,

öfkeyi yenebilmektir. Bu ve benzeri durumlarda, özellikle nefsin ıslahı söz konusu olduğunda peygambere ve İlahi kelama yönelmesi kaçınılmazdır.

Buna benzer bir durum Levinas'ın düşüncesi için de geçerlidir. Levinas benliğin inşasında/ıslahında peygamber değil, Başkasını temel olarak alır. Ona göre her ne kadar ahlakın kaynağı vahiy de olsa öznenin kendini etik bir birey olarak inşa edebilmesi ancak başkasının sorumluluğunu üstlenmesiyle gerçekleşmektedir. Bu sorumluluğu üstlenmek, aynı zamanda bencillikten ve kibirden kurtulmak anlamına gelir. Levinas için akıl ve bilgi İbn Hazm'da olduğu gibi merkezi bir konumda değildir. Bunların yerine sorumluluk ve *Başkasına vermek* ön plandadır. Levinas'ın vermekten kastı tamamen maddidir. Buna karşılık olarak İbn Hazm'ın vermekten kastı hem maddi hem manevidir. cömertlik ve îsardan kastı ise hem maddi hem manevidir. Bunların da cud, seha, îsar gibi mertebeleri vardır.

Biz bu tezimizin ilk bölümünde İbn Hazm'ın *Ahlâk ve davranış tarzları nefisteki ahlâkî hastalıkların tedavisi*¹ eserini ve *el-Fasl* (Dinler ve Mezhepler tarihi) kitabının “Nefis” faslını dikkate alarak; Nefis nedir? İbn Hazm'ın nefis düşüncesinin akli ve nakli temelleri nasıl anlaşılmalıdır? Nefisten kaynaklanan ahlâkî sorunlar var mıdır ve varsa nelerdir? Bunlar nasıl tedavi edilir, gibi sorulara cevap arayacağız. İkinci bölümde ise Levinas'ın benlik anlayışını ele alacağız. Seçtiğimiz konu itibarıyla özellikle *Varlıktan başka türlü*² eserinin içinden “Başkasının yerinde olma” yazısını merkeze alarak; Benlik nedir? Ben, başkası ve Tanrı arasındaki iletişim nasıl olmalıdır? Benlik/özne nasıl ve kim tarafından inşa edilir? Söz konusu süreçte ahlâk nasıl ortaya çıkar gibi soruları cevaplandırmaya çalışacağız. İbn Hazm'ın nefis anlayışı ile Levinas'ın benlik anlayışı bir araya getirildiğinde, hem tamı tamına benzerlikler hem de taban tabana zıtlıklar gözükmektedir. Fakat her ikisi de şu veya bu şekilde benzer sonuçlara ulaşmaktadırlar.

Üçüncü bölümde ise bu iki düşünürün nefis anlayışları arasındaki benzerlikler ve farklılıkları karşılaştırılarak tezin temel sorusuna bir cevap aranacaktır. Seçtiğimiz her iki düşünür de dinin verdiği/öğrettiği tüm imkânları kullanarak felsefe yapmayı tercih

¹ İbn Hazm, *Ahlâk ve davranış tarzları nefisteki ahlâkî hastalıkların tedavisi*, Arapçadan çev. Mustafa Çağırıcı, Türkiye diyanet vakfı yayını, 2. Baskı, Ankara 2015 (Kitabın asıl ismi “*el-Ahlâk ve 's-siyer ft Müdâvâti 'n-nüfûs*” olup bundan sonraki dipnotlarda “Müdâvât” diye kısaltılarak atıf yapılacaktır).

² Levinas, *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*, (Aslı metni Fransızca olup, ismi “*Autrement qu'être*”1974), *First paperback edition printing, 1998, Sixth printing, February 2006.*

eden ve bunu doğru bir yöntem olarak kabul eden düşünürlerdir. Her ikisi de felsefe ve dindarlığı birbirine zıt olarak görmeyip, (her ne kadar Levinas, felsefe ile dini birbirine karıştırmamak gerekir dese de³) aksine her ikisinin birbirini tamamladığını düşünmektedirler. Nihayetinde her iki düşünür de, farklı yol ve yöntemleri kullanarak benzer sonuçlara varmışlardır. Burada söz konusu filozofların fikirleri ve kullandıkları yöntem karşılaştırılarak bir sonuca varılacaktır. Tezimizde “*İnsanın nefisinden⁴/varlığından⁵ kaynaklanan ahlâkî bir sorun var mıdır?*” sorusu sorularak, İbn Hazm ve Levinas’ın nefis/benlik anlayışları karşılaştırılacak ve insanın nefisinden/benliğinden kaynaklanan ahlâkî sorunları dikkate alan mukayeseli bir çalışma yapılacaktır.

³ Özkan Gözel, *Levinas*, Fikir Mimarları, “*Fenomolojiden etiğe*”, Say yayınları, İstanbul 2012, s. 41

⁴ Söz konusu nefis ve varlık kavramlarını bir ve aynı anlamda kullanmıyoruz. İbn Hazm söz konusu olduğunda insanın nefisinden kaynaklanan ahlâkî sorunları kastediyoruz.

⁵ Levinas için nefis değil varlık ya da kendilik kavramı kullanılacaktır.

ARAŞTIRMANIN AMACI, ÖNEMİ, KAYNAKLARI VE SINIRLARI

Araştırmanın Metodu ve Sınırları

Bu araştırmamızda İbn Hazm'ın nefis, Levinas'ın benlik anlayışı ve bunun yanı sıra nefisten kaynaklanan ahlâkî sorunlar, sistematik bir şekilde ele alınacaktır. Bunun hem teorik hem de pratik yönü olup, biz her ikisini de dikkate alacağız. İbn Hazm'ın nefis anlayışı tezimizin ilk sacayağını oluştururken, Levinas'ın benlik anlayışı ikinci sacayağını, sonuç olarak iki düşünürün fikirlerinin mukayesesi ise tezimizin üçüncü sacayağını oluşturacaktır.

Tezin ilk kısmı söz konusu olduğunda, karşılaşılan başlıca problemlerden biri İbn Hazm'ın felsefesinin kendisinden sonra bir gelenek oluşturmamış olmasıdır. Bu bağlamda bağımsız bir düşünür olarak değerlendirebileceğimiz İbn Hazm'ı çalışmak özel bir çaba gerektirmiştir. İkinci olarak Türk akademisinde İbn Hazm'ın felsefesi ve nefis teorisi sistematik bir şekilde çalışılmamıştır. Bu tezimizde eksikliği bütünüyle tamamlama iddiasında bulunmayıp bu alana bir giriş yapmayı temenni ettik. Bir diğer zorluk ise düşünürün yazım ve ifade üslubuyla ilgilidir. Mukayese ettiğimiz Levinas'ta açık bir kavram tahlili ve sistematik bir düşünce söz konusuyken, bu durum İbn Hazm için geçerli değildir. Bu sebeple İbn Hazm'ı anlamaya çalışmak ince ve yoğun bir çalışmayı gerektirmiştir.

Tezimizin ikinci bölümünü oluşturan Levinas ve felsefesi hakkında karşılaşılan ilk ve önemli zorluk, hem batı dünyasında hem de Türkiye'de düşünür hakkında özellikle son yıllarda çokça çalışılmış olmasıdır. Bu da İbn Hazm'da olan durumun aksine, karşı bir zorluk olarak tezimize yansımıştır.

Türkiye'de yüksek lisans ve doktora araştırmalarında, her ne kadar mukayeseli çalışmalar genel olarak tercih edilmese de, son zamanlarda yapılan bazı tezler bu tür araştırmaların önemini ve gerekliliğini hissettirmektedir. Buna örnek olarak Burak Şaman'ın "Ruh ve Beden Ayrımı Açısından İbn Sina ve Descartes'ta Bilginin

Kesinliği” (2015) başlıklı doktora tezi verilebilir. Bu tezde İbn Sina ve Descartes arasında mukayeseli bir çalışma yapmıştır. Başka bir örnek ise Hmevra zturan’ın “Aristoteles ve Frb’de ahlâkın kaynağı problemi” (2013) başlıklı doktora tezidir. İsmi burada zikretmediğimiz bunlara benzer birçok mukayeseli çalışmalar da yapılmıştır.

İlk olarak tezimizin temel sorunsalı “nefsin neliği” meselesi olup, bu soruya klasik İslam düşünürlerinden İbn Hazm’ın ve modern Fransız filozofu Levinas’ın verdikleri cevap mukayeseli bir şekilde tartışılacaktır. Bu soru temelde metafizik bir soru olduğundan ve her iki düşünür de nefsi, metafizik (ya da teolojik) bir ilke olarak kabul ettiğinden, ilk bölümde benliğin inşası ele alınacaktır. *Nefis ve ahlâk (benlik ve etik)* kavramları, tezimizin sınırlarını belirleyen iki kavramdır. Bu sınırların daha iyi çizilmesi adına İbn Hazm’ın “*Ahlâk ve davranış tarzları nefisteki ahlâk hastalıklarının tedavisi*”⁶ adlı eseri ile Levinas’ın “*Varlıktan başka türlü*”⁷ eserinin bir bölümünü teşkil eden ‘*Başkasının yerinde olma*’ bölümü karşılaştırılacaktır.

İki düşünürün farklı zamanlarda ve farklı mekanlarda ele aldığı benzer sorunları anlama ve açıklama çabası, tezin geniş çaplı ve yoğun bir şekilde çalışılmasını gerektirmiştir. Söz konusu kavramların içerik olarak geniş bir yelpazeye sahip olması, ilgili düşünürlerin kavramları hangi bağlamda ele aldığının tespit edilmesini güçleştirmiştir. Bununla beraber mukayeseli çalışmanın insanı çok yönlü araştırmalara sevk etmesi geniş bir bakış açısını da beraberinde getirmektedir.

Bu çalışmayı hazırlarken hem İbn Hazm’ın hem de Levinas’ın temel metinleri eleştirel bir şekilde tahlil edilmiş ve her iki düşünürün ilgili eserlerinden temsil gücü yüksek ifadelerin tespit edilmiştir. Bununla birlikte ilgili metinler ve ifadeler tezimizin temel sorunsalı çerçevesinde sistematik bir şekilde bir araya getirilmiş ve yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır. Mukayese yapılırken sadece benzerliklere değil, farklılıklara da dikkat çekilmiştir. Böylece bir taraftan İbn Hazm’ın düşüncesinin günümüz insanı

⁶ İbn Hazm, *Ahlâk ve davranış tarzları nefisteki ahlâk hastalıklarının tedavisi*, Arapçadan ev. Mustafa ağırcı, Türkiye diyanet vakfı yayını, 2. Baskı, Ankara 2015 (Kitabın asıl ismi “*el-Ahlâk ve ’s-siyer ft Müdâvâti ’n-nüfûs*” olup bundan sonraki dipnotlarda “Müdâvât” diye kısaltılarak atıf yapılacaktır)

⁷ Levinas, *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*, (Aslı metini Fransızca olup, ismi “*Autrement qu’ötre*”1974), *First paperback edition printing, 1998, Sixth printing, February 2006.*

açısından manası açığa çıkarılmaya çalışılırken, aynı zamanda, Levinas'ın yaklaşımının dini ve metafizik boyutu, İslam düşüncesi perspektifinden yoruma açılmış oldu.

Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamıza doğrudan kaynaklık yapan eserlerin başında İbn Hazm'ın “*Ahlâk ve davranış tarzları nefisteki ahlâkî hastalıkların tedavisi*”⁸ adlı eseri gelmektedir. Bununla beraber nefis ve nefsin tanımı söz konusu olduğunda *El-Fasl fi 'l-milel ve 'l-ehvâ ve 'n-nihal*, (*Dinler ve Mezhepler tarihi*) eserinin ilgili kısmı dikkate alınmıştır. Öte yandan aşk-akıl ve akıl-ahlâk ilişkisi söz konusu olduğunda *Tavkul-Hamâme (Güvercin gerdanlığı)* eserinden faydalanılmıştır. Bunların yanı sıra İbn Hazm'ın nefis anlayışını özlü/veciz bir şekilde ifade eden *Fasl fi ma 'rifeti 'n-nefs bi-gayriha ve cehlühâ bi-z'atihâ* (Nefsin başkasını bilmesi ve kendini bilmemesi hakkında) başlıklı kısa risalesi tarafımızdan Türkçeye kazandırılmış olup, tezimizin son kısmında ek olarak aslı ve tercümesi yer almaktadır.

Tezimizin ikinci bölümün temel kaynağını Levinas'ın “*Varlıktan başka türlü*”⁹ eserinin içinde ‘*Başkasının yerinde olma*’¹⁰ bölümü oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra Levinas'ın *Totality and Infinity*, (Bütünlük ve sonsuz) ve *Dört Talmud okuması*¹¹ eserlerinin de ilgili kısımlarından istifade edilmiştir. Nefis, özne ve ahlâk terimlerinin mukayesesine elverişli olan bu eserlerin başta Türkçe çevirileri olmak üzere, İbn Hazm'da metinlerinin aslı, Levinas'ın ise bazı eserlerinin İngilizce¹² çevirileri kullanılmıştır.

Bu güne kadar (31. 08. 2018) Türkiye’de YÖK veri taramasında güncel bir şekilde bulunan, İbn Hazm hakkında toplam 17 yüksek lisans ve 8 doktora tezi yazılmış

⁸ İbn Hazm, *Ahlâk ve davranış tarzları nefisteki ahlâkî hastalıkların tedavisi*, Arapçadan çev. Mustafa Çağırıcı, Türkiye diyanet vakfı yayını, 2. Baskı, Ankara 2015 (Kitabın asıl ismi “*el-Ahlâk ve 's-siyer fi Müdâvâti 'n-nüfûs*” olup bundan sonraki dipnotlarda “Müdâvât” diye kısaltılarak atf yapılacaktır)

⁹ Levinas, *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*, (Aslı metini Fransızca olup, ismi “*Autrement qu'être*”1974), *First paperback edition printing, 1998, Sixth printing, February 2006*.

¹⁰ Özkan Gözel, *Levinas*, (içinde), Say yayımları,

¹¹ Levinas, *Dört Talmud okuması*, Fransızcadan Türkçeye çev. Burak Şaman, Alfa yayınları, İstanbul 2015

¹² Levinas, *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*, (Aslı metini Fransızca olup, ismi “*Autrement qu'être*”1974), *First paperback edition printing, 1998, Sixth printing, February 2006*

olup, bunların neredeyse tamamı İbn Hazm'ın fıkıh ve fıkıh usulü anlayışı, Hıristiyanlık ve Yahudilik eleştirileri, edebiyat, mantık ve akli kıyasın reddi ile ilgilidirler. Bunun yanı sıra Türkçede, Arapçada ve İngilizcede İbn Hazm hakkında çok sayıda yazı/makale kaleme alınmıştır. İbn Hazm'ın ahlâk anlayışı ve nefis teorisi hakkında Türkçede bulunan tezler ve makaleler sınırlı sayıda olup onları kısaca şöyle ifade edebiliriz:

Sema Bolat “İbn Hazm'ın Kindi'yi eleştirisi¹³” başlıklı yüksek lisans tezinde İbn Hazm'ın “*er-Redd ale'l- Kindî el-Feylesuf*” adlı eserini merkeze alarak bir araştırma yapmıştır. Bu tezde Bolat, başta Kindi'nin Tanrı ve âlem tasavvuru olmak üzere, tevhit, nübüvvet ve sebeplilik/nedensellik anlayışı ile İbn Hazm'ın bunlar yönelik eleştirilerini ele almıştır. Söz konusu tezin üçüncü bölümünün, üçüncü kısmında ruh ve nefis kavramlarının karşılaştırılması yapılmıştır ki, bu kısım İbn Hazm'ın nefis anlayışı hakkında bize özet bir fikir vermektedir. Söz konusu risale daha sonra Sema Bolat tarafından “*İslam felsefesinin teşekkül dönemi Tanrı tasavvuru*”¹⁴ başlığıyla 2016 senesinde kitap haline getirilmiştir.

İbn Hazm'da ahlâk ve nefsin ıslahı söz konusu olduğunda Enver Uysal'ın “*İbn-i Hazm'ın ahlâka dair görüşleri*”¹⁵ başlıklı makalesi önemli bir yere sahiptir. Yazar burada “Müdâvât” kitabını merkeze alarak bir inceleme yapmıştır. Genel olarak İbn Hazm'ın ahlâk felsefesinin incelendiği bu yazıda, insanın tabiatı, ahlâkın pratik veçhesi, ilmin ve dostluğun önemi, kaygıdan kurtulmanın yolları, nefsi ıslah etmenin önemi ele alınmıştır. Uysal, bu yazıda İbn Hazm'ın ahlâk felsefesinin özetini sunmaktadır. Söz konusu çalışma, her ne kadar nefsin mahiyetinin ayrıntılarını ve teorik boyutunu ele almasa da, genel olarak İbn Hazm'ın ahlâk felsefesi ve nefsin ıslah edilmesi konusunda bize özü bir bilgi vermektedir.

¹³ Bolat, Sema, *İslam felsefesinin teşekkül dönemi Tanrı tasavvuru İbn Hazm'ın “er-Redd ale'l-Kindi el-feylesuf” risalesi merkezli bir inceleme*, Çorum 2015, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı.

¹⁴ Bolat, Sema, *İslam felsefesinin teşekkül dönemi Tanrı tasavvuru İbn Hazm'ın “er-Redd ale'l-Kindi el-feylesuf” risalesi merkezli bir inceleme*, Araştırma yayınları, Ankara 2016

¹⁵ Uysal Enver, “*İbn-i Hazm'ın ahlâka dair görüşleri*”, *Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm'ın içinde*, Diyanet işleri başkanlığı yayınları, Ankara 2016

İbn Hazm'da aşk, ahlâk ve akıl ilişkisini anlatan Burhanettin Tatar'ın "*Aklın merkezindeki aşk: İbn Hazm'ın Güvercin gerdanlığı hakkında bir felsefi yorum*¹⁶" başlıklı makalesi, genel olarak akıl-ahlâk ilişkisi, özel olarak da akıl-aşk ilişkilerinin tespiti hususunda tatmin edici bir fikir vermektedir. İbn Hazm'ın "Güvercin gerdanlığı" isimli eseri merkeze alınarak hazırlanan bu çalışma konumuz açısından özel bir yere sahiptir. İnsanın aşk sayesinde kendini bulması ve aşk-ahlak ilişkisi yorumu, İbn Hazm'ı aşktan ne kastettiğini daha yakından anlamamızı sağlamıştır.

Bununla birlikte, bu güne kadar (31. 08. 2018) YÖK in tez tarama kılavuzundaki bilgilere göre, Levinas hakkında da toplam 9 doktora tezi ve 15 yüksek lisans tezi yazılmıştır. Özellikle son on yıl içerisinde yazılan bu tezler, Türkiye'de Levinas'a ve onun felsefesine karşı son yıllarda yoğun bir ilginin olduğu anlamına gelmektedir. Yazılan tezler, temelde Levinas'ın ben ve başkası, sorumluluk, etik, adalet, siyaset ve özgürlük anlayışı hakkındadır.

Türkçe ve İngilizce başta olmak üzere Levinas ve felsefesi hakkında burada sayamayacağımız kadar çokça makale ve değerlendirmeler yazılmıştır. Bunların içinde konumuz itibariyle en önemlilerinden biri Özkan Gözel'in sonradan kitap haline getirdiği "*Emmanuel Levinas'ta etik somutluk içinde başkalık ve anlam*¹⁷" (Altérité et signification à travers la concrétisation éthique chez Emmanuel Lévinas) başlıklı doktora tezidir. Tez Fransızca yazılmış olup, 2011 senesinde müellif tarafından Türkçeye kazandırmıştır. Daha sonra "*Varlıktan başka; Levinas'ın metafiziğine giriş*¹⁸" ismiyle kitap haline getirilmiştir. Yazar tezinde Levinas'ın "Varlıktan başka türlü" eserini merkeze alarak, onun metafizik ve etik anlayışını ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır.

Hatice Turan'ın "Levinas'ta fenomenoloji ve başkalık¹⁹" adlı yüksek lisans tezi ise bize Levinas'ın 'başka ve başkası' ile 'ben ile başkası' arasındaki ilişkiyi ele

¹⁶ Burhanettin Tatar, "*Aklın merkezindeki aşk: İbn Hazm'ın Güvercin gerdanlığı hakkında bir felsefi yorum*", Milet ve Nihal, Cilt 6, sayı 3, Eylül-Aralık 2009

¹⁷ "*Emmanuel Levinas'ta etik somutluk içinde başkalık ve anlam*¹⁷" (Altérité et signification à travers la concrétisation éthique chez Emmanuel Lévinas) , Doktora tezi, İstanbul 2009, Galatasaray Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe Bölümü / Felsefe Anabilim Dalı.

¹⁸ Özkan Gözel, *Varlıktan başka, Levinas'ın Metafiziğine giriş*, İthaki yayınları, İstanbul 2011

¹⁹ Hatice Turan, *Levinas'ta yönelimsellik ve başkalık*, Yüksek lisans tezi, İstanbul 29 Mayıs üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü, Felsefe bölümü, İstanbul 2015

almıştır. Hatice Turan diğer müelliflerden farklı olarak, tezinde Hegel, Husserl ve Heidegger çizgisinin oluşumunu, birbirlerini etkileme biçimlerini ve bunları dikkate alarak Levinas'ın durduğu konumu anlatmaktadır.

Bunların yanında *Monokl 2010 Levinas*²⁰ sayısı, Levinas'ı ve onun din ve felsefe anlayışını ayrıntılı bir şekilde ele alması bakımından önemlidir. Tezimizde ana hatlarıyla bu kaynaklardan yararlanılmış ve İbn Hazm'ın nefis ve Levinas'ın benlik anlayışına derin bir boyut kazandırmak amaçlanmıştır.

²⁰ Çelebi Volkan, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9

I. BÖLÜM

BİR AHLÂKİ MESELE OLARAK İBN HAZM'DA NEFİS

1.1. Nefis'in anlamı ve akıl-ahlâk ilişkisi

1.1.1. İbn Hazm'a göre nefsin anlamı

Beni bende demen, ben de değilim

Bir ben vardır bende, benden içeru

Yunus Emre

İbn Hazm'ın felsefesini, dahası ahlâk ve nefis hakkında söylediklerini anlamak için öncelikle felsefeden ne anladığına kısaca bakmak gerekmektedir. İbn Hazm felsefe için şöyle bir tanım verir ve der ki:

Gerçek anlamda felsefenin manası, semeresi ve öğrenilmek suretiyle elde edilmesi arzulananın hedefi, dünyadaki faziletleri ve âhirette kurtuluşa gösteren güzel ahlâkı, ev ahlâkına ve tebaya güzel bir siyaset kullanmak suretiyle nefsin ıslah edilmesinin dışında bir şey değildir. Başkası değil bizzat bu, şeriatında hedefidir. Felsefeyi ve şeriatı bilen âlimler arasında bir konuda hiçbir ihtilaf yoktur²¹.

²¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Dinler ve Mezhepler tarihi), çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye yazma eserler kurumu başkanlığı yayınları, İstanbul 2017, Birinci baskı, cilt. 1, s. 412

İbn Hazm'a göre *felsefenin manası nefsin ıslah edilmesidir*. Bu bağlamda felsefe ve din paranın iki yüzü gibi bir ve aynı amaca odaklanan bir şeyin iki ayrı ismi gibidir. Her ikisi de manası, semeresi ve gayesi itibariyle insanın mutluluğunu/kemalini/güzel ahlâka sahip olmasını hedefler. Burada felsefenin ve dinin nasıl olup da bir şeyin iki ayrı ismi olduğunu anlamak için, İbn Hazm'ın bunu söylerken hangi (ve ne manada) usul/yöntemi dikkate alarak söylediğine dahası usul derken ne kastettiğine bakmak gerekmektedir. Ona göre, usul iki anlamda olup, ilk anlamı *kaynak*, ikinci anlamı ise *yöntem* demektir. Bu bağlamda İbn Hazm felsefenin manası, semeresi ve gayesi nefsin ıslahı derken, din ile felsefe iki farklı kaynaktan benzer yöntemle beslendiğini söylemektedir. Din yöntem olarak peygambere ittibâ' etmek ve oradan yakini elde ederek nefsi ıslah etmeyi tercih ederken, felsefe burhan/kesin delil yöntemini kullanarak aynı maksada ulaşmayı hedeflemektedir. Bu manada dinin ve felsefenin kaynakları farklı olup dinde gayesine ulaşma itibariyle felsefenin kullandığı aynı yöntemi kullanmaktadır. Çünkü her ikisi de aynı gayeye ulaşmak istemektedirler. İbn Hazm'a göre fehm, nutuk ve akıl nefsin temel sacayaklarını oluşturur. Dinde ve felsefede yöntem söz konusu olduğunda bunların arasında bir ittifak söz konusudur. Dini ve şeriatı felsefeden ayrı/başka olarak görenler İbn Hazm'a göre felsefeye cahil kalmış, onu hiç anlamamış kimselerdir.

Cahilliği sebebiyle şeriatı inkar ettiği halde kendi iddiasına göre felsefenin manalarını gerekçe göstererek gerçek anlamda felsefeye intisap ettiğini söyleyen, sonrada felsefenin hedefine ve manasına vakıf olmaktan uzak kalan bir kimseye şöyle denir: Felsefe filozofların ittifakıyla faziletleri çirkinliklerden/reziletlerden ayırt edip açıklayan ve hak ile batılın arasını ayırt eden kesin delillere bağlı kalan bir ilim değil midir? Söz konusu kişi kaçınılmaz olarak 'evet' diyecektir²².

İbn Hazm'ın burada söz ettiği kesin delil burhan anlamındadır ve burhan da felsefede zorunlu bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani İbn Hazm'a göre felsefede zan, duygu ve inanç da bilgiye dâhildir ve esas olan bunların bizi yakini bilgiye ulaştırmasıdır. Bir şeyin bilgi olması demek onu zorunlu olmasını beraberinde getirmektedir. Zorunlu bilginin felsefede önemli olması, bizi doğru bilgiye/hakikate

²² A.g.e., s. 412

götürecek olmasındandır. Bu bağlamda felsefe tam manasıyla temyiz gücünün yaptığının aynısını yapmaktadır. Yani hak ile batılı ayırt edip, nefsin ıslahına odaklanmaktadır.

Filozofların tamamı Dünyanın ıslah edilmesinin iki şey ile olduğunu, bunlardan birinin batın, diğerinin ise zahir olduğunu söylemezler mi? Batın insanlara zülüm edilmesini ve çirkinlikleri önleyen kanunları nefsin kullanmasıdır. Zahiri ise sınırları tahkim edip sağlamlaştırmak, insanlara zülüm etmeyi ve düzeni bozmayı arzu eden düşmanı defetmek için silah edinmektir. Sonra onlar ifade ettiğimiz şeyler sebebiyle nefislerin ıslahı konusuna tababet yoluyla bedenlerin ahlâkını da ilave ettiler. Söz konusu kişinin ‘evet’ diye cevap vermesi zorunlu olarak gereklidir.²³

İbn Hazm’a göre, âlemin ıslahı nefsin ıslahı ile gerçekleşmektedir. Bu kesin bir bilgi olup, bu ıslah iki şekilde gerçekleşecektir. Bunların biri zahir yani görünen veya dışarıdan gelen etki ile ikincisi ise bâtın yani içte, insanın kendisinde olandır. Akıl tam bu ikisinin arasında yer alıp, faziletleri elde etmek ve reziletlerden uzaklaşmak çabasıdır. İbn Hazm felsefenin bu çaba içerisinde olduğunu söylerken, dinin de gayesinin bizzat bundan başka bir şey olmadığını söylemektedir²⁴. Çabanın manası nefsi hatalardan arındırmak ve hakikate yaklaşmak olarak tezahür etmektedir. Çünkü bir şeyin manalı olması ve bir düşünürün değerli olması İbn Hazm’a göre, onun hakikate yaklaştığı kadardır. Hakikatin değeri ve önemi kendindedir, başkasının sözünden ya da güzel fikirlerinden kaynaklanmamaktadır. Her görüş ve fikir değerlidir ama hakikate yaklaştığı müddetçe değerlidir. Bu değer insanda kendini gösterdiği için ya da başka bir deyişle hakikate vakıf olduğumuz kadar tam manasıyla insan vasfını kazandığımızdan kaynaklanmaktadır. İnsan nedir sorusu bizi aynı zamanda nefis nedir sorusuna götürmektedir.

Buradan bakarak İbn Hazm için insan nedir ya da nefis nedir sorusuna geçiş yapılabilir. Nefis kavramı söz konusu olduğunda öncelikle klasik dönemde çok sık karşımıza çıkan nefis ve ruh ıstılahlarının İbn Hazm’da aynı mı yoksa ayrı mı anlama

²³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Dinler ve Mezhepler tarihi), çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye yazma eserler kurumu başkanlığı yayınları, İstanbul 2017, Birinci baskı, cilt. 1, s. 412

²⁴ Enver Uysal, “İbn-i Hazm’ın ahlâka dair görüşleri”, *Bir Endülüş Mütefekkeri İbn-i Hazm’ın içinde*, Diyanet işleri başkanlığı yayınları, Ankara 2016, s. 76

geldiklerini açıklamak gerekmektedir. Nefis ile ruh bir ve aynı olup, durumuna göre iki isimden biriyle isimlendirilmektedir. İbn Hazm'a göre *nefis*, faal, kazanan, iyilikleri sebebiyle mükafatlandırılan ve kendisine hitap edilen bir varlıktır²⁵. “*Hani Rabbin ezelde Ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim’ demiştir. Onlar da ‘Evet, şahit olduk, Rabbinizsin!’ demişlerdir*”²⁶ ayetinin yorumu İbn Hazm’ın nefisten ne anladığını daha öz bir şekilde bize sunmaktadır. Ona göre bu ayet nefsin beden dışında olduğunu açıklamaktadır. Nefis, akıllı, mükellef ve muhatap alınan bir varlıktır²⁷. Aynı zamanda İbn Hazm ruhun bedenden önce yaratıldığını düşünmektedir²⁸.

Peki ruh/nefis nedir? “Nefis uzun, geniş, derin (üç boyutlu), mekân tutan (yer kaplayan), akıllı, mümeyyiz ve cesedi yönlendiren bir cisimdir.”²⁹ Nefis hariç cisimlerin tamamı ölüdür, onların bilgisi ve duyusu yoktur ve bu nedenle de herhangi bir şeyi bilmezler. İlim ve duyu sadece nefse aittir. Nefis, anlama sıfatı, temyiz kabiliyeti ve bilme gücü sayesinde cisimleri, arazları ve kendini yaratamı bilir³⁰. Nefis cisimlerden bir cisimdir ve bunun delillerinden biri, onun fertlere bölünmesidir. Merdan’ın nefsi ile İbn Hazm’ın nefsi birbirinden başkadır. “İnsanların nefisleri, insan nefsi türü altında farklı şahıslardır. Külli insan nefsi ise, külli nefis cinsinin altında bir nev’dir. Öyle ki, bütün canlıların nefisleri bu cinsin altında yer alırlar. Çünkü nefisler ayrı sıfatlar taşıyan farklı mekânlara sahip ayrı şahıslardır, onlar da cisimlerdir”³¹.

Nefis ve ruh, aynı müsemmaya ait müteradif iki isimdir ve bunların manası birdir. Nefsin kendi içinde farklı işlevleri olup bunların başında akıl gelmektedir. Çünkü akıl beden değil nefsin bir işlevidir. Gören, duyan, konuşan, hisseden ve tat alan akıl kesinlikle bedenden farklıdır. Müsemmanın nefis olduğu açıktır ki, ondan başka bir şey bunu yapamayacaktır. İbn Hazm beden dışında bir nefsin olduğunu anlatmak için şöyle der:

²⁵ el-Fasl, c. 3, s. 884

²⁶ A’raf, 7/172

²⁷ el-Fasl, c. 3, s. 838

²⁸ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde ruh*, İz yayıncılık, İstanbul 2004, s. 256

²⁹ el-fasl, c. 3. s. 830

³⁰ A.g.e., s. 868

³¹ A.g.e., s. 876

Sen, irade sahibi bir kimsenin büyük bir arzu ile bazı işleri dilediğini görürsün. Önüne bir engel çıktığında kişi ihmalkar davranamaz. Ona göre bedende herhangi bir şeyde değişiklik olmaksızın olduğu gibidir. Biz, burada, bedeninin dışında söz konusu şeyleri yapmak isteyen birisi olduğunu biliriz.³²

Bununla birlikte İbn Hazm nefsin hilm, sabır, haset, akıl, kararsızlık, hantallık, acelecilik, ilim ve ahmaklık gibi huylarının olduğunu söylemektedir. Bunlar bedene değil, bedeni idare eden, yöneten nefse aittir.³³ Yani nefis cesede hulul ettiğinden itibaren beden, nefsin yönetimindedir. Haliyle nefis işleri idrak eden, faal, mümeyyiz ve diri olan bedeni idare eden bir güçtür. Nefis yalın olduğu kadar, kendi içerisinde katmanlı işlevlere sahiptir. Bunların başında akıl, temyiz ve idrak gücü gelmektedir. Nefsin bir mizaç olmasını kabul etmeyen³⁴ İbn Hazm, anasır-ı erbaa'dan oluştuğu iddia edilen nefis anlayışını eleştirmektedir. Çünkü hem şer'i hem de akli deliller nefsin bedeninin dışında olduğunu ve bu nefsin akıllı, mükellef ve muhatap olma sıfatlarına sahip olduğunu göstermektedir³⁵.

Özetle nefis uzun, geniş, derin (üç boyutlu), mekân tutan (yer kaplayan), akıllı, mümeyyiz ve cesedi yönlendiren bir cisimdir. Bununla birlikte nefis, faal, kazanan, iyilikleri sebebiyle mükafatlandırılan ve kendisine hitap edilen de bir varlıktır³⁶. Burada nefsin mahiyetini yakından anlayabilmek için akıl, temyiz gücü ve bunlara bağlı olarak ahlâklı olmak, faziletleri elde etmek ve kötülüklerden uzaklaşmanın nasıl olabileceğini incelemek gerekmektedir.

1.1.2.Akıl, temyiz gücü ve ahlâk

İbn Hazm akıl ile temyiz gücü arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre akıl, itaatleri (ibadetleri) ve erdemleri gerçekleştirmektedir. Yani İbn Hazm, akli iyilikleri yapma ve kötülüklerden uzak durma kabiliyeti olarak tarif edilmektedir³⁷. Aklın zıddı olan

³² A.g.e., s. 832

³³ Platon gibi ruhun iyi bedeninin kötü olduğunu söylemeyip, iyinin de kötünün de nefsin bir fiili olduğunu söylemektedir.

³⁴ A.g.e., s. 834

³⁵ A.g.e., s. 838

³⁶ el-Fasl, c. 3, s. 884

³⁷ Müdâvât, s. 165

ahmaklık ise günahları işlemek ve erdemsiz davranışlar sergilemektir³⁸. Akıl, temyiz gücü dışında ve ondan farklı bir güçtür. Çünkü temyiz gücünün gerekli gördüğü şeyi yapmak, aklın erdemidir. Bundan dolayı akıl sahibi olan herkes aynı zamanda temyiz gücüne de sahiptir (mümeyyiz). Ama temyiz gücüne sahip olanın, aynı zamanda akıllı olduğu söylenemez³⁹. Temyiz gücü bilmeyi gerektirirken, akıl bu bağlamda hem bilmeyi hem de yapmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla akıl, ahlâkî bir şeydir.

İnsanın tabiatı, hissettikleri ve akli onun ahlâkını oluşturan en önemli unsurlardandır. İbn Hazm bu konuda, insan aklına ışık tutan ilahi kelâmın/dinin ne dediğine önem vermenin, akıllı olmanın ve rahat yaşamının temeli olduğunu vurgular⁴⁰. Başta da söylediğimiz gibi din ile felsefe zorunlu bilgileri dikkate almakta ve kendi içlerinde çelişkiye düşmemektedirler. Bu bağlamda ne din felsefeye ne de felsefe, dini düşünceye bir engel oluşturmaktadır. Enver Uysal'ın yorumuna göre, Allah'ın varlığı, dinî hükümlerin kendi delillerinden çıkarılması, ilâhî kelâmın anlaşılması, muhaliflerle tartışma, hak ile batılın ayırt edilmesi gibi konularda mantık ve felsefe bilgisini, İbn Hazm İslam âlimleri için vazgeçilmez bir şart olarak görmektedir⁴¹.

