Augustinus ve Yunus Emre'de İç-Ben Alanı*

"Hiç kimse Tanrı hakkında
kendi benliğinin vermiş olduğu şeyden başkasını bilemez."[1]

Giriş

İnsanın bilimsel bilgi, felsefi bilgi, gündelik bilgi, dinsel bilgi, sanatsal bilgi gibi farklı türlerde bilgileri vardır. Bunlara "ben-bilgisi", "kendi-bilgisi", "kendilik-bilgisi" gibi adlar altında insanın kendisi hakkındaki bilgisini de ekleyebiliriz. İnsanın kendisi hakkında bilgi sahibi olması, bütün dini ve mistik tecrübelerin amaçladığı bir durumdur; kendini bilmenin, olgunlaşma yolunda insanın önündeki en zorlu aşama olduğu düşünülür. Ve şu düşünülür: Kendini bilmeyen kişi, insan olmanın ileri aşamalarına eremez, kendi bedeninin dar sınırları dışına açılamaz. Bu durumda, kendi bilgisi, insanın kendisi, çevresi, nihayetinde Tanrı ile ilişkilerini düzenleyen bir öz bir bilgisine, kendi dışındaki bütün bilgilerin kendisine oranla anlamlı hale geldiği bir temel bilgiye, "bilgilerin bilgisi"ne dönüşür.

"Kendini bil" tarihsel çağrısı, kendini bilmenin kolaylığına değil zorluğuna işaret eder. Vico, "İnsanın kafası gövdesine gömülü olduğu için öncelikle gözü kendisini görmemiş, kendisini merak etmeden önce kendi dışındaki dünyayı, doğayı merak etmiştir" der.[2] Gerçekten de insanlık tarihine baktığımızda, bilimsel düşünce ve felsefenin ilkin doğa üzerine düşünmekle başladığını; "fizikçiler" olarak adlandırılan ilk filozofların "varlığın temel ilkesi (*arke*) nedir" ve "varlık değişmekte midir?" sorularını ele alıkları eserlerine "doğa üstüne" (*peri füzeos*) adını verdiklerini görürüz. Sofistlerle birlikte, felsefe, insan sorununu da içerecek şekilde genişlemeye uğrar. Sokrates ve Platon'a gelindiğinde felsefe neredeyse tüm açılımını gerçekleştirir. Böylece insan yalnız dış dünyaya karşı ilgi ve yönelimini değil, kendine karşı ilgisini de felsefi düzeyde ortaya koyar. Kendini, kendi düşüncesinin konusu haline getirir. Sokrates, insanın kendi içsel gerçekliği ile olan ilişkisini bir buyruk şeklinde formüle eder: "Kendini bil!" Ne var ki, kendini bilmek, yanız bilmekle ilgili bir konu değildir; yapmak, yaşamak ve inanmakla ilgili bir konudur da; "kendini bilirsen hayatının anlamına kavuşursun, erdemli bir hayat sürersin" de demektir. Ama aynı zamanda ve belki de hepsinden önce "kendini bilmek zordur" da demektir. Bütün dinsel ve mistik öğretiler, insanın önüne bu zor ödevi koyarlar: "Ey insan, kendini bil!" İnsanın, kendi insanlık özünü işlemesi,

---

* Taşdelen, V. (2012). Augustinus ve Yunus Emrede İç-Ben Alanı. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22, ss. 54-86.

[1] Muhyiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, çev. M. Niyazi Gençosman, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 5.

[2] Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 132.

bu zor ödevi gerçekleştirebilme çabasında ortaya çıkar. İnsan kendini bilmeden insan olmanın yüksek erdemlerine de kavuşamayacaktır.

"Benlik" kavramı, insanın uzun varoluş serüveni içinde, kendisi hakkında ürettiği kavramların en önemlilerinden biridir. Ama yine de o bir kavram, bir felsefe, bir bilgi olmadan önce, insanın yaşadığı bir varoluş halidir. İnsan, kendi benliğini kurgusal düşünce ile değil, yaşayarak bilir ve inşa eder. Benlik, spekülatif düşüncenin konusu haline getirilemeyecek denli varoluşa aittir. Yaşamanın bilmek, bilmenin de yaşamak olduğu bilgelik geleneklerinde, kendini bilmek ile kendi benliğini inşa etmek birbirini tamamlayan süreçler olarak görülür. Hıristiyan düşüncesinin önemli düşünürü Augustinus (354-430) ve sûfî geleneğinin güçlü şairi Yunus Emre (13. Yüzyıl), eserlerinde, "iç-ben" kavramı ve bu kavram etrafında ortaya çıkan varoluş durumları üzerinde durmuşlardır. "İç-ben", "içsellik", "içsel gerçeklik", "içsel dönüşüm", "iç gözlem", "içebakış", kendi üzerine düşünmenin bir ürünü olarak "kendini bilme" çerçevesinde ortaya çıkan kavramlardır. Onlarda düşünme, bilme, yaşama ve varolma karşıt değil paralel süreçlerdir.

Benliği soyut bir kavram olarak görmek yanıltıcıdır; o, öncellikle kişinin varlığında cisimleşen somut bir varoluş durumuna işaret eder. Benliğini kişi kendisi oluşturur. Onun unsurları potansiyel halde bulunur. Tercih ve kararları ile kişi kendi benliğini oluşturur, nasıl bir benlik olacağına karar verir. Dönüşüm, bu kararla birlikte başlar. Benliğin unsurları kişide bulunsa da, benlik doğuştan bir öz olarak getirilmez, hiç kimse bir benlik bir olarak dünyaya gelmez, yaşayarak bir benlik olur. Bu oluşumda, kişinin varoluş biçimi etkilidir. Nasıl bir benlik olacağımız sorusu, nasıl yaşadığımız sorusunda cevabını bulunur. Nasıl bir yaşam sürersek o tür bir benliğe sahip oluruz. Eylemlerimizle sadece kendi varoluşumuzu değil, varoluşumuzla birlikte kendi benliğimizi de inşa ederiz. Kierkegaard, üç tür varoluş biçimine karşılık üç benlik türünden söz ederken, yaşama biçiminin benlik oluşumunu nasıl belirlediğini de dile getirir: 1) Estetik varoluş alanı: sonlu benlik, 2) Etik varoluş alanı: toplumsal benlik, 3) dinsel varoluş alanı: sonsuz benlik. Buna göre benlik bir tercih ve kazanımdır. Doğa, yalnızca tohumlarını verir. Onu bir ağaç haline getirmek insana kalmıştır. İnsanın varoluşu, onun benliğinin toprağıdır; nasıl bir hayat sürerse o yönde bir benlik gelişimi gösterir.

"Benlik" kavramı, insanın kendisi hakkında ürettiği en önemli kavramlardan biridir. Bu konuda pek çok düşünür ve psikoloğun görüşü vardır. Hıristiyan düşüncesinin önemli düşünürü Augustinus ve sûfî geleneğinin güçlü şairi Yunus Emre de eserlerinde, "iç-ben" kavramı ve bu kavram etrafında ortaya çıkan varoluş biçimleri üzerinde durmuşlardır. Onların düşünce ve duyarlılık biçimi arasında bir benzeşim söz konusudur. Bu makalede, söz konusu benzeşim merkezinde, Augustinus ve Yunus Emre'de ifade bulan "iç-ben" kavramı ele alınacak, iç-ben'in ne olduğu, hangi koşullar altında ve nasıl bir varoluş biçiminin ürünü olarak ortaya çıktığı konusu ele alınacaktır.

1. Augustinus'ta İç-Ben Alanı

Augustinus, 354 yılında Kuzey Afrika'nın Tagaste şehrinde (bugünkü Cezayir'de), maniheist bir babadan ve Hıristiyan bir anneden dünyaya gelir, Kartaca'da edebiyat ve retorik eğitimi alır. Daha sonra eğitimini aldığı bu konularda dersler vermeye başlar. Genç yaşından itibaren dönemin genel eğilimine uyarak haz temelli bir yaşam sürmeye başlar. Bir müddet manicilerin arasında kalır, fakat öğretileri kendisini tatmin etmez. Bu arada annesinin, "çocuklarının cesetleri önünde ağlayan anneler gibi" ağladığına, kendisinin kurtuluşu için dua ettiğine tanık olur.

Augustinus, öğrencileriyle yaşadığı bazı problemlerden dolayı Kartaca'dan Roma'ya gider ve derslerini orada sürdürmeye başlar. Bu arada annesi hastalanır ve ölür. Kendisini biyolojik olarak dünyaya getirmesinin yanı sıra yüreğiyle de ışığa doğuran kişi olarak tanıttığı Annesinin ölümü hayatındaki büyük değişimin başlangıcını oluşturur. 387 yılında otuz üç

yaşında iken Hıristiyanlık inancını seçer ve vaftiz olur. Geçici varlıkların kendisine mutluluk vermediğini, gerçek mutluluk ve iyiliğin ezeli ve ebedi olan, değişmeyen ve bozulmayan Tanrı'da olduğunu düşünür. Augustinus, geldiği bu yeni aşamayı şu şekilde dile getirir: "Rabbim, senin kılavuzluğunda yüreğimin derinliklerine daldım."[3] Adım adım "isteklerinin köleliliği" ve "tenin tutsaklığı"ndan[4] kurtularak iç-benin geniş ufuklarına doğru açılır. Büyük uğraşılar sonucu haz öncelikli yaşam biçiminden uzaklaşarak varoluş gerçekliğini kavramaya ve onu dönüştürmeye yönelir. İlgi ve dikkatteki bu değişim, içsel benlik yolunda ilerlemesini sağlar.

Augustinus'un felsefi ve dini nitelikli eserlerinin, Hıristiyan teolojisinin kavramsal ve sistematik bir nitelik kazanmasında önemli katkıları olmuştur. İçinde ilk günah, teslis, kader, hayır ve şer sorunu gibi klasik teolojik problemlerin olduğu konuları sistematik bir şekilde ele almıştır. *İtiraflar* (*Confessiones*), baştan sona, kendi içsel dönüşümün coşkulu anlatısıdır. Bunun yanında, *Tanrı Devleti Üzerine* (*De Civitate Dei*), *Hıristiyanlık Öğretisi Üzerine* (*De Doctrina Christiana*), *Teslis Üzerine* (*De Trinitate*), *İradenin Özgür Seçimi üzerine* (*De Libero Arbitrio), Tekvin'in Sözel Anlamı Üzerine (De Genesi ad Litteram)* gibi eserleri vardır.

Augustinus, alışıldık anlamıyla bir filozof değildir. Onun kavramlarla konuştuğunu ve felsefe yaptığını hissetmeyiz bile. Coşkulu yakarısı, betimlemeleri, kullandığı imgeleri ve sözdeki güzelliği arayan çabası ile daha çok bir şairdir. Kendinden sonraki dönemi gerek teolojik gerekse felsefi düşünceleri ile etkilemiştir. Onun etkisini, çağdaş felsefenin öncülerinden Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard'un varoluşçu tutumu üzerinde açıkça görebiliriz. Onun "varoluş alanları", "öznellik", "özgür irade", "sevgi", "birey", "Tanrı huzuru", "günah" gibi kavram ve kategorileri, Augustinus'tan esinler taşır. Bu etkiyi en iyi görebildiğimiz kavramlardan biri de "benlik" kavramıdır. Benlik kavramını anlamaya çalışırken bu iki düşünürün aynı yol üzerinde sürdürdükleri yolculuğa tanıklık ederiz.

Yazılarında eşsiz bir psikoloğun konuştuğunu söyleyen Nietzsche, "benden önceki filozoflar arasında psikolog olan biri var mıydı hiç?" diye sorar.[5] Kaufmann, Nietzsche'nin bu sorusuna cevaben Kierkegaard'u gösterir**:** "Kierkegaard, Nietzsche'den önceki psikolog-filozoftur" der.[6] Bu tespit doğrudur bir bakıma, ancak yetersizidir. Kierkegaard'dan önce de (hem de yaklaşık 1400 yıl önce), bir başka isimden, Augustinus'tan söz etmek gerekir: o da Kierkegaard'dan önceki psikolog-filozoftur. Psikolojik "içebakış yöntemi" onun felsefesini türetme noktasıdır. Bu yöntem "iç-ben" gibi bir kavram söz konusu olduğunda daha da önem kazanır. *İtiraflar* baştan sona "içebakış" yönteminin işlerlik kazanmasından ibarettir.[7]