Akıllı insan yaratıcının, kendisini üstün kıldığı için mutludur⁴². İbn Hazm'a göre bu meziyet, meleklerde ve insanlarda ortak olan ayırt etme (temyîz) gücünden kaynaklanmaktadır⁴³. Anlaşılan şu ki, ahlâklı olmak ve nefisteki ahlâkî hastalıkları tedavi etmek, akıl ve temyiz gücü ile gerçekleştirilmektedir. Akıl ve temyiz gücünün temel özelliği doğru ile yanlış ayırt etmesidir. Maksat nefsin ıslahı olduğu için ve bu da faziletleri elde etmek ve reziletlerden kurtulmakla mümkün olduğundan, burada akıl ve temyiz gücü merkezi bir konumda bulunmaktadır. Çünkü nefsin ıslahı sadece kişinin ahlâkî erdemleri edinmesi ve ahlâklı bir hayat yaşaması ile sınırlı değildir, aksine nefsin ıslahı âlemin de ıslahıdır. Fakat İbn Hazm'a göre burada temel sorun aklın yetersiz olması ve aklın, peygamber ahlâkına ve İlâhi kelâma ihtiyaç duymasıdır. Aklın yetersizliği özellikle ahlâkî kavramların içeriğinde ve tanımlarında kendini

³⁸ A.g.e., s. 167

³⁹ Enver Uysal, *İbn Hazm'ın ahlâka ilişkin görüşleri*, Uluslar arası katılımlı İbn Hazm sempozyumu, Bursa 2009, s. 143

⁴⁰ *Müdâvât*, s. 39-41

⁴¹ A. g. s. 76

⁴² A.g.e., s. 45

⁴³ *Müdâvât*, s. 45

göstermektedir. Örneğin cesaret aklın verdiği tanıma göre rakibine üstün gelen, korkusunu yenen manasına gelirken, peygamber ahlâkına göre cesaret öfkeyi yenebilmektir. Bu ve benzeri durumlarda özellikle dinin ve felsefenin ortak gayesi olan nefsin ıslahında insanın doğrudan peygambere ve İlahi kelama yönelmesi kaçınılmazdır.

Faziletleri elde etmek söz konusu olduğunda, İbn Hazm burada Yunan felsefesinden gelen dörtlü ahlâk tasnifine yenilik getirir. Hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemler şemasında hikmetin yerine *temyiz gücünü* getirmektedir. Bu temel dört erdem kötü olan huylardan kurtulmak ve fazileti yakalamak, dahası ruhun saadete ermesini sağlamak içindir. Neden hikmet değil de temyiz gücü? İbn Hazm için temyiz gücü faal olan nefsin dakik bir işlevini yerine getiren, iyiyi kötüyü belirleyen ve onların arasındaki ayrımı net bir şekilde yapan hem aklî hem de ahlâkî bir kavramdır. İffet, şecaat ve adalet ilkelerini temyiz gücünden alırlar ve ondan beslenirler. Bu beslenme ise beraberinde dinî ve ahlâkî faziletleri getirmektedir.

Faziletli olanla faziletsiz olan ve itaatle isyan arasındaki belirleyici tek fark, ruhumuzun bunlar hakkındaki nefret ve sempati duygusudur. Mutlu kişi, faziletlere ve itaatlere sempati duyan, faziletsizlikten ve isyankarlıktan nefret edendir. Bedbaht ise ruhu faziletsizlikten ve isyankarlıktan mutlu olan, fazilet ve itaatten nefret ederler. Bu konuda geçerli olan Allah'ın takdiri ve himyesidir.⁴⁴

İtaat ve fazilet insanı mutluluğa sevk eder ve başkalarıyla arasında bir muhabbet tohumu eker. Bunun zıttı olarak isyan eden ise rezilete düşecektir. İbn Hazm'a göre ebedi kurtuluş meleklerle, kötülüğe talip olan şeytanlara, şöhret peşinden koşan canavara, zevk peşinden koşan hayvanlara ve mal biriktirme peşinden koşan mağaradaki su birikintisine benzemektedir⁴⁵. Bunun için fazilet cesaretle başlamaktadır. İbn Hazm, Allah rızası için 'cesur' olunması gerektiğini söyler⁴⁶ ve cesaret nerde nasıl ve kim için yapıldığıyla ölçülmektedir⁴⁷. Çünkü cesaret öncelikle insanın kendi nefesine karşı cesaretidir. İbn Hazm'a göre, nefsin muhasebe etmek ve kendi hatalarını kabul

⁴⁴ Müdâvât, s. 43

⁴⁵ A.g.e., s. 45

⁴⁶ Ahlâklı olmayı peygambere benzeme çabası olarak tanımlayan İbn Hazm, cesareti de peygamberin tanımladığı gibi tanımlamaktadır. Yani cesaret/pehlivanlık rakibini yenen değil, öfkeli olduğu anda öfkesi yenendir der.

⁴⁷ Müdâvât, s. 45

etmek cesaretin ilk basamağıdır. Cesaret ile ne kastettiğini daha iyi anlatabilmek için, fiziki güç ile aklı gücün birbirinden ayrılması gerektiğini söyleyen İbn Hazm, şu dört örneği zikreder:

Tablo. 1⁴⁸

I. Fiziki güç = katır, öküz, fil
II. Ağır yük taşıyan = eşek
III. Hızlı koşan = köpek ve tavşan
IV. Sesin güzelliği = birçok kuş

Sonuç itibariyle fiziki güç ile övünmek hiçbir şekilde ahlâkî bir durum olmayıp aksine, insanı bencilliğe ve kibre doğru götürmektedir⁴⁹. Canlılar bir yönüyle (fiziki yönüyle) insanlardan daha iyidir. İnsanın farkı temyizdir⁵⁰. İbn Hazm'a göre asıl olan, nefsi kötü arzulardan menetmektir. Temyiz gücü doğru ile yanlış, hayır ile şerri birbirinden ayırmak için o kadar önemli bir yere sahiptir ki bunun bir alt mertebesini nutuk gücü oluşturmaktadır. İbn Hazm akıl ve ahlâk ilişkisini anlatırken *Müdâvât*'ta *temyiz gücünden nutuk gücüne geçiş yapar*. Malumunuz olmak üzere dört erdem etrafında şekillenen klasik erdemler şeması düşünme gücü, arzu gücü, gazap gücü ve adalet olarak kendilerini göstermektedir⁵¹.

⁴⁸ A.g.e., s. 45-47

⁴⁹ A.g.e., s. 47

⁵⁰ Her hayvan gitmiş kendisini korumak için bir şey almış, insan da gitmiş akıl almış. Platon, diyaloglardan birinde bunu söyler.

⁵¹ *Müdâvât*, s. 47-49

Tablo. 2⁵²

Erdemler	Nefsin güçleri	Nefisler	Yunancaları
Hikmet/Temyiz gücü ⁵³	düşünme gücü	insanı nefis	logistikon
İffet	arzu gücü	bitkisel nefis	epithymitikon
Şecaat	gazap gücü	hayvanı nefis	thymoeides
Adalet			Dike

Öfkeden sakınmak, nefsin şehvi gücünün başkasından kurtulması ile gerçekleşmektedir. İnsanın iradesinin/gücünün yetemeyeceği yerlerde niyet devreye girmektedir. İbn Hazm'a göre kötü niyet aldanış ve iyi niyet saadettir⁵⁴. İyi niyetin yani hayrın saadet olması, ilk başta ayrımını yaptığı ruh-nefis ayrımını da desteklemektedir. Kendin için istediğini başkası için de istemek nefsin hayvanî olan yönünü aşmanın temel şartlarından biri olarak kendini göstermektedir. Çünkü ileride de göreğimiz gibi nefsi kötü huylardan arındırmanın yolu bencilliği ve kibri yenebilmekle gerçekleşecektir.

Bir nefis bünyesinde kötü niyet taşıyabilir mi? İbn Hazm'a göre bu mümkün olmakla birlikte, temel olan nefiste kötülüğün olup olmaması değil, olan kötülüğü, tespit etmek ve terbiye etmektir. İbn Hazm insanın günahlarının/kötülüklerinin iyiliğe dönmesinin, Allah'ın hoşuna gideceğini söylemektedir⁵⁵. Buraya kadar anlattığımızı özetlemek gerekirse İbn Hazm'da akıl-ahlâk ilişkisi iç içe geçmiş olarak görünmektedir. Mesela (zeka ve) kurnazlık aklın ifratıdır. Kurnaz olanlar İbn Hazm'a göre akıllı değildirler ama zekidirler. Çünkü akıl ahlâk ile ilişkilidir⁵⁶.

⁵² A.g.e., s. 47-49

⁵³ Platon, Aristoteles ve İbn Hazm'da, temelde ruhun üçlü yapısı bu olup, yukarıda da söylediğimiz gibi İbn Hazm hikmet yerine temyiz gücünü kullanır.

⁵⁴ İyi niyetin inanın başına kötü şeyler getirmesi. *Serçe* romanı. Bkz: M. D. Russell, *Serçe*, İng çev. Emil Keyder, Metis Yayınları, İkinci basım, Eylül 2015, İstanbul

⁵⁵ Müdâvât, s. 51

⁵⁶ Akıl ahlâk ile terbiye edildiğinde akıl haline gelmektedir. (İbn Hazm ve Muhasibi). Bkz: Haris el Muhasibi, *Akıl ve Kur'an'ı anlamak*, Çev. Veysel Akdoğan, İşaret yayınları, İstanbul 2015

İnsanın ahlâklı olabilmesi için unutmaması gereken kaidelerden biri dünyanın sadece bir “an”dan ibaret olmasıdır⁵⁷. Geçmiş ve gelecek şu “an” yok olan yani olmayan bir durumdur. Onun için İbn Hazm; “En büyük şaşkın kısa bir dünya hayatını uzun bir ahiret hayatına değiştirendir⁵⁸” der. Akıl insana her an, dünyanın geçiciliğini tembih eder. Eğer insan dünyayı aşırı derecede sevmeye başladıysa, aklın ve temyiz gücünün hükmü arzu ve gazap gücünün hükmüne yenik düştüğü anlamına gelir. Bu tabiri caiz ise altın verip çamur almak gibidir. İbn Hazm’a göre, insan uyuduğunda dünyadan ayrılır. (Uyku ölümün kardeşidir.) Dünyadan kurtulmak, uyanık iken gerçekleşirse işte o zaman tam bir saadet söz konusu olacaktır. Bu da insanın aklının ahlâklı olmasındaki ve dini emirleri yerine getirmesindeki olmazsa olmaz önemini hatırlatmaktadır⁵⁹. İbn Hazm’ın hayatın içinden, başına gelenlerden çıkardığı ahlâkî çabada, ailenin ve komşunun çok büyük etken olduğunu görmek mümkündür.

Tablo. 3⁶⁰

Aile ve komşuya kötülük = çok kötü
Kötülük edene kötülük = kötüdür
Kötülüğe kötülükle karşılık vermemek = iyi

Peki insan kötülüğü nasıl ve neden yapar? İbn Hazm’a göre bunun en büyük etkeni ilimden mahrum kalma veya cahilliktir. Bunun için temyiz gücü ve düşünme gücünden sonra İbn Hazm bu ikisinin elde edilmesi ve eksikliklerinden arındırması için *Müdâvât*’ta ilim ve ilmin önemine geniş bir yer ayırmaktadır. Ona göre ilim tahsil etmek (hem dünyada hem ahirette) bir üstünlüktür⁶¹. Cahillerin âlimleri kıskanması, cahillikten sakınmak için yeterli sebeptir. Çünkü İbn Hazm’a göre ilim insanı

⁵⁷ Müdâvât, s. 51

⁵⁸ A.g.e., s. 53

⁵⁹ A.g.e., s. 53

⁶⁰ A.g.e., s. 53

⁶¹ A.g.e., s. 53

lüzumsuzluktan korur. Daha da asli olanı şudur ki: hakikat ilim ile bilinmektedir⁶². İnsan hep yeni bilgiler edinme isteğini canlı tutmalıdır, aksi takdirde ilimden ve hakikat arayışından vazgeçmiş olur. Hayatta insanların karşısına sıklıkla çıkan seçimlerden biri ilim-mal seçimidir⁶³. İnsan erdemli olabilmesi için, nefisini saadete ulaştırıp, dünyanın lüzumsuz eğlencesinden kurtarmak için bu seçimde doğru bir karar vermek zorundadır.

Tablo. 4⁶⁴

Yüksek bilgi = Altın/ilim
Basit bilgi = Diken/mal

Buradaki soru ise ilmi kimden öğreneceğiz sorusudur ve İbn Hazm'a göre iş ehlinden öğrenmeli ve ehil olanlara öğretmeli⁶⁵, ehli olmayanlara ilim anlatmak beyhudedir. İlim anlattıkça bereketlenir, çünkü anlatmak, hem kendine hem başkasına yarar sağlamaktadır. Mal da verdikçe çoğalır. İlimde cimrilik yapma maddi cimrilikten daha kötüdür. İbn Hazm'a göre, vermekle eksilmeyecek tek şey *ilimdir*⁶⁶. İnsan aklını kullanarak, tabiatına ve istidadına göre çalışması nefisini terbiye etme yolunda en doğru olan usuldür ve insan için/nefis için en değerli ilim, Hakka yaklaştıran ilimdir⁶⁷. Biz bunu nasıl anlayabiliriz? Öğrendiğimiz ilmin ve davranışlarımızın bizi Hakka/hakikate yaklaştırdığını nasıl anlayacağız?

İbn Hazm bu soruya iki cevap vermektedir. Birincisi dinde, ilimde ve fazilette senden yukarıda olanı örnek almak çabasıdaysan doğru yerdesin. İkincisi ise malda,

⁶² Müdâvât, s. 55

⁶³ A.g.e., s. 57

⁶⁴ A.g.e., s. 57

⁶⁵ Taşköprüzade Ahmet Efendi, "Ahlâkî'l-Adudiyye şerhinde" aynı düşünceyi destekler ve tüm Osmanlı medreselerinde bu anlayış uygulanmıştır. Bkz: Adudüddin el-İci, *Ahlâku Adudüddin*, ter. İlyas Çelebi, Türkiye diyanet vakfı yayınları, Ankara 2015, Bkz: Taşköprüzade, *Şerhu'l-ahlâkî'l-adudiyye*, çev. Mustakim Arıcı, Yay. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Baskı. İstanbul 2014

⁶⁶ Müdâvât, s. 57. Levinas "Bütünlük ve sonsuz"da "ötekini tanımak bir açlığı tanımaktır. Ötekini tanımak vermektir."

⁶⁷ Müdâvât, s. 59

sağlıkta ve yaşantıda ise senden aşağıda olana baktığında doğru yerdesindir⁶⁸. Herkes her ilmi öğrenebilir diye bir kaide olmayıp, yukarıda da söylediğimiz gibi, istidadı neredeyse onu iyi öğrenmesi gerekmektedir. Onun için bazı ağır ve kapalı ilimleri sadece akıllı ve zekâsı yerinde olanların öğrenmesi daha makul gözükmektedir. İbn Hazm'a göre, akıl dinin rehberliğini unutmamalı, dünyanın ona açılmasına aldanmamalı ve bozuk fikirleri tecrübe ederek kendine zarar vermemelidir⁶⁹. “Hastalık yaşadım ve bildiklerimi unuttum, sonra yıllar sonra tekrar bu bilgileri elde ettim... *İlim çabayla olmaz, Allah'ın lütfudur*⁷⁰! Çabalasan bile ilim öğrenemeyebilirsin, ilim Allah'ın lütfudur. Bildiğinle amel etmeyerek, ilmine nasıl ihanet ettiğini düşün?!⁷¹”

Bildiğin halde susmak ve bilmediğin halde konuşmak cahillik olup, ilim ve dünyaya karşı zâhidane davranmanın üstünlüğü şundan belli ki, Allah ikisini de ehil ve layık olanına veriyor. Mal ve şöhret ise ehli olmayanlara veriliyor⁷². İbn Hazm akıl-ahlâk ve temyiz gücü ile ahlâk arasındaki ilişkiyi anlattıktan sonra, erdemleri elde etmek ve reziletlerden arınmak için ilme olan ihtiyacımızı ve onu da ehlinde öğrenmemiz gerektiğini hatırlatmıştı. Fakat insan dünya hayatına bağlı olduğu için genellikle ilim ile mal arasında yanlış tercih yapmaya da meyillidir. İlim insanı fazilete götürür ve kötülükten de alıkoyar. Bu nasıl olacak?

Faziletli olmak, faziletli dostlar ile dost olmakla gerçekleşmektedir⁷³. Makam ve mal-mülk peşinden koşanlar, köpeklere, tilkilere benzer ve bunlar arzu ve gazap güçlerinin esiri olanlardır. Bunun için hep vurguladığımız ve İbn Hazm'ın da sürekli dile getirdiği gibi *faziletleri uygulamada ilmin faydası çok büyüktür*⁷⁴. “Bütün faziletlerde ilmin mutlaka bir payı, yine bütün faziletsizliklerde bilgisizliğin bir payı vardır.⁷⁵” Bilgi ile fazilet, akıl ile ahlâk birbirlerini tamamlayan evin ana sütunları

⁶⁸ A.g.e., s. 59

⁶⁹ A.g.e., s. 59

⁷⁰ Sufilere yaklaşıyor bu anlayışıyla sanki İbn Hazm, “Aramakla bulunmaz, bulunlar arayanlardır” deyimine farklı bir yorum getirmektedirler sufiler.

⁷¹ Müdâvât, 197-199

⁷² Müdâvât, s. 63. “Benim ümmetimin imtihanı maldır” (Hadis)

⁷³ Nikomokhos'a Etik, Aristoteles, 7. Kitap. Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2012), Müdâvât, s. 63

⁷⁴ Müdâvât, s. 63-65

⁷⁵ Platon'da bilginin kendisi erdemdir. Menon diyalogu. Müdâvât, s. 65

gibidirler⁷⁶. Peygamber olur isen bilgi tahsil etmene gerek kalmaz, aksi takdirde herkes ilimden bir pay almalıdır. İbn Hazm'a göre az da olsa bazı insanlar bilgisiz olmalarına rağmen çok temiz bir ahlâkî hayat yaşarlar, bunun aksine yine nice ilim tahsil eden insanlar kirli bir hayat sürdürürler⁷⁷. "Ahlâk âlimin de cahilin de kimliğini, şahsiyetini belirleyen şeydir⁷⁸". Tabiri caiz ise, az bilmek ahlâksız olmayı, çok bilmek de ahlâklı olmayı gerektirmemektedir. Demek ki ahlâk, ilimden daha önemli olmalı, insan olmak da âlim olmaktan daha önemli olmalıdır. Bilgi fazilet, fazilet ise lütuftur⁷⁹.

İbn Hazm ilmin ve onun ahlâklı olmak/nefsi cahillikten korumak için önemini dile getirdikten sonra şecaat, cömertlik, iffet ve adaletin tanımlarını yapar. Şecaat bir kimsenin dinini ve namusunu, malını ve onurunu canı pahasına koruması olup, onun zıttı korkaklıktır⁸⁰. İffet, özünü ve bütün organlarını sana helâl olmayan nesnelere korumandır diye tanımlarken, adaleti, üzerine düşeni vermek, hakkın olanı da almak diye tanımlamaktadır⁸¹. İbn Hazm keremin ne olduğunu tanımlarken, sana ait olan bir hakkı gönüllü olarak başkasına vermen, yine sana ait olan bir hakkı geri almaya gücün olduğu halde onu başkasına bağışlamandır⁸², der. "Eğer bir kimsenin işi ve davranışı Rabbinin gazabına sebep oluyor ve aklını yanıltıyorsa ya da ruhunu ve bedenine acı veriyorsa, onun böyle batıl ve fuzuli işlerde başkalarını izlemesi asla ona yarar sağlamayacaktır.⁸³"

Özetle söylemek gerekirse, İbn Hazm'a göre aklın, erdemli olan ile erdemsiz olan davranışları ayırma gücü/temyiz gücü vardır. Akıl sahibi olmak demek, erdeme dayalı bir hayat sürmekle ve kötü fiillerden sakınmakla gerçekleşmektedir. Burada akıl tek başına olmayıp temyiz gücü ve beş duyuda ona eşlik etmektedir. Başta herkese verilen akıl, temyiz gücü ve duyuları korumak için ilim, olmazsa olmazlardandır. Bunun dışında tek istisna Allah'ın hidayetidir.

⁷⁶ Muhasibi; "Ahlâk aklın mürebbisidir". Yani akıl ahlâk ile terbiye edilen akıldır. Bu da Allah'tan korkmaktır.

⁷⁷ Ahlâklı olmak başka, ahlâkı bilmek başka.

⁷⁸ Müdâvât, s. 65

⁷⁹ Bu görüş Aristoteles'te yoktur.

⁸⁰ Kitabın temel savunusu dünya malına bel bağlamamak, dünya malından uzak durmaktır. Müdâvât, S. 87 Dünya malı yüzünden insan insanı öldürür; "Öldüren ne için öldürdüğünü, öldürülen ne için öldürüldüğünü bilmez."(Hadis) s. 87

⁸¹ Müdâvât, s. 89

⁸² A.g.e., s. 89

⁸³ A.g.e., s. 97

İlim ise bizi cahillikten ve dünya malının bizi esir etmesinden korur. Nihayetinde İbn Hazm'a göre akıl ve ahlâk, din ve felsefe insanın iki cihan saadeti için birlikte çalışmaktadırlar. "Olanların çoğu olması beklenmeyenlerdir. *Akıl ve basiret*, olabileceklere hazırlıklı olmaktır. İnsanın acizliğini ve yüce Yaraticısına muhtaç olduğunu göstermek için bu düzeni kuran Allah kusurlardan münezzehtir.⁸⁴" Unutulmaması gereken son bir husus, kul ile Allah arasındaki bağıdır. Yani Allah'ın insana hidayeti olmadan, ilmin manasını yakalamak, hakkını vermek ve nefsi kötü huylardan arındırmak mümkün gözükmemektedir. Onun için eşyayı görmek, nazar etmek, temaşa etmek başka, Allah'ın hidayet ettiği akıl ve basiret ile varlığa anlam yüklemek başkadır.

1.1.3. Ahlâkın kaynağı

Ahlâkın kaynağının ne olduğunu anlamak için öncelikle İbn Hazm'ın ilim/bilgi anlayışına kısaca bakmak gerekmektedir. İbn Hazm bilgiyi *evvelî bilgi* ve *tâli bilgi* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Evvelî bilgi, insanın fitratı ve yaratılışı gereği temyiz edip bilmesi ve akıl aracılığıyla yakîne götüren his (duyu) yoluyla bilmesidir⁸⁵. Bütünün parçadan büyük olduğunu bilmek birincinin, ateşin yakıcı olduğunu bilmek ikincinin, örneğidir. Tali bilgi ise akıl ve hisse dönen öncüller yoluyla ulaşılan bilgidir. Tevhit, ezeli rubûbiyet, nübüvvete ilişkin bilginin sıfatının ve şer'î hükümlerin bilinmesi bu kısımda yer alır. Çünkü tevhit, peygamberlik ve Peygamber'in emirlerinin ve yasaklarının bulunduğu sahih olunca, bunların sıhhatine itikat etmek ve bunlara uymak vacip olur. Tabiyyât, tıbbın kanunları, hendese ve matematik de bu kısımda yer almaktadır⁸⁶.

Burada şer'î hükümlerin bilinmesi ile aklî ve evvelî bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte ahlâk ve nefis terbiyesi söz konusu olduğunda ikinci bir durum/kavram devreye girmektedir: *kaygı*. İbn Hazm peygambere ittibâ' ve ahlâk söz

⁸⁴ A.g.e., s. 111

⁸⁵ H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm*, İsam yayınları, Ankara 2017, s. 170

⁸⁶ İbn Hazm, *et-Takrib li-haddi'l-mantuk ve'l-medhal ileyh*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-hayât, 1959. Türkçeye aktaran: H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm*, İsam yayınları, Ankara 2017, s. 170-171

konusu olduğunda kaygı kavramının önemini vurgular. İbn Hazm'ın felsefesinde ahlâkın kaynağını iki kavram etrafında açıklamak (ya da toparlamak) mümkündür; peygambere ittibâ' ve kaygı. Akıl-vahiy ilişkisi ve kaygı kavramı ileride ayrıca bir bölüm altında ele alınacağından, burada konunun anlaşılmasının gerektirdiği kadar bahsetmek yeterli olacaktır. İbn Hazm'a göre dünya ahiret içindir, gelip geçicidir. Bize bu bilgiyi aklımız aracılığıyla vahiy vermektedir. Akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde ahlâk ve ahlâkın kaynağı söz konusu olduğunda dinsiz ahlâk ve ahlâksız din düşünülemezdir.

Bunun için İbn Hazm; "Din ve aklın yasası hariç kendini üzerek, başkasını sevindirme... Bilmeyenlerin bilenlerin işine karışması kadar büyük bir afet yoktur⁸⁷" der. "Âhiret iyiliğini, dünya birikimini, düzgün yaşamayı, bütün ahlâki güzelliğe sahip olmayı ve her çeşit fazileti kazanmayı isteyen kimse Allah'ın resûlu Muhammed'e (s.a.v) uymalı; gücü yettiği kadar onun ahlâkını ve yaşayışını kendi hayatına uygulamalıdır.⁸⁸" İkinci bölümde de tartışılacağı gibi ahlâkın kaynağının en temel noktası, teklif ve peygambere ittibâ' meselesinde kendini göstermektedir. Peygamber insanlara ahlâkı hatırlatmak için gönderilmiştir⁸⁹. İbn Hazm'a göre ahlâkın (iki) kaynağı;

Tablo. 5⁹⁰

Nübüvvet/Peygambere ittibâ' (Şeri'i hükümler: vahiy ve sünnet)
Kaygı (Bir yönüyle davranışları, bir yönüyle de bilgiyi temsil eder)

Peygambere ittibâ' daha çok ontolojik bilgi verirken, kaygı kavramı epistemolojik bilgi vermektedir. Ahlâkın kaynağının, insanın aklının sınırlarını aşan bir kudret tarafından belirlenmesi, aklın ya da temyiz gücünün vahiy karşısında pasif ve

⁸⁷ Müdâvât, s. 61

⁸⁸ A.g.e., s. 61

⁸⁹ İbn Hazm'a benzer bir şekilde, Levinas da peygamberlerin işlevi/görevi söz konusu olduğunda, bunun insanlara ahlâkı hatırlatmak olduğunu söylemektedir. Bkz: Levinas, *Sonsuza tamıkklık*, içinde: "Felsefe, Adalet ve Aşk", çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010, s. 146

⁹⁰ A.g.e., s. 61

işlevsiz olduğu anlamına gelmeyip, onların bizatihi vahyin bize verdiği yasaları doğru anlama işlevini gördüklerinin altını çizmek gerekmektedir. Allah için çalışmak (menfaat / çıkar ve karşılık beklemeden), din ve felsefenin ortak gayesi olan nefsi ıslah etmek son derece ehemmiyetlidir. İbn Hazm'a göre, temyiz gücü, yiyenin yediğinden; âlimin ilmi, cinsel ilişkide bulunanın aldığı hazdan; bilginin hikmeti, çalışıp kazananın kazandığından; Allah için çalışmadan alınan zevk, yöneticinin yöneticiliğinden aldığı zevkten daha üstündür⁹¹. Onun için dünyaya bakan aslında onda kalıcı bir şeyin olmadığını aklen anlar ve kalıcı olanın burası olmadığını kendine itiraf eder. Fakat dünya sadece buradan ibaret diye zannedenler akıllarıyla bir çelişkiye düşmektedirler.

Her iki tarafı görebilen bir tercihte bulunabilir. Olayların mahiyetini incelediğinde göreceksin ki, dünyadaki her şey bozulmaya mahkumdur ve nihai hakikat sadece ahiret için çalışmaktır. Çünkü gerçekleştirdiğin her amacın sonunda hüznün vardır. Zira ya sen onu terk edeceksin ya da o seni⁹².

Vahiy her şeyden önce insana, dolayısıyla da akla hitap eder. İbn Hazm'a göre, burada tercih yapan akıl olup, onun karşısına üç tercih çıkmaktadır temelde. İlki sadece dünya için çalışmak⁹³, ikincisi sadece ahiret için çalışmak⁹⁴ ve üçüncüsü hem dünya hem de ahiret için çalışmak⁹⁵. İbn Hazm bunlardan üçüncüsünü tercih eder ve vahyin de istediğinin bu olduğunu söyler. “Allah rızası için çalışmak istisnadır çünkü bunun sonucunda hem dünyada hem de âhirette sevinç vardır. Senin sevincin çoğu insan gibi dünya için kaygı duymamandır”. Dünyanın kötü olduğu için değil, diğer dünyanın daha iyi olduğunu unutmamak içindir ki, saadet her iki dünya için de bir amaç, bir yöneliştir.

İbn Hazm şöyle der; “*İstisnasız bütün insanların güzel bulup peşinden koştuğu tek hedefin ne olduğunu araştırdım bunun tek bir şey olduğunu gördüm: Kaygı ve korkudan kurtulma (tardü'l-hemm)*”⁹⁶. Müdâvât'ta tasvir ettiğine göre, insanlar istisnasız kaygı ve korkudan uzak durmak istemektedirler ve tek hedefleri tasadan

⁹¹ A.g.e., s. 27

⁹² A.g.e., s. 27

⁹³ Yahudiler kendilerinin seçilmiş kavim olduğunu söyleyerek “dünya cennetini” kurmak iddialarıyla bilinmektedir.

⁹⁴ Hristiyanların ruhban sınıfı dünyadan el etek çekmeyi evlenmemeyi tercih ettiler, ahrete hazırlık için.

⁹⁵ Müslümanlar her iki dünya saadetini istediler. (Elmalılı Hamdi Efendi, Hak dini, Kur'an dili, Yande yayınları, 1. Cilt, Fatiha süresi tefsiri)

⁹⁶ Müdâvât, s. 29

kurtulmaktır. Bunun için üzüntüden ve tasadan kurtulmak tüm işlerin başında gelmektedir⁹⁷. İnsanların meylettiği belli başlı şeyler şunlardır:

- 1) Bazı insanlar cahilliği bilgili olmaya tercih ederler⁹⁸.
- 2) Kimileri dinsizdir âhiret için çalışmaz.
- 3) Kötülükten yana olanlar iyilik istemezler.
- 4) Kendi iradeleriyle şan ve şöhreti tercih ederler⁹⁹.

Kimileri mal-mülk istemez, yoksul olmayı varlıklı olmaya tercih edenler: Peygamberler, zahitler ve filozoflar¹⁰⁰. İbn Hazm'a göre peygamberin bilgisine/ahlâkına en çok yaklaşabilme kabiliyeti olanlar öncelikle zahitler ve filozoflardır.

Peygambere ittibâ' ve kaygı kavramı işlevleri itibariyle insanı saadete davet eder. İbn Hazm'a göre tasadan kurtulmak "Ahiret kurtuluşu için gereken amelleri işlemek suretiyle Allah'a yönelmek¹⁰¹" ile gerçekleşir¹⁰². Dünya var olalı beri kaygıyı iyi sayan ve ondan kurtulmak istemeyen bir tek kişi bile yoktur.

Kaygıdan nasıl kurtulunabilir? Bu hedefe ulaşmanın yolu âhiret kurtuluşu için gereken amelleri işlemek suretiyle Allah'a yönelmektir¹⁰³. "Kendini kendinden daha değerli olan amaçlara ada! Bu da yalnız, yüce Allah'ın zatı uğruna, hakka davet, namusu koruma, Yüce Yaratıcının sana buyurmadığı değersiz işlerden uzak durma ve mazluma yardımla olur. Hayatını dünya malına harcayan, yakutu verip çakıl taşı alana benzemektedirler.¹⁰⁴"

İbn Hazm'a göre dini olmayanın mürüvveti de olmayıp akıllı kimse kendisi için cennetten başka bedel kabul etmeyecektir¹⁰⁵. Akıl ile vahiy bir ve aynı hedef için insanlara verilmiştir. Burada akla ilk gelen soru aklın iyiyi istediği gibi kötüyü de isteyebileceği sorusudur. Bu makul ve yerinde bir soru olup İbn Hazm buna iki türlü

⁹⁷ A.g.e., s. 31

⁹⁸ Dolayısıyla cahillik ihtiyaridir. Çaba ile elde edilir. Doğuştan cahil hiç kimse yoktur.

⁹⁹ Şeytanın insanı kandırmak için ilk kullandığı iki silah: İktidar ve sonsuz/ebedi olma arzusu.

¹⁰⁰ Müdâvât, s. 31

¹⁰¹ Hz. İbrahim'in hikayesi: Ben yönümü/yüzümü yerleri ve gökleri yaratan Allah'a çevirdim, ayetinin tefsiri.

¹⁰² A.g.e., s. 33

¹⁰³ A.g.e., s. 33

¹⁰⁴ A.g.e., s. 39

¹⁰⁵ Akıl ahlâk ile terbiye edilirse akıl olur, Haris el-Muhasibi. "el-Akl ve fehmü'l-Kur'an". Müdâvât, s. 39

cevap verir. İlki aklın ifratının kurnazlık¹⁰⁶ olduğunu söyler ve bu aşırıya kaçma ve kötülüğe yol açma meselesinde önemli bir yeri işgal eder. Hatta nefsin en temel sorunu olan bencillik ve kibir de buradan kaynaklanmaktadır. İkincisi, akıl her halükarda ahlâk ile alakalıdır. Bunları bir arada tutan peygambere ittibâ'dır. Asıl mutluluğa eren ise başta da söylediğimiz gibi en çok kendi kusurlarını bilendir¹⁰⁷.

-Allah sizi bağışlasın- biliniz ki, O, bizi bu dünyaya ebedi olarak hayat sürmemiz için göndermemiştir. Aksine; bu dünya bizler için ancak bir konaktır, bir yurttur. Bizlerden istenen ise yalnızca Allah'ın Rasûlü'nü göndererek yükümlü kıldığı emirleri yerine getirmektir. O, bizi bunun için yarattı. Ve yine bunun için bu dünyaya yerleştirdi. Sonra yine iki yurttan birine yerleştirecek de O'dur¹⁰⁸.

Dünya hayatında kaygı kavramının temelini oluşturan hususlardan biri maldır. Burada İbn Hazm'a göre ideal olan, çok mal arzulamak ama az olunca da kanaat etmektir. Aynı şekilde akıllı insan demek tedbirli insan demektir¹⁰⁹. Din temelde insana bunu bilgi olarak sunmaktadır. Bu noktada tüm dinlerin dindarları, dinin insanın iyiliği ve saadeti için var olduğunu kabul etmektedirler. "Senin dininden olmasa da gerçek dindara güven. Dini ciddiye almayan kimse senin dininden olsa da ona güvenme¹¹⁰". Çünkü din/vahiy kuşun bir kanadını oluşturur ve diğer kanadını akıl ve temyiz gücü oluşturmaktadır.

İbn Hazm, malda ortak olanlara nispetle *ruhlarıyla ortak* olanların sayısının daha fazla olduğunu söyler. Bu temel bir sorun olup, her insan bununla karşı karşıyadır. Din ise güven üzerine kurulduğu için İbn Hazm'a göre, İlahî yasayı hafife alana güvenilmemelidir¹¹¹. Dünyada gördüklerim ne kadar da *gölge oyununa* benzer der İbn Hazm¹¹²!

¹⁰⁶ Müdâvât, s. 67

¹⁰⁷ A.g.e., s. 69

¹⁰⁸ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, çev: İbrahim Aydın, İnsan yayınları, Dördüncü baskı, İstanbul 2016, s. 16

¹⁰⁹ Müdâvât, s. 76

¹¹⁰ Asıl olan dini ciddiye almaktır. Elmalılı Hamdi dindarlı sadece dini bilmek ve yaşamak değil, dini sevmektir der.