Augustinus'un öğretisini oluşturan bütün kavram ve kuramlar, "iç-ben"i oluşturmaya yöneliktir. *İtiraflar*, iç-bene giden dönüşümün hikâyesidir. Dönüşüm, bir halden başka bir hale geçiştir; ama basit bir geçiş değildir: karakterdeki, özdeki, yaşama alışkanlıklarındaki, duygusal ve zihinsel tutumlardaki, bütün bunların temeli olarak da düşünme ve inanma biçimlerindeki değişimdir. İçsel dönüşüm, zihinsel bir tutum ve kavrayış elde etmeye yönelir, hayata ve dünyaya ilişkin değer ve algılayış biçimlerinin dönüşümüdür. Bu dönüşüm esnasında, Kierkegaard'un ifadesiyle konuşacak olursak benliğin sentezini oluşturan ruh-beden, özgürlük-zorunluluk, sonluluk-sonsuzluk öğelerinin öncelik ve sonralık dereceleri değişime uğrar. İçsel dönüşümde bu unsurların varoluş düzenindeki etki dereceleri ve değer durumları değişir. Dönüşümün başlamasıyla birlikte, iç-bene giden yola da girilmiş olur. Bu nedenle içsel dönüşüm, bir dünya algısının, bir zihinsel tutum ve algılama tarzının, dahası

---

[3] Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007, s. 25, 59, 64, 100, 110, 65, 72, 81, 82, 83, 142, 152, 202. (Saint Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, çev. E.B. Pusey, The Modern Library, New York, 1999).

[4] Augustinus, *İtiraflar*, 26, 37, 71, 72, 133.

[5] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 65, 148.

[6] Bkz. Walter Kaufmann, *İnsanı Anla[ma]mak II* , çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 31.

[7] "İçebakış yöntemi" konusunda bkz. Boğos Zekiyan, "Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçgerçeği Prensibi ve Süje'nin Kendini Bilmesi", *Felsefe Arkivi*, yıl: 1975, sayı: 19, s. 48, vd.

yaşama tutum ve alışkanlıklarının değişmesi olarak ortaya çıkar. İçsel dönüşüme uğrayan kişi, kendi içinden yepyeni, bambaşka bir insan türetir.

Dönüşümde yaşama, düşünme ve inanma tutumları değişir. Bu iki değişim, kişinin duygularının, düşüncelerinin, değerlerinin, bir bütün olarak benlik ve varoluş tasarımının değişmesi demektir. Phillip Carry, içsel dönüşümü, "ihtida" (*conversio*) ve "felsefi araştırma projesi" olarak niteler.[8] Bu, *İtiraflar*'dan kolaylıkla çıkarsanabilecek bir sonuçtur. Dönüşüm, her şeyden önce yaşama, düşünme, inanma ve duygulanma tutumlarındaki değişimi ifade eder. Gerçekten de bir içsel dönüşümden söz edebilmek için, yaşama, düşünme, inanma ve duygulanma tutumlarının dönüşmesi gerekir.

1.1. İhtida: Dikkat ve İlgideki Değişim

İtiraflar, iç bene giden süreci, bu süreçte yaşanan içsel dönüşümü anlatır. İnsanın kendi içinden bir başka insanın, bir başka kişiliğin çıkması gibi bir şeydir bu. Bu dönüşümü yaşayan kişi, yavaş yavaş ama büyük uğraşılar sonucu haz öncelikli varoluş biçiminden uzaklaşır. İlgi ve dikkatteki değişim olarak ihtida, içsel benlik yolundaki en önemli sıçramayı gösterir. Bedensel olandan tinsel olana doğru gelişen bu süreç bir ters orantı ortaya koyar: İnsan varoluşu üzerinde bedenin etkisi arttığı ölçüde ruhun etkisi azalır. Bedensel etki ile tinsel etki, bedensel varoluş ile tinsel varoluş arasında bir ters orantı söz konusudur. Augustinus bu konuda tinsel yaşamın gelişimini önleyen bir faktör olarak "şehvetin dikenleri"nden söz eder. İnsan varoluşu üzerinde bedenin etkisi arttığı ölçüde ruhun etkisi azalır. Augustinus, bu "ters orantı"yı bir cümle ile özetler: "Beden ruha, ruh da bedene aykırı olanı arzular ve birbirlerinin istediklerini yerine getirmezler." Bir başka cümlede ise şunları söyler: "Ölümlü vücut ruhu ağırlaştırır, bu çamurdan ev verimli bilinci zora sokar."[9]

Augustinus'un içsel dönüşümü, öncelikle inanma biçimindeki, ardından ruh ve beden algısındaki değişimi ifade eder. Bu dönüşümün sonucunda benliğin oluşumunda beden unsuru geri planda kalmaya başlar.[10] Augustinus, *İtiraflar*'dan da anlaşılacağı üzere, beden öncelikli davranış biçimlerinden oldukça uzaklaşabilmiş, dünya ile olan ilgisini en zayıf noktasına kadar ileri götürebilmiştir. Bunun gerekçesi, bir hizmetçinin aynı anda iki efendiye birden hizmet edemeyeceği hususudur. Kierkegaard da bu temel ilke üzerinde durur; ancak yine de benliğin oluşumunu salt tinsel öğelere (ruh, sonsuzluk, özgürlük) indirgemez. İnsan, dünyasal gerçeklere, kendi bedeninin gerçekliklerine de bağlıdır. Bunun sonucunda benlik, ruhun ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezi olarak ortaya çıkar.[11] Eğer salt sonlu, bedensel ve zorunlu bir yaşam olsaydı, bu durumdan haz tutsağı, kaba prototipini Don Juan'ın oluşturduğu bir varoluş biçimi ortaya çıkardı. Kierkegaard bu tür bir benliği sonlu ve zorunlu bir benlik olarak tanımlar. Ona göre bir ben, kavramın Augustinus'taki anlamıyla, bir iç-ben olabilmek, ancak Tanrı huzurunda, benliğin ruh, sonsuzluk ve özgürlük öğelerinin etkin hale getirilmesiyle mümkündür. Bu, sonlu benden sonsuz ve özgür bene doğru bir adımdır.

Augustinus, "insan olarak bir vücut ve bir ruhtan oluşmuşum; biri bu dünyaya ait, ötekisi ise içimde" der. İnsanın içsel gerçekliğini oluşturan, benliğin asıl öğesi ruhtur; beden insanın diğer canlılarla ortak yanını oluştururken ruh bizi diğer canlılardan ayıran insani özelliklerimizin ana kaynağı durumundadır. Ruh, Tanrı'dan bir öz olarak insana canlılığını

---

[8] Phillip Carry, *Augustine's Invention of Inner Self*, Oxfort University Press, New York, 2000, s. 63.