¹¹¹ Muhasibi de ahlâklı olmak Allah'tan korkmak olarak açıklanmıştı. Müdâvât, s. 77

¹¹² İbnü'l-Arabi'de gölge ve Platon'da mağra fikri. Müdâvât, s. 79

İbn Hazm, uykuya dalan bir kimsenin ruhu bedeninden sıyrılıp duyu yeteneği güçlenince gayb âlemine dair şeyleri görmeye başlayacağını söylemektedir. Uykuya dalışından sonra çok az bir süre geçmesine rağmen önceki şeyleri tamamen unutmuş ve uykuda kendisi için ruh, yine hatırlatma, hissetme, lezzet ve elem duyma yeteneklerini taşır. Nitekim uykudaki biri de uyku hali devam ettiği sürece lezzet duymakta, ihtilâm olmakta, korkmakta ve üzülme¹¹³. İbn Hazm ruh ile beden arasındaki irtibatın sadece dünya hayatından ibaret olmadığını anlatmak için uyku örneğini zikretmektedir. Burada önemli olan ruhu bedende tutabilmek için nefsi olabildiğince kötülüklerden arındırmak gerekmektedir. İnsanın kusursuzluğundan söz etmek mümkün değildir. Kusurlu olan kusurunu bilseydi kusursuz olurdu. (İnsan kendi kusurunu bilmez) Mutlu kişi kusurlarının farkında olan kimselerdir¹¹⁴.

Hâsılı kelim ahlâkın kaynağı, dinin ve felsefenin ulaşmak istediği gayenin ta kendisidir. Her ikisi de akıl aracılığıyla insanı kaygıdan/nefsin kötü huylarından arındırmak için varlıkta kendi yerlerini almışlardır. Şeriat, nübüvvet ve kaygı kavramı nefsi, fitrî olan ruh haline kavuşturarak saadeti elde etmek için pusuladır. Bunun nasıl ve ne şekilde gerçekleşeceğini daha yakından takip edebilmek için İbn Hazm'da din-felsefe ilişkisine, kaygı ve aşk kavramına yakından bakmak ve tahkik etmek gerekmektedir.

¹¹³ Descartes ve rüya örneği, Meditasyonlar. Bkz: Rena Descartes, *Meditasyonlar*, Bilge Su yayıncılık, Ankara 2007. Müdâvât, s. 81

¹¹⁴ Müdâvât, s. 111

1.2.İbn Hazm’da kaygı, aşk ve bencillik kavramlarının tahlili

1.2.1.Kaygı

*Fikir yumuş oğlandır
Endişe kaygı kanıdır.*

Yunus Emre

İbn Hazm’da *kaygı* ahlâkî bir kavram olup kendini iki şekilde göstermektedir. Kaygının bu iki yönünü, insanın davranışları söz konusu olduğunda kendini gösteren *kaygı kavramı* ve insanın bilgisine/aklına hitap eden *kaygı kavramı* olarak ele almak mümkündür. Bunların ilki menfi ikincisi müspet anlamda tahakkuk etmektedir. Müspet anlamda kaygı insanın aklına hitap eden kaygı olup İbn Hazm bunu şu ayeti örnek vererek açıklamaktadır: “Her kim Rabbinin huzurunda durmaktan kaygı duyar ve nefisini kötü arzularından men ederse, şüphesiz onun gideceği yer cennet olacaktır¹¹⁵”. Buradaki kaygı/havf müspet anlamda olup nefsi heva ve hevesin eline vermekten/dünyayı maksat haline getirmekten korku duyan kaygıdır (buradaki kaygı korkudur). Yani bu kaygı insanın aklına hitap etmekte ve peygambere ittibâ’ etmekle nefsi ıslah etmeyi amaçlamaktadır.

“Allah rızası için çalışmak istisnadır çünkü bunun sonucunda hem dünyada hem âhirette sevinç vardır. Senin sevincin çoğu insan gibi dünya için kaygı duymamandır. İstisnasız bütün insanların güzel bulup peşinden koştuğu tek hedefin ne olduğunu araştırdım bunun tek bir şey olduğunu gördüm: Kaygı ve korkudan kurtulma (tardü’l-hemm)”¹¹⁶. İbn Hazm burada kaygıyı müspet anlamda kullanmamaktadır. Burada kastedilen kaygı, daha çok dünyaya yönelik yani hakiki olmayan, geçici şeyler olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda kaygıdan kurtulmak aslında nefsin ıslahı anlamına gelmektedir. Hatta İbn Hazm’a göre, insanların bu dünyadaki tek hedefi tasadan kurtulmaktır. Ona göre, üzüntüden ve tasadan kurtulmak tüm işlerin başında gelmektedir¹¹⁷. Örnek olarak, mal-mülk isteyen, fakirlik kaygısından kurtulmak; şan-şöhret isteyen, yönetilmekten kurtulmak; zevk ve lezzet isteyen, bunlardan mahrum

¹¹⁵ Naziat, 79/40. Müdâvât, s. 47

¹¹⁶ Müdâvât, s. 29

¹¹⁷ A.g.e., s. 31

olma kaygısından kurtulmak; ilim isteyenler de cahil olma kaygısından kurtulmak istemektedirler. Nihayetinde gündelik hayatı ilgilendiren insan davranışlarında kaygı kaçınılmazdır. Temelde en büyük kaygılardan biri yalnızlıktır ve insan yalnız kalmak kaygısından kurtulmak ister¹¹⁸. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre hayatımızda hep bir kaygıdan kurtulma çabası söz konusudur ve bazı kaygılar geçici bazı kaygılar ise kaçınılmazdır¹¹⁹.

Peki biz menfi kaygıdan nasıl kurtulacağız? Burada kaygı kavramının bilgiye bakan yönü devreye girer ve İbn Hazm bunu peygamberin ahlâkına benzeme çabası olarak açıklamaktadır. Başkalarının yerilme ve günah işleme kaygısından kurtulmak isteyen nefsin, kaygının bilgiye bakan yönüne odaklanarak, onu anlayarak ve hayatına uygulayarak yenebilmesi mevzu bahistir. Temelde âhiret için çalışmak bir çabadır ve bu imtihani/teklifi kabul etmeyi gerektir ki kaygının bilgiye bakan yönü olarak peygambere ittibâ' bu demektir¹²⁰.

Âhiret için çalışmanın gücü *ümittin* gelir ve bu, karamsarlık ve korkaklığa meydan okur. Âhiret için çalışan kişi hiçbir engelden korkmaz. Başka bir deyişle teklifi kabul eder/yola çıkmaya ikna/razı olur¹²¹. Âhiret için çalışan, nefsi ile barışmış olduğundan saadetin tadına varan insandır. Kaygı öyle bir kavram ki insanı hep bir tercihe sürükler. Tıpkı İbn Hazm'ın ruh-nefis ayrımını yaptığı gibi kaygı da bir yönüyle nefse yani dünyaya odaklanır, diğer yönüyle de ruha/saadete/peygamber ahlâkına benzeme çabasına yönelir. Hiç kimsenin kaygıdan kaçma, onu ciddiye almama gibi bir durumu söz konusu olmadığından insan, tali olan bilgilere yönelir. Çünkü kaygı beraberinde korkaklığı yenmeyi ve cesaretli olmayı gerektirir. İbn Hazm'a göre, kaygıdan kurtulmak söz konusu olduğunda korku önemini kaybeder ve kişi kaygıdan kurtulmak için her şeyi göze alır¹²². Nasıl tek kanatlı kuş olamayacağı gibi sırf maddeye/dünyaya bağlı, manadan/vahiyden bağımsız bir hayat mümkün değildir. İbn Hazm'ın kullandığı manada kaygı kavramını Niyazı Mısırî daha derin bir mana ile tahkik eder ve şöyle der:

¹¹⁸ A.g.e., s. 33-35

¹¹⁹ A.g.e., s. 35

¹²⁰ Müdâvât, s. 35-37

¹²¹ Klasik düşüncenin önemli eserlerinden biri olan Ferududdin Attar'ın "Mantuku't-Tayr" eseri bu meselenin derinden incelendiği bir örnektir. Orada toplamda 30 kuş yolcu olmayı kabul eder ve onları Hühüd ikna eder. Hühüd sembolik olarak peygamberin aklını temsil eder. Bkz: Ferid'd-din Attar, *Mantuku't-tayr*, ter. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2015. Müdâvât, s. 57

¹²² Müdâvât, s. 251

Kaf-ı dil ankasıyım sırrın aşınasıyım
Endişelen hasıyım ad oldu insan bana

İnsan, insan olması hasebiyle sözün tam manasıyla endişelerin hasıdır. İnsan o veya bu şekilde endişelerle/kaygılarla yoğrulmuş bir varlıktır. Esas itibariyle kaygısı olmayan bir insanın varlığından söz etmek imkânsızdır ki, kaygısı, endişesi olmayan bir varlık insan olamaz. Hatta sadece insanlarda değil, hayvanlarda da endişe/kaygı olduğu varsayılabilir. İnsanı hayvanlardan ayıştıran şey ise İbn Hazm'ın teorisine göre kaygıların bu dünyanın dışına sirayet edebilecek bir noktaya varmasıdır. Yani İbn Hazm'ın bize sunduğu şekliyle, kaygıyı geleceğe ve sonsuza taşıyabildiğimiz ölçüde insanızdır.

Endişe bir yönüyle *kaygı*, bir yönüyle de *düşünce* demek olup her ikisi de insanı ve insanın iki dünya saadetini merkeze almaktadır. İnsan kendinde bir değer olup düşünce onu koruyan, muhafaza eden kale gibidir. İbn Hazm, Yunus Emre, Karacaoğlan ve Niyaz-i Mısırî insanı ve insanın hallerini kaygı kavramı üzerinde o kadar ince tahlillere bize sunmuşlardır. Bu kaygı, Søren Kierkegaard, Jacques Lacan ve Heidegger'in kullandıkları kaygı/angst kavramı ile karıştırılmamalıdır. Çünkü İbn Hazm (ve ismini zikrettiklerimiz) kaygının iki anlamda olup hem insanın davranışlarını hem de düşüncenin Marifetullaha uzanan yönünü kastetmektedirler. Modern felsefede ve psikolojide kullanılan kaygı kavramı ise sadece ve sadece dünya ve insanın davranışlarına indirgenmiş durumdadır ve bazı kesimlerce müspet bir kaygıdır.

Kaygı bize insanı anlatmaktadır. İbn Hazm için insanın mahiyetini, nerden gelip, nereye doğru gittiğini anlamamız için ilk kapısı çalınacak kavram kaygıdır. Kaygısına göre insan insanlaşır, kaygısına göre insan hayvanlaşır. Kaygı kavramının sadece davranışlara yönelik basit bir kavram olmayıp, tümel bir kavram olduğunu/yalın bir kavram olduğunu daha yakından takip edebilmek için, İbn Hazm'ın din-felsefe ilişkisi üzerinden insanın kendini/nefsini nasıl bilebilir sorusuna cevap aramak gerekmektedir.

1.2.2.İnsanın kendini bilmesi Rabbini bilmesi midir?

Bu şarın bir sultanı var, cümleye ihsanı var

Sultan ile bilesen yok iken vara benzer.

Yunus Emre

İbn Hazm'a göre felsefenin gayesini iki bakımdan ele almak mümkün olup, bunların ilki teorik ve ikincisi pratik gayedir. Hakikat ile erdemin gerçek niteliğini öğrenmeyi teorik bir gaye olarak tarif ederken, insanın, nefsinin, hakikatin ve erdemin doğrultusunda ıslaha yönelerek mutluluğa ulaşmaya çalışmasını pratik bir gaye olarak ifade eder. Onun için felsefe, hem dünya hem de ölüm sonrası mutluluğuna katkı sağlayan bir özellik taşımaktadır¹²³. Felsefe ve dinin birleştiği nokta temelde burası gibi gözükmektedir. Çünkü İbn Hazm'a göre dinin temel gayesi insanın (her iki dünyasının) mutluluğudur. Felsefe doğrudan ruhun terbiyesine katkıda bulunur ve teorik olan gayenin ağırlığını üstlenir. Ayrıca İbn Hazm'ın felsefeyi mutluluğa ulaştıran bir nitelikte değerlendirmesi ve nefsin eğitim ve geliştirilmesinde esas alınacak unsur olarak görmesi, felsefe tarihinde dikkat çekici bir özgünlüğü ifade etmektedir. İnsanın nefis terbiyesini ve (iki dünya) mutluluğunu sağlamakta felsefe ve din ortaktır. Yani her ikisinin de gayesi budur.

Kaygı bazen o kadar dünyaya ya da başkalarına odaklanır ki kendini unuttur. İbn Hazm “*Fasl fi ma'rifetü'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-z'atihâ*¹²⁴” isimli risalesinde insanın nesneyi, âlemi, melekleri ve Tanrı'yı bildiğini, en azından öncelikle bunları bildiğini zannettiklerini söylemektedir. İnsanın kendini bilmesi ise en sona kalmıştır. Burada bir paradoksu keşfeden İbn Hazm insanın kendisini bilmesini engelleyen başka olduğunu, yani dünya olduğunu söyler. Tıpkı bâlî olup âkil olamama gibi, insan da aslında âkil olmasına rağmen kendisini bilmesi ve Rabbini bilmesi gerektiği yerde başkalarına odaklanmaktadır. Yukarıda Yunus Emre'den aktardığımız beyitte anlatıldığı gibi, eğer insan bilgisini Allah ile birlikte bilmiyor ise, o var iken yoktur, Rabbini biliyor ise o zaman yok iken vara benzeyecektir. Bu bağlamda İbn Hazm'a göre

¹²³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Dinler ve Mezhepler tarihi), çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye yazma eserler kurumu başkanlığı yayınları, İstanbul 2017, Birinci baskı, cilt. 1, s. 412

¹²⁴ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Resailü İbn Hazm el-Endelüsi*, thk. İhsan Abbas, 2. Baskı, Beyrut, 1987. 1. c. “*Fasl fi ma'rifetü'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-z'atihâ*, 440-448 s.

insanın/nefsin başkasını bilmemesi cehalet, kendini bilmemesi ise gaflettir. Halbuki insan/nefis, faal, kazanan, iyilikleri sebebiyle mükafatlandırılan ve kendisine hitap edilen bir varlıktır¹²⁵. “*Hani Rabbin ezelde Ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim’ demiştir. Onlar da ‘Evet, şahit olduk, Rabbimizsin!’ demişlerdi*”¹²⁶” ayetinin yorumu İbn Hazm’ın nefisten ne anladığını daha öz bir şekilde bize sunmaktadır. Ona göre herkes bir nefse sahip olduğu için, aslında Tanrı’yı bilir.¹²⁷ Fakat bunun ön şartı, öncelikle insanın kendisini bilmesidir. Nefis, akıllı, mükellef ve muhatap alınan bir varlık¹²⁸ olduğu için öncelikle ve asıl bilmesi gereken kendi nefsidir.

Din de felsefe de insanı saadete ulaştırmak için iki yöntem kullanmıştır. Bunların ilki insanın kendisini bilmesi, bu kaygıdan yola çıkarak peygamber ahlâkına benzeme sonucunda, teklifi kabul etmekle elde edilir. İkincisi ise insanın Rabbini bilmesidir ki, bu evvelî bir bilgi olarak insanda bulunmaktadır İbn Hazm’a göre. İnsanda Tanrı fikri evvelî olarak bulunuyor ise ve insanın kendini bilmesi de akılla biliniyor ise burada bir paradoks vardır. İnsan, kendini bilmediği vakitlerde Rabbini biliyor muydu?¹²⁹

Yukarıda sözünü ettiğimiz risalesinde İbn Hazm bu soruya bir yanıt aramaktadır. İnsan davranışlarını şekillendirecek olan kaygı kavramından yola çıkarak, nefsten başka her şeyin bilgisine ulaşmaya çalışır. Her ne zaman bu kaygı bir bilgi haline gelse, bu sefer bildiklerinin zan olduğunu anlar ve nefisini/kendini burada keşfeder. Şeriatın ve peygamber ahlâkının sınırlarını belirlediği ilkeler, insanın dünyaya dair kaygılarının reddiyesi olarak kendini göstermektedir. Çünkü son bölümde de ele alacağımız gibi

¹²⁵ el-Fasl, c. 3, s. 884

¹²⁶ A’raf, 7/172

¹²⁷ İnsanın kendisini bilmesinin Rabbini bilmesiyle eşitleyen görüş, İslam düşüncesinin klasik ve sonraki dönemlerinde de yaygınlığını muhafaza etmiştir. Mesela İbnü’l Arabi ve onun Fusus’l Hikem kitabının şarihleri bu anlayışı sürdürmüşlerdir. Sadredin Konevi, Davud el-Kayseri, Abdürrezzak Kaşani, Müeyyidüddin el-Cendi ve Ahmet Avni Konuk gibi Fususu’l Hikem şarihleri “Kendini bilen, Rabbini bilir” ilkesini ayrıntılı bir şekilde tartışmışlar ve bunu günümüze kadar mütemadiyen sürdürmüşlerdir. Bkz: İbnü’l-Arabi, *Fusûsu’l Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, Alfa yayınları, İstanbul, Ekim-2017, s. 135-139

¹²⁸ el-Fasl, c. 3, s. 838

¹²⁹ Platon’a göre bu çok önemli bir sorun olup, Platon felsefesinde bu anamnesis/hatırlama kavramıyla kendini açıklamaya çalışmıştır. İkincisi ise İbnü’l-Arabi’de bu Hz. Muhammed peygamber örneği üzerinde ele alınmıştır. Peygamberimizin son peygamber olması ve aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Adem için: “Dedemiz Adem su ile toprak arasındayken ben peygamberdim” demesi öncelik ve sonralık meselesini paradoksal bir şekilde ifade etmektedir.

ister dünyaya dair olsun, ister ahirete dair olsun kaygımız dengeyi aşıyorsa, bu insanda kibir ve bencilik doğurur. Peki dini nasıl anlayacağız? Herkes dinden aynı şeyi mi anlamalı yoksa herkes farklı anlayabilir mi? Bu kadar farklı anlayışlar ortaya çıkınca denge/itidal nasıl sağlanacak?

İbn Hazm'a göre dinde ya icmâ' olabilir ya da ihtilaf. Allah, ihtilafın kendi katından bir durum olmadığını söyler. "Eğer O, Allah'tan başkasının katından gelseydi, onda çok ihtilaf bulacaklardı¹³⁰." Şu halde icmâ' katında yalnız hakkın bulunduğu Allah'tandır. Dünyada ya icmâ' vardır ya da ihtilaf. İhtilaf Allah katında olmadığı için sadece icmâ' kalıyor geriye¹³¹. Bunun için din icmâ' ile anlaşılır. İbn Hazm için insanın Tanrı'yı, eşyayı ve başkalarını bilmesi bir sorun değildir. İnsan bunlar ile zorunlu olarak muhataptır ve Tanrı'yı kendiyle/nefsiyle evvelde olan akdiyle (bezm-i elest) bilmektedir. Bu sorunun ayrıntıları ayrıca tartışılmalı ve yorumlanmalıdır. Asıl olan insanın kendisini bilmesi ve bunu aklını kullanarak yapmasıdır.

İnsan kendini/nefsini iki şekilde keşfeder İbn Hazm'a göre. Bunların ilki (özellikle bu bölümde anlatmaya çalıştığımız gibi) akıl yoluyla, dünyevi kaygılardan kurtulup, asıl olan kaygılara, yani her şeyin aslına yönelmekle olur¹³². Bu, nefis terbiyesi ve peygamberin ahlâkına benzeme çabası sonucunda elde edilir. İkincisi ise insanın ihtiyarından kaynaklanmayıp, başına gelen aşk/muhabbet sayesinde gerçekleşir.

1.2.3.İnsanın sevgi/aşk ile kendini/ruhunu keşfetmesi

Aşk örneği İbn Hazm için esaslı olup, burada duygu-akıl ilişkisinin bir temeli atılmaktadır. Aşk duyguya bağlı olduğu kadar akla, akla bağlı olduğu kadar da duyguya bağlı olan bir hadisedir. Dahası insanın kendini/nefsini bilmesi sorusuna verilen bir cevabı vardır. İbn Hazm *Güvercin gerdanlığı* eserinde söylediği gibi, ona göre, insanın kendini bulması ülfette/muhabbette/aşkta saklıdır. Başka bir deyişle ülfet, insanın

¹³⁰ Nisa: 82

¹³¹ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, çev: İbrahim Aydın, İnsan yayınları, Dördüncü baskı, İstanbul 2016, s. 18

¹³² Hz. İbrahim'in "Ben yüzümü yerleri ve gökleri yaratan âlemlerin Rabbine doğru çevirdim" ayetinin yorumu.

kendisini bulmasının yoludur. Onun düşüncesine göre aşk, ruhların çeşitli varlıklar arasında bölünmüş parçalarının birleşimidir¹³³.

Ey sevgilim! Aşk içimi kemirdi, beni yedi tüketti!

*Beni ziyarete gelen gözler benden eser göremiyor artık!*¹³⁴

İbn Hazm burada ‘ben’den eser göremiyor derken, oldukça çarpıcı bir teşbihte bulunmaktadır. Aşk acısı onu yıpratırken, benliği de eridiği için ‘ben’den eser kalmıyor. Bir bakıma o, benlik kabuklarını kırarak yeniden doğuyor. Burada kastedilen amaç insanın kendini bulması, kendini bilmesidir. İbn Hazm’ın gözünde aşk, her ne kadar temelde duygusal ve ruhsal karaktere sahip olsa da, o insanların ‘başına gelen bir hadise’dir. Dolayısıyla onun salt ruhsal veya duygusal düzeyde kalması söz konusu değildir¹³⁵. Aksine o, Burhanettin Tatar’ın yorumuna göre, başına geldiği insanı bir şekilde dönüştürerek, kendisini bireysel, sosyal tarihsel vs. bir fenomen haline getirir. Bu yönüyle aşk, kendisinden kaçınılabilecek bir şey değildir¹³⁶. “Nasıl ki akıl tektir ve tek Tanrı’dan başka Tanrı tanımaz. O da Rahman’dır. Gönül de tektir ve ister uzak olsun ister yakın, bir tek kişi tutulur ancak. Başka türlü olan gönüller aşkın ilkelerinde kuşkuyla karşılaşılır, yadırganır”¹³⁷.

İbn Hazm’a göre, bütün sevgiler bir tek cins olup sevginin tanımı: “Sevgiliyi gönülden arzulamak, ayrılığından nefret etmek ve onun sevgiye sevgiyle karşılık vermesini beklemektir”¹³⁸. “*Sevgi Allah’a, baba, evlat, akraba, dost, hükümdar, hayat arkadaşı için, kendisine iyilik eden ve gönlünü kaptırıp âşık olan kimse için olabilir. Bunların hepsi aynı türden sevgidir*”¹³⁹. Bütün sevgiler cins olarak aynıdır; ama o konudaki beklentilerin farklılığına göre sevgiler de farklı türden olabilmektedir. Çünkü tüm insanların doğal yapısı aynıdır. Ancak İbn Hazm’a göre bu hususta geleneklerin ve

¹³³ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, Yirmi altıncı baskı, 2016, s.44

¹³⁴ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s.100

¹³⁵ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, 9. Baskı, s.31, 66

¹³⁶ Burhanettin Tatar, “*Aklın merkezindeki aşk: İbn Hazm’ın Güvercin gerdanlığı hakkında bir felsefi yorum*”, Milet ve Nihal, Cilt 6, sayı 3, Eylül-Aralık 2009, s. 146

¹³⁷ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.55

¹³⁸ Müdâvât, s. 141

¹³⁹ A.g.e., s. 143

dinî telakkilerin açıkça etkisi görülmektedir¹⁴⁰. Aşırı arzu ve beklenti bütün bayağılıkların, keder ve kaygıların temelidir. Bu kötü ve çirkin bir huydur, zıddı ise ruh temizliğidir¹⁴¹. Ruh temizliği cesaret, cömertlik, adalet ve zihinsel kavrayıştan meydana gelen üstün bir sıfattır¹⁴². Dahası baştan beri nefsi tedavi etmek ve insanı saadete ulaştırmak derken, bu ruh temizliğine ulaşmayı kastetmektedir. Çünkü hem insan akli kaygıdan kurtulmak ister, hem de din insanın nefesine yenik düşmemesini öğretir.

Sevgi konusunda şanslı kişi, anahtarını kendisine bırakabileceği, onunla yakınlık kurduğu için şanı yüce Allah'ın kendisini sorumlu tutmayacağı, insanların da eleştirmeyeceği kimsedir¹⁴³. Güvenli ve emin olmak peygamberin bir vasfı olup O'na 'Muhammed-ül Emin' ismi verilmiştir. Yani güven peygamber ahlâkının ilk ve temel şartlarından olup sevgide de en temel husustur. Sevginin varlığının ve devam ettiğinin görünür tarafı/insanın kaygısından kaynaklanan tarafı kıskançlığın olmasıdır. Çünkü İbn Hazm'a göre kıskançlık biterse, sevgi de biter. Kıskançlık, cesaret ve adaletin birleşmesinden oluşan bir duygudur¹⁴⁴. Bu da aklın yasalarıyla yönetilmektedir. Sevgi başta da söylediğimiz gibi sadece duygu ile ilgili olmayıp aynı zamanda akılla da doğrudan ilgilidir. Daha da önemlisi insanın başına gelen bir şey olduğundan, kendi içinde bir sır barındırmaktadır, tıpkı kader (ve ölüm) gibi.

İbn Hazm akıl-ahlâk ve aşk arasında bağlantı kurarken, ilkin akıllı olmayı, kulluk bilincinde olma ve kulluğu yerine getirme, dolayısıyla da erdemli olmak olarak tanımlar. Aklın ahlâk ve erdemli olmakla eşdeğer olduğunu söyleyen İbn Hazm aklın ifradının kurnazlık¹⁴⁵, tefritinin ahmaklık olduğunu söyler. Kurnaz ve ahmak insan için akıllı vasfını kullanmadığımız gibi ahlâklı vasfını da kullanamayız. Aralarında illa bir öncelik sonralık koymak gerekirse İbn Hazm (muhtemelen) nefsin ana işlevi ve bir ilke olma hasebiyle akli, ahlâka tercih eder. (Muhasibi, tersini yani ahlâkın akli öncelediğini söylemektedir).

¹⁴⁰ A.g.e., s. 149-151

¹⁴¹ A.g.e., s. 153

¹⁴² A.g.e., s. 153

¹⁴³ A.g.e., s. 155. Emanet meselesi hem dinde hem sevgide bir ölçüdür.

¹⁴⁴ Müdâvât, s. 155

¹⁴⁵ A.g.e., s. 67

Sevginin beş derecesi vardır:

Tablo. 6¹⁴⁶

Güzel	Hoşlanma	Ülfet	Tutku	Aşk ya da karasevda
-------	----------	-------	-------	---------------------

Bunların ilk dördü insanın davranışlarına tekabül eder ve kaygının giderilmesi/yalnızlığın giderilmesi için başlar. Aşk ise yatay olan boyutu yani insanlarla olan kısmı, dikey olan boyuta, Allah ile ilişkiye taşıyacaktır. Çünkü aşkı, insanın başına getiren kaygı ya da insan aklı değildir, bizatihi Yaratanın kendisidir. Aşkın başlangıcı ve sonu insanın elinde olmadığı için, bu Allah'ın elindedir¹⁴⁷. Şayet aşk, İbn Hazm'ın ileri sürdüğü gibi, Allah'ın başlattığı ve kendi huzurunda sona erdirdiği bir serüven ise, bu durumda aşkın beşerî/sosyal alanda tezahür eden tüm boyutları basit bir oyuna, anlamını kendisinden almayan bir sürece dönüşmektedir. Tatar, meseleye şöyle bir yorum getirir: “Her ne kadar insan, bir başka insanı severken aşka mâruz kalmakta ise de, gerçekte bu aşk insanlar-arası ilişkiyi değil, insan ile Allah arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Kısaca insan âşık olduğunda karşıdaki insanla değil, gerçekte Allah ile özel bir ilişki içine girmektedir”¹⁴⁸.

Burada ben ile başkası arasındaki ilişkiyi aşk söz konusu olduğunda tayin eden Allah'tır. Burada aşk anlamı, sadece kendi eşini bulmak değil bizatihi kendimizi bulma/ruhumuzu keşfetme olarak tahakkuk eder. İbn Hazm'a göre, yukarıda da söylediğimiz gibi, insanın kendini bulması ülfette/muhabbette/aşkta saklıdır. Başka bir deyişle ülfet, insanın kendisini bulmasının yoludur. Onun düşüncesine göre aşk, ruhların çeşitli varlıklar arasında bölünmüş parçalarının birleşimidir¹⁴⁹. İnsanın ruhu kendine has olup, bu ruh keşfedilmesi için *aşk* kavramının içinde, sevgilide gizlenmiştir. İnsan

¹⁴⁶ A.g.e., s. 157

¹⁴⁷ Kalpler Allah'ın elindedir.

¹⁴⁸ Burhanettin Tatar, “Aklın merkezindeki aşk: İbn Hazm'ın Güvercin gerdanlığı hakkında bir felsefi yorum”, Milet ve Nihal, Cilt 6, sayı 3, Eylül-Aralık 2009, s. 149

¹⁴⁹ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, Yirmi altıncı baskı, 2016, s.44

kendini/nefsini bilmesi bu bağlamda aşkta saklıdır. Bu aynı zamanda insanın Hakk'ı bilmesiyle doğrudan alakalıdır. Aşk veren ve alan Allah olduğundan, insan aşkta kendini bulduğunda Rabbini de bilmiş olur.

İbn Hazm'ın *Güvercin gerdanlığı* eseri özellikle oryantalistlerin "Müslümanların beşeri aşkı atlayıp ilahi aşka yoğunlaştığı" tarzındaki ithamlarına iyi bir meydan okuma olarak görülebilir. Çınar'ın yorumu ve bizimde ona katıldığımız yer: eserde ilahî ve beşerî aşk ayırımının bile önemsiz olduğunun görülmesidir¹⁵⁰. Çünkü İbn Hazm'a göre, ruhun asıl kökenine demir atması ve uyanması için aşk vazgeçilmez bir ocaktır. İnsanın kendini/nefsini keşfetmesi için bir araç olan aşk, akıl ile zıt olmaktan daha çok barışık gözükmektedir.

Peki nefsin keşfedilmesi peygamberin ahlâkına benzeme çabası ve başkasında saklı olan kendimi/nefsimi aşk sayesinde bulmak ile gerçekleşiyorsa, bu nasıl olacak? Herkes için bunu söylemek mümkün mü? Yoksa nefsin keşfedilmesi için, nefsin kendisi bir engel olabilir mi? Nefisten/insanın varlığından kaynaklanan ahlâkî sorunlar olup, bunların çaba ile mi aşılması gerekiyor? Bunun için nefis ve nefisten kaynaklanan ahlâkî sorunları incelemek icap eder.

1.2.4. Bencillik ve kibir; nefisteki ahlâkî kötülüklerin tedavisi

O, bundan ne anlar?

Ya anladıysa?

Ya sen anlamadıysan?

Mustafa Tahralı

Bencillik ve kibir birbirine yakın ama farklı kavramlardır. İbn Hazm'a göre her ikisi de nefsin ıslahı söz konusu olduğunda bir engel olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bunu yazarımız *Müddâvât* kitabında bizzat kendi yaşadıklarından yola çıkarak hayat tecrübesini tahlil ve tahkik ederek anlatmaktadır. İbn Hazm, hayatı boyunca en çok

¹⁵⁰ Aliye Çınar, 'İbn Hazm'da kendini bilme ve aşk:Ruhun kendini bulma serüveninde ülfetin önemi', Uluslar arası Katılımlı İbn Hazm sempozyumu, (içinde) 26-28 Ekim 2007, Bursa, Türkiye, Ensar neşriyat, İstanbul 2010, s.176

zorlandığı şeyin kendi *nefsine karşı kendi hatalarını itiraf etmek ve kabul etmek* olduğunu dile getirmiştir. “Kendini beğenmişlik (ucb) huyuna müptelâ olmuş kimse işlediği kusurları düşünsün. Akıllı insan, kendi kusurlarını farkına varıp onların üstesinden gelen ve onlardan kurtulmak için çaba gösteren kimsedir.”¹⁵¹

İnsanın nefsini ıslah etmesi sürecinde en büyük engel aklın ta kendisidir. Ama bu akıl, ahlâk ile terbiye edilen akıl değildir. Bu tefrite varan akla, zeka ve kurnazlık diyebileceğimiz gibi ifratta olan akla ise cahillik ve ahmaklık diyebiliriz ki bu, itidalın bozulması durumudur. Zekâ, akla-ahlâka bağlı olarak çalıştığında doğru kararlar alabilir fakat ahlâk ile eşitlenmiş aklı dikkate almayıp, sadece akli ve mantığı kullanarak yoluna devam ederse, itidalden çıkıp aşırıya gitmiş olur. İbn Hazm’a göre en büyük kusur kıt akıllılık ve cahilliktir, yani ayırt etme gücünün kıt/yetersiz olmasıdır. Bazı insanlar da cahilliklerinden dolayı zulümle övünmeyi tercih etmektedirler. Her halükarda *en kötü insan kusurlarının farkında olmayandır*. En iyi insan kendi kusurlarını arayanıdır. Peygamber hariç hiçbir insan kusursuz olmadığından, amaç kusursuz insan olmak değildir, amaç insanın kendini, kendi ile birlikte hakikatini/hakikati bilme çabasıdır¹⁵². Peygamber nefsi istisna (kötülüklerden korunmuş olduğundan) her nefis içinde gizli ya da açık bir kibir taşımaktadır.

Nefsin varlığını keşfetmek demek, insanın nerden gelip nereye doğru gittiğini de keşfetmek demektir. Bu yolda ilk engel insanın aklını/kendini sorgulamak, geliştirmek, dahası peygamberin ahlâkına benzemek çabası yerine, insanın kendini/aklını beğenmesidir. Mesela kendini beğenmiş bir zâta şöyle denilebilir: “*Sen kendine bak; eğer kendi kusurunu görebiliyorsan gurur hastalığını tedavi ettin demektir. Sen kendini senden daha çok kusurları olanla karşılaştırma; aksi halde ahlâksızları önemsiz görür, kötülükleri taklit eder hale gelirsin*”¹⁵³. İbn Hazm bu örneği vererek kendini beğenenin, genellikle bunun farkında olmadığını dile getirir. Halbuki ilk başta felsefe tanımında yaptığımız gibi hem din hem de felsefe insanı tefekkür etmeye, nerden gelip nereye gidiyoruz sorusuna cevap aramamızı ister. Bu arayışın en veciz ifadelerinden birini, Niyazi Mısırî şöyle dile getirmiştir:

¹⁵¹ Müdâvât, s. 189

¹⁵² A.g.e., s. 189-191

¹⁵³ A.g.e., s. 193

Kande gelir yolun senin ya kande varır menzilin,
Nerden gelip gittiğini anlamayan hayvân imiş

Nefis her ne kısmet ise yerilince, sorgulanınca daha çok öğrenir ve terbiye edilir¹⁵⁴. Bunun için İbn Hazm'a göre başkası küçümsenmemeli, insan kendi aklını çok beğenmemeli ve hatta onun yetersizliğinin her an farkında olmalıdır¹⁵⁵. Yazarımıza göre yanılabilceğini unutmama şartıyla insan bazen de olsa aklını beğenebilir. İbn Hazm'a göre akıl hep gereklidir ama vahiy karşısında yetersiz bir durumdadır. "Eğer gururlanmana sebep ilminse, bilesin ki bu sana ait bir meziyet değil, Allah'ın bir lütfudur¹⁵⁶" der.

Benim de bazı kusurlarım vardı, riyâzet yaparak, peygamberlerin, yeni ve eski filozofların önde gelenlerinin ahlâk ve nefis terbiyesine dair söyledikleri hakkında bilgilerimi kullanarak ve kusurlarımı düzeltmeye gayret ettim. Sonunda şâni yüce Allah, yardım ve lütufuyla bunların büyük kısmını telafide bana yardım etti. Eksiksiz bir adalet, nefis terbiyesi ve her çeşit davranışta hakikate bağlılık ancak kusurları itiraf etmekle gerçekleşir. Bu tecrübem inşallah bir gün öğüt isteyene ders olur.¹⁵⁷

İbn Hazm'ın görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla, insanın kendini keşfetmesinin en büyük engeli bencillik ve kibirdir. Bunu öncelikle yukarıdaki alıntılardığımız pasajda hem de şimdi zikredeceğimiz kendisinin kendine itiraf ettiği birkaç kusurda görmek mümkündür. En büyük örneklemeyi kendi hayatından vermeyi tercih eden İbn Hazm, aslında *hayat tecrübesinin* de insana büyük bir öğretmenlik yaptığını söylemektedir. Hatta kitabının hemen ilk girişinde, "*Hayat tecrübelerim üzerinde düşünüp araştırma yapmayı, birçoklarının elde etmek istediği bütün lezzetlere gereksiz mal edinmeye tercih ettim ve bu husustaki bütün tecrübe birikimi bu kitapta topladım*" der. Tecrübelerinden çıkan sonuçlarını değerlendirirken itiraflar şeklinde, kendi nefisinden kaynaklanan birkaç hususu zikretmektedir.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 43

¹⁵⁵ A.g.e., s. 193

¹⁵⁶ A.g.e., s. 195

¹⁵⁷ Müdâvât, s. 91

Tablo. 7¹⁵⁸.

Hoşnut olduğumda da öfkelendiğimde de aşırı gitmek. Bunu terk etmek için can yakıcı acılara katlandım.
Aşırı şekilde alaycıydım ve alay edilen kişiyi kızdıran davranışlardan vazgeçtim
Aşırı derecede kendimi beğeniyordum. Bu konuda aklım nefsimle tartışmaya koyuldu ve aklım nefsim kusurlarını gösterince hepsi yok oldu. Hatta nefsim alçakgönüllülüğü benimseyerek kendi değerini büsbütün hakir görmeye başladı.
Gençliğin yol açtığı toyluktan kaynaklanan bazı davranış sıkıntılarım vardı ve çabayla yenebildim.
Meşhur olma ve üstün gelme hevesim vardı. Burada dinde helal olmayan şeylere karşı nefsim hâkim olabildim. Çünkü öfke gücünün akla itaat etmesi, fazilettir.
Aşırı derecede gururluydum. Bu yüzden evlenmekten nefret ediyor ve böyle bir şey tabiatıma ağır geliyordu. Bunun yanlış olduğunu bildiğim halde anormal durumlardan dolayı maruz kaldım.
Ne olduğunu söylemediği iki kusur ve bunları da çaba ile yenmesi.
Aşırı kin duygusuna sahip birisiydim. Allah'ın yardımıyla bunu da yenebildim. Ama bütünüyle kin duygusunu içimden atamadım.
Sû-i zanna gelince, bazıları onu mutlak anlamda kusur saymamışlarsa da gerçek öyle değildir. Bazı durumlarda sû-i zan bir tür tedbirdir ve tedbirde fazilettir.

İbn Hazm'ın ahlâk hakkında bir kitap yazmasının nedenini oluşturan bu örnekler, insan bu dünyada var olduğu müddetçe canlı olan sorunlardır. Saydığı eksikliklerinin tamamını iki kavrama indirgemek gerekirse bunlar bencillik ve kibirdir. Yani İbn Hazm'a göre insanın nefsinden kaynaklanan ahlâkî sorunların önemli bir kısmının başında bencillik ve kibir gelir. İnsanın kendini keşfetmesi, insanın ahlâk sahibi bir birey olması, dahası teklifi kabul eden ve peygamber ahlâkına ittibâ' eden olması karşısında en büyük engel bencillik ve kibirdir. Bu da aklı aşırı kullanmaktan ya

¹⁵⁸ Müdâvât, s. 91, 93, 95, 97.

da hiç kullanmamaktan, yani akılı ahlâk ile terbiye edip itidalde tutamamaktan kaynaklanmaktadır.

Bilginin zıddı olan cahillik insanı bencilliğe ve kibre sürükler. Tamahkarlıktan korkaklık, cimrilik, zâlimlik ve cahillik doğacağını söyler İbn Hazm. Ruh temizliğinden ise cesaret, cömertlik, adalet, temyiz sahibi olmak ve zihinsel kavrayış doğacaktır¹⁵⁹. Adil olan başkasının namusuna göz dikmekten nefret ettiği gibi başkasının da kendi namusuna göz dikmesinden nefret edendir. Cesaretin karakter haline geldiği kimsede onur duygusu gelişir; onur duygusundan da haksızlığa karşı koyma cesareti doğar¹⁶⁰. Cahilliği yenmek cesaret ile gerçekleşeceği gibi, ruh temizliği de adalet ile gerçekleşir.

İbn Hazm'ın anlayışında, böbürlenme (ucb) bir kök olup, kendini beğenmişlik (tîh), övünme (zehv), *kibir*, gurur (nahve) ve üstünlük taslama (teâlî) bu kökten dal salar. Ona göre böbürlenilen insanı hakir görür¹⁶¹. “*Gurura vesile olan şeylere sahip olanlarda maldan, makamdan nasibi olmayandaki gurura pek fazla rastlanılmaz. Fakat ilimden, asaletten gurura ne demeli!.. Akıl ve temyiz gücüne sahip olan hariç, hiçbir fazileti olmayan kimse gurur ve kibrinden dolayı, âlimler ve filozoflarla dalga geçmeye çalışırlar*”¹⁶². İnsan övünmekten sakınmayı öğrendiği kadar, aklını kullanabilir. *Akıllı kimse*, aklının kendisine gerekli gördüğü şeyleri ihmâl etmeyendir¹⁶³.

Adalet, her korkulu olanın sığındığı bir kaledir. Öyle ki, zâlim olan olmayan herkes, bir başkasının kendisine kötülük etmek istediğini görünce hemen adalete sığınır, zulmü kötülemeye ve kınamaya başlar, hiç kimsenin adaleti kötülediği görülmemiştir. Karakterlerinde adalet olanlar, bu muhkem kalanın sakinleridir¹⁶⁴.

Taklitçi, aklının aldatılmasına razı olmuş demektir; buna karşılık, muhtemeldir ki malında aldatılması kendisine çok ağır gelecek ve böylece her iki tutumuyla da hatalı davranmış olacaktır. “Faziletlerin ne olduğunu bilmeyen kimse Allah'ın ve Resûlünün

¹⁵⁹ Müdâvât, s. 153

¹⁶⁰ A.g.e., s. 157

¹⁶¹ A.g.e., s. 219-221

¹⁶² A.g.e., s. 225-227

¹⁶³ A.g.e., s. 233

¹⁶⁴ A.g.e., s. 237

emrettiklerine sarılsın; çünkü bunlar bütün faziletleri kapsamaktadır”¹⁶⁵. Fazilet ifrat ve tefritin ortasıdır. Akıl istisnadır ve sonsuz bucaksızdır¹⁶⁶. *Kararlılık (hazm)* yüzünden yapılan yanlışlık ihmâlkârlık sonucu yapılan yanlışlıktan daha iyidir. Âdil olmak isteyen kendini hasmının yerine koysun; o zaman nasıl davranırsa haksızlık etmiş olacağının farkına varacaktır¹⁶⁷.

Şüpheli olmanın ilmî araştırmalarda faydası olduğu kadar zararı da vardır. Mesela İbn Hazm’a göre, aşırı şüphecilik insana yalan üretir; çünkü bu kişi sürekli asılsız mazeretler üretecek, böylece giderek yalana alışacak ve artık rahatlıkla yalan söyleyebilecektir. Dürüstlüğü karakter haline getirmiş kimsenin en âdil şahidi onun yüzüdür¹⁶⁸. Yalancının en âdil şahidi ise dilidir der İbn Hazm. “İnsanların kusurlarını en çok dillendirip büyütenler, kendi yaşayışlarından o kusurları en kolay işleyenlerdir¹⁶⁹”. İnsanların bir araya gelmesi kini yok eder. Çünkü insanların bir arada bulunmaları muhabbet oluşturur. Nitekim göz göze gelmek kalbi yumuşatır. İnsanlara en ağır gelen şeyler korku, kaygı, hastalık ve fakirliktir. Bunların ruha en çok acı vereni sevdiğini kaybetme ve istenmeyen bir durumla karşılaşma kaygısıdır; sonra hastalık, korku, sonrada fakirlik gelir¹⁷⁰.

İbn Hazm’a göre, kaygıdan kurtulmak söz konusu olduğunda korku önemini kaybeder ve kişi kaygıdan kurtulmak için her şeyi göze alır¹⁷¹. Kaygı, insanın tabiatı gereği bir yönüyle hayata bağlılığını hatırlatır. İnsanın hayata bağlı olması, ona hakikati veremeyeceğinden insan bunun tezahürünü kendini keşfettiğinde anlayacaktır¹⁷². İbn Hazm’a göre, insan her iki cihan için çalışıp çabaladığında kendini ve bu nizâm-ı âlemde görevini/yükümlülüğünü yerine getirmiş olur. Bu, dünyanın reddedilmesi ile değil, dünyanın içinde yaşarken bencillikten ve kibirden sakınmakla gerçekleşir. Amaç

¹⁶⁵ A.g.e., s. 239-241

¹⁶⁶ A.g.e., s. 241

¹⁶⁷ A.g.e., s. 241

¹⁶⁸ İbn Hazm ile Levinas arasında burada benzerlik görmek mümkün, fakat benzerlik olduğu kadar farklılık da vardır. Son bölümde bunlar tartışılacaktır.

¹⁶⁹ Müdâvât, s. 274

¹⁷⁰ A.g.e., s. 249

¹⁷¹ A.g.e., s. 251

¹⁷² Bu durum tıpkı Platon’daki hakikat ve doksa ayrımına benzemektedir. Hayat bir doksa, hakikat ise doksanın içinden, fakat onda kalmayarak açılmaktadır. Hakikat saklı olanın açılmasıdır Platon’a göre.

insanın nefsindeki kötü huylarından kurtulma çabası ve din ve felsefenin de doğrudan yardımıyla saadete ulaşmasıdır.

İbn Hazm'ın bu tezimizde ele aldığı tüm konuları özetleyebilecek iki tür ifade biçimi vardır. İlkinin ilk kısımda vermiştik ve tüm metni o alıntıya bir şerh olarak algılanabileceğini söylemiştik. İkincisi ise İbn Hazm'ın *Müdâvât* kitabında yazdığı bir şiiirdir. Bu şiiir de İbn Hazm'ın söylediklerini ağıyarını mâni efradını câmi bir şekilde ifade etmektedir:

Akıl temeldir;
Ahlâk onun üstüne kurulmuş kaledir;
Aklın ziyneti ilimle olur;
İlim olmayınca akıl bir hiçtir.

Varlıklar hakkında bilgisiz olan kördür;
Onların nasıl döndüğünü göremez.
İlim adaletle kemale erer;
Aksi halde o bir yalandır.

Adalet de cömertlikle yetkinleşir;
Aksi halde kişi zulme sapar.
Cömertlik cesarete dayanır;
Korkaklıksa aldanıştır.

Eğer namusuna düşkünsen iffetini korusun;
Namusuna düşkün olan, asla zinâ etmez.
Her şeyin kemali takvâ ilemdir.
Doğru söz ise ışıktır.

Bütün faziletlerin ana temelleri
Adalet, kavrayış, cömertlik ve yiğitliktir.
Diğer faziletler bunlardan oluşur.
Bunlara sahip olan, insanlara baştır.

Baş da öyledir; onda öyle yetenekler var ki;
Onun algılamasıyla belirsizlik ortadan kalkar¹⁷³.

İbn Hazm'a göre insanın var olduğu yerde kibir ve bencillik vardır. Kibirli olmak için her herhangi bir şey gerekmeyp, insanın varlığı bunun için yeterli gözükmemektedir. Haset, tiksirmek, kırılmak ve kırılmanın olduğu yerde, kibir yakındır. Din/İslam dini âcizlik üzerine/kulluk üzerine kurulu olduğu için, *kibir* dinin de, aklın da en uzak durmaya çalıştığı husustur. Bunun için kibir nefsin bir ürünü olup, dinin ve peygamber ahlâkının en çok uzak durduğu, ıslah etmek için savaştıkları bir husustur. İbn Hazm'a göre genel anlamda felsefe de din de temelde nefsin ıslahı ile uğraşırken özellikle de kibir ile uğraşmaktadır. Çünkü ahlâkı hastalıkların önemli bir kısmı o veya bu şekilde kibirden kaynaklanmaktadır.

¹⁷³ Müdâvât, s. 251-253

II. BÖLÜM

LEVİNAS'DA ÖZNELLİK VE BAŞKA

2.1.Başkasının yerinde olma

2.1.1.Benliğe/özneye giden ilk adım olarak *ilke ve anarşi*

Ich bin du, wenn ich ich bin

(Ben benim, ben ben iken)

Paul Celan¹⁷⁴

Levinas'a göre, insan varlıkta bir 'çatlak' bir 'fazlalıktır'¹⁷⁵. Anlaşıldığı kadarıyla Levinas'ı genel olarak Batı felsefesine reddiye, özel olarak da Heidegger eleştirmeni olarak okumak mümkündür. Çünkü Levinas'ın temel çabası varlığın ve bütünlüğün aşılması, metafiziğin varlık değil de etik olması üzerinedir. Bu onun benlik anlayışına da, felsefesine de doğrudan yansımış olup, kalkış noktası ben değil başkası, bütünlük değil ayrılıktır¹⁷⁶.

Levinas'a göre, Batı metafiziğinde kaynak olarak düşünülen Ben, en üst dereceden bir özdeşleşmedir; hatta özdeşlik fenomeninin kendisidir. Ben'in Kendi'siyle özdeşliği, Ben'e ait "değişmez" bir niteliğin sürekliliği değildir. Bu özdeşlik, şu ya da

¹⁷⁴ Ö. Gözel, *Levinas*, Say yayınları, Fikir mimarları dizisi – 29, 1. Baskı 2012, "*Başkasının yerinde olma*", s. 228

¹⁷⁵ Özkan Gözel, *Varlıktan başka, Levinas'ın Metafiziğine giriş*, İthaki yayınları, İstanbul 2011, s. 18

¹⁷⁶ A.g.e., s. 138

bu karakter özelliğinin tespitinden sonra Ben'in Kendi'sini yine Aynı-olan olarak bulmasından kaynaklanmamaktadır. Ben henüz Ben-olmadan önce, Kendi'siyle özdeş bir Ben-olarak Aynı-olan olduğu için – ki bu durum, “kendilik bilinci”yle gerçekleşir– böyle bir Ben her nesneyi, her karakter özelliğini Aynı-olan olarak tespit etmektedir. Dolayısıyla, “A, A’dır” demek, aslında “A, A için kaygılanır” ya da “A, A’dan keyif alır” ve her zaman için “A, A’ya yönelmiştir” demeye gelir. Haliyle kendiliğin totolojisi, egoizm olarak açığa çıkmaktadır¹⁷⁷.

Levinas’a göre Ben, deri ve kandan oluşan, belirli birtakım bedensel fonksiyonlara sahip, “yaratılmış” bir varlıktır. Nitekim Ben, belirli birtakım ilişkiler içinde Ben-olmaklığını kazanır ve bu ilişkiler, şimdi ve burada olan bir şeyin deneyimi değildir. Şimdi ve burada olan şeyler, aklın ve bilincin denetimi altındadır ve şimdi ve burada olmaklık, aklın ve bilincin doğal yapısı nedeniyle Kendi’yi fenomenler karşısında efendi konumuna getirir. Oysa kişi, *aşkın* bir deneyimle Ben-olmaklığını kazanır. Yani Ben, hiçbir zaman şimdi ve burada olmayan bu deneyimin ürünüdür ki, bu da Ben’in aşkın bir varoluşta kendisini bulmasını ifade eder. Burada Ben’in kendisini bulması ise Kendi’sini bulması olmayacaktır artık; Ben, ancak Kendi’sinden kurtulduğu zaman kendisini bulabilir¹⁷⁸.

Levinas, Ben’in Ben-olmaklığını bir öncül olarak kabul etmez ve Ben’in Kendi’sinden kurtulup kendisini bulmasını, Ben’in kendi tekilliğinin ve biricikliğinin açığa çıkmasında bir zorunluluk olarak değerlendirir¹⁷⁹. Var olma, her türlü ilişkiye, her türlü çoğulluğa direnir; kendini tecrit etmek ister. Var olma, doğası gereği tekillikte diretir, var olan olarak var olan, var olma dolayısıyla tecrit olandır. Var olan olarak var olan, var olma dolayısıyla kapısız ve penceresiz bir “monad”tır. Var olma dolayısıyla kendi var olmasına hakim olmak ister ve bu hakimiyet onu yalnızlaştırır. Hakimiyet

¹⁷⁷ E.Levinas, *Sonsuza Tanıklık: Seçme Yazılar*, “Başkanın izi”, (Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, İkinci basım Haziran 2010, s. 129-130

¹⁷⁸ A.g.e., s. 46. Ayrıca bkz. Alkım Saygın, *Kant ve Levinas'ta özgürlük kavramı üzerine*, Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü, Felsefe anabilim dalı, Ankara 2010, s. 128-129

¹⁷⁹ E. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, 1987 (Trans. Alphonso Lingis), Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, s. 25

çünkü, kıskançtır ve hiçbir paylaşım kabul etmez. Var olan olarak var olan, bu hakimiyet nedeniyle kendi üzerine kapanmış olandır¹⁸⁰.

Levinas'a göre Var'ın anonimliğinden ilk kopuş, var olanın kendi var olmasıyla ilişkiye girmesiyle, bilincin bu ilişkiyi kavramasıyla, Kendi'nin ortaya çıkmasıyla mümkündür. Ancak bu kopuş, henüz Var'dan kurtulmak anlamına gelmez. Var olmanın var olanda belirmesi, bilinç tarafından var olanın aydınlatılmasıdır ve Kendi, ilk kez bilinç sayesinde Kendi'sini kendi başkalığı içinde duyumsar, var olanlardan farklı bir var olan olarak kendilik bilincine ulaşır¹⁸¹. Levinas'ta benlik iki aşamalı gerçekleşir. Bunlardan ilki kendisiyle özdeş olan ben, ikincisi ise kendisini aşan ben anlayışıdır. Bu ayrımı daha iyi anlayabilmemiz için Ö. Gözel'in *Varlıktan başka* kitabında ele aldığı bir tablo'ya bakmak yerinde olacaktır.

Tablo. 8¹⁸².

<i>1.Var sferi</i>
Var=anonim varlık=ne hiçliğin ne de var olanların söz konusu olduğu saf varlık
Olmayan kendilik
Zamansızlık ya da gayrişahsi sonsuzluk
<i>2.Egolojik sfer</i>
Varolanın var/lık üzerinde hakimiyeti=Hipostaz
Yalnız kendilik
Dünya=nesnelere ilişki/-in çevresinde birliktelik/-ile yan-yana birliktelik
Kendini unutma
Şimdi

¹⁸⁰ E.Levinas, *Zaman ve Başka*, (Çev. Özkan Gözel), İstanbul: Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 68

¹⁸¹ E.Levinas, *Sonsuza Tanıklık: Seçme Yazılar*, "Var olansız varoluş", (Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, İkinci basım Haziran 2010, s. 53

¹⁸² Özkan Gözel, *Varlıktan başka, Levinas'ın Metafizikine giriş*, İthaki yayınları, İstanbul 2011, s. 45

3.(Etik-dışı) Başkalık sferi
En ala başkalık olarak dişilik
Başkasıyla yüz-yüze kendilik
(başkalık kipleri olarak ölüm, zaman, eros/velûdiyet)
Gelecek
4.Etik sfer
Yüz-yüze'lik/Varlıktan soyunma: Çıkar-gözetmezlik/Varlığın ötesi
Biri-diğeri-için/başkası-için olan kendi
(Yüz ile ilişki; konuşma; sorumluluk; verme; yakınlık; başkasının yerine olma)
Diyakroni (Ayrı-zamandalık)
5.Adalet sferi
Üçüncünün gelişi=etik ilişkinin inkıtaa uğraması ve bulanması
Karşılaştırılabilir kendilik
(simetri, karşılaştırma, birbirinin-yerine-konabilirlik)
Senkroni (Aynı zamandalık)

Bu şema Levinas'ın tüm felsefesini özetlediği gibi etik anlayışının da nerden başlayıp nereye doğru yol aldığını görebilmek için büyük bir öneme sahiptir. Konumuz bakımından bizim doğrudan ilgilendiğimiz sfer kısmen üç ve beş olmak şartıyla, asıl olarak dördüncü sfer(ler)dir. Bu şemayı dikkate aldığımızda birinci ve ikinci sefer benin kendisiyle özdeş olduğunu, yani sadece kendini bildiğini göstermektedir. Bunlar Levinas'ın ilk dönem eserleri olan *Kaçış üstüne*¹⁸³, *Varoluştan varolana*¹⁸⁴ gibi yazılarında kendisini göstermektedir. Bu dönemde Levinas aşkınlık kavramıyla ne idealizm ne de materyalizme düşmeden çıkabileceği üçüncü bir yol aramaktadır. Levinas'ın aradığı bedenine çakılı olan benin varlıktan çıkışını sağlayan bir aşkınlıktır

¹⁸³ E. Levinas, *De l'évasion*, 1935, İng. Çev. Paris: Fata Morgana, 1982, 1998

¹⁸⁴ E. Levinas, *De l'Existence a l'Existant*, 1947, Virin, 2. Edisyon, 7. Baskı, Paris, 1998. Metinin içindekilerin bir kısmı, Türkçe çevrili: "Varolansız varoluş", Metis seçkinleri, E. Levinas, *Sonsuza tanıklık* içinde, s. 50-58

ki, bu önce 1947’de erotik ilişki de dışının aşkınlığının da, daha sonra 1960’larda başkasının yüzünün aşkınlığında bulunmaktadır¹⁸⁵.

1961 yılında bitirdiği *Bütünlük ve sonsuz* eseri Levinas’ın kendi ile özdeş olan benin, kendini aşan ben’e/etik ben’e geçişine köprülük yapan eseridir¹⁸⁶. Çünkü bizim asıl dikkate aldığımız metin olan 1974 yılında kendini gösteren *Varlıktan başka türlü* eserine gelindiğinde (4. sfere) maksat etik öznedir. Özne başta egoisttir/bencildir. Sonra eros/aşk sayesinde ilk defa kendisinden başka birinin de kıymetli, değer verilebilir olduğunu öğrenmektedir. Fakat bu çok vakit geçmeden ikili bencillığe dönüşecek ve bu ikili bencillik başkası-için-olma olarak etik olan özne’ye geçmek için bir araç olacaktır. Ben başkası ile yüz-yüze gelerek varlıktan soyunmaktadır ve çıkar-gözetmezlik şartıyla başkası için olmayı anlayarak varlığın ötesine geçebilecektir. Aslı özne/benlik orada beklemektedir. Bu ise etik konuşma, işitme ve nihayetinde (başkasına) verme ile gerçekleşmektedir. *Bütünlük ve sonsuz*da başkasını tanımak vermektir¹⁸⁷ der Levinas.

Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse Levinas’ta benliğin üç aşamada gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bunların ilki bencil olan, kendine özdeş olan ve sadece ve sadece kendisiyle ilgilenen ben, ikincisi eros sayesinde ikili bencillikten oluşan bir ben ve üçüncüsü de başkası (ve başkasının sorumluluğunu alma ve ona verme¹⁸⁸) sayesinde kendiliğini kazanan etik ben/öznedir. Bunla birlikte Levinas’ta birinciden ikinciye geçiş (aynı şekilde ikinciden üçüncüye geçiş) kendini kaybetme ve kendini bulma şeklinde gerçekleşmektedir¹⁸⁹. Kendini kaybetme ve kendini bulmanın,

¹⁸⁵ E.Levinas, *Sonsuza Tanıklık: Seçme Yazılar, “Sunuş”*, (Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, Birinci basım, Ekiim 2003, s. 12

¹⁸⁶ İbn Hazm’da da hatırlayacağımız gibi nefsin iki hali mevcuttur. Bunlar *Müsbet (olumlu)* olan ve *menfi (olumsuz)* olan halleridir ki, İbn Hazm’ın ahlâk felsefesinin özü, menfi olan nefsin müsbet hale geçebilmesinin yollarını aramak üzerinde teşekkül etmektedir. Bununla birlikte, temelde insan/nefis bir olup onun iki hali ve bu hallerinde kendi aralarında dereceleri mevcuttur. Burada en önemli husus, ahlâkın temel gayesinin ahiret için olmasıdır. Bu dünya ise geçici zevkler hem de imtihan yeridir. İnsan dünyadan, mal-mülkten yüz çevirerek, hakikatı onlarda aramayıp, peygamberin ahlâkına özendiğinde, ona benzemeye çaba gösterdiğinde müsbet olan nefisi terbiye eder ve nefsin menfi olan haline sahip olur. Bkz. *Müdvât*, s. 61. Buna benzer bir şekilde Levinas, başlangıcında *egoist olan ben’i* daha sonra *etik özne* haline getirmek için uğraşmaktadır. Bu karşılaştırmanın aynı ve farklı yönlerini önümüzdeki bölümlerde tartışacağız. Bkz. Gözel, *Varlıktan başka*, s. 82-83, Ö. Gözel, *Levinas*, Say yayınları, Fikir mimarları dizisi – 29, 1. Baskı 2012, “*Başkasının yerine olma*”, s. 265

¹⁸⁷ E. Levinas, *Totalite et İnfini*, 1961, Kluwer Academic, s. 73. Türkçeye aktaran; Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 219

¹⁸⁸ Levinas’ta verme tamamen maddi bağlamda olan vermedir.

¹⁸⁹ Gözel, *Varlıktan başka*, s. 339

bir üst ifadesi kendini bilme ve Rabbini bilme ifadesidir¹⁹⁰. Aradaki temel ayırım kendini kaybetme ve kendini bulma Levinas'ta yatay bir zeminde gerçekleşirken, İbn Hazm'da kendini bilen Rabbini bilir ilkesi hem yatay, hem dikey bir şekilde gerçekleşir. Bu karşılaştırmanın ayrıntıları bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Levinas'da asıl öznenin kendini gösterdiği üçüncü aşama *yüz ile ilişki; konuşma; sorumluluk; verme; yakınlık; başkasının yerinde olma* kavramlarıyla aydınlatılmaktadır. Levinas'a göre Yüz an-arşik bir şeydir, yani arkhe/ilke olmayan bir şeydir. Bunu "Başkasının yerinde olmakta" şöyle anlatır:

Bilinç adını verdiğimiz varlıklarla ilişkide, bu varlıkların içerisinde belirledikleri silüetlerin dağılımı içerisinden teşhis eder. Bu surette onları özdeşlikler olarak tanırız. Kendilik bilincinden ise zamansal safhaların çokluğu içerisinden kendimizi teşhis eder, özdeşliğimizi tanırız, öylesine ki sanki bilinç suretinde öznel yaşam, varlığın kendi için, kendini gösterme, tema olarak öne-koyma/önermeleştirme ve hakikatte sergileme yoluyla *kendine sahip olma* amacına yönelik olarak kendini kaybetmekten ve yeniden bulmaktan ibarettir¹⁹¹.

Felsefe tarihinin arkhe/ilke fikrinden başlatılmasının yol açtığı ilk mesele bütünlük meselesidir. Çünkü Levinas'a göre "*Arkheye dair araştırmalar beni hep bir bütünlüğe götürmüştür*" der. İnsanın kendi varlığına dair fikri kendine sahip olma amacına yönelik olarak kendini kaybetmekten ve yeniden bulmaktan ibarettir. Sekizinci tabloda da gösterdiğimiz gibi, insan kendini öncelikle ego sferinde bulmaktadır. Daha sonra kendini eros ve başkası sayesinde kaybedecek ve etik ve adalet sferinde kendini yeniden bulacaktır.

Levinas'ta ideal bir ilke olarak kendini kaybetmekten ve yeniden bulmak, özdeşleştirme imgenin karşılığı değil, tinin bir iddiasıdır. Bu tinin iddiası aynı zamanda keyfi olmayıp bir beyandır¹⁹² ve dildeki gizemli işleve dayanmaktadır¹⁹³. "Bir varlığın

¹⁹⁰ İbnü'l-Arabi, *Fususul-hikem*, çev. Ekrem Demirli, Alfa yayınları, İstanbul 2017, s. 135

¹⁹¹ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 228

¹⁹² Levinas'ın Fransızcadan-Türkçeye beyan diye çevrilen *rêvelation* kelimesini, genel olarak *beyan*'la, bazı özel durumlarda da *ilahi beyan* anlamında *vahiy*'le karşılanmaktadır. Levinas'ta beyan açığa-çıkma/açığa-vurma/örtüsü-açılma de birer tezahür tarzıdır. Ama temel bir fark vardır: Açığa-çıkan görünür, oysa beyanda kendini beyan eden bir anlamda 'ne ise o olarak' yani 'bizzat' tezahür eder yani kendini kendinden itibaren ifade eder. Beyanda görüngüsel olmayan bir tezahür söz konusudur. Bkz. Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 132

¹⁹³ A.g.e., s. 229

bilincinde olmak, o varlık için, bir idealite içerisinden ve bir *Söylenen* temelinde kavranmaktadır daima”¹⁹⁴. Levinas’a göre, bireysel ampirik bir varlık dahi logosun idealitesi içinden ele alınır. Bu ise bütünlük ve söylenen fikrini felsefe tarihinin vazgeçilmez ilkesi haline getirmiştir. Halbuki *beyan* insanı söylenen ve bütünlüğe değil *sonsuzluğa* ve *söylemeye* davet etmektedir. Ama felsefe tarihi, İdeal bir ilke (arkhe) temelinde kendini kaybetmek ve yeniden bulmak olarak varlığın anlamını sürdürmüştür. Bu bir kendine sahip olmadır, egemenliktir, arkhe’dir. Batı felsefesi geleneğine göre her tinsellik bilince bağlıdır, varlığın sergilenmesine, *bilme*’ye bağlıdır¹⁹⁵.

Levinas ise bilme olarak değil de yakınlık olarak, özneliği bilince ve temalaştırmaya indirgenemez bir şey olarak tasvir etmeyi önermektedir. Ona göre *yakınlık*, *Başkası ile ilişki olarak belirlemektedir*. Buradaki Başkası ‘imgeler’de çözünmesi ve kendini tema olarak sergilemesi söz konusu olmayan Başkasıdır¹⁹⁶. “Anlam, yani biri-diğeri-için’e dair şu çelişkili mecaz. Biri-diğeri-için, bir görüş (intuition) noksanlığı değil, ama sorumluluğun fazlalığıdır. Bu, ilişkinin ‘uğruna’ (pour) olduğu şu başkası için duyduğum sorumluluktur; keza bu, *Söylenen*’de kendini göstermeden önce *Söyleme*’de anlam ifade eden anlamın bizzat anlamlılığıdır”¹⁹⁷.

Anlam söylenende değil söylemede kendini ifade edebilmektedir. Levinas’a göre, logos’un öte’yi sorgulamasıyla, ihata etmesiyle sunmasıyla ve sergilemesiyle birlikte, “öte”ye giden hareket hemen asıl anlamlılığını kaybedecektir ve içkinliği dönüşecektir. Oysa onun yakınlıktaki bitişikliği içsellik değil mutlak bir *dışsallıktır*. *An-arşik olarak yakınlık*, hiçbir ilkenin, hiçbir idealitenin dolayımı söz konusu olmaksızın bir tekillikle ilişkidir. Somut olarak bu tasvire benim yakın ile ilişkim tekabül eder ki şu mahut ‘*anlam-verme*’den ayrı olan bir anlamlılıktır bu, zira *anlam yakınla bu ilişkidir bizzat, biri-diğeri-için’dir*¹⁹⁸. Anlam bana içsellığın verdiği bilgi değil, anlam doğrudan yakın ile ilgilidir.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 229

¹⁹⁵ Bilmek ya da bilim değildir asıl olan, başkasıdır ve beyandır Levinas’ta, ama bu metinde bilme değil *yakınlık* der Levinas. Kkz: *Başkasının yerinde olma*, s. 229

¹⁹⁶ Levinas’ta, batı felsefesi geleneğine göre her tinsellik bilince varlığın sergilenmesine bilmeye bağlıdır.

¹⁹⁷ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 230

¹⁹⁸ A.g.e., s. 230

Husserl'e göre her şeyin bilinci olan bilinç, Levinas'ta neresi olduğunu bilmediğimiz bir yerin izi olan bilinç olarak kendini göstermektedir. Bilinç, benim başkası tarafından atanmasıdır/tayin edilmesidir, *tanıyor bile olmadığımız insanlara karşı sorumluluktur*¹⁹⁹. Bilinç bana anlam olarak dışarıdan/dışsallıktan gelen yakını gösterir ve sorumluluğumu hatırlatır. Levinas'a göre, yakının salt temsiline irca edilemeyen yakınlık ilişkisi, daha en baştan atanmışlıktır, keza anakronik bir biçimde her türlü bağlamı/taahhüdü (engagement) önceleyen bir *yükümlülüktür*. Buradaki öncelik a priori'den "daha kadim" bir önceliktir²⁰⁰.

Bilme yerine yakınlık ve yakından sorumlu olmayı tercih eden Levinas, bunun için *yakına yakalanma* manasına gelen obsesyon kavramını kullanmaktadır. Bu anlayışta özne, etkilemenin kaynağı yeniden-şimdileşen bir tema haline gelmeksizin etkilenir. Levinas, bilince indirgenemez olan bu ilişkiyi *obsesyon* (yakalanma, yakına yakalanma) olarak adlandırmaktadır. Bu edim dışsallıkla ilişkili olup, kesinlikle edim olmayan ve temalaştırmaya müsait olmayan ilişkidir. *Obsesyon* bilinci alt-üst eder ve kendisi bilince indirgenemezdir. Çünkü o ilkedden, kökenden, iradedden, arkheden kaçmaktadır ve obsesyon hiçbir şekilde bilincin bir hipertropisi olarak görülmez²⁰¹. Yakınlık, başkasının aşkınlığının yarattığı tasalluttan/obsesyondan ileri gelen paradoksu ifade etmeyi çalışır. Başkasının yakınlığı erim dahilinde duran, uzayıp yakalayabileceğim bir şeyin yakınlığı değil; kendisini benim ele geçirmeme sunmak bir yana, daha ben harekete bile geçmeden beni ele geçiren, kavrayan kişinin musallat/obsesyon olan mevcudiyettir²⁰².

Görüldüğü üzere, burada kastedilen an-arşi düzene karşıt bir düzensizlik değildir²⁰³ (yapısöküm/dekonstrüksiyon da değildir.) *Anarşi* varlığı alternatifleri ötesinde bulandırır. O, varlığın kendini kaybedip yeniden bulduğu ve bu surette aydınlandığı bilinç olan şu ontolojik oyunu durdurmaktadır. *Anarşi ve obsesyon bir ezadır* (persecution) ve bu eza Ben'in etkilenme biçimini belirtmektedir²⁰⁴. Kuşkusuz

¹⁹⁹ A.g.e., s. 231

²⁰⁰ A.g.e., s. 231

²⁰¹ A.g.e., s. 231

²⁰² Rodolphe ClainFrançois-David Sebbah, *Levinas sözlüğü*, çev. Murat Erşen, Say yayınları, 1. Baskı, 2011, s. 133

²⁰³ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 231

²⁰⁴ A.g.e., s. 232

bilincin yönelimselliği iradi yönelimi belirtmez yalnızca. Bununla birlikte iradi yönelimin baştaki ve başlatıcı tasarısını muhafaza etmektedir. Levinas’a göre, bir bilince etki eden şey, kendini ilkin uzaktan sunar, birinci kereden itibaren *a priori* olarak tezahür eder, yeniden-şimdiye/mevcuda gelir.