[9] Augustinus, *İtiraflar*, s. 38, 158, 240.

[10] Søren Kierkegaard, benliğin sentezini salt özgürlükten, salt sonsuzluktan, salt tinsellikten kurmaz. Bu, Heidegger'in deyişi ile "dünya-içinde-Varlık" (*in-der-Welt-Sein*)'ın yeryüzünde bulunuş biçimine aykırıdır. İnsanın yeryüzündeki varoluşu, öncelikle bedensel-dünyasal bir varoluştur. O, bu ilgiyi, kaybettiğinde "dünyada-olma-hali"ni de kaybeder. İnsan olmak, bir beden içinde, bu bedenin ilgileri dâhilinde, bir dünyada olmak demektir.

[11] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, tr. Reidar Thomte, Princetion University Press, Princetion & New Jersey, 1980, s. 47-49. *The Sickness unto Death*, tr. Alastair Hanay, Penguin Books, London, 1989, s. 43.

kazandıran bir cevherdir; insanı Tanrı'ya, sonsuzluğa ve özgürlüğe götüren ana yoldur. Şöyle der Augustinus: "Ey ruhum, sen iyi bir şeysin; çünkü varlığınla vücudumu canlandırıyorsun, oysa hiçbir nesne bir başka nesneyi canlandıramaz. Ne var ki, ruhum, Tanrı da senin için, yaşamın yaşamıdır."[12] Sonsuzlaştıran ve aşkınlaştıran konumuyla ruh öğesi, iç-benin oluşumunda asli unsurdur. Ruh, insan için nasıl hayatsa, Tanrı da ruh için öylece hayattır. Ruhla iletişime geçmek, onu benliğin temel unsuru olarak aktif hale getirmek, paralel süreçlerdir.

Ruh, kişinin iç gerçekliği, beden ise dış gerçekliğidir. Duyusal dünyanın etkisinden kurtulup iç gerçekliğe yönelmek, ruhun aktif hale gelmesi ile mümkündür. Kişi, kendi içsel gerçekliğine döndüğünde duyusal dünyadan bağımsızlaşmaya, iç-benini aktif hale getirmeye başlar. İç-ben, Kierkegaard'un ifadesi ile "Tanrı huzurunda ben"dir. Kişi kendi iç-benine Tanrı karşısında ve Tanrı ile irtibat halinde kavuşur. Duyusal dünyayı aşamayan kişide iç-ben gelişmez. İç-benin oluşmaya başlama noktası kişinin dış dünyadan ve onu yönlendirmelerinden bağımsızlaşabilme çizgisidir. Bu durum ruhu özgür kılan bir eylemdir. Aksi halde kendi isteklerinin baskısı ve yönlendirmesi altında oradan oraya sürüklenip durur, bu döngüden kendini kurtaracak bir bilinç hamlesi gerçekleştiremez.

Augustinus'a göre, insanın bedeninde, duyusal dünyanın bilgilerini devşiren gözler vardır; fakat iç kısmında, yani ruhunda da kendi iç gerçekliğini kavramaya yönelik bakışlar vardır.[13] Bu nedenle "iç-ben" öncelikle "kendini bilme" ile alakalı bir durumdur; zira kendini bilmeden iç-ben gerçekleşmez, kendilik bilgisi olmadan içsel dönüşümü başlatacak bir duyarlılık ortaya çıkmaz. İnsan kendini bilirken, kendini dönüştür, inşa eder. Bu nedenle bütün erdemlerin en önemlilerinden biri kişinin kendi bilgisine ulaşabilmesidir. Kendini bilmenin yolu da, kendini denemekten ve yaşamaktan geçer. Kendimi bilirken sadece geçmişimi bilmem, geleceğimi de bilirim. Kendimi bilirken kendimi de inşa ederim. Kendi farkındalığım, kendimi gerçekleştirmeden, kendi kendimin ustası olmaktan kaynaklanır. Kendini bilmenin öncelikli anlamlarından biri, kişinin kendi potansiyelini tanıması, ama aynı zamanda yetersizliğinin de farkına varmasıdır. Kendini tanıyan kişi, kendinden hoşnut olmaz. Kendi eksiklerini ve kusurlarını, kendi sonluluğunu ve zayıflığını bilir. Bu da, kendini bilmenin ve bulmanın içinde yer alır.[14]

"Benlik" olunan bir şeydir. "Kendini bil" demek, "kendi kişisel gerçekliğini oluştur" da demektir. İçsel bilgi, iç-gerçeğin bilgisidir, ama aynı zamanda içsel gerçekliği dönüştüren ve oluşturan bir bilgidir de. Kişi, kendini bildiği ölçüde kendi içsel gerçekliğini üretebilir; kendini bilmeden kendini dönüştüremez. Kendisini dönüştürebilmesi için de kendini bilmesi, nasıl bir insan olacağı hususunda kararlar alıp seçimlerde bulunabilmesi gerekir. "İhtida" bu temel tercihin bir ürünüdür. Bu seçimle dikkat, ilgi ve algıdaki öncelikler değişir; bakış ve algılayış biçimleri değişir, varoluş değerleri değişir. İnsanın kendini bilme ve anlama çabası "ihtida"nın başlangıcını oluşturur. Kendini bilme ve iç-benin oluşumu, paralel süreçlerdir. Kendini bildikçe iç gerçekliği de oluşmaya başlar, kendini bildikçe aydınlanır da. İç gerçeklikten habersiz olması onu dış dünyaya bağımlı ve onunla sınırlı hale getirir. Bunun sonucunda kendi kişiliğinde bir genişleme, açılım ve sonsuzlaşma ortaya çıkamaz.

1.2. Zihinsel Değişim

Paralel süreçler olarak zihinsel dönüşüm inançlardaki, inançlardaki dönüşüm de zihindeki ve yaşama biçimindeki dönüşümü gerekli kılar. Zihinsel dönüşüm bedenden ruha, algılanabilir olandan düşünülebilir olana, duyusal olandan tinsel olana, görünenden görünmeyene bir yolculuktur. Bunlar, içsel dönüşümün en önemli aşamalarıdır. Salt bedensel

---

[12] Augustinus, *İtiraflar*, 223, 224.