Levinas; “Yönelimsel bilinçte ve *yönelimsel* bilinç yoluyla vuku bulan şey, mesafe içerisinden özdeşleştirilmek ve sahiplenilmek üzere, kendini ileriye-yönelim’de kendinden ayrılır. Varlıktaki bu oyun *bilinçtir* bizzat. Kendinin hem yitimi hem de hakikatte yeniden bulmalar olan *farklılık* yoluyla kendinde mevcudiyet”²⁰⁵ der. Burada hem Husserl’in bilinç anlayışına bir eleştiri getirir ve aynılık değil farklılık diyerek batı felsefesine bir eleştiri sunar. Levinas’a göre varlık fikri kendinde upuygun fikridir ve varlık, başından itibaren Aynı’ya uygun temanın âlâsıdır²⁰⁶. Aynılık insani özdeşliğe ve bütünlüğe götürürken, farklılık insanı ayrılığa ve farklılığa götürecektir.

Husserl’den farklı olarak Levinas’ta bilincin “kendi için”i, varlığın kendi üzerinde, iradesi ve egemenliği üzerinde icra ettiği iktidardır. Bu “kendi için” bu suretle eşitlenir ve kendine sahip olmaktadır. Yani “*yakınlıkta tanıdığımız obsesyon, eşitlikte kendi kendine sahip olan bu varlık figürüyle, bu arkhe olma ile bağı koparır*”²⁰⁷. Burada dışsallık ile birlikte *özgürlük* sorununun üzerinde durulması gerekmektedir. Önce dışsallık nedir, Levinas bundan ne kastetmektedir sorusuna cevap bulmak gerekmektedir. *Dışsallık* nesnel veya mekânsal değildir, düzen altına sokulmak üzere içkinlikte toparlanamaz; ama o obsesyondur, temalaştırılabilir-olmayan’dır ve – tanımlamış olduğumuz anlamda- *an-arşıktir*²⁰⁸.

Bilincin, sayesinde, kendine hakimiyeti daima sağladığı ve daima buyurduğu bir kendini-müdafaa’yı (apologie) barındıran logos’u akâmete uğratan bu Anarşi’nin meta-ontolojik ve meta-lojik yapısı hiçbir öncel taahhüt tarafından temellendirilmeyen bir sorumlulukta, başkası için duyulan sorumlulukta, yani **etik** bir durumda kendini duyurur²⁰⁹.

²⁰⁵ A.g.e., s. 233

²⁰⁶ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “*Aşkınlık ve Yükseklik*”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010, s. 118

²⁰⁷ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 233

²⁰⁸ A.g.e., s. 233

²⁰⁹ A.g.e., s. 234

An-arşiden obsesyona, bilmeden yakına, aynılıktan farklılığa ve temel olarak Ben'e değil Başkasına giderek Levinas yükümlülük kavramına ulaşır ve oradan da varlığın zincirlerinden kurtulmuş ve tabiri caiz ise etik olan beni keşfeder. İnsanın özne olarak kendini bilmesi başkası ile gerçekleşir. *Başkası tarafından eza görme, başkası ile dayanışmanın temelinde yatar adeta. Bu Edilgi, bu Çile bilinçte ne zaman ortaya çıkmaktadır?* Levinas bu soruyu sorar ve rüçû kavramına geçiş yapar²¹⁰.

2.1.2. İlk felsefe olarak etik; Kendi ve *Kendi'nin rüçû*

Levinas, etiği tüm felsefenin kendinde temellendiği bir ilk felsefe haline getirmeye çalışır ve etiği de *başka(sı)* ile 'karşılaşma' ya da *başkası*'nı 'buyur ediş' olarak tanımlar. Böyle bir etik 'kendi'ni *başkasına* feda etme etiği olarak ya da 'kendi'ni başka herkesten daha suçlu ve sorumlu görme esasına dayanan bir etik olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle etik *başkasıyla* ilişkidir ve etiğin anlamı *başkasına* karşı sorumluluk çerçevesinde ortaya konulur²¹¹. Levinas'a göre kendini kendi ile bilme demek olan bilinç, öznelik mefhumunu tüketmez. O, daha baştan "öznel bir koşul"a, "Ben" (*Moi* veya *Je*) denen bir *özdeşliğe* dayanır.

İdealizmin geleneksel öğretisine göre *özne ve bilinç* eşdeğer kavramlardır; bu idealizmde ilişki-olmayan olmakla birlikte mutlak bir biçimde terim olan kimesne'den veya birin'den kuşku duyulmaz hiçbir şekilde - bu terim, *eprimiş nefis (âme)* mefhumu altında ola ki gizlenen tersine çevrilemez bir tayin etmenin, bir atamanın terimidir oysa. Bu terim, *ilişkiye indirgenemez ve rüçû halindedir*: Kendinde Ben kendi yankısında çınlayan bir ses olur; söz konusu olan, yeniden bir biçim olmayan dalgalanmanın düğümüdür²¹².

Levinas *Başkasının yerinde olma* yazısında toplam dört (ya da beş) yerde nefis (âme) kavramını kullanır. Bu kavram, Kendilik, benlik gibi kavramlarla aynı olmayıp, bununla daha çok ruh kastedilmektedir. Ruh ise Yahudi geleneğinde ve Levinas'ta Tanrı'nın insanlar arasındaki mevcudiyetidir. O, Tanrı'nın mevcut olma kipidir. Onu

²¹⁰ A.g.e., s. 234

²¹¹ Nurhayat Çalışkan Akçetin, *Emmanuel Levinas: İlk felsefe olarak etik*, Doktora tezi, Erzurum 2011, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 180

²¹² Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 234-235

gibi görünmez, ama mevcuttur²¹³. Başkasının muamma olması, dokunulamaz olması bundan kaynaklanmaktadır.

Burada bilincin öncesinde ve yahut varlığın berisinde veya dışında sürgünde olarak kendinde olan, rüçü incelenmektedir. Çünkü rücu şimdinin düzenine öncel olup, kendilik rücuda ortaya çıkacaktır²¹⁴. Kendilik kendinde olan değil aksine edilgen olan kendiliktir. İçsel değil dışsaldır. Levins'a göre, kendinde ben bir *dışa-atma*'nın tesiri altında, kendimi göstermeden evvel beni tayin eden *kendi kendime* yollanmış olarak *çaresiz ve vatansız tayin olunurum*. Hal öyle olunca bu durumda ben, kendimde tutunmaya muktedir değilimdir. Bunun anlamı başkası için duyulan sorumluluğun bende kendini göstermesidir. Bu durumda ben bir birey olup yeri doldurulamaz olarak kendini ifade edecektir. Yeri doldurulamazdan kasıt sorumlulukta yeri doldurulamazlıktır. Bu varlıkta yer alan şu kilmin alt tarafıdır ki, onun asıl yüzünde sorumluluk hüküm sürür²¹⁵.

Kendiliğin edilgen olması ve sorumluluk, *kendilik bilinciyle* ilişki halindeki tözün tözselliğini yıkıma uğratacaktır. Geldiğimiz nokta felsefenin temel gayelerinden biri olan hakikat sorunudur. Varlığın ardı ardına ve tedricen *kendini açması* (örtüsünü-açması²¹⁶) Levinas'a göre tam da *felsefe* de ortaya çıkacaktır²¹⁷. Bu durumda bilme – örtüsünü-açma – var olanın varlığına –varlaş-maya –ilave/katkı olmayacaktır. Levinas şöyle der: “Hegel ve Sartre’e göre *Bizzat Kendinin (le Soi-même)* “*kendi için*” temelinde koyutlandığını ifade etmektedir. Bu surette ben’in (Je) özdeşliği varlaşmanın kendi üzerine katlanmasına indirgenecektir”²¹⁸. Fakat bizzat kendi Levinas’ın felsefesinde Hegel ve Sartre’in anlayışından farklı bir boyutuyla dile gelmektedir. “Ben’in kendini algılaması olan bilincin kendi üzerine düşünümü, bizzat-kendi’nin şu kadim, şu öncel rüçûna benzemez. Kendinde hiçbir ikilik taşımayan, ta en başta bir duvar dibine kısıtılır gibi kendine tıklımış olan veyahut da dersinin içinde, rahatsız bir

²¹³ Ahmet Soysal, *Ruh sorusu*, Monokl, 2013, s. 65

²¹⁴ Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 345

²¹⁵ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 235

²¹⁶ Burada Platon’un hakikat için verdiği anlam olan saklı olanın açılması değil de, insanın kendi kendine açılması kastediliyor gibi gözükmektedir. Çünkü Levinasa göre özne varlığın dışında ve bilince öncel sorumluluk ile kendini kendine açar. Bkz. Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 344

²¹⁷ A.g.e., s. 235

²¹⁸ A.g.e., s. 236

biçimde, kendi üzerine kıvrılmış halde, kendideyken çoktan kendinin dışında olan şu bir/i'ne benzemez"²¹⁹.

Burada dikkatimizi vermemiz gereken iki kavram olup bunlardan ilki bizzat-kendinin özdeşliği, ikincisi ise var olanların özdeşliğidir. Bizzat kendi bir söylemi yani söylemeyi temsil ederken, var olanların özdeşliği söyleneni yani bütünlüğü temsil etmektedir. Yani Levinas'a göre, "bizzat-kendi'nin özdeşliği ile var olanların özdeşliği bir-birine benzemeyip, var olanlar, *söylenen*liği bozuma uğratılmayan *söylenen*ler olarak özdeşliklerini kazanırlar ve bu surette temalaşarak *bilince belirirler*. Bu bağlamda Kendi'nin rüçûu, bir büzülmedir, özdeşliğin berisine gitmedir, bir vicdan azabında özdeşliğin içten içe kemirilmesidir- kendini yiyip bitiren şu *özdeşliktir*"²²⁰. Öznenin özdeşliğin berisine gitmesi üç aşamalı gerçekleşip bunların ilki, '*Kendini muhafaza etme*', ikincisi '*kendini kaybetme*' ve üçüncüsü '*kendini yeniden bulma*' ile gerçekleşecektir. Burada '*kendi*' bir sonuç değil, ilişkilerin veya olayların tam da *rahmi*'²²¹ olduğunu söylemektedir. Hatırlamak gerekirse Levinas 1961 de yazdığı "Bütünlük ve sonsuzda", bütünlüğün yerine, sonsuz ve ayrılık kavramlarını getirerek etik bir özne fikrine ulaşır. 1974 de yazdığı "Varlıktan başkada" ise etik özne fikrinden, yani tabiri caiz ise bıraktığı yerden başlar ve yakınlık, bizzat-kendi ve *rahim* gibi kavramları temellendirerek öznelik felsefesine başkasının yerine olma ile çözüm bulmaya çalışır.

Rücu etik özneleşmenin başlangıcı olarak varlıktan soyunacaktır. İkinci bir adım olarak ise kendiliği rahimde mayalayıp doğuracak ve öznedeki bir-diğeri-için olmayı inşa edecektir. Özne anarşik bir sorumlulukta bireyleşecektir²²². Levinas'a göre, "*Rüçû*, her hatırlanabilir geçmişten, şimdiye çevrilebilir her geçmişten daha geçmiştir. Bizzat-kendi bir yaratılmıştır; evet ama doğuştan öksüz olan veya Yaratıcısı'nı hiçbir şekilde tanımayan bir yaratılmış. Bizzat-kendi'nin rüçûu, *Söylenen*'de özdeşleşen her özdeşliğin kurulduğu *şimdi'nin berisine* gidiştir"²²³. Yani bu durumda anlaşılan, hiçbir şey kendini oluşturmayacaktır. Varlığın kopuştan sonra kendine eşitlenmek suretiyle

²¹⁹ A.g.e., s. 237

²²⁰ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 237-254

²²¹ A.g.e., s. 237-238. Nitekim bu metafordaki *annelik* çağrışımı bizzat-kendi'nin asıl anlamını düşündürür bize. Bizzat-kendi, *kendini* yapamaz, o *mutlak edilgenlikten* yapılmadır zaten...

²²² Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 348

²²³ A.g.e., s. 238

bilinç ve kendilik bilinci haline geldiği şu zaman aracılığıyla “ezeli sükûn”dan kopuş gerçekleşir ki bu *bizzat-kendi*’yi *varsayan bir kopuştur*²²⁴. Levinas’a göre bilinç sayesinde hiçbir şey varlıkta yitip gitmeyip, aksine bilinç bu dünyayı aydınlatan ışık gibidir. Bilinçle geçmişte yitip giden her şey tarih yoluyla yeniden hatırlanır veya yeniden bulunur. Yani bilinç yoluyla geçmiş, şimdinin bir kip-değiştirmesinden başka bir şey değildir. “Hiçbir şey kendini takdim etmeden meydana çıkmaz, çıkmamıştır; hiçbir şey kendini beyan etmekten, kendini göstermekten, hakikatini teftişe açmaktan kaçıp kurtulamaz, kaçıp kurtulamamıştır. Aşkın öznellik bu mevcudiyetin biçimidir”²²⁵.

İdea’nın birliğinde kendi kendiyile çakışan ve bir bütünlük suretinde *özgür olan bizzat-kendi*, daimeli ilişkiyi çevrilir bir terim olarak, şu halde kendilik bilinci olarak kendini göstermektedir. Levinas şöyle der: “Bizzat-kendi başka türlü *hipostazlaşar*: o, başkaları için duyulan sorumlulukta çözülmez bir biçimde düğümlenir. *Anarşik* bir entrikadır bu; bir şimdideki veya hatırlanabilir bir geçmişteki bir özgürlüğün veya özgür bir taahhüdün öbür yüzü olmadığı gibi, başkası için duyulan şu sorumlulukta ifadesini bulan başka’nın aynı’daki gebeliğine rağmen, bir köle yabancılaşması da değildir”²²⁶. *Hipostaz*, bilmenin Söyleneninde bir ismin taşıyıcısı olarak belirmeden evvel, kendini suçlanmışlık halinde *bizzat-kendi* olarak sergilemektedir. Edilgenliğini *bu yüzüstü bir astar* gibi arz etme tarzına ancak yankısında işitilebilir olan bir ses metaforu yaklaşabilecektir. “Bilince mahsus kendine dönüşün berisinde bu hipostaz, kendini gösterdiğinde, kendini varlıktan ödünç alınma bir maske altında göstermektedir”²²⁷. Şu halde bilince ait *bizzat-kendi* yine bir bilinç değil, ama hipostaz halinde bir terim olarak tezahür etmektedir. Bu hipostaz yoluyla kişi, haklılığını kendi kendinde bulamayan, dolayısıyla, bu manada, ampirik ve olumsal olan bir özdeşlik suretinde bir isim olarak gün yüzüne çıkmaktadır²²⁸.

Bizzat-kendi, hakikate mahsus özdeşleşme ile çakışmaz, bilincin, söylemin ve yönelimselliğin terimlerinde söylenen hale gelmez. Bizzat-kendi bu bağlamda söylenen değil söylemedir. İçsellikten ve bilinçten değil, dışsallıktan ve farklılıktan gelir. Burada

²²⁴ A.g.e., s. 239

²²⁵ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “Tanrı ve felsefe”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010, s. 168-169

²²⁶ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 239

²²⁷ A.g.e., s. 240

²²⁸ A.g.e., s. 241

ben, kendi, bizzat-kendi ve nefis (*âme*) gibi kavramlar kendiliğin rücûunun gerçekleşmesi sonrasında ortaya çıkmaktadırlar.

Kendiliğin haklaştırılmaz, gerekçelendirilemez özdeşliği, ben, kendi gibi terimlerde ve –bu çalışmada gösterilmek istendiği gibi- başkaları için duyulan sorumluluğu tasvir eden nefisten (*âme*), duyarlıktan, hassas-olmadan, annelikten ve maddilikten itibaren kendini ifade eder. Eğer varlığın asli hakikati olarak bilinç ya da bilginin kendine dönüşü vuku bulabiliyorsa bu, kendiliğin rücûu çoktan vuku bulmuş olduğu içindir²²⁹.

Bu varlıktan ya da varlaşmadan uzaklaşma/kaçma olup, başka hiçbir şeyde temeli olmamadır, yani Levinas'a göre *koşul-suzluk*'tur²³⁰. Bir tür varlıktan soyunma ve özneleşmedir burada söz konusu olan. Ya da varlıktan başka türlüye doğru yolculuktur!

Anlaşılan şu ki, burada kastedilen kendilik, bilincin hareketi tarafından özdeşleştirilebilir bir rotasyon merkezi olmayıp, özdeşliğini en baştan beri *dışarıdan* kazanan bir noktadır. İnsan kendini kendinde/kendiyle keşfetmez. Öznellik ve kendiliği aynı anlamda kullanırsak –ki Levinas'ın bu kavramları kullanma şekli buna uygun gözükmektedir- bu yani öznellik tam da düğüm ve düğümün çözülmesidir. Dahası özün ve özün ötekisinin düğümü ve düğümünün çözülmesidir²³¹. Bizzat-kendi, kendilik bilincindeki çalkantıya, Aynı'daki gevşemelere ve toparlanmalara indirgenemez olup o koşulsuzluk sayesinde varlığın berisinde mesken tutmaktadır. Levinas'a göre "*Bizzat-kendi hatırlanamaz*²³² olan geçmişten gelir"²³³. Yani bir yersizlikten, mekansızlıktan gelir.

Kendine eşitsizlik, varlıktan bir noksan, edilginlik veya sabır olan, bu yüzden de, edilginliği içinde, kendini hafızaya sunmayan ve geriye-dönük temaşayı 'etkilemeyen/duygulandırmayan' bizzat-kendi bu anlamda esnetilemezdir, ama saf bir esnetilemezlik değildir burada söz konusu olan, tekil olanın özdeşliğidir bu. Bizzat-

²²⁹ A.g.e., s. 241-242

²³⁰ A.g.e., s. 241

²³¹ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: "*Öz ve çıkarsızlık*", çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010, s. 158

²³² Burada iki şeyin altını çizmek gerekip, ilki Kendilik bilinci diye ifade ettiği durumu İnsanın kendini bilmesi olarak yorumlamak ve anlamak mümkündür. İkincisi ise geleneğimizde tartışılan Bezm-i elst tartışmaları ve Platon'da hatırlama kuramına karşı bir eleştiri olarak okunabilir.

²³³ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 242

kendi, özdeşliğin altında dengin ve huzurlu değildir... Burada birlik, bir şekilde içeriğin kendidir. Rücû, birliğin bir “artırılım”ından başka bir şey değildir. Biçimi ve içeriği itibarıyla birlik olan bizzat-kendi, tikel ve tümel ayrımının berisinde, tekilliktir. O, denebilirse bir Bağıntı’dır, ama bu bağıntıda bağıntı halindeki terimler ayrıktır; keza, ‘kendine yönelimsel bir açılım’a göndermede bulunamayan, bilinci saf ve salt bir biçimde tekrar etmeyen bir bağıntıdır bu²³⁴.

Levinas benin kendinde madde gibi değil, derisinde gibi olduğunu ifade eder. Ona göre, sanki ben orada oldum olalı sıkıştırılmış bir vaziyette, sıkıntı içinde ve rahatsız bir şekildedir. Filozof burada söz konusu olanın *hassas-olma* olduğunu söylemektedir. *Hasas-olma*, burada nihai anlamı bütünüyle “başkası için” olmadaki **annelik** manasına gelip, anlamın bizzat anlamlılığını oluşturmaktadır. Anlam bir özdeşlik, aynılık değildir. Özdeşliğin bu “beri”si, “kendi için” demek değildir- “kendi için”de varlık, dolayısıyla özdeşliğin ötesinde, farkında tanır kendini. Egzistansiyel anlamda bir “ölüme-doğru-olma” olmayan, ama bir “içe girme”den mütevellit büzülme olan veyahut da her yayılmanın “beri”si olan sıkıntıdır bu; keza bu, boşluğa bir kaçış değil, ama doluluğa bir gidiştir, büzülme ile parçalanmanın bir anksiyetesidir²³⁵.

“Öznenin kaçma, dışa çıkma, kendine mesafe alma imkânından yoksun bir biçimde feda olduğu şu yukarıda tasvir ettiğimiz ilişki, öznenin rahatın berisine, kendine kovalandığı şu ilişki, yani pekala olumsuzluk diyebileceğimiz şu büzülmeden mütevellit rücû, Kendi’dir”²³⁶. *Beri, her türlü temalaştırıcı referanstan ve diyalektik filizlenişten de muaftır*. Söz konusu olan, varlığın berisindeki şu *yer-olmayandır* veya şu ara-zaman’dır veyahut da şu karşı zamandır²³⁷. Fakat burada, nefes alma ile nefes vermeyi, kendi derisinin duvarlarına hafif-hafif çarpan kalbin gevşemeleri ile kasılmalarını ayıran şu ölü zamanda veya ara-zaman’da bir *rücû* söz konusudur. *Beden* burada, imge ya da suret değildir yalnızca, ama kendiliğin büzülmesinin “bizzat-kendinde”si ve onun çatlamasıdır bu²³⁸.

²³⁴ A.g.e., s. 242-243

²³⁵ A.g.e., s. 244

²³⁶ A.g.e., s. 244

²³⁷ Beri için 244-245 dipnotlara bakılabilir: “Derisinde” ifadesi (*Ben, kendinde madde gibi değildir, ben kendinde, derisinde gibidir. S. 243*) “kendinde”ye dair bir metafor değildir. A.g.e., s. 243-244

²³⁸ A.g.e., s. 246. *Beden*, ne ruha karşıt bir engel, ne de onu hapseden bir mezardır, ama sayesinde Kendi’nin bizzat yatkınlık olduğu şeydir.

Vacip olan, sahip olmayı aşar ve fakat verme'yi mümkün kılar. *Rücû*, 'bedenlenme'dir. *Rücûda*, vermeyi mümkün kılan beden bir başkasını –onu bir yabancılaştırmaya uğratmadan- kılar; zira bu başkası aynı'nın kalbi- ve iyiliği-dir, ruhtaki esindir veya ruhun bizzat psişizimidir". *Kendilikteki rücû (bedenlenme) onu başkasına çırılçıplak maruz bırakır*. Bu maruz bırakma, özneye, yine Kendi'nin, *Söyleme*'de örtüsünü-açması derecesine varır. (Söylenen ve söyleme ayırımına dikkat edelim!) *Bedenlenmiş özne biyolojik bir kavram değildir*. Bedenselliğin çizdiği şema, biyolojik olanı daha yüksek bir yapıya, yani *mülksüzlenmeye* tabi kılar. Bu mülksüzleşme, kaçmanın imkânsızlığına yakalanmış bir olumsuzluktur.²³⁹

Bizzat-kendi demek başkasının özgürlüğünü muhafaza etme anlamına gelmektedir: "*Her özgür taahhüde öncel bir sorumluluk muvacehesinde varlaşmaya dair her türlü mecazın dışında bulunan bizzat-kendi, başkalarının özgürlüğü için duyulan şu sorumluluk olacak*"²⁴⁰. Özgürlük ve sorumluluk bir-birlerini tamamlayan kavramlar olup, başkasının özgürlüğünden sorumlu olduğun kadar özgürsündür. Peki başkası da benden/bizzat-kendiden bir o kadar sorumlu değil midir? Bu sorunun cevabını bu bölümün sonuna doğru açıklamak yerinde olacaktır. Çünkü bundan önce sorulması gereken daha önemli bir soru kendini göstermektedir.

Obsesyon, dışarı ile bir ilişki değil midir? Obsesyonun tam bir edilgenliği söz konusudur burada; şeylere mahsus edilginlikten de edilgin bir edilgenliktir bu, zira şeyler "*hammadde*" halinde, onların özelliklerini belirgin kılan kerigmatik logosu yüklenirler, ona dayanırlar. *Ama obsesyon anarşiktir. Hammedenin* berisinde beni suçlar o, bana yüklenir²⁴¹. "Belki de bizatihi şeyleşme demek olan batı felsefesinin bağlı kıldığı şeylerin düzeni, yaratılış fikrinin getirdiği etkinlik ile edilginliğin berisindeki mutlak edilginlikten bihaberdir. (Yüklenmeyi başaramadığı bir sorumlulukta kuşatılan bir özgürlük, yaratılmış olanın, Kendi'nin sınırsız edilgenliğinin, Kendi'nin koşulsuzluğunun tarzıdır.) Filozoflar yaratılışı daima ontolojinin terimlerinde yani önceden-mevcut ve yok oluşu gayri kabil bir madde uyarınca düşünmek istediler²⁴²".

Obsesyonda, kategorinin suçlaması mutlak bir aküzatif halinde devinir, öyle ki *özgür bilincin* beni bu aküzatifin hükmü altına alınmıştır ve kuşkusuz temelsiz suçlamadır bu. Zira iradenin her hareketine önceldir. Bu *obsesyonel ve eza verici bir*

²³⁹ A.g.e., s. 246

²⁴⁰ A.g.e., s. 247

²⁴¹ A.g.e., s. 247. Platon'un maddenin ezeli-ebedi oluşunu bize öğretiş, keza Aristo'ya göre meddenin neden oluşu tesadüfi değildir. *Şeylerin düzenine dair hakikat budur*. s. 247

²⁴² Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 248

suçlamadır. Bu suçlama, Ben’i ihtişamından eder ve benin hâkimane emperyalizimine son verir. “Özne, varlıkta melce bulamamacasına, aküzatiftedir; varlıktan kovulmuş olarak, Parmenides’in birinci hipotezindeki bir gibi, temelsiz bir halde varlığın dışındadır: tam da “kendine irca olunmuş” bir halde dolayısıyla da koşulsuzdur”²⁴³.

Levinas ezayı rücûnun bizzat hareketi olarak görmektedir. “Burada *varlaşmanın başkalaşması, kendinden boşalan Kendi*’yi ifade eder tam anlamıyla; yine burada *rücû, öznenin cisimlenmesinin nihai sırrıdır*, öylesine ki bu sır her düşünüme, her ödünç almaya öncel üstlenilmemiş ve *anarşik bir “borçlanma”dır*; ve buradaki dipsiz bir edilgenlikle edilgin olan öznelik ise, atanmışlıktan “biçilip-dikilmiş”tir. O tıpkı bir sesin yankısı gibidir ki burada *yankı sesin titireşimini öncelemektedir*. Söz konusu olan, etkin kaynağı temalaştırılamaz olan bir edilgenliktir”²⁴⁴.

Başkası tarafından gelen bir ezaya maruz kalma, eğer bu “başkası tarafından” daha baştan beri “başkası için” bir ezaya maruz kalma ise, ancak o zaman, mutlak bir **sabırdır**. Çıkar-gözetmeden başka türlü olan, “varlaşmadan başka olan” “tarafından”dan “için”e bu transfer, bizatihi *özneliktir*²⁴⁵. Eza, öznenin özneliğine, hassas-olma’ya katılmaz; o, rücûun bizzat hareketidir. Aynı-daki-başka olarak öznelik, “kendi için” suretindeki her olumlamanın, bizzat bu rücûda yeniden doğan her türlü egoizimin tartışma konusu edilişidir. “*Öznenin özneliği sorumluluktur* ve yahut da hakarete tam anlamıyla maruz kalma suretinde tartışma konusu ediliştir. Buradaki *sorumluluk* yakınlıkta benim başkası tarafından tartışma konusu edilişimle çakışan ve sorumluluğu mahsus Söyleme’de sadet harici söz olarak ortaya çıkan şu *Söylenen’in temalaştırmasına önceldir*”²⁴⁶.”

Şu halde, eza’nın bizzat-kendi’nde meydana getirdiği rücû, yönelimselliğe indirgenemez. Yönelimsellikte, Ben, nihayet etkilense de, özgürce, kendi kendinden etkilenir yalnızca. Yönelimsellik olarak öznelik, kendini kendine beyan etme olarak kendinden etkilenmede temellenir ki bu gayrişahsi bir söylemden kaynaklanmadır²⁴⁷. “*Kendi’nin yeniden şimdiye gelişi, onu çoktan izinde kavrar*. Bir’in aklanışı, ne bir

²⁴³ A.g.e., s. 248

²⁴⁴ A.g.e., s. 249

²⁴⁵ A.g.e., s. 249

²⁴⁶ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 250

²⁴⁷ A.g.e., s. 250

kaçıştır, ne de bir soyutlanma; ama bir bütündeki basit tutarlılıktan daha *somut bir sorumluluktur*; zira herkesin suçlanması altında herkes için sorumluluk, başkasının yerinde olmaya varır. Levinas'a göre *özne, rehindir*. Herkesin suçlanması altında sorumluluk başkasının yerinde olmaya varır²⁴⁸.

Benin biricikliğim, başkasının hatasını taşımamdır bizzat. Başkasına karşı duyulan sorumlulukta öznelik bir aküzatıfın (i hali, yükleme/isnad etme) sınırsız edilgenliğinden başka bir şey değildir. Burada söz konusu olan suçlama kendinin edilgenliğine ancak eza olarak, ama aynı zamanda kefarete de dönüşen bir eza olarak indirgenebilir. Eza olmaksızın, Ben başını kaldırır ve Kendi'yi kuşatır. Her şey ilk önce aküzatıftır. *Ben, Bana geri geldikçe, eza'nın yol açtığı travmanın sonucu olarak, kurulu, iradeli ve emperyalist özne özgürlüğünden soyunur ve o ölçüde kendimi sorumlu olarak keşfederim; ben adil/haklı oldukça suçlu olurum. Ben başkaları aracılığıyla "kendimde"yimdir*²⁴⁹.

Benin esnetilmezliği kendisinden kaçmanın artık imkânsız olduğu, kendisine mesafeli durmaya müsaade olunmadığı suçlamanın onulmazlığıdır. *Esnetilemezlik, borçlanmayı önceleyen bir borcu ve kaynaklarını aşan bir harcamanın anakronizmini belirtir*. Kendi'ye göre olan bu gereklilik, mümkün olanlara göre değildir, yani o her eşitliğin ötesindedir²⁵⁰. “Kendi'yi şununla veya bununla suçlamak, hatta onu ilk günah forumunda işlenen bir şeyle suçlamak üzere, kendi'nde mümkün olanları ölçmeye hasredilmiş görünen bu fahiş suçlama, kendi'nin esneyebilirliğini ya da elastikyetini dışta tutar. Bu, kendi olarak kendi'nin üzerine çöken bir suçlama ve kendi için bir telakki taşımayan bir gerekliliktir. Keza, kendinde dönüşünde, özdeşliğinin²⁵¹ çok uzağına giden sorumluluğun sonsuz çilesidir”²⁵². Peki ama nasıl olup da kendi'nin edilgenliği bir “kendi üstüne alma” haline dönüşüyor? Obsesyonu mutlak bir biçimde an-arşik edilgenliğinin gerisinde bir etkinliği, gizli-kapaklı ve saklı bir özgürlüğü varsaymıyor mu? Biz bu soruya yerinde-olma (substitution) mefhumuyla önceden cevap vermiştik²⁵³. Başkasının yerinde olma, bir sempati ya de empati değildir, o öznenin

²⁴⁸ A.g.e., s. 250

²⁴⁹ A.g.e., s. 250-251

²⁵⁰ A.g.e., s. 252

²⁵¹ Nefsin özdeşliği değil benin özdeşliği bu. S. 252

²⁵² A.g.e., s. 252. Burada söz konusu olan genel olarak Nefsin (Âme) değil, ama benin özdeşliğidir; zira masumiyet saçmalığına meydan vermeyecek bir tarzda yalnızca ben'de suçlanabilir. Başkasının masumiyetini suçlamak, başkasından borçlu olduğundan fazlasını talep etmek cürümüdür.

²⁵³ A.g.e., s. 253

başkasına karşı duyduğu sorumluluk sonucunda kendini inşa etmesi, varlıktan çıkmasıdır.

2.1.3. Başkası'nın yerinde olma

Olmaktan farklı Başkalık, etik olup da bilişsel olmayan bir boyuta yerleştirilmiştir. O varlığını sürdürür, genişler, entrikalar çevirir, zihni meşgul eder ve Ben'e kimliğini aşan bir sorumluluk yüklemektedir²⁵⁴. Burada eza gören özne ile karşılaşırız. Eza gören özneliğin kendinde'sini serimler iken, acaba edilginliğin anarşisine yeterine sadık kaldı mı? Belki de anarşik edilgenlik zeminine yapılan bu referanstadır ki yaratılmışları adlandıran şu düşünce ontolojik düşünceden farklılaşır. "Bizzat-kendi, kendi'nin kendi ile her türlü tözsel çakışmasının dışında düşünülmelidir; buna göre, -öznellik ile tözselliği birleştiren batı düşüncesinin olmasını istediği şeyin hilafına- mezkûr çıkışma, her türlü çakışmamayı araştırma biçimi altında bir norm olmamalıdır"²⁵⁵. Benim "olmak" hakkım, Levinas'a göre Başkaya olan sorumluluğumdur.

Kendine rüçû kendinde durmaz kendinin berisine gidebilir – kendine rüçûda *kendinin berisine gitmedir* bu. Özdeşlikte olduğu gibi, A'ya dönmez, ama başlangıç noktasının berisine çekilir. Kendi'nin rüçûu, bir büzülmedir, özdeşliğin berisine gitmedir, bir vicdan azabında özdeşliğin içten içe kemirilmesidir- kendini yiyip bitiren şu *özdeşliktir*. "Özne'nin başına gelen bir kaza olmayan, ama onda Varlaşımı önceleyen şey olan başkası için sorumluluk, başkası uğruna bağlanma demek olacak özgürlüğü beklememiştir"²⁵⁶. Ben eza görenimdir. Başkası için sorumluluk kendi'nin mutlak edilgenliğini varsayar. "Ben kelimesi, her şeyin ve herkesin sorumluluğunu üstlenen **efendim**²⁵⁷! (me voici: **işte ben**) anlamına gelir. Obsesyondaki sorumluluk, ben'in

²⁵⁴ Volkan Çelebi, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9, içinde, Augusto Ponzio, "Levinas'ın Batı düşüncesinin İki kulesi Hümanizm ve Kimlik üzerine eleştirisi", s. 201

²⁵⁵ A.g.e., s. 253-254. Levinas'ın ben, kendi ve kendilik kavramları bir birinden farklı olup, bunların karşılıkları şu şekildedir: *Le Soi* ve *même* = Bizzat kendi, *Même* = dışarıda kendi, *Moi* ve *Je* = Ben, *Moi* = bana, *Âme* = nefis.

²⁵⁶ A.g.e., s. 254

²⁵⁷ İslam düşüncesinde sahabeler ile peygamberin arasında geçen konuşmalarda, Benin buna benzer durumunu görmek mümkündür. Peygamber herhangi bir sahabeye bir şey diye seslendiğinde, sorduğunda ya da söylediğinde, sahabenin peygambere verdiği ilk cevap "lebbeyk" dir. Yani baş göz üstüne manasındadır. Levinas'ın Başkasına verdiği konum, İslam düşüncesinde bu bağlamda peygambere verilmiştir.

sorumluluklarını üstlenmek istemediği kimseler için yani başkaları için sorumluluktur²⁵⁸.

Başkasının yerinde olma yoluyla Bizzat-kendi, edilgenliğin sonunda, ilişkiden kaçınır. Bizzat-Kendi, edilgenliğin sonunda, ilişkideki terimlerin maruz kaldığı kaçınılmaz edilgenlikten veya sınırlaşmadan kaçır. Bu benzersiz sorumluluk ilişkisinde, başka artık aynı'yı sınırlamaz olur: Başka'nın sınırladığı, ona dayanı, tahammül gösterir şimdi. Burada ontolojik kategorilerin üst-belirlenmesine rastlarız ki bu yolla ontolojik kategoriler etik terimlere dönüşür. Bu en edilgin edilgenlikte kendi, etik olarak her başka'dan ve kendi'den hürleşir²⁵⁹.

Levinas için her türlü mistisizmin dışında, başkası için her fedakarlığın imkânı olan bu teneffüste, etkinlik ve edilgenlik birbirine karışmaktadır. “Hegel’in başvurduğu saygın geleneğe göre, *ben kendiyile bir eşitliktir* ve sonuç itibariyle de ölümün ve kavramın evrenselliğinde kendini kendinden ayıran varlığın kendine dönüşü somut bir evrenselliği ifade eder”. Ama edilgenliğin obsesyonu noktasından, *anarşik kendi noktasından bakıldığında, bilincin eşitliğinin gerisinde bir eşitsizlik kendini belli eder*²⁶⁰.

Başkasının yerinde olma, onun yerine geçme sebebiyle bizzat-kendi'ndeki eşitsizliği, bir gelecek söz konusu olmaksızın, yeniden ve bir sonraki gün yeniden kavramlardan kaçmaya teşebbüs etme çabasını ifade eder. Bu atamayla gelen sorumluluktaki biricikliği ve bu atama sebebiyle kendinde rahat bulamamayı dile getirir. Hegel'e cevap olarak şöyle der: “Özdeşlikte eşitsiz olup kavramsız olan kendi, kendini birincil tekil şahısta ifade eder. Yani tam da *Söylemenin* planını belirtir, ben'i Söyleyerek kendini üretir, yani kendini tüm benlerden mutlak manada farklı olarak üretir, yani ölme rağmen bir anlama sahip olur ve ölümün ontolojisi rağmen ölümün bilinemediği bir düzeni açar”²⁶¹.

Özdeşleştirici rücûdaki kendi olarak ben kendimi başlangıç noktamın berisine atılmış bulurum! Burada kendi, kendiyile aynı ya da değildir, bir kendini unutmadır bu; keza bu, kendine dış geçirmede, vicdan azabıyla kendini yiyip bitirirken kendine

²⁵⁸ A.g.e., s. 254-265

²⁵⁹ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 255

²⁶⁰ A.g.e., s. 256

²⁶¹ A.g.e., s. 256

başvurmada kendini unutmadır. Levinas için Kendi, Sub-jectum'dur, altta-yatan şeydir: o, evrenin ağırlığı altındadır, her şeyden sorumludur. Kendi, varlığın varlaştığı sağlam, sarsılmaz ve bağışksız eseri baş aşağı eden şeydir. Kefaret olarak Kendi, edilginliğin ve etkinliğin berisindedir²⁶².

Kendi-için, kendilik bilinci anlamına, herkes-için ise, evrenin dayanağı demek olan başkaları için sorumluluk anlamına gelir. Başkası için sorumluluk yani öncel bir bağlanım, bir taahhüt söz konusu olmaksızın cevap vermenin bu tarzı, özgürlüğü önceleyen insanı kardeşliktir bizzat. Temsilden fazlası olan yakınlıkta başkasının yüzü, Sonsuzun tarzı olarak temsil edilemez izdir. Varlığın bir anlam kazanması ve evren haline gelmesi, varlıklar arasında Ben'in yani amaçlar güden bir varlığın var olması nedeniyle değildir²⁶³.

Bu Sonsuzun izinin yaklaşmaya kaydedilmesi ve ya yazılması nedeniyledir, dahası başkasının bırakılması, onun yol açtığı obsesyon, sorumluluk ve Kendi nedeniyledir. En âlâ yeri-doldurulamaz, ikame edilemez varlık olan Ben, başkalarının yerine geçer, onların yerinde olur. Burada hiçbir şey oyun değildir. *Bu surette, varlık kendini aşar*²⁶⁴. *“Yerinde-olma (substitution) bir edim değildir; ama edim-edilgenlik almâşıklığının berisinde, edime tahvil edilemez bir edilgenliktir... Bu rücû, ancak kendinde olarak veya varlığın tersi olarak veyahut da varlıktan başka türlü olarak dile getirilebilir”*²⁶⁵. Tanrı insanlara bahşedilen adaletin bağlulaşığı olarak yükselir. Başkasıyla ile ilişki, yalnızca o, aşkınlığın boyutunu tesis etmektedir. Aşkınlığın etik dışında bir anlamı mevcut değildir. Varlıktan başka türünün anlam ifade edebileceği tek tarz, yakın/başkası ile olan ilişkidir²⁶⁶.

“Kendi-olmak, varlıktan başka türlü olmak, varlıktan soyunmak, başkasının bağıtsızlığını ve başarısızlığını, hatta başkasının bana karşı taşıyabileceği sorumluluğu dahi taşmaktır. Rehin koşulu olarak kendi-olmak, daima bir derece daha fazla sorumlu

²⁶² A.g.e., s. 257

²⁶³ A.g.e., s. 258

²⁶⁴ A.g.e., s. 258. Tenzih ve Teşbihten kaçan tevhit anlayışına sahip İslam. “Biz sizi vasat bir ümmet kıldık” ayeti hem ahlâkı hem tevhidi yani olan bir ayettir. Hıristiyanlar aşırı dünyadan kaçma Yahudilerde aşırı dünyaya bağlanmayı tercih ettiler. Fıtrat ise bunun ortasıdır, dengesidir. Bir evet bir hayırdır.

²⁶⁵ A.g.e., s. 259 ve bu sayfanın dipnotu.

²⁶⁶ Ö. Gözel, *Varlıktan başka*, s. 230

olmak, başkasının sorumluluğundan (da) sorumlu olmaktır”²⁶⁷. Peki ama Başkası neden beni ilgilendirsin? Kardeşimin bekçisi miyim ben? “*Bu sözlerin, Ben’in kendinden başka kaygısı olmadığı ya da Ben’in enikonu kendilik kaygısı demek olduğu daha baştan varsayılmışsa, ancak o zaman, bir anlamı vardır*”²⁶⁸. Kendi, Ego’dan daha eski bir biçimde, ilkelere önce, serapa rehindir. Varlığında, kendi için var olmak değildir. Bu, egoizmin ve diğerkamlığın ötesinde, kendi’nin dinselidir. *Rehin* koşulu yüzündendir ki yeryüzünde acıma, merhamet, bağışlama ve yakınlık var olabilir. *Rehin* koşulu dayanışmanın sınır durumu değildir, ama o her dayanışmanın koşuludur²⁶⁹.

Ben, bir rehin olup çoktan başkalarının yerine geçmiş bulunmaktadır. “Ben, bir başkasıdır” ama Rimbaud’nun göndermede bulunduğu anlamda bir yabancılaşma söz konusu değildir burada. Ben, her mevziin dışında, kendindedir; öz-duygulanıma mahsus özerkliğin ve kendi kendine yaslanan bir özdeşliğin berisindedir. Kefaret özdeşlik ile başkalığı bir araya getirir²⁷⁰. Gayri iradi bir şeydir kefarete. Ben, başkaları için kefarete ödemeye “kabil” bir var olan değildir: Kuşkusuz ben, şu kökensel kefarettir. Bu gayri iradi bir şeydir bu kefarete; zira o iradenin inisiyatifine ve kökene önceldir. Bu manada Kendi iyiliktir veya Kendi, başkasının yerinde *olmaya* varana dek, her türden sahip olmanın, kendi’ye ait olan her şeyin ve her *kendi içinin* terkinin buyuran bir gerekliliğin hükmü altındadır²⁷¹. “*Kendi, üstlenilemez aküzetifin hükmü altında, maruz kalmaklığın bizzat olgusunu ifade eder: Kendine özgürlükte yeniden kavuşan Ben’in kesinliği hilafına, burada Ben başkalarının yükünü taşır*”²⁷². Yerinde-olma, birinden Başkasına ve Diğerinden birine gerçekleşen bir iletişimdir.

²⁶⁷ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 260

²⁶⁸ A.g.e., s. 260

²⁶⁹ A.g.e., s. 261

²⁷⁰ A.g.e., s. 261

²⁷¹ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 262

²⁷² A.g.e., s. 262

2.2.Levinas'da özgürlüğün sorumluluğa dönüşümü

2.2.1.İletişim ve sorumluluk

Levinas burada başta *yerinde-olma olmak üzere rehin, kefare, ez, hassas-olma, obsesyon, rüçû* gibi mefhumlara başvurmak suretiyle, Batı felsefesine hâkim olan bilinc ve özgürlük merkezli öznellik tanımını sorguluyor ve bilince öncel sorumluluk temelinde ve “başkası-için” yapılanmış olarak vazettiği etik öznellik ile onun diyakronik ve an-arşık yapılarını serilmiyor. “*Kendi olarak kavranan öznellikten -Ben'in belirmediği, ama feda olduğu yitimden, mülksüzlenmeden, büzülmeden- itibarendir ki başkası ile ilişki iletişim ve aşkınlık olabilir*”²⁷³.

*Kefarete –başkaları için sorumlulukta- ben-olmayan’la ilişki, Ben’in kendi ile her ilişkisini önceler. Başkası ile ilişki, iletişimi daima kendisine irca etmeye çalıştıkları şu kesinliğin öz-duygulanımını önceler*²⁷⁴. “*Eğer iletişim Ben’de başlasaydı, hiçbir şekilde mümkün olmazdı. İletişimde bulunmak açılmaktır hiç kuşkusuz, ama bu açılım tanınmayı gözetiyorsa eğer tam değildir. O, başkasının ‘sergilenişi’ne veya tanınmasına açıldığında değil, ama kişi başkası için sorumluluk duyar hale geldiğinde tamdır. Levinas’a göre, açılmin had safhası, onun yerinde olmaya varana dek başkasına karşı sorumluluktur, öylesine ki açığa-çıkma mahsus, başkasına sergilemeye mahsus başkası-için burada sorumluluğun başkası-için’ine dönüşür ki, bu eserin tezi özetle budur*”²⁷⁵.

Ben tanıklığını başkasına taşıyarak başlayan bir dayanışma değil midir? Ve bu surette ben, her şeyden önce, iletişimin iletilmesi değil midir; keza, hiçbir şekilde bir açılmadaki herhangi bir şeyin aktarımı değil de, işaret vermenin işareti değil midir? “*İletimin onu alan kimse için hakikati problemine irca olunma ileti(ş)im problemi bizi kesinlik problemine, dolayısıyla kendinin kendiyile çakışması problemine gönderir. Bu durumda, çakışma iletişimin nihai sırrı gibi, hakikat de açığa-çıkma’dan ibaret gibi görünür. Hakikatin Sonsuza tanıklık anlamına gelebileceği fikri, hiçbir biçimde akıllara*

²⁷³ A.g.e., s. 262

²⁷⁴ A.g.e., s. 263

²⁷⁵ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 263

gelmez”²⁷⁶. Levinas’ın sonsuz sorumluluk fikri, sorumluluğun hangi anlamda nesnel olduğuna ışık tutarak bizi niyete dayalı etikten kurtarmaktadır. Bununla birlikte felsefi etiği vicdanı rahatlatma görevinden alacaktır. Çünkü sorumluluğun sonsuzluğu onun bilfiil uçsuz bucaksızlığını belirmez, üstlendikle arttığını belirtir, ödevler yapıp tamamlandıktan sonra daha da büyürler²⁷⁷.

Bir diyaloga ve Ben’lerin neşet ettiği kökensel bir biz’e dayanmak isteyenler, fiili bir iletişimin gerisinde yer alan kökensel bir iletişime göndermede bulunurlar ve bu surette iletişim problemini onun kesinliği problemine irca ederler. Oysa, bu yaklaşımdan farklı olarak biz, *dilin içerdiği aşkınlıkta, ampirik söz değil de sorumluluk olan bir ilişki* farz ediyoruz²⁷⁸.

İletişim temalaştıran Ben de, o da, sorumlulukta ve *başkasının yerinde olmada* temellenir. *İletişim özneliliğin bir macerasıdır*; bu macera, *kendine yeniden kavuşma kaygısının* hâkim olduğu maceradan, bilincin kendi kendiyile çakışma macerasından başka türdür –iletişim kesin olmayış içerir. Başkasıyla iletişim, ancak tehlikeli yaşam olarak, alınacak güzel bir risk olarak aşkın olabilir. Mutlak manada dışsal olan Başkası, yalnızca bu surette obsesyondan söz edilebilecek kadar yakındır... Başkasına karşı bu sorumluluk, beni ilzam eder, beni her hakikatten ve kesinlikten evvel bağlar²⁷⁹.

Sorumluluğun etik durumu, etikten itibaren kavranmaz. *İradeyi* varsaymayan zorlama; bugün eidetik zorunluluk denen “başka türlü olmayan şey”in zorunluluğu (Aristo, Metafizik, E) ile içinde bulunduğu durum tarafından veya başka iradeler ve arzular tarafından veyahut da başkalarının irade ve arzuları tarafından iradeye dayatılan zorlama arasında yerini alır²⁸⁰. Fenomenoloji, *yaklaşmanın* tasvirinde, temalaştırmanın an-arşıye inkılâbını izleyebilir; *Etik dil*, fenomenolojinin kendini aniden atılmış bulunduğu paradoksun izahını yapabilir; zira politikanın ötesinde, etik bu inkılâbın düzeyinde yer almaktadır. *Yaklaşmada* hareket eden tasvir, yüzü emreden bir geri-çekilişin izini taşıyan *yakını/komşuyu* bulur.

²⁷⁶ A.g.e., s. 264

²⁷⁷ Robert Bernasconi, *Levinas okumaları*, Pinhan yayınları, Birinci basım, Kasım 2011, editör: Zeynep Direk, s. 159

²⁷⁸ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 264

²⁷⁹ A.g.e., s. 265

²⁸⁰ A.g.e., s. 266

“Yüzün emredildiği iz, işarete irca edilemez: işaret ve onun işaret edilenle ilişkisi, temada eşzamanlı haldedir. Oysa yaklaşma herhangi bir ilişkinin temalaşması değil de, an-arşık vasfıyla temalaşmaya direnen şu ilişkidir bizzat”²⁸¹. Burada söz konusu olan, etkinlik-edilginlik almâşıklığının berisinde yer alıp, her ataletten daha edilgin olan şu edilginlikti: o, suçlama, eza, başkalarına karşı sorumluluk dediğimiz etik terimlerle tasvir edilir. “Kendi –eza gören-, hatasının ötesinde, özgürlükten önce, dolayısıyla da, itiraf edilmemiş masumiyet içinde, kendini suçlar. Bunu asli günahtaki durum gibi düşünmemek gerekir; bilakis, bu yaratılışın asli iyiliğidir. Eza gören kendini dil yoluyla savunamaz, zira ezada kendini savunma tasfiye olur. Logosun dolayımı söz konusu olmaksızın özneye erişildiği veya dokunulduğu şu sarih uğraktır eza”²⁸².

Levinas sorumluluk almak için öncelikle iletişimin nasıl olması gerekliliğini sorgulamaktadır. Burada başkasından sorumlu olmak sadece karşımda olan başkası, yakın ya da komşudan sorumlu olmak değil aynı zamanda “öldürmeyeceksin” diye bana seslenen bir İlahi emirden de/Başkasının yüzünden de sorumlu olmak anlamına gelmektedir.

2.2.2.Kendiliğin ahlâkı sorunu; İnsanın başkasını bilmesi Tanrı’sını bilmesi midir?

Levinas’ın anlayışında başkası bir muammadır. Bazen başkası kendini bir yüz olarak, hakikati, sorumluluğu ifade ederken, bazen yakınlığı yani komşuyu ifade eder. Bazen somut olarak karşımda olan bireyi bazen de Tanrı’nın görünen şekline bürünür. Bunun için ilk sorulacak soru başkası kim? Şöyle der: “Kuşkusuz, benim herkese karşı sorumluluğum, kendini sınırlamak suretiyle de tezahür edebilir ve tezahür etmelidir. Bu sınırsız sorumluluk adına, ben kendisi için de **kaygı** duymaya çağrılabilir”²⁸³. Yakınım olan başkasının, o da bir yakın olan bir başkasına nazaran, aynı zamanda üçüncü olması olgusu, düşüncenin, bilincin, adaletin ve felsefenin doğuşunu izah eder. Tanrı’dan

²⁸¹ A.g.e., s. 267

²⁸² A.g.e., s. 267

²⁸³ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 268-269

kaçmanın imkânsızlığı –Yunus’un macerası anlatır bunu”²⁸⁴. Başkası yukarıda saydıklarımızın tamamıdır Levinas’a göre. Onun için başkası bütünlüğe ve özdeşliğe gelmez, aksine mütemadiyen sonsuza ve farklılığa açılır.

Anlaşılabileceği kadarıyla, burada değerler arasında bir değer olmayan Tanrı’dan kaçmanın imkânsızlığı, kendi olarak, mutlak edilginlik olarak benin derununda yatar. *Bu edilginlik, varlıkta ölümün imkânsızlığı değildir yalnızca, (Heidegger’deki gibi) imkânsızlığın imkânı değildir; ama bu imkâna öncel bir imkânsızlıktır, kaçmanın imkânsızlığıdır*, mutlak yakınlıktır, hiçbir hafiflik taşımayan bir ciddiyettir, varlığın kütlüğündeki bir anlamın, fedaya tabi bir “ölebilme”nin doğuşudur. Ben’in emparyalizimi olan varlıkta direktmenin egoizmini yaklaşıma’da ilga edişiyile Kendi, anlamı varlığı sokar. Çünkü varlıkla ölçülemeyen bir anlam varlıkta yer edemez. Ölümlülük, Ben’in varoluşuna ve yazgısına dair sahip olacağı her kaygıyı anlamsız kılar²⁸⁵. Anlam kendini sorumlulukta, yakınlıkta gösterir. Ben Başkasından/Tanrıdan hiçbir şekilde kaçması mümkün olmayan edilgen bir varlıktır.

Levinas ben ve başkası ilişkisinin en somut göstergesi olarak *yüz* metaforunu kullanmaktadır. “Ben, aynı anda hem, varlığın ve varlık uğruna çabanın, bir kendi’de (soi-même), kendi üzerine çevrilen, ilkesel ve kendine yeten bir kendilikte kesiştiği noktadır. Bununla birlikte var olmanın bu acilyetinin tuhaf bir şekilde yürürlükten kaldırılıp askıya alınmasının ve başkalarının ‘işleri’ için tasalanmadaki özverinin olanaklı olduğu noktadır: sanki başkaları her şeyden önce bir yüzmüş gibi, onların işleri beni ilgilendirir, bana bakar ve bana emanet edilmiştir”²⁸⁶. Ben’in başkasının sorumluluğundan kaçma şansı yoktur. Ama insan o ve ya bu şekilde bu yasayı ihlal edebilir. Başkasına karşı sorumluluk almamak, ona kötülük etmek beni/özneyi ne ile karşı-karşıya bırakır?

Bu soru ve cevabı Tanrı-Ben-Başkası arasındaki ilişkiyi anlamak için önemli bir yere sahiptir. Levinas *Dört Talmud okuması* kitabına bir ayeti tefsir ederek başlar ve bu tefsir sadece bir ayetin yorumu değil, tüm felsefesinin baz aldığı temel noktasını teşkil

²⁸⁴ A.g.e., s. 268. Kitabı Mukaddes, Yunus kıssası.

²⁸⁵ A.g.e., s. 269

²⁸⁶ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “Biricilik üzerine”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010, s. 195

eder. “İnsanın Tanrı’ya karşı kabahatleri Kefaret günüyle bağışlanır, insanın başkasına karşı kabahatleri Kefaret günüyle bağışlanmaz, meğerki öncelikle o kişinin gönlünü almamış olsun...”²⁸⁷ İki tür günah çeşidi olup bunlar biri insanın Tanrı’ya karşı işlediği günahlar ikincisi ise insanın başkasına/komşusuna karşı işlediği günahlardır.

Tanrı’ya karşı işlenen günahlarda ruhun içinde, başkasının yardımı olmadan iyileşmesi gereken marazlar belki de marazların en derinidir. Tanrıya karşı işlenmiş kabahat ile insana karşı işlenmiş kabahat Levinas’a göre açık bir ayrımdır. Sözlü saldırı da dahil olmak üzere komşuna maddi veya manevi zarar verebilecek her şey, insana karşı işlenmiş bir kabahattir. Şabat gününe ve yeme içme yasalarına saygısızlık, iyinin zaferine inanmamak, paranın hatta sanatın üstünde hiçbir şey görmemek Tanrı’ya karşı işlenmiş kabahatleri teşkil eder. Basit bir pişmanlık ve tövbe yardımıyla Kefaret gününün sildiği kabahatler bunlardır. Bununla birlikte açıktır ki komşuya karşı işlenen kabahatler Tanrı’ya karşı işlenmiştir²⁸⁸. Peki bağışlanmanın yolu nedir? Bunun iki tür yolu olup ilki mağdurun iyi niyeti, ikincisi ise suçlunun tam bilinçliliğidir²⁸⁹.

İnsan’ın Tanrıya karşı işledikleri kabahatler kolay affedilirken, başkasına karşı işlenenler neden kolay-kolay affedilemez? Levinas’a göre (genel olarak da Yahudi geleneğine göre) Tanrı kendi hakkını başkasında gizli tutmuştur²⁹⁰. Bunun için başkası bir sonsuz, bir muamma, bir fazlalık bir sorumluluktur. Ben’in/öznenin Tanrı’yı bilmesi ahlâkî bir sorumluluk olup, başkasını bilmeyen, onun sorumluluğunu üstlenmeyen o ve ya bu şekilde Tanrı’yı da bilmemiş olur. Tanrıya karşı yaptığı her şey (şirk=Tanrıyı kabul etmemek dahil) affedilecek²⁹¹ ama Başkasının sorumluluğunu üstlenmediği için, bencillik ve kibrini yenemediği için de affedilemeyecektir. Kendiliğın en büyük ahlâkı sorunu Başkasını hor gören, onun sorumluluğunu üstlenmeyen bencilik ve kibirdir.

²⁸⁷ Levinas, *Dört Talmud okuması*, Fransızcadan Türkçeye çev. Burak Şaman, Alfa yayınları, İstanbul 2015, s. 29

²⁸⁸ A.g.e., s. 39

²⁸⁹ A.g.e., s. 59

²⁹⁰ İslam düşüncesinde buna benzer nakli ifadeler yer almaktadır. Mesela “Kim benim bir hasta kulumu ziyaret ederse, beni orda bulur”, ya da “Kim beni görmek istiyorsa bir hasta kulumu ziyaret etsin” gibi hadisler mevcuttur. Bu hem ahlâk düşüncesinde hem de tasavvuf da karşılığını bulmuş ve hayatta yaşanan bir anlayış olarak kendini göstermiş ve göstermektedir.

²⁹¹ Halbuki İslam bunun tam tersini söylemektedir. “*Doğrusu Allah kendine şirk koşulmasını mağfiret buyurmaz, ondan berisini ise dilediğine mağfiret buyurur, kim de Allaha şirk koşarsa hakikatte pek uzak bir dalâle sapmıştır*”, Nisa, 116. Hatta Fatıha süresi tefsir edilirken oradaki zikredilen “delaletle düşünler” ifadesinin Yahudiler için olduğu beyan edilmiştir. Bkz: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak dini Kur’an dili*, Yenda Yayınları, Fatıha süresi tefsiri, 1. Cilt. s. 134-135

2.2.3.Teklif ve buyruk; Sonlu özgürlük

Genel olarak Yahudi geleneğinde, özel olarak da Levinas'ın felsefesinde *buyruk* önemli bir yere sahiptir. Buyruk Yahudilikte genel olarak on emri ifade etmektedir. On emir, Hz. Musa'ya Sina'da taş tabletler üzerine yazılı olarak verilen ilk ilahi emirlerdir.

Tablo. 9²⁹²

Tanrı benim.
Karşımda başka ilahların olmayacak.
Tanrı adını boş yere ağza almayacaksın.
Cumartesi günü hiçbir iş yapmayacaksın.
Babana ve anana hürmet et.
Öldürmeyeceksin.
Zina etmeyeceksin.
Hırsızlık yapmayacaksın.
Komşuna karşı yalan şahitlik etmeyeceksin.
Komşuna ait hiçbir şeye göz dikmeyeceksin.

Burada ilk iki emirde Tanrı doğrudan İsrail oğulları ile konuştuğu için birinci şahıs, diğerlerinde ise üçüncü şahıs kullanılmaktadır; çünkü rabbilere göre İsrail oğulları ancak ilk iki emri bizzat Tanrı'dan dinleyebilmişler, ötekileri Musa peygamber onlara nakletmiştir. Yine rabbilere göre aynı tablete yazılan ilk beş emir Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkileri, ikinci beş emir insanlar arası ilişkileri düzenlemektedir. Tanrı kendi adının günahlarla alakalı bölümde yer almasını istemediği için ikinci beş emir verilirken

²⁹² Ömer Faruk Harman, *On emir*, Madde, DİA, c. 33, s. 348

Tanrı adı zikredilmemiştir²⁹³. Bu on emrin ilk beşi insan ile Tanrı arasında olan bir buyruk, ikinci beş emir ise insan ile insan/insan ile başkası arasındaki buyruklardır. Bir önceki bölümde insanın Tanrı'ya karşı işlediği günahların basit bir tövbe ve pişmanlık ile affedilebilir kısmını ilk beş emir oluşturmuştur. İkinci beş emir ise insanın/benin başkasına karşı yaptığı günahları Tanrı'nın affetmemesi kısmını ifade etmektedir.

Levinas Yahudilikte temel olan bu iki ayrı durumu kendi felsefesine sorumluk ve özgürlük kavramları altında şu ifadelerle taşımaktadır. “Şu halde buraya kadar serimlenen görüşler, tüm en yüce değerlerin hakikatinin olumsuzlayıcısı olan, itaate dair naif, koşulsuz bir “Evet” olduğunu ileri sürme ihtiyatsızlığı ile kınanmaz! Bu evet in koşulsuzluğu, çocuksu bir kendiliğindenliğin koşulsuzluğu değildir. O, eleştiriye maruz değildir bizzat. Bu maruz olma, rızaya öncel olup her naif kendiliğindenlikten daha eskidir. Dünyanın yaratılışına tanık olmuşuz gibi, yalnızca özgür irademizden çıkma bir dünyayla yükümlüymüşüz gibi, benin özgürlüğü adına akıl yürütmedir”²⁹⁴.

Özgürlüğün ötesinde sorumlu olmak, dünyanın saf bir sonucu olarak kalmak değildir Levinas'a göre. Evreni yüklenmek, ezici bir yükür, ama aynı zamanda ilahi bir huzursuzluktur. Bu seçme özgürlüğüne nispetle ortaya çıkan hatalardan ve yaptırımlardan evladır. Eğer söylemimizde, özgürlük ve özgürlük-yokluğu terimlerinden önce etik terimler peyda oluyorsa, bunun nedeni, seçmeye sunulan iyi-kötü kutupsallığından önce öznenin yüklenmenin/dayanmanın bizzat edilginliğinde kendini İyi'ye bağlanmış bulmasıdır²⁹⁵. İyi nedir peki? İyi, özneyi rehin sorumluluğunda tanınabilir bir seçmeyle seçmiş değil midir? Özne bu sorumluluğa adanmıştır, kendini tekzip etmeksizin ondan kaçamaz; o, bu sorumluluk yoluyla biricikleşir hakeza. Felsefede, bu *seçilmişliğe*, olsa-olsa başkasına karşı sorumluluğun çerçevelediği anlam izafe edilebilir. *Sorumluluğun özgürlüğe göre bu kıdemliliği*, İyi'nin İyiliği anlamına gelir: Ben onu seçmeye kabil olmadan, yani onun seçimini kabullenmeden önce, ilkin, İyi'nin beni seçme zorunluluğu mevzu bahistir burada²⁹⁶. İyinin iyi olması, sorumluluğun özgürlüğü öncelediği durumdan dolaydır. Aksi

²⁹³ A.g.e., s. 348-349

²⁹⁴ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 268

²⁹⁵ A.g.e., s. 269

²⁹⁶ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 269. Sorumluluk özgürlükten daha kıdemlidir.

takdirde özgürlüğün sorumluluğu öncelemesi durumunda, İyinin iyiliğinden bahsetmek mümkün değildir.

Bu benim kökene-öncel yatkınlığım olup, her alırlığa mukaddem edilginliktir, hatta aşkın bir edilginliktir. Bu, her türlü temsil edilebilir kıdemliliğe mukaddem bir kıdemliliktir. *İyi varlıktan önce olup* iyi, üstlenilemez bir yatkınlık uyarınca, özneyi başkasına yaklaşmak üzere, yakına/komşuya yaklaşmak üzere atacaktır²⁹⁷. İyi'den ben'e: atama –“Tanrı'nın ölümünden” sonra “baki kalan” ilişkidir ki bu, belki de, bir itkiye harekete geçiren her değeri, yalnızca değeri harekete geçiren bir itkiye irca etmek imkânını ifade etmektedir. “İyi'nin iyiliğinde, kısıktığı arzuyu yakına karşı sorumluluğa doğru çevirmek suretiyle eğmesi, benim onu kabul etmemden önce beni seçen İyi'nin *kayıtsız-olmamadaki* farkını muhafaza etmektedir.”²⁹⁸.

Sorumluluk başkası karşısında faili olduğum eylemlerin sorumluluğunu üzerime almak değil, başka karşısında başkanın hatalarının ve ıstıraplarının sorumluluğunu üzerime almaktır²⁹⁹. Başkasına karşı sorumluluktaki ben'in biricik ve yeri doldurulamaz oluşu, onun seçilmişliğini teyit etmektedir. Sorumlu ben'in biricikliği, başkasına yakalanmada, her kendi kendine özdeşleşmenin berisinde maruz kalınan travmada temsil edilemez bir “evvelce”de vuku bulabilir.³⁰⁰ Peki, Levinas'ın kalıplaştırdığı “*Sonlu özgürlük*” ne demek? Levinas bu soruya şöyle açıklık getirmeye çalışır: “*Kuşkusuz, özgürlüğe öncel bir sorumluluk fikri sonlulukta düşünülen özgürlüğün liyakatine halel de getirmeden, bu mefhuma indirgenemez bir anlam vermeye izin verir*”³⁰¹. Sonlu özgürlükte saf bir özgürlük ögesi açığa çıkar ki sınırlama irade etmesinde ona etkide bulunmaz. Şu halde sonlu özgürlük mefhumu, irade etme özgürlüğünü sınırlandırma problemini vazeder/koyutlar.

Başkasına karşı sorumluluk yani özgür ve özgür-olmayan şeklindeki sıkı saymanlığın artık ölçmez olduğu sınırsız sorumluluk, ikame edilemez rehin olarak özneliği talep eder. Sonlu özgürlük ilk değildir, başlangıçta yer almaz; ama başkasının

²⁹⁷ A.g.e., s. 269-270

²⁹⁸ A.g.e., s. 270-271

²⁹⁹ Rodolphe Calin François-David Sebbah, Levinas sözlüğü, Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen, Say yayınları, İstanbul 2011, s. 111

³⁰⁰ A.g.e., s. 271

³⁰¹ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 272

özgürlüğüme çarptığı ve onu sınırlandırdığı için başkası olmadığı, ama başka, mutlak olarak başka, başkası olduğu için, ezaya varana dek beni suçlayabildiği sonsuz sorumlulukta yer alır. Bu sebepten sonlu özgürlük, sınırlı bir alanda işleyen sonlu ve basitçe bir özgürlük değildir³⁰².

Kendi, -üstlenmeksizin, başlangıca dönüşmeksizin- kendine eşitlikte kendini suçlar; o, üstlenmeksizin yani maruz kalma kapasitesinin ötesinde yer alan duyarlığın maruz kalmasında kendini suçlar ki bu bendeki başkası olarak duyarlı olanın ıstırabını ve had safhada hassasiyetini tasvir eder. Bendeki ve tam da özdeşleşmemin bağrındaki başkası, kendine dönüşte eşi olmayan kendiliktir: Vicdan azabından doğan kendini suçlama –açılıma varana dek, çatlama varana dek... nefislerin (âmes) çokluğunun ötesinde, tam düşünüm ve Tin’in birliği imkânı bilfiil sağlanmasa da, bilinç düşünümde ve onun veçhelerinde bu dengeyi arar en azından³⁰³. Kendiliğin etik kuruluşu ya da daha ziyade kendindeliğin etik kuruluşu paradoksal olmasına karşın köktendir. Bu kuruluş kendiliğe kendisinin tam sahipliğini yasakladığı kadar, bunu ona sağlar da.³⁰⁴ Levinas’ta etik özneleşme dediğimiz durum, başkasından ötürü ve başkası için kendiliğin/öznenin sırrını/örtüsünü açmasıdır ve varlığın ötesinden gelen çağrıya yanıt vermesidir. İletişim ve sorumluluk üzerinden özneleşmedir söz konusu olan.

“Zira hatırlanamaz bir zaman”dan bu yana –an-arşık olarak- öznellikte *başkası tarafından* aynı zamanda *başkası için*”dir de. Başkasının hatası nedeniyle ıstırap çekmekte, başkasının hatası için ızdırap çekme –tahammül etme- uç verir: Başkası-için, başkası nedeniyle çekilecek her türlü sabrı içerir. Bu, başkasının yerinde değildir, başkasının kefaretinin ödemesidir. Vicdan azabı, duyarlığın “harfi anlamının” mecazıdır; edilgenlikte “suçlanmak” ile “kendini suçlamak” ayırım silinir³⁰⁵. Sorumlulukların tamamına kasp edilen özgürlüklere tekabül ettiği ve onları ödünlediği, zamanın gevşediği ve yarı-açık bir aralıkta bir karara müsaade ettikten sonra yeniden gerildiği bir düzendeki hesaplar dengesinde özgürlüğün itibari tehlikeye girer. Hakiki anlamda özgürlük, bu saymanlığın bir hasbiylik yoluyla tartışma konusu edilişi olabilir ancak. Bu

³⁰² A.g.e., s. 272

³⁰³ A.g.e., s. 273

³⁰⁴ Volkan Çelebi, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9, içinde, Rodolphe Calin, “Levinas ve Kendilik sorunu”, s. 220

³⁰⁵ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 274

hasbılık, saf bir bağışlamanın sonuçsuz, izsiz ve ansızın oyununun mutlak eğlencesi olabilir veyahut da, tam tersine, başkasına karşı sorumluluk ve kefarete olabilir³⁰⁶.

Levinas için öznenin tabiatı veya özneliği olan Kendi, yaratılmışlara karşı sorumluluğun tam da vurgulanmışlığıdır. Başkasına yani bende başlamamış olana karşı sorumluluk, rehin masumiyetindeki sorumluluktur. Başkasının yerinde olmam, bir anlamın mecazıdır; bu anlam, psikolojik bir olayın bir empati'nin veya bir merhametin ampirik düzeyine ait değildir³⁰⁷. Yakının yerinde olma, benim yakının yerinde olmam suretinde gerçekleşir. Tin, bireyler çokluğudur. İletişim bende açılır –bende, yoksa bir başkasında değil; bende, yoksa Ben kavramının bir bireyleşmesinde değil. Kimse, herkesin yerinde olan benim yerimde olmaz. Veya formel mantığın hiyerarşisine –cins, tür, birey- bağlı kalmak istersek şunu söyleriz: ben'in yakın için olduğu, onun sorumluluğunu üstlenmeye atandığı şu yükseliş, bendeki Ben'in bireyleşmesi esnasında gerçekleşir³⁰⁸.

Öznenin çıkar-gözetmeliği, Ben'den ben'e iniş veya yükseliştir. Bu hareket, cinsleştirme/genelleştirme veya türleştirme/özümlendirme olarak mantıksal işlemin formalizmine indirgenemezdir. “Konumsuzlaştırılmış olarak konulmuş özne bendir; ben, kendimi evrenselleştiririm. Bu, aynı zamanda, benim hakikatimdir: ölümlü olarak benim, evrenselleşmenin olumsuzluğunun varsaydığı üremeye ve bozulmaya ait hakikatim. Ama Ben kavramı ben'e ancak, beni ikame edilemez olarak atayan sorumluluğu ifade ettiği ölçüde, yani düşünce-olmayan'ın naifliği veya körlüğü olmayan kavram dışına kaçma ölçüsünde tekabül edilebilir”³⁰⁹.

Geldiğimiz noktada, Ben'in kavramsallığı ile kavramı reddetmenin sabrı arasında, evrensellik ile bireyleşme arasında, ölümlülük ile sorumluluk arasında bir yarış söz konusudur. Hakikatin bizzat diyakronisi, bu münavebede yatar. Burada kavramı tartışma konusu eden bir müphemlik vardır.³¹⁰

³⁰⁶ A.g.e., s. 274

³⁰⁷ A.g.e., s. 274-275

³⁰⁸ A.g.e., s. 275

³⁰⁹ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 275-276

³¹⁰ A.g.e., s. 276

Sorumluluğun beni, bendir, bir başkası değildir; o, kendisinden yerinde-olma ve feda talep edilecek bir kardeş-ruh'la eşleştirilmek istenecektir. Oysa başkasının kendini diğerlerine feda etmesi gerektirdiğini söylemek, insanı fedayı öğütlemek olacaktır! Ben –“Nefis” veya “İnsan” veya “Birey” cinsine ait olan ve bu surette bütün nefislerde, insanlarda, bireylerde ortaklaşa bulunup onlar arasındaki karşılıklığı daha en başta mümkün kılan varlığa katılan bir nevi taklit edilemez Jemeinigkeit (benimkilik) değildir³¹¹.