[13] Augustinus, *On the Trinity*, *The Works of Aurelius Augustine*, ed. Marcus Dods, vol: VII, Edinburgh, 1873, s. 309.

[14] Augustinus, *İtiraflar*, s. 177, 218.

ilgi ve gereksinimleri içinde varolan, tinsel ve düşünsel gücü aktif hale gelmeyen bir kişinin içsel dönüşüme uğrayabileceğini düşünmemek gerekir. Augustinus'un *İtiraflar*'da ortaya koyduğu içsel dönüşüm, dıştan içe, bedenden ruha, duyusal olandan zihinsel olana doğru bir dönüşüm sürecidir. Bu süreçte kişi duyusal ve algısal olanı, bedensel ve fiziksel olanı aşar; bu durum içsel dönüşümün en önemli aşamasını oluşturur. Bu aşama sonucunda gözleri ile göremediği, duyu organları ile algılayamadığı bir varlığa inanmaya, onu düşünmeye ve sevmeye başlar. Böylece iç-bene giden en önemli süreç başlamış olur. Burada sorun, gözle görünmeyen bir varlığı bilme, sevme ve ona inanma sorunudur. Kendini duyu organlarına vermeyen bir varlığın kavranması nasıl ve hangi yoldan olacaktır? Eğer gözlerimle görmüyorsam, onu nasıl bilebilirim, nasıl kavrayabilirim? İnsan varlığını oluşturan sentezdeki bedensel öğe etkinliğini artırdıkça, kişinin gözleriyle göremediği bir varlığı kavrayabilmesi de o derece imkânsızlaşır. Tanrı söz konusu olduğunda paganist bir tutumla O'nu da bir "insan şeklinde" tasavvur etmeye eğilim duyar. Augustinus durumu kendi yaşam deneyimleri çerçevesinde şu şekilde ifade eder: "Bilgelik derslerine kendimi daha dikkatlice verdiğimden beri artık seni de Tanrım, bir insan şeklinde görmemeye başladım."[15]

Kişi, kendisi ile ilişki halinde ve kendi huzurunda bir benlik haline geldiği Tanrı'yı nasıl bilecektir? Augustinus bu temel sorunu, kendisinden çok etkilendiği Platon ve Plotinos'un görüşlerinden hareketle çözmeye çalışır. Platon'un idealist felsefesinin temelini "görünür evren" (*kosmos aistetos*) ve "düşünülür evren" (*kosmos noetos*) ayrımı oluşturur. Platon, bu ayrımı ve bu ayrım bağlamında ortaya çıkan dünya görüşünü ünlü mağara metaforuyla dile getirir. O, görünür dünyanın gerçeklerine bağlı bir kişiyi bir mağarada sırtı güneşe dönük şekilde tasvir eder. Bu kişi, duyusal ve zihinsel alışkanlıkları sonucu, duvara yansıyan gölgeleri sanki gerçek varlıklarmış gibi algılayacaktır. Oysa bulunduğu mağaradan çıkıp aydınlatan gerçek olan güneşi görebilse, bu şekilde bedensel tutsaklığından kurtulabilse, duvara yansıyan gölgelerin de gerçek varlıklar olmadığını anlayacaktır.[16] Augustinus, ihtida öncesi durumunu mağaradaki bu adama benzetir. Şöyle der: "Sırtımı ışığa dönmüş, yüzümü de ışığın aydınlattığı şeylere dönük tutuyordum. Bu aydınlanmış şeylere bakarken yüzüm ışık almıyordu."[17] İhtida, onu mağaradan çıkarmış ve her şeyi aydınlatan güneşle tanıştırmıştır.

Görünür dünyaya ve bu dünyanın bilgilerine duyu organlarımız aracılığı ile ulaşabiliriz; ancak bu evren oluş ve bozuluş içinde olduğundan gerçek ve değişmeyen bir bilgisi de olamaz. Platon, görünür dünyanın bilgisini "sanı" (*doxa*) olarak niteler. "Gerçek bilgi" alanı, düşünülür evrenin bilgisidir. Bu bilgiye duyu organlarımız aracılığı ile değil, akıl ve düşünce yoluyla erişebiliriz. "Kavranabilir dünya"nın bilgisi oluş ve bozuluş içinde olan varlıklara ait değil özlere, idelere ait bilgidir. Bu değişmezliği ve bozulmazlığı nedeniyle kavranılan dünyanın bilgisi gerçek bilgi, *episteme*'dir. Bu bilgiye ulaşmak, uzun bir akıl ve düşünce eğitimini gerekli kılar. Bunun sonucunda "akıl-gözü" (*mind's eyes*) aktif hale gelir, "gerçek varlığı yalnız kendisiyle görebileceğimiz ruh gözü" açılır; içsel bakış, düşünülür evrenin ezeli ve ebedi, değişmez ve bozulmaz bilgilerini seyretmeye (*teheoria*) başlar.[18]

Görünür ve düşünülür evren ayrımı, Augustinus'un iç-ben anlayışına zemin hazırlar. Zira bu ayrım, "gözlerimle göremediğim bir varlığı nasıl kavrayabilirim?" sorusuna temel bir çözüm sunar. Görünür evrenin duyum aracı olan baştaki göz zayıfladıkça düşünülür evrenin duyum aracı olan "akıl-gözü", "iç-gözü", "ruh-gözü" aktif hale gelmeye başlar. Görünür dünyanın algılarını aşamayan kişi, düşünülür evrenin gerçekliklerini algılamada başarılı olamayacaktır. Bu içsel görüyü elde edebilmek için baştaki gözlerinin keskinliğini yitirmesi gerekir. Şöyle sorar Sokrates: "Aklın gözü ne zaman iyi görmeye başlar?" "Gözlerimiz

---

[15] Augustinus, *İtiraflar*, s. 139.
[16] Bkz. Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 198, vd.
[17] Augustinus, *İtiraflar*, s. 89.
[18] Platon, *Devlet*, s. 212.