Bana, başkasına değil de bana ait olan varlığım, *başkasının yerinde olmada* bozuma uğrar; bu yerinde-olma yoluyla ben, benimdir, bir başkası değildir. Levinas'ın kastettiği bağlamda varlıktaki kendi, hiçbir genelliği hedeflemeyen bir atamadan *kaçamamadır*. Bunun sonucunda ben ve başkaları arasında ortak bir kendilik olmayıp, bir ayrıcılıktır. Başka bir ifadeyle ben'i –Ben'i değil- seçen haklılaştırılmaz/gerekçelendirilemez bir seçimdir. *Ben, biricik ve seçilmişimdir*³¹². Levinas'a göre özne bir rehindir. Bu mefhum, kendisinden itibaren ben'in kendinden mevcudiyetinin felsefenin başlangıcı veyahut da hitamı olarak belirdiği konumu altüst etmektedir. Ben'in konumu, daha en başta, konumsuzluktur, yoksa (varlıkta-diretme) değil; onun konumu, daha en başta, tam da eza'nın şiddetinin kefaretinin ödeyen şu rehin olarak başkasının yerine olma'dır³¹³. “*Şu halde, Ben'in başkasının yerinde-olma olduğunu söylemek, bir ilkenin evrenselliğini, bir Ben'in neliğini dile getirmek değildir. Bilakis bu nefse, hiçbir genelleşmeyi taşımayan benliğini geri vermektir*”. Bu durumdan hareketle logosun Ben'in kavramına yükseldiği yol, üçüncüden geçmektedir³¹⁴.

Ben olarak özne, eidetik bir yapıyla donanırcasına benlikte donanmış bir var olan değildir; böyle bir durum, ben'den bir kavram çıkarmaya ve tekil bir var olanı bu kavramın gerçekleşimi saymaya izin verirdi. Özgür ve kendi-için insan şahsiyetinin varlığın anlamı bakımından sahip olacağı önceliği yadsıyan modern anti-hümanizm, dayandığı gerekçelerin ötesinde, isabetlidir. O, kendini feragatte, fedada, iradeyi önceleyen *yerinde-olmada* koyutlayan *öznelik için bir alan açar*³¹⁵.

³¹¹ A.g.e., s. 276

³¹² Aynı yer.

³¹³ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 277

³¹⁴ A.g.e., s. 277. Üçüncü ve adalet fikri Levinas'ın etiğinin başka bir boyutunu/ileri bir boyutunu ifade etmektedir. Bu tezin konusunu doğrudan aşmakla birlikte son bölümün son alt başlığında kısmen bu konuda gerekliliğinden dolayı tartışılacaktır.

³¹⁵ A.g.e., s. 278

Yakının çağrısından kaçmanın, uzaklaşıp gitmenin imkânsızlığında bir başkasına yaklaşıp; bu yaklaşma belki olumsuzluk içinde olur, ama artık o andan sonra uzaklaşıp gitme özgürlüğüne sahip değildir. Başkasını ızdırabının ve hatasının üstlenilmesi, hiçbir şekilde edilginliği aşmaz: o, çiledir/edilgindir. Şu halde, bu rehin koşulu veya koşulsuzluğu, özgürlüğün asli, birincil bir kipliğidir en azından, yoksa Ben'in kurumlu özgürlüğünün ampirik bir ilineği değil³¹⁶.

En azından burada değerler arasında bir değer olmayan Tanrı'dan kaçmanın imkânsızlığı, kendi olarak, mutlak edilginlik olarak benin derûnunda yatar. *Bu edilginlik, varlıkta ölümün imkânsızlığı değildir yalnızca, (Heidegger'deki gibi) imkânsızlığın imkânı değildir; ama bu imkâna öncel bir imkânsızlıktır, kaçmanın imkânsızlığıdır*, mutlak yakınlıktır, hiçbir hafiflik taşımayan bir ciddiyettir, varlığın kütlüğündeki bir anlamın, fedaya tabi bir “ölebilme”nin doğuşudur³¹⁷. Ben'in emparyalizimi olan varlıkta direktmenin egoizmini yaklaşma'da ilga edişiyse Kendi, anlamı varlığı sokar. Varlıkla ölçülemeyen bir anlam varlıkta yer edemez. Ölümlülük, Ben'in varoluşuna ve yazgısına dair sahip olacağı her kaygıyı anlamsız kılmaktadır.

Kuşkusuz, hiçbir şey bir varlığın yıkımının önüne geçemeyeceği varoluşu için kaygılanmasından daha komik değildir. Ama komik olanın aynı zamanda trajik olduğu, keza trajik bir şahsiyet olmanın aynı insana ait olduğu bu imge yardımıyla görülür³¹⁸. *Feda olması ölçüsünde, yaklaşma ölüme bir anlam bahşetmektedir. Yaklaşmada sorumlu olanın mutlak tekilliği, ölümün genelliğini veyahut da genelleşmesini kuşatır. **Dinlerin müjdecileri de dahil** hiç kimse ölümden, acıdan müstağni değildir. Tersinden bakarsak eğer, sayesinde ölümün bir anlam kazandığı sorumluluklara ve bağlılıklara sahip olabilecektir özne. Çünkü Başkası bizi, ta en baştan, bize rağmen etkilemektedir³¹⁹. Bize rağmen bizi belirlemektedir.*

Eğer, mimarisinin tüm ayrıntılarını ihmal ederek, felsefi bir sistemden bir unsurunu alıkoyma gibi bir hakkımız olsaydı bu konuda Kantçılığı düşünürdük. Bu felsefe, insanı olana, onu ontolojiyle ölçmeden, bir anlam bulur; bu anlam, öncelikli sayılmak istenen ‘ne vardır?’ sorusunun dışında, keza ontolojilerin gelip çarptığı şu ölümsüzlük ve ölüm sorununun dışında yer alır. Ölümsüzlük ve teolojinin kesin buyruğu belirleyememesi

³¹⁶ A.g.e., s. 278

³¹⁷ Levinas, *Başkasının yerinde olma*, s. 279

³¹⁸ A.g.e., s. 279

³¹⁹ A.g.e., s. 280

olgusu, Kopernikçi devrimin yeniliğini ifade eder: *Anlam, varlıkla veya var olmama ile ölçülmez; bilakis, varlık anlamdan itibaren belirlenir*.³²⁰.

Ben kendinde sonlu bir özgürlüğe sahiptir. Beni ve ölümü anlamlı kılan başkasının sorumluluğudur. Varlık anlamı değil, anlam varlığı belirlemektedir. Başkası, sorumluluk ve anlam, varlığa, akıla ve özdeşliğe önceldir.

Sahiplik varlığın ve bilginin mülkü olup, sorumluluk ve etik özne bunların ötesinde veyahut berisindedir. Bilgi ışık ise, kendilik ya da etik özne ışığın öncesinden gelir, yani gecedен gelir. Anlam burada asıl anlamına kavuşur ve varlığa haddini bildirir. Aynı şekilde sahiplik ve mülkiyette iktidarlarını, o karanlıktan gelen çağrıya (benliğe/kendiliğe) kurban ederek/benciliklerini ve kibirlerini geride bırakarak/sonlu özgürlüklerine veda ederek, (başkasının) sorumluluk aracıyla sonsuz olana, sonsuz özgürlüğe doğru açılacaklardır.

³²⁰ A.g.e., s. 280

III. BÖLÜM

(ÖZ) MUKAYESE ve DEĞERLENDİRME

3.1. Akıl ve vahiy

3.1.1. Nefis: Bilgi ve akıl

Din ile akıl arasındaki fark aklın zarar ve fayda tanımında ortaya çıkmaktadır. Akıl kar ve zararı duyularla algıladığı evrende tasavvur edebilirken, din ona geniş bir alanda kar ve zararı göstermektedir. Bu durumda akıl, içinde bulunduğu dünyanın darlığından kurtulmadıkça dinin sözünü ettiği kar ve faydaya karşı “muhafazakar” davranacak, korkacak ve insanı korkutacaktır. Din ise değişmeyi ve yenilemeyi temsil ederek insanı yeni dünyalara ulaştıracaktır³²¹. “Muhakkik düşünürler korku yerini cesarete; elindekini tutmak güdüsü yerini terke; kibir yerini merhamete; körlük ve şaşılık yerini adalete ve basirete bırakmadan aklın insanı saadete ulaştıramayacağını söylemektedirler. Din ile karşılaşan akıl iman ve ahlâka yeniden var olarak yeni bir isim kazanır: Kalp! Kalp birinci akıl ile hayal gücünün arasındaki esas düşünme melekesidir”³²². Duyular beden ve hayal gücü ile uyumlu çalışırken, akıl ise duyuların yetersiz kaldığı yerde faaliyet göstermektedir. Dinin getirdiği aklî ve ahlâkî önermeler ise kuşatıcılık vasfına sahiptir. Peki kalp, nefis, ruh derken aynı şeylerden mi bahsediyoruz?

³²¹ Ekrem Demirli, “Kartal ve Güvercin: Akıl bağlar, hayal çözer”, Sabah ülkesi dergisi, sayı 55, Nisan 2018, s. 9

³²² A.g.e., s. 9-10

Yazdığı eserlerinin çoğunda ruh ve nefsin tek bir şey olduğunu³²³ söyleyen İbn Hazm *er-Redd Ale'l-Kindi el-Feylesuf* eserinde bu iki ıstılah arasında ince bir ayırım yapmaktadır³²⁴. Kendi ifadeleriyle söylemek gerekirse şöyle der: “Allah Teâlâ’nın Âdemoğlundan olanı ruh diye isimlendirmeyeceğini hatırla! O, ruh ismini; melek, Kur’ân-ı Kerim ve benzeri gibilere verir. Çünkü Âdemoğlundaki ruh; -zannederim ki- mutlulukla sona erene kadar ona ruh diyemeyiz, övgüyü hak etmemiştir. O’nun ruh olarak isimlendirilmesi bir övgüdür. Eğer saadet ehlinden olmazsa o, nefis diye isimlendirilir”³²⁵. Temelde ruh ile nefis ıstılahları aynı olup, bunu *iki ayrı hal olarak* ele almak, İbn Hazm’ın ahlâk ve nefis anlayışına uygun gözükmektedir. Çünkü başta da söylediğimiz gibi felsefenin başlıca gayesi nefis terbiyesidir.

Yani her iki cihanda mutluluğu elde edebilmek için insanın kendi ile/nefsi ile mücadele vermesi ve ahlâkî hastalıklardan kurtulmaya çalışması, aynı zamanda kendini bulma/kendini bilme çabası anlamına da gelir. Bu iki yol ile gerçekleşir. Bunlardan ilki, insanın teklifi kabul etmesi ve peygambere ittibâ’ etmesiyle gerçekleşir. İkincisi ise, insanın başına gelen ve insanı dönüştürmeye muktedir³²⁶ olan aşk sayesinde gerçekleşmektedir³²⁷. *Güvercin gerdanlığı* eserinde söylediği gibi ona göre insanın kendini bulması ülfette/muhabbette/aşkta saklıdır. Başka bir deyişle ülfet, insanın kendisini bulmasının yoludur. Onun düşüncesine göre aşk, ruhların çeşitli varlıklar arasında bölünmüş parçalarının birleşimidir³²⁸.

³²³ el-Fasl, cilt. 3, s. 886. Ayrıca bakınız: Sema Bolat, *İslam Felsefesinin teşekkül dönemi Tanrı tasavvuru*, Araştırma yayınları, Ankara 2016, s. 120, Ömer Türker “Nefis” maddesi, DİA, c. 32, s. 529

³²⁴ Sema Bolat, *İslam felsefesinin teşekkül dönemi Tanrı tasavvuru İbn Hazm’ın “er-Redd ale’l-Kindi el-feylesuf” risalesi merkezli bir inceleme*, Araştırma yayınları, Ankara 2016, s.

³²⁵ İbn Hazm, *Filozof Kindi’ye reddiye*, Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol-Sema Bolat, Elis yayınları, Ankara 2015, s. 122

³²⁶ İbn Hazm aşk konusunda kalplerin Allah’ın emrinde olduğunu söyler. O isterse her türlü dönüştürme yapabilir.

³²⁷ Burhanettin Tatar, *Aklın merkezindeki aşk; İbn Hazm’ın Güvercin gerdanlığı hakkında bir felsefi yorum*, Milet ve Nihal dergisi, cilt 6, sayı 3, Eylül-Aralık 2009, s. 146

³²⁸ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, Yirmi altıncı baskı, 2016, s.44

Ey sevgilim! Aşk içimi kemirdi, beni yedi tüketti!

*Beni ziyarete gelen gözler benden eser göremiyor artık!*³²⁹

İbn Hazm'a göre, aşk acısı onu yıpratırken, benliği de eridiği için 'ben'den eser kalmıyor. Bir bakıma o, benlik kabuklarını kırarak yeniden doğuyor. Burada kastedilen amaç insanın kendini bulması,/kendini bilmesidir³³⁰.

Bunu dikkate aldığımızda, benliğin bilgisi ile benliğin varlığının bir ve aynı şeye tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü insanın kendini yani benliğini bilmesi, kendi gerçekliğinden başka bir şey olmadığından, var olma veya huzur, kendini bilmeyele bir ve aynıdır. İnsanın kendine dalma, kendine dönme ve kendini bilmesinde aşk hem vazgeçilmez bir vasıta hem de amaçtır. Baştan beri arayış sırasında direnen benlik engeli aşkla aşabilmektedir. Aşk, ruhu kör kuyulardan çıkaracak hem bir merdiven hem de güçlü bir fenerdir. İnsanın kendi ışığını yakabilmesi için beşerî aşk iyi bir basamakken, sürekli aydınlıkta kalabilmek ve iman kandilini uyandırabilmek için Leyla'dan geçerek Mevlâ'ya demir atmak gerekmektedir. İnsan kendinin 'zübde-i âlem' oluşunu sadece aşkla fark edebilmektedir³³¹.

Öz bir şekilde ifade etmek gerekirse, İbn Hazm'a göre nefis (ya da ruh) temelde bir olup, onun iki hali vardır ve bu iki hal üzerinden tanımlanmaktadır. Birincisi kendisini bilmeyen nefis (nerden gelip nereye gittiğini bilmeyen nefis, köle olan nefis³³², dünyalık nefis, haz ve eğlence peşinde olan nefis³³³), ikincisi ise kendisini

³²⁹ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s.100

³³⁰ Arapçada vcd kökünden türeyen vicdan kelimesi bulmak demektir. Bulmak aynı zamanda bilmek anlamına da gelmektedir. Bunu Emrullah Efendinin şu ifadeleri çok iyi özetlemektedir; “*Varlık nizamında âlem ilimden önce gelir. Âlem var olmalı ki ilim var olabilsin. Bu tertibe göre ilim âlemden me’huz (türemiş) olmalıdır. Ama manevi nizamda öyle mi? Hayır değil. İnsan, nefsinin icâbı (gerekliliği) olarak âlemden önce ilmi bulmuştur. Sebepden önce müsebbibi görmüştür. Burada tertip zıt olur. Yani âlem sebebini ilimden almıştır. Bu bir ruh kanunudur. Bunu nerede bulmuştur insan nefsinde(ruhunda) ve vicdanında. Vicdan kelimesi dahi bulmaktan gelir.* (ﷲ) Türkçede de bilmek ile bulmak aynı kökten gelir”. Bkz. Emrullah, *Yeni muhutu'l-maarif*, Birinci cilt, İstanbul, Hürriyet Matbaası- Nur-ı Osmaniye Şeref Efendi Sokağında, H. 1327-1329, s. 6

³³¹ Aliye Çınar, ‘*İbn Hazm’da kendini bilme ve aşk:Ruhun kendini bulma serüveninde ülfetin önemi*’, Uluslar arası Katılımlı İbn Hazm sempozyumu, (içinde) 26-28 Ekim 2007, Bursa, Türkiye, Ensar neşriyat, İstanbul 2010, s.157

³³² İnsanın kendini bilmesi İbn Hazm'a göre nereden gelip nereye gittiğimizi bilmemizdir. Nihayetinde Tanrı'dan gelip Tanrı'ya gideceğimizi bilmemizdir. Bize şahsiyet ya da benlik kazandıran durum ya da ahlâklı olmamız Allah'a kul olmak, kula kul olmamaktır. Bu sadece vahyin değil aklın da insana

bilen, kendini bilmesiyle birlikte Rabbini de bilen nefistir, daha doğrusu ruhtur. Yukarıda zikrettiğimiz iki tanımı bir araya getirdiğimizde *nefsin iki hali vardır. Söz konusu iki halden biri nefsin aşk sayesinde kendini bulması iken, diğeri ise peygamber ittiba’ ederek nefsin kötü huylarından arınması, temizlenmesi/ruh haline gelmesi/saadete ulaşması ve Allah’ı bilmesidir.*

Ruh-nefis ayrımı üzerine yapılan bu şekildeki yorumu sadece İbn Hazm değil, ilk müfessirlerden olan İbn Abbas ve 20. Asırda yaşamış Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından da dile getirmiştir. İbn Abbas demiştir ki:

Ademoğlunda bir nefis bir ruh vardır. Aralarındaki fark güneş ve şua gibidir. Nefis kendisiyle akıl ve temyiz yapılan, ruh da teneffüs ve hareket yapılıdır. Ölümde, ikisi de müteveffâ uykuda yalnız nefis müteveffâdır (ölmüştür)”. Ruh denince umumiyetle hayat meb’dei anlaşıldığı gibi hayat da ekseriya cismanî tezahürat ile anlaşıldığından hayat-ı maneviye meb’dei olan ruha, nefis ıtlak edilmiştir. Güneş ile şuaı temsil getirmesi gösterir ki aralarında bir cevher farkı anlatmak istememiştir. Bizim anladığımız şudur: “Nefis kendini duyan, kendine ve kendinekinde vicdanı olan, yani ene/ben şuuruna sahip olan zattır. Her nefiste böyle şair ve meş’ûr olmak üzere çifte bir haysiyet vardır. Teveffi, bir şeyi vafî olarak yani kamilen ve tamamıyla almak, selp etmektir. Bundan dolayı ruhun tarafı İlahî’den tamamıyla ahz-ü kabzına teveffi ve ölüme vefat denilmiştir. Emaneti yerine teslim ile tamamen vefa etmek demektir. Nefisler vacibü’l-vücut değildirler, onun için kendilerine şuurları bizatiha olsa bile lizatiha değildir. Allah’tandır. Allah onları kendilerinden alıp kendilerinden geçirir.”³³⁴

İbn Hazm’ın nefis anlayışı faal, akıllı ve mükellef olan bir nefis üzerine kuruluyken, Levinas faal olmayan, başkası karşısında edilgen olan nefis anlayışını benimsemektedir. Bu benlik akıl tarafından değil, başkası tarafından terbiye edilmekte ve başkasının sorumluluğunu alarak etik özne haline gelmektedir. Akıl ve bilgi, öznenin ahlâklı hale gelmesinde, kötülüklerden arındırılmasında etkili olmayıp, aksine insanı bütünlük, özdeşlik ve varlık gibi düşüncenin sınırladığı külli kavramlar içinde bencilliğe ve kibre sevk edebilmektedir. Bu durumda özne kendisini/kendi varlığını başkasının

söylediği şeydir. Onun için İbn Hazm’a göre ahlâktan nasibi olmayan aklın ya da ruhun Hakk’a olan yönelişinin üzerini örten cahildir. Bkz. *Müdâvât*, s.

³³³ Levinas’a göre ben ta ki başkasıyla karşılaşana kadar keyif alma, ve yalnızlığı içinde yaşamaktadır. Bunun açık bir şekildeki ifadesi, keyif alma varlıkta tutunmam değildir, varlığı çoktan aşmamdır. Keyf alma ve arzu insanı varlıktan kurtrıp, sorumluluğa ve kendi etik benliğine (yani asıl benliğine) ulaşması için bir aşamadır. Bkz. Gözel, *Varlıktan başka*, s. 170-172

³³⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak dini Kur’an dili*, Yenda yayınevi, Merve matbaacılık, Mart 2011, İstanbul, cilt. 6, s. 503-504

sorumluluğunu alarak ve komşuya vererek inşa eder. Bu nedenle Levinas asıl metafiziğin/felsefenin etik olduğunu söylemektedir.

Düşünmenin bir başlangıç noktası olup, sadece belirli bir yerde konumlanmış olmanın bilinci değil; bilincin konumlanmışlığından herhangi bir bilinç ya da bir bilme de giderilmeyecek nitelikte olmasıdır. Söz konusu olan, bilgiyle çelişen bir şeydir, bir koşuldur. Eğer bilgi ışık ise, onu önceleyen özne, özü bakımından geceye aittir. Bunun için özne kendisini ne dışarıda ne de kendisinde gösterir ki, çünkü özne birinci tekil şahıs olarak değil kendiliktir der Levinas³³⁵.

3.1.2. Ben mi Başkası mı?

İbn Hazm, nefsin terbiye edilmesi hususunda başkasının değil Ben'in ön planda olduğunu söyler. Levinas ise Başkasının sorumluluğunun esas olduğunu düşünerek, özneyi ahlâklı yapan aslın, Ben değil, Başkası olduğunu söyler. Benim “olmak” hakkım, Levinas'a göre Başkaya olan sorumluluğumdur³³⁶. Yani öznenin varlığından ve onun etik bir özne oluşundan bahsetmek, kendiliğinden var olan öznenin değil, Başkasından dolayı var olan, Başkasının sorumluluğunu alan öznenin bahsetmek demektir. Fakat her ikisinde birbirinden ayrı olan durumlar değildir. Aksine insanın güzel ahlâka sahip olma süreci, bu ikisi arasındaki ilişkiye bağlıdır. Temel fark aralarındaki öncelik ve sonralıktadır. İbn Hazm'da insanın kendini terbiye etmesi öncelikle kendisine bağlı iken, bu durum Levinas'ta tersinedir.

Levinas *Varlığın* açıklığına işaret eden anlamının tek yönlü olduğunu vurgular. Öznenin nesneyle ilişkisi, aslında “nesne olarak nitelendirilemeyecek bir nesnenin” yani Varlık'ın ışığı altında anlaşılmaktadır. Var olanların hep Varlık ufkundan anlaşılıyor olması, Levinas'a göre başkılığın aynıya indirildiği bir ontoloji ortaya koymaktadır³³⁷. Levinas'a göre başkası da bir var olandır, ancak anlamının ötesinde

³³⁵ Volkan Çelebi, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9, içinde, Rodolphe Calin, “Levinas ve Kendilik sorunu”, s. 212

³³⁶ Volkan Çelebi, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9, içinde, Augusto Ponzio, “Levinas'ın Batı düşüncesinin İki kulesi Hümanizm ve Kimlik üzerine eleştirisi”, s. 196

³³⁷ Hatice Turan, Levinas'ta yönelimsellik ve başkalık, Yüksek lisans tezi, İstanbul 29 Mayıs üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü, Felsefe bölümü, İstanbul 2015, s. 46

konumlanır. Başkasıyla karşılaşmak ise onunla konuşmayı gerektirir. Levinas'ta "başkası için olmak", simetrik ben'lerden oluşan bir "biz" topluluğu yerine simetrik olmayan karışık bir yapı sunar. Ahlâkîlik de bu şekilde ortaya çıkar³³⁸.

"Öznenin tasviri Levinas'ta faal ben'in edilgen ben'e dönüşümüyle değişecektir. Bu dönüşümde elbette ki hareket noktası ilk bölümde ele alınan Husserlci ego anlayışıdır. Başkalık felsefesiyle başkasını gündeme getiren Levinas düşüncesinde, ego merkezli bakış açısı tamamen sarsılmıştır. Öncel ve ilk olan başkasıdır. Başkası daha en baştan varlığıyla ben'in merkezî otoritesini sarsar.³³⁹" Levinas'ın ortaya koyduğu ego, sorumlulukla kendi kendinin farkına vardığından, etik yolların önü açılmış olur. Ama bunun da koşulu her türlü geçmiş ve gelecek belirlenimden uzak, "şimdi" ve "burada" olan bir ben'dir³⁴⁰. Levinas'ta faal olan ben, edilgen ben olarak değişip dönüşmektedir. İbn Hazm'da ise nefis/ben, faal, kazanan, iyilikleri sebebiyle mükafatlandırılan ve kendisine hitap edilen bir varlıktır³⁴¹. Ben edilgen değil, etkindir, pasif değil aktiftir.

Levinas'ın felsefesini diğerlerinden ayıran nokta, Başkanın tartışmasız olarak sahip olduğu ahlâkî önceliklidir. Bu görüş, 'insanın insanlığı', 'öznenin özneliği' kavramını ortaya atmakta, bu kavramlar üzerinden 'başkası-için' var olmak öncelik kazanmakta ve 'kendi-için' var olmaya tercih edilecek bir şey haline gelmektedir. Metafizik bir antropoloji olarak algılanan etik, 'ilk felsefe'dir. Bu nedenle Levinas'ın düşüncesi, *başkası* insanın ahlâkî aşkınlığında ve bununla beraber aşkınlığa verilen ahlâkî tepkide, *başkası* için sorumluluk alma konusunda görevlendirilmiş olan benlikte yatmaktadır. Levinas, '*başkanın aşkınlığını, Bütünlük ve Sonsuzda, sorumlu Benliği ise Olmaktan Başka*' da ele almaktadır³⁴².

Ben, üst derecede özdeşleşme olup özdeşlik fenomeninin kaynağıdır. Benin özdeşliği, değişmez bir niteliğin sürekliliği değildir. Benim bizzat kendim olmam, şu ya da bu karakter özelliğinin varlığını tespit ettikten sonra, dönüp kendimi aynı bulmamdan kaynaklanmaz. Benin dışında olan, ihtiyaç duyan beni kışkırtır: benin

³³⁸ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 66-67.

³³⁹ Hatice Turan, Levinas'ta yönelimsellik ve başkalık, Yüksek lisans tezi, İstanbul 29 Mayıs üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü, Felsefe bölümü, İstanbul 2015, s. 48

³⁴⁰ A.g.e., s. 49

³⁴¹ el-Fasl, c. 3, s. 884

³⁴² N.Çalışkan Akçetin, *Emmanuel Levinas: İlk felsefe olarak etik*, Atatürk üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü, Felsefe anabilim dalı, Doktora tezi, Erzurum – 2011, s. 43

dışında olan, ben içindir. Kendiliğin totolojisi bir bencilliktir³⁴³. Beni sorgulayan ben değil Başkasıdır. Başkası bununla da kalmayıp, o bir şeyin varlığın sorusu, Ben'in kendisi ve dünyada işgal ettiği yer, başkalarıyla ilişkisi için yanıtlamak zorunda olduğu sorusundan koparılamaz. Bu ilk felsefenin etik olduğu anlamına gelmektedir³⁴⁴.

İbn Hazm kendinin yetersizliği üzerine tefekkür etmenin ahlâkî bir durum olduğunu söyler³⁴⁵. Akıl hep ihtiyaçtır, zorunludur fakat vahiy karşısında yetersizdir³⁴⁶. Onun için insan yanılabilirliğini unutmamalıdır ki, ancak bu şekilde aklını beğenebilirsin. Çünkü İbn Hazm'a göre insanın yanlışları doğrularından daha çoktur. Eğer ameller insanın gurura kapılmasına neden oluyorsa, kişinin günahlarını, kusurlarını ve geçimini hangi yollardan sağladığını düşünmesi gerekir. Eğer gururlanmana sebep olan ilminse, bilesin ki bu sana ait bir meziyet değil, Allah'ın bir lütfudur³⁴⁷.

İbn Hazm için *ben*, kendinden/kendi yaptıklarından sorumlu olduğunu söylerken, Levinas “hiç kimse kendini başkasız kurtaramaz”³⁴⁸ der. Bu *Dört Talmud okuması* eserinin ilk kitabında şerhini yaptığı ayet ile uyuşmaktadır. Hatırlayacak olursak orada Levinas “Tanrı kefaret günü tüm günahları affedecek ama insanın başkasına karşı yaptığı günahları affetmeyecek” der. Genel olarak İslam düşüncesinde, özel olarak da İbn Hazm'da bunun karşılığı “kul hakkı” olarak gözükmektedir. Fakat unutmamak gerekmektedir ki, İbn Hazm insanın sadece başkasından değil, öncelikle kendisinden, kendi nefsinden daha sonra da canlı veya cansız olan her şeyden, bitkilerden, hayvanlardan ve asıl olan nizâm-ı âlemin sorumlu olduğunu düşünmektedir.

Ben, Başkasına karşı sorumlu olduğu kadar, kendinden de sorumludur, hatta kendine olan sorumluluğu daha önceliklidir. Çünkü Allah, peygamber ve insanın kendi nefesine ile duyduğu kaygı, başkasını öncelemektedir. Levinas için Başkası, bazen insan, bazen Tanrı olarak kendini gösterse de, İbn Hazm için Tanrı ile kul/insan arasında özel

³⁴³ Levinas, *Sonsuz tanıklık*, içinde: “Başka'nın izi”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010, s. 129

³⁴⁴ Volkan Çelebi, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9, içinde, Augusto Ponzio, “Levinas'ın Batı düşüncesinin İki kulesi Hümanizm ve Kimlik üzerine eleştirisi”, s. 200

³⁴⁵ *Müdâvât*, s. 193

³⁴⁶ A.g.e., s. 195

³⁴⁷ A.g.e., s. 195

³⁴⁸ Volkan Çelebi, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9, içinde, Augusto Ponzio, “Levinas'ın Batı düşüncesinin İki kulesi Hümanizm ve Kimlik üzerine eleştirisi”, s. 197

bir bağ gözetilmiştir. Onun için insanın başkası ile hatta kendi nefsi ile olan bağından ziyade, insanın Tanrı ile olan bağı/sözleşmesi aslî bir yere sahiptir. İbn Hazm'a göre, insanın kendini bilmesinden önce başkasını bilmesi, bir paradokstur. Çünkü insan kendini bilmeden başkasını, daha doğrusu kendini bilmeden Tanrı'yı bilebilir mi?

İbn Hazm'a göre başkası beni inşa etmez, başkası benim güzel ahlâka sahip olma sürecimde vesilemdir, yardımcımdır, dostumdur. İnsan/nefis/benlik İbn Hazm için başkasını önceler. Levinas'ta ise başkası beni/özneyi öncelemektedir. Temel ahlaki sorun olan, bencillik ve kibir söz konusu olduğunda iki düşünür de benzer açıklamalar da bulunmaktadırlar. İslam dini başta kul olmayı/teslim olmayı/mükellef olmayı kabul eden ve bunu yaşayan bir dindir. Yahudilikte ve Levinas'ın felsefesinde ise seçilmişlik anlayışı ön plana çıktığından buradan kibrin ön plana çıkması muhtemeldir.

3.1.3. İnsan, Tanrı ve adalet: Asıl ahlâkî vasıf “yapmak mıdır” yoksa “yapmamak mıdır”?

İnsan, beden ve nefsin birlikteliğine verilen bir isimdir. İnsan ismi nefis olmaksızın bedene, beden olmaksızın nefse karşılık gelmektedir.³⁴⁹ Bunun için nefis ile insan sözcüklerini aynı anlamda kullanmak mümkündür. Diğer bir önemli mesele ise Allah'ın fiilleri ve insanın fiilleri ayrımıdır. İbn Hazm'a göre Allah'ın fiilleri, mahlûkâtın fiillerinden farklıdır. Ona göre, Allah'ın fiilleri hiçbir şekilde insanların veya diğer canlıların fiilleriyle aynı kategoride değerlendirilemez. Çünkü insanlar fiillerini bir takım sebeplere bağlı, bir illetten dolayı, güç ve çaba sarf ederek yaparlar. Allah ise fiillerini ne sebeplere muhtaç olarak, ne bir illetten dolayı ve ne de bir çaba sarf ederek yapar. İbn Hazm, Allah'ın fiillerinin bir illetinin olmadığını ifade etmektedir³⁵⁰. Nefsin yaratıcısını/Allah'ı bilmesi meselesinde bu ayrım, kendiliğinden bir önem ifade edecektir. Bu ayrım, nefisten kaynaklanan ahlâkî bir sorunun, kulun fiili mi yoksa Allah'ın yarattığı bir fiil mi olduğu konusunda da bize bir ipucu verecektir.

³⁴⁹ el-Fasl, c. 3, s. 804

³⁵⁰ Şule Burcu Çam, *İbn Hazm'da irade ve insan hürriyeti problemi*, T. C. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam bilimleri anabilim dalı, Yüksek lisans tezi, Adana 2009, s. 118

İbn Hazm'a göre nefisten kaynaklanan en önemli ahlâkî sorun kibirdir denebilir. Diğer ahlâkî sorunlar ise bunun yan etkileri ve türevleri olarak zikredilebilir. Bencilik (ucb) başta olmak üzere pek çok ahlâkî vasıf kibirden kaynaklanmaktadır. Fakat bu Hıristiyan anlayışında olduğu gibi insanın doğuştan günahkâr olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü İbn Hazm'a göre nefis yaratan değil yaratılıştır, özgür değil mükellef, yani teklife tabidir. Pasif değil aktiftir. İyiliği tercih ettiği kadar kötülüğü de tercih etme potansiyeline sahiptir.

Levinas'a göre de benliğin en büyük sorunu benin Başkasına karşı sorumluluk duymamasıdır. Benin, yani öznenin inşası, Başkasının sorumluluğunu almakla ve ona vermekle (gerektiğinde ağızındaki lokmayı çıkarıp vermekle) gerçekleşmektedir. Sahiplik ve bir şeye sahip olmak fikri, insanı yalnızlığa, bencilliğe ve nihayetinde kibre götürmektedir. Levinas'a göre Benlik demek, sorumluluk demektir. Ama sadece sorumluluk değil, vermektir. Buradaki vermeğin karşılığı İbn Hazm'da cömertlik ve îsardır. Levinas, açık bir şekilde vermektan kastının "maddi bir şeyi vermek" olduğunu söyler. Cömertliğin tanımı, İbn Hazm'a göre ihtiyacın haricinde, neyin varsa dağıtmaktır. Cömertlik akrabaya, yoksula, komşuya, büsbütün muhtaç olanlara vermektir³⁵¹. İsar ise mertebe olarak cömertlikten daha üstündür. İbn Hazm'da vermek beş mertebe şeklinde kendini göstermektedir. İlki israftır, ikincisi ise temel ve zorunlu ihtiyaçlardır. Üçüncüsü başkasının ihtiyacını gidermek için vermek, dördüncüsü kendinin de ihtiyacı var iken başkasına vermek ki bu, cömertliktir. Beşincisi ise kendinde yok iken ya da çok az iken bile başkasına vermektir ki, buna İbn Hazm îsar der³⁵². Dahası vermek, sadece maddi bir şey değildir, aksine maddi-manevi, ilmî ya da hayatî her şeydir. Küçük bir tebessümden başlayıp, insanda olup da verebileceği, paylaşabileceği her şeyi ırk, din, dil ayrımı yapmadan vermektir.

Benlikten kaynaklanan ahlâkî sorunların hemen hemen tek kaynaktan türediğini ve onun da kibir olduğunu söylemiştik. Bu kibir, İbn Hazm'da insanın Allah'a karşı kibirlenmesi iken, Levinas'ta benin başkasına karşı kibirlenmesidir. İbn Hazm'da başkasının bilgisi epistemolojik bir bilgi iken, Levinas'ta başkasının bilgisi etik bir bilgidir. Hatta bilginin kendisi etikdir.

³⁵¹ Müdâvât, s. 83

³⁵² Müdâvât, s. 83-85

Tanrı, etik ilişkiye asla kayıtsız ya da bağımsız değildir ki, başkasına/yakına karşı sorumluluk Tanrı'ya –doğru-olma demektir³⁵³. Haliyle Levinas'ta Tanrı, daima etikten itibaren düşünülen bir Tanrı olarak kendini göstermektedir. Başkasının bana karşı kelâmı ve konuşması beyandır/vahiydir. İbrani geleneğinde Tanrı, vahiy yoluyla meleklere ve İsrail'e öğretir. Levinas için vahiy konuşmadır. Bu bağlamda buradaki başkası Tanrı olarak okunabilir, hatta okunmalıdır da. Çünkü Tanrı'da başkasıdır, sadece başkası değil “en âlâ başkası”, “ilk başkasıdır”³⁵⁴.

Geçip giden Tanrı, yüzün, kendisine benzeyeceği bir model değildir. Tanrı'ya benzetmek, Tanrı'nın ikonu değil, onun izinde bulunmaktır. Hıristiyan-Musevi tinselliğimizin ifşa edilmiş Tanrısı burada olmayışının sonsuzunu bütünüyle kendinde barındırır. Çıkış Bap 33'te olduğu gibi ancak izinde kendini gösterir. O'na doğru gitmek, bir gösterge olmayan bu izi izlemek değil, izde bulunan Başkaları'na doğru gitmektir³⁵⁵.

İlahi adalet, ancak dünya mahkemesinde ortaya çıkarsa beşerî kardeşliği kuşatabilir. Bu merhamete ve lütfâ, ilahi adaletin saf sertliğinden beş yüz kat daha fazla güven duyulmaktadır. “Tanrı iradesi, beşeri mahkemede kendisini gerçekleştirdiği ölçüde yüksektir. İnsana doğru iniş ve kendisini insanda dile getirilişi olan peygamberce tezahürü, sıradan bir hareket değil, onun en yüce yükselişidir. Kutsal Kitapta ve Talmud da çok sayıda metin bize bunu göstermektedir”³⁵⁶ der. Levinas'a göre adalet olmaksızın merhamet olanaksızdır ve merhamet olmaksızın da adalet biçimsizleşir³⁵⁷. Buna bağlı olarak adalet, âdil devlette vaizlerden değil, âdillerden ve azizlerden ortaya çıkacaktır. Kibri o veya bu şekilde merhametin zıttı olarak göreceğ olursak, adalet ile kibir aşılabilecektir. Levinas'ta öteki ile karşılaşma bana ‘var olma hakkım var mı’ sorusunu sorduracaktır ve bana adaletsizliğimi keşfettirerek utanç yaşattıracaktır. Haliyle ben özgürlüğümün berisine giderim ve var oluşumu özgürlükte değil, başkasıyla

³⁵³ Özkan Gözel, *Varlıktan başka, Levinas'ın Metafizikine giriş*, İthaki yayınları, İstanbul 2011, s. 223

³⁵⁴ A.g.e., s. 224

³⁵⁵ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “Başka'nın izi”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010, s. 146

³⁵⁶ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “Tanrı'nın iradesi ve insanların iktidarı”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010, s. 232

³⁵⁷ Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “Felsefe, Adalet ve Aşk”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010, s. 259

karşılaşmada ya da yaderklikte temellendiririm. *Adalet başkası ile bu ilişkinin kendisidir; hakikat ise oradan doğar ve beslenir*³⁵⁸.

İbn Hazm'da ise adalet kurtarıcı bir kavram olup, herkes onun merhametinden pay almak istemektedir. "Adalet, her korkulu olanın sığındığı bir kaledir. Öyle ki, zâlim olan olmayan herkes, bir başkasının kendisine kötülük etmek istediğini görünce hemen adalete sığınır, zulmü kötüleme ve kınamaya başlar, hiç kimsenin adaleti kötilediği görülmemiştir. Karakterlerinde adalet olanlar, bu muhkem kalenin sâkinleridir"³⁵⁹. Adalet öncelikle kulun Allah'a karşı adaletli olması, yani ona kul olması/teklifi kabul etmesiyle tahakkuk etmektedir ki, adaletsizliğin aslı olan kula kulluk ortadan kalsın.

Levinas, insan ve insan yaşamının anlamı nedir sorusuna şöyle cevap verir: "İnsan yaşamını anlamı gereğince insan olan, ben'in başka olana karşı sorumluluğu, *conatus essendi*'den, başlangıçlar ve prensiplerden her zaman daha kadîm, an-arşik bir sorumluluk üzerine kuruludur"³⁶⁰. Sorumluluğun insana ilk söylediği kelam öldürmeyeceksin kelamıdır. "Öldürmeyeceksin" emri Ahit'te Yahudileri, yani kendi komşularını öldürmeyeceksin anlamındadır. Buna karşılık İbn Hazm ve İslam dini "*Bu nedenle Beni İsrâile kitapta bildirmiştik ki her kim bir nefsi bir nefis mukabili veya yeryüzünde bir fesadı olmaksızın öldürürse sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur, kim de bir adamın hayatını kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur*"³⁶¹ ayetini ön plana çıkararak, bunu hayata uygulamaktadır. Din sadece Müslümanı Müslümanlardan sorumlu tutmaz; doğayı, hayvanları her şeyi korumak ve muhafaza etmekle sorumlu tutmaktadır. İbn Hazm'a göre sadece din değil akıl da bunu vazetmektedir.

Kibri yenebilmek için asıl ahlâkî vasıf yapmak mıdır yapmamak mıdır? Kibri yenebilmenin/aşabilmenin yolu kanaatimizce **yapmamaktır**. Yapmamak da bir kibir değil midir? Evet, yeri geldiğinde yapmamak da bir kibir olabilir. Peki o zaman yapmak ile yapmamak arasında kaldığımızda neden yapmamanın kibri yenebileceğini düşünürüz? Biz burada yapmamaktan nefsin heva, arzu ve isteklerini kastetmekteyiz.

³⁵⁸ Özkan Gözel, *Levinas*, içinde, "Hakikat ve Adalet", Say yayınları, İstanbul 2012, s. 169

³⁵⁹ Müdâvât, s. 237

³⁶⁰ Volkan Çelebi, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9, içinde, Augusto Ponzio, "Levinas'ın Batı düşüncesinin İki kulesi Hümanizm ve Kimlik üzerine eleştirisi", s. 196

³⁶¹ Maide, 32

Yapmaktan ise İbn Hazm'ın anladığı gibi vahyin/şeriatın söylediğini, peygamber ahlâkının bize sunduğunu yapmak (ki bu nefse hep zor gelendir) olarak anlamaktayız. Asıl ahlâk/ahlâkı vasıf peygamberin ahlâkına benzeme/sahiplenme çabasıdır. Bu çaba bize nefsimize değil, Allah'ın ve peygamberin sözlerine itimat etmemiz gerekliliğini ve nefsimizin söylediğini yapmamayı gerektirir.



SONUÇ

“Kendimden uzaklaşıyorum, yaklaşıyorum kendime”.

Asaf Halet Çelebi

İnsan nefis sahibidir. Bu nefse ister benlik densin isterse de ben densin fark etmez, aynı şeyi kastetmekteyizdir. Sonuç olarak İbn Hazm ve Levinas arasındaki temel birkaç fark ve benzerlik üzerinden başta sorduğumuz soruya bir cevap bulabiliriz. Temel farkları şöyle sıralamak mümkündür:

- (I) Bir tarafta, insan nefsinin faal, akıllı ve mükellef olması bir tarafta, diğer tarafta ise insan nefsinin pasif ve edilgen olması söz konusudur. İbn Hazm’da nefis, teklifi akıl ile kabul eder, temyiz gücü sayesinde faal olmasını muhafaza eder. Özel anlamda arzu, istek ve hevâsından, genel anlamda da nefsinden kaynaklanan ahlâkî sorunları şeriatın/vahyin hükümleriyle ve peygamber ahlâkına benzeme çabasıyla yenebilecektir. Levinas’a göre ise buyruk ön plandadır ve buyruğun karşısında özne pasiftir. Özne sorumlu olduğu kadar öznelik/benlik vasfını kazanacaktır. İbn Hazm’da tüm bu süreçler akıl ile takip edilirken, Levinas’ta bu süreç ontoloji haline gelen etik ile takip edilmektedir.
- (II) İnsanın kendisini bilmesi her iki düşünürü göre de önce kendinden uzaklaşarak ve tekrar kendine yaklaşarak mümkündür. Levinas buna rücû/tekerrür der, İbn Hazm ise kendini bilmek ve bununla beraber, Rabbini bilmek der. Kendini bilmek de iki yol ile gerçekleşip, bunlardan ilki vahyin

hükümlerini dikkate alarak ve peygamber ahlâkına benzeme çabasıyla gerçekleşirken, diğeri ise insanın başına gelen aşk sayesinde gerçekleşecektir. Levinas buna başkasının sorumluluğunu alarak etik ile ulaşırken, İbn Hazm, şeriatın ve aklın yardımıyla ulaşmaktadır. Levinas'ta öznenin inşasında ve ahlâkî vasıflara sahip olma sürecinde, asıl olan başkası iken, İbn Hazm'da nefsi kötülüklerden arındırma sürecinde asıl olan benin kendisidir.

- (III) İbn Hazm'da bilgi ve akıl, insan nefsinin kötü huylarından kurtulabilmesi için olmazsa olmaz hususlardan biri iken, bunun tam aksine Levinas'ta bütünlüğe ve formel ahlaka sevk eden bilgi ve akıl tuzaktır. Akıl kendinde eksik veya kötü olmayıp, İnsanı bütünlüğe, özdeşliğe ve varlığın çizdiği ve bize sunduğu zindana hapis ettiği ölçüde bu vasfı kazanmaktadır. Levinas için etik özne ve başkasının sorumluluğu, akıl ve bilgiyi önceler. Çünkü onlar kadimdir ve Başkasının sorumluluğu bilinmeyen ve zamanın olmadığı yerden gelir. Onun için Levinas'ta etik ontolojiktir, epistemolojik değildir. İbn Hazm'da ise akıl ve ilim epistemolojiktir ama teolojiden/dindarlıktan uzak kalan ya da ona zıt olan bir epistemoloji değildir. Aksine felsefe ve din, aklın eşliğinde anlaşılabilen, yaşanabilen ve yaşanılan bir hakikattir.
- (IV) İbn Hazm kişinin/ferdin güzel ahlâka sahip olabilmesini ve kötü ahlâktan kurtulabilmesini, şeriatın koyduğu hükümleri yerine getirmek ve peygamberin ahlâkına benzeme çabasında görmektedir. Bu da ilim ve aklı doğru kullanmakla gerçekleşecektir. Levinas ise öznenin/benin etik hale gelebilmesi için, başkasına karşı sorumluluğu ve vermeyi ön plana çıkarmaktadır. Vermenin karşılığı İbn Hazm'da cömertlik ve îsar olup maddî, manevî, geniş çaplı ve kapsamlı bir vermeyi içerirken, Levinas'ta vermek sadece maddîdir.
- (V) İbn Hazm'a göre, insan bir nefse sahip olduğu için, beraberinde kibir ve bencillik getirmeye müsait bir zemindedir. Bunun istisnası peygamberler olup, onların nefisleri korunmuştur. Bunun için nefisteki en önemli ahlâkî hastalık olan kibri yenebilmek, İbn Hazm'a göre peygamber ahlâkını benimsemek ve ona benzemeye çalışmakla gerçekleşecektir. Levinas için ise bencilliği ve kibri yenmenin yolu, buyruğu (özellikle on emrin son beşini,

çünkü son beş buyruk insanın başkası ile olan ilişkisi üzerine kurulu olduğu için) yerine getirmekle, yani öldürmemekle, komşuya kötü gözle bakmamakla, aksine ona vermekle tahakkuk edecektir. Burada temel fark nübüvvettir. İbn Hazm için nübüvvet, her ferdi/bireyi/nefsi her an, her yerde ve her zaman ilgilendiren ve benim ile nâmütanâhi bir bağı olan husustur. Levinas'ta ise bu görevi Tanrı ya da Başkası üstlenmektedir.

(VI) İbn Hazm için insanın/nefsin başkasını bilmemesi cehalet ve kendini bilmemesi gaflet iken, Levinas için durum aksini göstermektedir. Ona göre insanın başkasını bilmemesi gaflet ve kendini bilmemesi cehalettir.

İbn Hazm ile Levinas birkaç bağlamda farklı görüşleri sergileseler de, bunun yanında özellikle iki husus da benzer görüşleri savunmaktadırlar. Bunlarda ilki din ile felsefenin birbirlerine çok yakın ve benzer işlevlerinin olmasıdır. Bunlar birbirlerine engel olmayıp, aksine birbirlerini tamamlamaktadırlar. İkinci bir benzerlik olarak Levinas ve İbn Hazm temelde insanın etik bir özne haline gelmesini, yani ahlâk sahibi bir birey olmasını hedeflemektedir. Bu sadece ben ile başkası arasında ahlâkî bir ilişki olmayıp ben ile Tanrı arasındaki metafizik ilişkiyi dikkate alarak gerçekleşecektir. Bu bağlamda her iki düşünür için de o veya bu şekilde ahlâk, benin başkalarıyla olan ilişkilerinden ziyade, (Levinas'ta Tanrı'yı en ala başkası olarak dikkate aldığımızda) benin Tanrı ile olan ilişkisinde tahakkuk etmektedir.

EK – I : Fasl fi ma'rifetü'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-z'atihâ (Ashı ve tercümesi)



فصل في معرفة النفس بغيرها و جهلها بذاتها



Nefsin başkasını bilmesi ve kendini bilmemesi hakkında³⁶²



³⁶² Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Resailu İbn Hazm el-Endelüsi*, thk. İhsan Abbas, 2. Baskı, Beyrut, 1987. 1. c. “*Fasl fî ma’rifeti’n-nefs bi-gayriha ve cehlühâ bi-z’atihâ*, 440-448 s.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صل على سيدنا محمد وآله

فصل في معرفة النفس بغيرها و جهلها بذاتها

قال أبو محمد علي بن احمد بن حزم رضي الله عنه :

أطلت الفكر في نفسي، بعد تيقني أنها المدبرة الجسد،

الحساسة الحية العاقلة المميّزة العالمة، وأن الجسد موات لا حياة له،

وجمادٍ لا حركة فيه إلا أن تحركه النفس، وبعد إيفاني أنها صاحبة هذه

الفكرة، والمحركة للساني بما تريدُ أخرجه مما استقرّ عندها فقالت

مخاطبة لنفسها، باحثة عن حقيقة أمرها:

يا أيتها النفس المدبرة لهذا الجسد: ألسنت التي قد عرفت صفات

جسدك الذي واليت تدبيره، وحققتها وضبطتها؟

قالت: بلى.

قالت: يا أيتها النفس المدبرة لهذا الجسد: ألسنت التي تجاوزت

جَسَدَكَ المضافَ تدبيرُهُ إِلَيْكَ، فخلص فهمك وبحثك³⁶³ إلى سائر

ما يليك. من الأرض والماء وسائر الأجرام، ثم إلى ما لم يَلِكِ

من الأجرام، فميزت أجناسَ كلِّ ذلك وأنواعَهُ وأشخاصَهُ، وحققتِ

صفاتِ كلِّ ذلك: الذاتية والغيرية، وفرقت بين كلِّ ذلك بالفروق

الصحيحة، ثم تخطيتِ كلِّ ذلك إلى الأفلاك البعيدة وما فيها من

الأجرام النيرة فعرفت كيفية أدوارها، ووقفت على حقيقة مدارها،

وبختك.:ص(1) 363

Rahman rahîm olan Allah'ın adıyla.

Allah'ın salâtı ve salâmı efendimiz Muhammed'e ve onun yakınlarına olsun.

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm -Allah ondan razı olsun-, der ki:

Nefsin duyumsayan, canlı, akıllı, temyiz eden ve bilen bedeni idare ettiğinden; bedeninin nefis onu harekete geçirmedikçe hareket etmeyip kendinde bir canlılığı olmadığından emin olduktan ve düşüncenin asıl sahibi olup içinde var olanları dışarı aktarmak için dilmi esas hareket ettirenin nefis olduğunu fark ettikten sonra, nefis hakkında uzun uzun düşündüm. Nefis kendi hakikatini ararken kendi kendine şöyle der:

Ey bu bedeni kontrol eden nefis! Kontrol ettiğin bu bedeninin sıfatlarını, hakikatini ve kontrolünü bilen de sen değil misin?

Dedi ki: Evet, benim.

Dedi ki: Ey bedeninin sahibi olan (bedeni idare eden) nefis! İdaresini üstlendiği bedeni aşip, anlayışını ve araştırmalarını yer yüzüne, suya, havaya ve diğer cisimlere ve sonrasında da gök cisimlerine yönelten; akabinde tüm bunların cinslerini, türlerini ve fertlerini birbirinden ayırt edip/temyiz edip, her birinin zâtî ve arazî sıfatlarını araştıran/tahkik eden ve her birini gerçek farklılıklarla ayırt eden; bundan sonra da uzaktaki feleklere ve bu feleklerdeki parlak cisimlere bakıp, nasıl döndüklerini bilen; onların yörüngelerinin hakikatini anlayan,

وضبطت كل ذلك، وأشرفت عليه، وسرحت³⁶⁴ هذاك، وأغلقت في

تلك الطرق والمسالك، وجضت إليه الأنوار والظلم، واقتحمت نحوه

الأبعاد حتى أتيت من أمم، ولم يخف ما باد وغمض؟

قالت: بلى.

قالت: يا أيتها النفس المشرفة على ذلك كله: ألسنت التي لم

تقنعي بهذا المقدار من العلم على عظمه وطوله، ولأجزائك هذا

الحظ من الإشراف، على كبر شأنه وهوليه، حتى تعديت إلى ما كان قبل

حلوك في هذا الجسد وارتباطك به، من أخبار القرون البائدة

والممالك الدائرة والأمم الغابرة والوقائع الشنيعة والسير الذميمة

والحميدة، ووقفت على أخبارهم وعلومهم فشاهدت كل ذلك بمعرفتك

إذ لم تشاهده بحواسك؟

قالت: بلى.

قالت: يا أيتها النفس الغابطة لهذه العظام المشرفة على هذه

الأمر الشنيعة. ألسنت التي لم يكفك هذا كله حتى تجاوزت العالم

بما فيه، وطرته من جميع نواحيه، فشاهدت الواحد الأول، ووقفت

إلى الحق الأول المبدع للعالم بكل ما فيه، فأشرفت³⁶⁵ على أنه هو،

وتوهمت إحداثه لكل ما دونه لتوهمك لكل ما شاهدته بحواسك،

فأحطت بكل هذا علماً، واحتويت على جميعه فهما؟

قالت: بلى.

قالت: يا أيتها النفس التي بلغت هذه المبالغ النائية، وترقت إلى

هذه المراقي العالية، وسرّبت في تلك السبل الغامضة، واستسهلت

الولوج في تلك الشعاب الخافية، وسمت إلى التوقّل إلى تلك المنازل

وشرحت: ص (1) 364

ص (2) فأشرفت: 365

hepsine vakıf olup onları kontrol eden/zabturabt altına alan; yolları bütün derinlikleriyle bilip, karanlıklarına ve aydınlıklarına dalan; ona doğru farklı milletlerden ileri gelen mesafeleri kateden ve ne kadar kapalı olursa olsun herhangi bir şeyin kendisine gizli kalmadığı sen değil misin?

Dedi ki: Evet, benim.

Dedi ki: Ey bütün bunları iyice idrak eden nefis! Bütün fazlalığına karşın bu kadar ilimle yetinmeyip, inanılmaz büyüklükte olmasına rağmen bilgidен payına düşenle hazinesi dolmayan; üstüne bir de bu bedenle irtibat kurmadan ve ona yerleşmeden evvel yok olup giden devirlerin, silinip giden devletlerin, geçip giden toplumların haberlerini, korkunç olayları ve hem iyi hem de kötü hikayeleri öğrenen; onlardan gelen haberlere ve ilimlerine vakıf olan ve bütün bunlara kendi duyu organlarıyla algılamadığı halde şahit olan sen değil misin?

Dedi ki: Evet, benim.

Dedi ki: Ey bütün bu çirkinliklere hakim olan büyük belalara, felakelere (azaime) özenen nefis! Kendisine bütün bunların yetmediği, içindekilerle beraber âleme de göz diken ve onu her açıdan elde eden; sonrasında el-Vâhidu'l-Evvel'i müşahede eden ve içindeki her şeyle beraber âlemi benzersizce yaratan el-Hakku'l-Evvel'i öğrenip O'nun O olduğundan emin olan; duyu organlarıyla şahit olduklarını vehmetmesinden ötürü O'nun kendisi dışındaki şeyleri yoktan yarattığını vehmede; bütün bunların bilgisini kuşatan ve bütün bunların bilgisini anlayış olarak kendinde bulunduran sen değil misin?

Dedi ki: Evet, benim.

Dedi ki: Ey bu yüksek derecelere ulaşan; karanlık yollara koyulan; gizli patikalara kolayca giren ve bu yüksek mertebelere tırmanmaya girişen ve bu yüksek feleklerin bulunduğu yere ulaşmakta zorlanan nefis, düşün ki:

السامية، وتكلفت الارتقاء إلى دار تلك الفلّك الشاهقة: تفكري إذ وصلت إلى هذه الرتب، وخرقت تلك الحخب، ورفعت دونك تلك الستور المسبلة، وفتحت لك تلك الأبواب المغلقة المقفلة، وسهل عليك تولج تلك المضايق الهائلة، وتأتى لك تخلل تلك الثنايا البعيدة، هل عرفت مائيتك، وهل دريت كيفيتك، وهل وقفت على أي شيء أنت، وماجوهرك؟ وهل أشرفت على حملك لصفاتك، كيف حملتها؟ قالت: لا، ما عرفت شيئاً من ذلك.

قالت: يا أيتها النفس العارفة بغيرها، الجاهلة بذاتها: فهل تعرفين محلك ومن أين أنت، ومن أين تتكلمين، وكيف تحركين هذه الأعضاء المصونة إذا حركتها، الساكنة إذا تركتها؟ قالت: لا.

قالت: يا أيتها النفس المعجب شأنها فيما علمت وفيما جهلت: هل تذكرين أين كنت ومن أين أقبلت، وكيف تعلقت بهذا الجسد المظلم الميت الجهل، وكيف تصريفك له، وكيف بقاؤك فيه بالأسباب الممسكة لك معه، وكيف انفصالك عنه عند الإفات العارضة له؟

قالت: لا.

قالت: يا أيتها النفس المعترفة بجهل ذاتها، الواقفة على علم ما عداها: ألسبب أنت المخاطبة والمسؤولة السائلة؟ قالت: بلى.

قالت: فما قطع بك عن معرفت ذاتك وصفاتك، ومكانك وبدء شانك، ومحلك، وكيف تعلقت بهذا الجسد وكيف تصريفك له وكيف تنفلك عنه؟

bütün bu rütbelere eriştin, bu perdeleri yırttın, ayrıca senin dışındaki şeylere örtülü olan perdeler kaldırıldı, kilitli kapılar açıldı, korkunç darboğazlardan geçiş ve çok uzaktaki patikaları aşmak senin için kolaylaştırıldı. Bütün bunlara rağmen kendi neliğini bildin mi? Nasıllığını idrak ettin mi? Ne üzerinde olduğuna ve cevherinin ne olduğuna vakıf oldun mu? Taşındığın sıfatları ve o sıfatları nasıl taşıdığını güzelce anladın mı?

Dedi ki: Hayır, bunların hiçbirini bilmiyorum.

Dedi ki: Ey başkasını bilen ve kendini bilmeyen nefis! Nerede olduğunu ve nereden geldiğini; nasıl konuştuğunu ve sen hareket ettirdiğinde oynayan, sen terk ettiğinde duran bu organların nasıl hareket ettiğini biliyor musun?

Dedi ki: Hayır, bilmiyorum.

Dedi ki: Ey bildiği ve bilmediği şeylerle hayrete düşüren nefis! Evvelce nerede olduğunu ve nereden geldiğini; bu karanlık, ölü ve cahil bedene nasıl iliştiğini; onun üzerine nasıl tasarrufta bulunduğunu; seni orada tutan sebeplerden ötürü nasıl bedende kaldığını ve başına gelen bir felaket sonrası ondan ayrılığının nasıl gerçekleşeceğini hatırlıyor musun?

Dedi ki: Hayır, hatırlamıyorum.

Dedi ki: Ey kendini bilmediğini itiraf eden ve başkasını bildiğini söyleyen nefis! Muhatap alınan, sorumlu tutulan ve sorulan da sen değil misin?

Dedi ki: Evet, benim.

Dedi ki: Senin kendi zatının ve sıfatının, konumunun ve şanının başlangıcının, nerede olduğunun ve oradan nasıl ayrıldığının, bu bedene nasıl iliştiğinin, beden üzerinde nasıl tasarrufta bulunduğunun ve ondan nasıl ayrılacağına bilgisinden bu kadar emin olmanı sağlayan şey nedir?

فتدبرث هذا فأيقنت أنه لو كان علمها ما علمت بقوتها وطبيعتها،
دون مادة من غيرها، لكان المعجز لها مما جهلته أسهل عليها من الممكن
لها مما علمت. فاعترفت بأن لها مدياراً علمها ما علمت من البعيدات
فعلمته، وجهلت ما لم يُطْلَعَهَا طُلْعُهُ من القريبات فجهلته.
فيا لك برهاناً على عجز المخلوق ومهانتة وضعفه وقَلَّتْه، نعم
وعلى أن النفس لا تفعل ولا تقعد إلا بقوة وإرادة من قبل غيرها
لا تتجاوزها ولا تتعداها، والله الأمر كله، ولا حول ولا قوة إلا بالله
العلي العظيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

انتهى القول في النفس والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا

محمد وآله، وسلم تسليماً كثيراً

Nefis iyice düşündü ve emin oldu ki, eğer kendi tabiatı ve gücü ile bildiği bu şeyleri kendisi dışında bildiren, kendisinden başka bir şey var olmasaydı, bilmediklerinden dolayı onu aciz bırakan şeyler bildiklerinden dolayı ona kolay olurdu. Bunun üzerine nefis, bildiği uzak şeyleri ancak kendisine öğrettikten sonra bildiği ve onun öğretmediği en yakın şeylerden bile bihaber kaldığı bir yöneticisinin olduğunu itiraf etti.

İşte sana yaratılmışların azicliği, basitliği, zayıflığı ve muhtaçlığına delil! Evet, işte nefsin, ancak kendisini aşması mümkün olmayan başka bir güç ve irade ile fiilde bulunduğu delil budur. Ferman Allah'ındır. Güç ve kuvvet sadece yüce olan Allah'ın elindedir. Allah bize yeter, O ne güzel vekildir.

Nefis hakkında söz burada bitmiştir. Hamd yalnızca Allah'adır. Efendimiz Muhammed'e ve ailesine çokça salât ve selam olsun.

KAYNAKLAR

Akçetin, N.Çalışkan, *Emmanuel Levinas: İlk felsefe olarak etik*, Atatürk üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü, Felsefe anabilim dalı, Doktora tezi, Erzurum – 2011

Apaydın H. Yunus, *İbn Hazm*, İsam yayınları, Ankara 2017

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012

Attar Ferid'd-din, *Mantıku't-tayr*, ter. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2015

Ayvazoğlu Beşir, “*İlmü'l-Cemâl*”, DİA, Cilt 22

Bauman, Zygmunt *Postmodern Etik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993

Bernasconi Robert, *Levinas okumaları*, Pinhan yayınları, Birinci basım, Kasım 2011, editör: Zeynep Direk

Bolat, Sema, *İslam felsefesinin teşekkül dönemi Tanrı tasavvuru İbn Hazm'in "er-Redd ale'l-Kindi el-feylesuf" risalesi merkezli bir inceleme*, Çorum 2015, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı.

Bolat, Sema, *İslam felsefesinin teşekkül dönemi Tanrı tasavvuru İbn Hazm'in "er-Redd ale'l-Kindi el-feylesuf" risalesi merkezli bir inceleme*, Araştırma yayınları, Ankara 2016

Bolat, Sema, *İslam Felsefesinin teşekkül dönemi Tanrı tasavvuru*, Araştırma yayınları, Ankara 2016

Burcu Çam, Şule, *İbn Hazm'da irade ve insan hürriyeti problemi*, T. C. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam bilimleri anabilim dalı, Yüksek lisans tezi, Adana 2009

Çalışkan Akçetin Nurhayat, *Emmanuel Levinas: İlk felsefe olarak etik*, Doktora tezi, Erzurum 2011, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Çelebi Volkan, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9, içinde, Augusto Ponzio, “Levinas’ın Batı düşüncesinin İki kulesi Hümanizm ve Kimlik üzerine eleştirisi”

Çelebi Volkan, *Monokl, Levinas sayısı*, 2010 Sonbahar, Yıl: 4, Sayı: 8-9, içinde, Rodolphe Calin, “Levinas ve Kendilik sorunu”

Çınar Aliye, ‘İbn Hazm’da kendini bilme ve aşk:Ruhun kendini bulma serüveninde ülfetin önemi’, Uluslar arası Katılımlı İbn Hazm sempozyumu, (içinde) 26-28 Ekim 2007, Bursa, Türkiye, Ensar neşriyat, İstanbul 2010

Dalkılıç Mehmet, *İslam Mezheplerinde ruh*, İz yayıncılık, İstanbul 2004

Demirli Ekrem, “Kartal ve Güvercin: Akıl bağlar, hayal çözer”, Sabah ülkesi dergisi, sayı 55, Nisan 2018

Descartes Rena, *Meditasyonlar*, BilgeSu yayıncılık, Ankara 2007

Levinas, *Sonsuza Tanıklık: Seçme Yazılar*, “Başkanın izi”, (Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, İkinci basım Haziran 2010

Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Resailü İbn Hazm el-Endelüsi*, thk. İhsan Abbas, 2. Baskı, Beyrut, 1987. 1. c. “Fasl fi ma’rifeti’n-nefs bi-gayriha ve cehlühâ bi-z’atihâ, 440-448 s.

Ebu Zehra Muhammed, *İbn Hazm*, Çev. Osman Keskiöglü&Ercan Gündüz, Burcu yayınları, İstanbul 1996

el-İci Adudüddin, *Ahlâku Adudüddin*, ter. İlyas Çelebi, Türkiye diyanet vakfi yayınları, Ankara 2015

Elmalılı Hamdi Efendi, Hak dini, Kur’an dili, Yande yayınları, İstanbul 2011, 1. Cilt

Emrullah, *Yeni muhitu’l-maarif*, Birinci cilt, İstanbul, Hürriyet Matbaası- Nur-ı Osmaniyyede Şeref Efendi Sokağında, H. 1327-1329

Faruk Harman Ömer, *On emir*, Madde, DİA, c. 33

Gözel Özkan, *Varlıktan başka, Levinas’ın Metafizikine giriş*, İthaki yayınları, İstanbul 2011

Gözel Özkan, *Levinas*, Fikir Mimarları, “Fenomolojiden etiğe”, Say yayınları, İstanbul 2012

Gözel Özkan, *Levinas*, Say yayınları, İstanbul 2012

Gözel, Özkan, *Levinas*, içinde, “Hakikat ve Adalet”, Say yayınları, İstanbul 2012

Gözel. Ö, *Levinas*, Say yayımları, Fikir mimarları dizisi – 29, 1. Baskı 2012, “Başkasının yerinde olma”

Haris el Muhasibi, *Akıl ve Kur'an'ı anlamak*, Çev. Veysel Akdoğan, İşaret yayımları, İstanbul 2015

İbn Hazm, *Ahlâk ve davranış tarzları nefisteki ahlâkî hastalıkların tedavisi*, Arapçadan çev. Mustafa Çağırıcı, Türkiye diyanet vakfı yayını, 2. Baskı, Ankara 2015

İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (*Dinler ve Mezhepler tarihi*), çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye yazma eserler kurumu başkanlığı yayımları, İstanbul 2017, Birinci baskı, cilt. 1, 2, 3

İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkam*, neşr. Muhammed Şakir, Beyrut 1980, Dâru'l-Afâki'l-Cedide, I, 13, Türkçeye aktaran; Müfit Selim Saruhan, “Zahiriliğin öncüsü İbn Hazm'da felsefi meseleler”, Dini araştırmalar dergisi, Mayıs-Ağustos 2006, cilt: 9

İbn Hazm, *et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-hayât, 1959. Türkçeye aktaran: H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm*, İsam yayımları, Ankara 2017

İbn Hazm, *Filozof Kindi'ye reddiye*, Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol-Sema Bolat, Elis yayımları, Ankara 2015

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, Yirmi altıncı baskı, 2016

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s.100

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, 9. Baskı

İbn Hazm, *Usûl-i Din*, çev: İbrahim Aydın, İnsan yayımları, Dördüncü baskı, İstanbul 2016

İbnü'l-Arabi, *Fusûsu'l Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, Alfa yayımları, İstanbul, Ekim-2017

Levinas, *Collected Philosophical Papers*, 1987 (Trans. Alphonso Lingis), Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers

Levinas, *De l'Existence a l'Existant*, 1947, Virin, 2. Edisyon, 7. Baskı, Paris, 1998. Metnin içindekilerin bir kısmı, Türkçe çevrisi: “Varolansız varoluş”, Metis seçkinleri, E. Levinas, *Sonsuza tanıklık içinde*

Levinas, *Dört Talmud okuması*, Fransızcadan türkçeye çev. Burak Şaman, Alfa yayımları, İstanbul 2015

Levinas, *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*, (Aslı metini Fransızca olup, ismi “*Autrement qu'être*”1974), *First paperback edition printing, 1998, Sixth printing, February 2006*

Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “*Aşkınlık ve Yükseklik*”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010

Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “*Biriciklik üzerine*”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010

Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “*Felsefe, Adalet ve Aşk*”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010

Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “*Öz ve çıkarırsızlık*”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010

Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “*Tanrı ve felsefe*”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010

Levinas, *Sonsuza tanıklık*, içinde: “*Tanrı'nın iradesi ve insanların iktidarı*”, çev. Zeynep Direk, Metis yayınları, İkinci basım, Haziran 2010

Levinas, *Zaman ve Başka*, (Çev. Özkan Gözel), İstanbul: Metis Yayınları, İstanbul 2005
M. D. Russell, *Serçe*, İng çev. Emil Keyder, Metis Yayınları, İkinci basım, Eylül 2015, İstanbul

Naim Ahmet, *İslam ahlâkının esasları*, Türkiye diyanet vakfı yayınları, Ankara, 2. Baskı, 2014

Rodolphhe Clain François-David Sebbah, *Levinas sözlüğü*, çev. Murat Erşen, Say yayınları, 1. Baskı, 2011

Saygın Alkım, *Kant ve Levinas'ta özgürlük kavramı üzerine*, Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü, Felsefe anabilim dalı, Ankara 2010

Soysal Ahmet, *Ruh sorusu*, Monokl, 2013

Taşköprizade, *Şerhu'l-ahlâkî'l-adudiye*, çev. Mustakim Arıcı, Yay. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Baskı. İstanbul 2014

Tatar Burhanettin, “*Aklın merkezindeki aşk: İbn Hazm'ın Güvercin gerdanlığı hakkında bir felsefi yorum*”, Milet ve Nihal, Cilt 6, sayı 3, Eylül-Aralık 2009

Turan, Hatice, *Levinas'ta yönelimsellik ve başkalık*, Yüksek lisans tezi, İstanbul 29 Mayıs üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü, Felsefe bölümü, İstanbul 2015

Türker, Ömer “*Nefis*” maddesi, DİA, c. 32

Uysal Enver, “İbn-i Hazm’ın ahlâka dair görüşleri”, *Bir Endülüs Mütefekkeri İbn-i Hazm’ın içinde*, Diyanet işleri başkanlığı yayınları, Ankara 2016

Uysal Enver, “İbn-i Hazm’ın ahlâka dair görüşleri”, *Bir Endülüs Mütefekkeri İbn-i Hazm’ın içinde*, Diyanet işleri başkanlığı yayınları, Ankara 2016

Uysal Enver, *İbn Hazn’ın ahlâka ilişkin görüşleri*, Uluslar arası katılımlı İbn Hazm sempozyumu, Bursa 2009



ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Merdan		HANYYEV
Doğum Yeri ve Yılı	Türkmenistan		18.02.1990
Bildiği Yabancı Diller	Rusça		İngilizce
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1997	2006	A.Tahirov, 7. No: Mektep
Lisans	2011	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2016	2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora	2018		İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2016		Klasik Düşünce Okulu
2.			
3.			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	merdan.zan@gmail.com		
	Tarih	13. 09. 2018	
	İmza		
	Adı Soyadı	Merdan HANYYEV	