keskinliğini yitirince" der.[19] İçsel görme yetisinin ortaya çıkışı, duyusal dünyanın gerçeklerinden kavranabilir dünyanın bilgilerine geçişin işaretlerini de verir. Augustinus da Tanrı'ya ulaşmada iç göze yüklediği anlamı şu şekilde dile getirir: "Tanrı iç göze kendini sunar. O, iç gözü zayıf ve sönük olan kişinin dış gözüne kendini izhar etmez."[20] *Memoria sui*, kişinin kendi hakkındaki bilgisi olarak, dikkatin, bakışın dış dünyadan kendi içsel gerçekliğine çevrilmesidir. *Tanrı insanın içinde, insan kendinin dışındadır.* İnsanın kendine dönmesi, Tanrı'ya dönmesi olacaktır. Tanrı'yı bilmek, hatırlamak ve sevmek, insanın gerçek bilgeliğidir. Hikmet, insani ve ilahi şeylerin bilgisidir.[21] Burada akıl kendini kendi dışında olanla değil kendi gözü ile görür. Şöyle der Augustinus: "Rabbim, senin kılavuzluğunda yüreğimin derinliklerine daldım; bunu sen yardımıma koştuğun için yapabildim. İçime girdin ve *ruhumun bakışı*yla her ne kadar kavrayışı kıt olsa da, ruhun bu bakışının üstünde, aklımın üstünde sürekli ışığı gördüm."[22]

Platon, *Şölen* (*Symposion*) diyaloğunda, aşkınlaşmanın yollarından bir diğerini gösterir. Bu, güzelliğe karşı duyulan sevgide ortaya çıkan aşkınlaşmadır. Sevginin kılavuzluğuna giren kişi, adım adım göreli güzellikten düşünce güzelliğine, düşünce güzelliğinden eylem güzelliğine, eylem güzelliğinden bilgilerdeki güzelliğe, oradan mutlak güzelliğe (*auto tu kalon*) doğru bir gelişim gösterir. Sevginin kılavuzluğunda ortaya çıkan bu içsel yolculuk, "gözlerimle göremediğim bir varlığı nasıl kavrayabilirim" sorusuna verilebilecek olası cevaplardan bir başkasını oluşturur.[23] Zira sevgi, "iç-ben"nin oluşumunda belirleyici bir konumda bulunur. Sevgi, iç-beni çepeçevre kuşatan, onu içkin olandan aşkın olana doğru geliştiren, sonsuzlaştıran, aşkınlaştıran asıl güç konumundadır. Kişi bu güçle yalnız kendisiyle değil, diğer insanlarla, evrenle ve nihayetinde Tanrı ile ilişki kurar**.** Augustinus'ta Tanrı'yı bilmek ve onun huzurunda var olmak, aklın çabasına gereksinim duyar; aklın çabası da gönlün çabası, yani sevgi tarafından tamamlanır. Sonuçta birey ve Tanrı ilişkisi bir sevgi ve gönül ilişkisi olarak kendini gösterir.

Augustinus, Tanrı ve dünya, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi açıklarken, Yeni Platoncu kuramdan oldukça yararlanmış, bu felsefe ile vahiy arasında kurduğu ilgi, düşüncelerinin berraklaşmasını sağlamıştır. Augustinus, öğretisi üzerindeki bu etkiyi şu şekilde açıklar: "Açıkça gördüm ki, vahiyler aynı ve tek gerçeği dile getiriyor; bunun üzerine sevinçten titremesini öğrendim. Bunları okumaya başladım ve gördüm ki, Yeni Platoncu filozoflarda okumuş olduğum gerçekler burada da ifade ediliyor."[24] Yeni Platoncu felsefe, "ihtida" ve "zihinsel dönüşüm" konusunda Platon felsefesi gibi Augustinus'un en güçlü dayanaklarından birisini oluşturur. Bu felsefe, Bir'den (*Hen*) Nous'un çıktığını, Nous'tan evrensel ruh, ondan da tek tek ruhların çıktığını, bu türeyişin en alt basamağında ise madde bulunduğunu söyler.[25] "Bir", ışığın kendisidir, varlıkları aşama aşama aydınlatan öz-varlıktır. Işıma ile birlikte yokluk varlığa gelir. Madde, varlık hiyerarşisinin en alt kademesinde, ışığa en uzak noktada bulunur. Buna göre insan, bir ruh ve beden varlığı olarak, karanlık ve aydınlığın arasındadır. O, ruhu ile mutlak aydınlığa doğru yükselmek, bedensel arzuları ile de karanlığın dünyasına doğru alçalmak ister. Ruhun maddeden sıyrılıp Bir'e dönüşü bir arınma, aydınlanma ve kavuşma sürecidir. Ruhun bire, Bir'in aydınlığına doğru aşama aşama yükselişin her bir anı bir vecd ve kendinden geçme yaşantısına karşılık gelir.

---

[19] Platon, *Şölen*, çev. A. Erhat – S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 78.
[20] Augustinus,, *On Christian Doctrine*, çev. J. F. Shaw, Dover Publications, New York, 2009, s. 8.
[21] Augustinus,, *İtiraflar*, s. 241-242, *On the Trinity*, s. 344, 346.
[22] Augustinus, *İtiraflar*, s. 152.
[23] Platon, *Şölen*, s. 68-78. Konu ile ilgili olarak "Bir Güzellik ve Sevgi Felsefesi: Platon'un Şölen Diyaloğu ile Fuzûli'nin Leyla ve Mecnun Mesnevisi'nde Sevgi ve Güzellik Algısı" başlıklı makalemize de bakılabilir. ICANAS 38 bildiri metinleri, Atatürk Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
[24] Augustinus, *İtiraflar*, s. 161.
[25] Plotinus, *The Six Enneads*, çev. Stephen MacKenna - B. S. Page, bkz. http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/enn099.htm, vd.

Augustinus'ta iki temel bilme biçimi vardır. Bunlardan biri "ben bilgisi" (*memoria sui*), diğeri de "Tanrı bilgisi" (*memoria Dei*)'dir.[26] Her bilgi, Tanrı'yı bilme bağlamında bir değer kazanır. Augustinus bu durumu şöyle ifade eder: "Bütün bilimleri bilmesine rağmen seni bilmeyen insana ne yazık; bilimlerden haberi bile olmayan ama seni tanıyan insana ne mutlu."[27] Augustinus'un "Tanrı'yı bilme" dediği bilme biçimi, duyusal değil zihinsel bir bilme biçimidir. Augustinus için dünya yolculuğu, kişiyi Tanrı'dan ayıran ve uzaklaştıran kaygılı bir süreçtir.[28] İç dünyaya dönmek demek, ruha, iç gerçekliğe, unutulmuş ve uzaklaşılmış olana geri dönmek demektir. Kişi, Tanrı bilgisine kendi içine dönerek kavuşabilir. Burada da Platoncu bir esinle karşılaşırız. Bilme ve öğrenme dediğimiz şey, bir tür yeniden hatırlama (*anamnesis*) eylemidir.[29] Platon'un bu yaklaşımı, Augustinus'a, duyusal dünyanın gerçeklerinden zihinsel dünyanın gerçeklerine geçiş yapmada temel bir katkı sağlar. Bu katkı sayesinde bakışları kendine yönelir. Tanrı bilgisi, bilinmeyen, insanda olmayan bir bilgi değil, hatırlanamayan, aktif hale getirilemeyen bir bilgidir. Zira Tanrı insanın içinde, insan kendinin dışındadır. Tanrı bilgisi, kişinin ruhunda mevcuttur. İnsanın Tanrı'yı bilmesi, aynı zamanda kendine, kendi iç gerçekliğine dönmesi olacaktır. Augustinus şöyle der: "Platoncu kitapları okuduktan ve ruhsal gerçekliği araştırmayı öğrendikten sonra senin görünmez hakikatlerini yarattığın şeyler aracılığı ile anlamayı öğrendim. Senden uzakta, bilincimdeki karanlıklarının görmemi engellediği bu gerçeğin ne olduğunu anladım. Senin var ve sonsuz olduğundan emindim. Gerçekten hep olduğu gibi kalan, hiçbir yandan, hiçbir şekilde değişmeye uğramayan Sensin. Senin dışındaki her şey senden gelir, var olmalarının biricik ve tartışmasız nedeni de budur."[30]

Duyusal gerçeklere bağlılık, insanın içsel dönüşümünün önündeki en güçlü engellerden biridir. İnsan, Tanrı hakkındaki bilgiyi duyuları aracılığı ile değil ruhu aracılığı ile edinir. Augustinus, imanın, bedenin değil kalbin tutumu olduğunu söyler. İnanma tutumu, kaynağını, görme, işitme ve dokunma duyularında bulmaz; duyular bedene, inanç ise ruha aittir.[31] Ruh, insanın iç gerçekliğidir. Birey ve Tanrı arasındaki ilişki ancak bu gerçeklik sayesinde olanaklı hale gelir. Benliğin dönüşümü ve özgürleşmesi, duysal dünyaya olan bağımlılığın aşılması ve ruhun etkin hale getirilmesi ile başlayacaktır. İç-bene giden dönüşüm sürecinde algılanabilir olmayanı kavrama, ruh öğesinin etkin hale gelmesi demektir. Bu etkin kılma eylemi bir bilme işi olduğu kadar bir yaşama işidir de. Benlik ve benliği oluşturan süreçler, salt bilgisel ve kuramsal süreçler değildir. Kişinin kendini ve Tanrı'yı bilmesi de böyledir. Onlar, kendilerinden bu bilgilerin çıkarılabileceği bir yaşantıyı gerekli kılarlar. İçsel ben'e giden yol, yaşam biçiminde bir dönüşüme izin verecek tercihlerde bulunabilmekten geçer. Kierkegaard, bir ucunda Don Juan, öbür ucunda "iman şövalyesi" olarak nitelediği Hz. İbrahim'in bulunduğu bir varoluş evreni tasarlar. Dinsel hayat, sonsuzluk, ruh ve özgürlük öğeleri ile Augustinus'un içsel dönüşümündeki tinsel evrimleşmesine karşılık gelir. İç-benlik, bu evrimleşme boyunca kendini var eder.

1.3. İç-Benin Yaşantıları: Sevgi ve Özgürlük

Augustinus'ta iki tür sevgi vardır. Bunlardan biri ruhun, diğeri bedenin sevgisidir.[32] Sevgiye tözsel değerini kazandıran, ruhtur. Beden sevgisi bu tözsel değerden yoksundur. İç-ben, yeme içme alışkanlıklarındaki, cinsel tutkulardaki, yaşama biçimindeki dönüşümü öngörür. Dünyasal güzellikleri, sınırsız tutku ve hırsın nesnesi haline getiren kişi, kendini

---

[26] Augustinus'ta "kendini bilme" kavramı ile ilgili olarak bkz. Boğos Zekiyan, "Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçgerçeği Prensibi ve Süje'nin Kendini Bilmesi", s. 57, vd.
[27] Augustinus, *İtiraflar*, 97.
[28] Augustinus, *İtiraflar*, 221, 236.
[29] Bkz. Platon, *Devlet*, s. 201 vd.,
[30] Augustinus, *Confessions*, s. 179.
[31] Augustinus, *On the Trinity*, s. 312.
[32] Augustinus, *On Christian Doctrine*, s. 15, 16, 17.

bozar, değersizleştirir. Bu tür düzensiz sevgiler insanı köleleştirir, doğru düşünmesini engeller.[33] Sevgiyi ve aklı, iki ayrı töz değil, bir tözdür.[34] Bilme, inanma ve sevme tutumları arasında bir bağ vardır; kişi sevdiği bir şeyi bilir, bildiği şeyi sever. Tanrı'yı sevmek ile onu bilmek, kendini bilmek ile Tanrı'yı bilmek, iç-bene giden sürecin aşamalarıdır. "Tanrı'yı sevmekle neyi sevmiş oluyorum? Ruhumun doruğuna egemen olan bu varlık kimdir? Ruhum sayesinde ona kadar çıkacağım. Beni vücuduma bağlayan bu hayvansal enerjiyi aşacağım. Onunla Tanrı'yı bulmam olası değildir. Öyle olsaydı, akıldan yoksun at ve katırlar da onu bulurlardı, çünkü onları yaratan da aynı enerjidir."[35]

Tanrı'yı nasıl sevebilirim sorusu ile Tanrı'yı nasıl bilebilirim, nasıl kavrayabilirim sorusu bir birinden ayrı sorular değildir. Tanrı'yı sevebilmek için onu bilmek, bilebilmek için de sevmek gerekir. Tanrı'ya yakınlık, sevginin ve bilginin desteklediği bir aşkınlaşma sürecidir. Ne var ki, Tanrı sevgisi, başka şeylere karşı duyulan sevgiyi hem dışarıda tutan, hem de onu içeren bir nitelik taşır. Tanrı sevgisi bir açıdan kendi dışındaki bütün sevgileri dışarıda tutar, ama bir başka açıdan onları tümüyle içerir. Şöyle der Augustinus: "Tanrım, seni severken neyi sevmiş oluyorum? Ne beden güzelliğini, ne geçici görkemi, ne de insanın gözlerine hoş gelen ışığı, ne de dokunaklı ve hoş gelen melodileri, ne de çiçeklerin rayihalarını, ıtrın o sarhoş eden kokusunu, ne ekmeği, ne balı, ne de insanı cezbeden o bedensel kucaklaşmaları sevmiş oluyorum. Bununla birlikte Tanrım severken bir çeşit ışık, bir çeşit ses, bir çeşit koku, bir çeşit yiyecek ve bir çeşit kucaklaşma sevmiş oluyorum; şöyle ki, Tanrı, bedendeki içsel insan için bir ışık, bir ses, bir koku, bir yiyecek, bir kucaklaşmadır. Ruhum Tanrı'da, hiçbir mekânın sınırlamadığı bir aydınlık, zamanın yok edemediği ezgiler, rüzgârın dağıtamadığı bir koku, açlığın dindiremediği bir lezzet, hiçbir bıkkınlığın gevşetemediği bir kucaklaşma buluyor. İşte Tanrı'yı severken bunları sevmiş oluyorum."[36] Tanrı sevgidir. Yalnız sevilen değildir, sevendir de. O, insanı, insanın kendisini sevdiğinden daha çok sever. O, gerçek sevgi, gerçek huzur ve iyiliktir. İnsan için O'na doğru ilerlemekten daha iyi bir durum olamaz.[37] Böylece sevgi bütüncül, kapsayıcı ve kucaklayıcı bir içerime kavuşur.

İç-ben alanının önemli yaşantılarından bir diğeri de özgürlüktür. Özgürlüğün öncelikli anlamı kişinin kendisini bedensel tutkulardan, haz ve şehvet düşkünlüğünden, dünyasal ve tensel ilgilerden bağımsızlaştırabilmesidir. Bedensel, tensel gerçekliğe bağlılık kişiyi nesneleşir/şeyleşir. Ruh bedenin basit bir aracı olmaktan kurtulup ona egemen hale geldikçe özgürleşir. Dünyasal ve bedensel ilginin baskısı altında körelen benlik, özgür de olamayacaktır. Augustinus bu durumu şöyle dile getirir: "İnsanın yaratılmış şeylere olan sınırsız aşkı onu köle durumuna düşürür ve doğru düşünmesini engeller."[38] Kişi, özgürlük öğesi ile evrimleşecek; dünyasal, bedensel ilgilerin ağır baskısından kurtularak tinsel bir gelişim gösterebilecektir. Özgürlük, benliğin kendini geliştirmesi ve dönüştürmesi yolunda bir güç, bir enerjidir. Kişi bu güçten yoksun olduğu sürece iradeden de yoksun olacaktır. Ama özgürlük sadece belirli kuralların yerine getirilmesi ya da getirilmemesi konusunda ortaya çıkmaz, asıl insanın kim olması gerektiği konusunda kararlar vermesi ve seçimlerde bulunması sonucunda ortaya çıkar. Kişi dış dünyadan bağımsızlaşarak kendi içinde derinleşir, özgürleştirir. Bu durum, içsel benliğin oluşması açısından önemli bir adımdır.

Augutinus, insan iradesinin özgürlüğü üzerinde durmuş, bu gücün insan olmadaki yüksek değerini vurgulamıştır. *İnayet ve Özgür İrade Üzerine* adlı eseri özgürlüğün insan

---

[33] Augustinus, *İtiraflar*, 243.
[34] Augustinus, *On the Trinity*, s.225.
[35] Augustinus, *İtiraflar*, 224.
[36] Augustinus, *İtiraflar*, 222.
[37] *On Christian Doctrine*, çev. J. F. Shaw, Dover Publications, New York, 2009, s. 13, 22..
[38] Augustinus, *İtiraflar*, 223.

olmadaki değerine değinilerle başlar.[39] Tanrısal istem, insanın özgür iradesini yadsımaz, yok etmez. Tanrı tarafından bazı talimatların, emir ve yasakların, kendisine bildirilmesi, insandaki irade özgürlüğünün göstergesidir. Tanrı, kutsal kitaplar aracılığıyla iradesini açıklamıştır. İnsan özgür olmasaydı ona bazı talimatlar, emir ve yasaklar getirmesinin, bazı şeyleri iyi bazılarını kötü olarak nitelendirmesinin de bir anlamı olmazdı. Kutsal kitaplar, özürlük duygusuna hitap ederler. Günah kavramı da onun özgür olduğunun açık göstergesidir. İlahi emir, özgürlüğü aydınlatır. Özgür irade, içsel dönüşümde etkin olan temel unsurdur. Özgürlüğü hesaba katmadan içsel dönüşümü açıklayamayız. Augustinus, özgürlüğün iyinin ve kötünün seçiminde ortaya çıktığı hususu üzerinde durur. "İyiyi ve kötüyü seçmede özgürüz; fakat kötü eylemde insan doğruluktan sapmış ve günahın hizmetkârı durumuna gelmiştir" der.[40] Bu da Tanrı'dan uzaklaşmaktır. "Yeniden Tanrı'ya dön" çağrısı, yeniden iyiliği hatırlatmak içindir.[41]

İnsanın kendine dönmesi Tanrı'ya dönmesidir. Bu nedenle "iç gerçek" prensibi, eninde sonunda aşkın olanla bağ kurmaya yönelik bir çabadır; bir tür aşkınlaşma, sonsuzlaşma eylemidir. Augustinus'a göre, iradesini Tanrı'nın iradesi ile uyumlu hale getirmiş, ondan ayrılmamış bir benlik, olgunlaşmış, iyilikle birlikte olan bir benliktir. Platon'da olduğu gibi Augustinus'ta da iyi, temel tözdür; kötülük ise bir töz değildir. Töz olan mutlak olandır; o da iyiliktir. Kötülük durumunda kişi, iradesini Tanrı'nın iradesinden ayırır, hiçliğe doğru gider; Tanrı'dan yüz çevirir, onun içten zenginliklerini reddeder, daha aşağıdaki şeylere dönerek bir ahlaksal bozukluk içine girer.[42] İç-ben, öncelikle bedensel hazların tutsaklığından bağımsız hale gelmekle başlar. İç-ben, ruhun bir etkinliği olarak özgürlüğün alanıdır. İç-ben, beden unsuru karşısında ruh öğesini etkin hale getirmiş, sonsuzlaşmış, özgürleşmiş bir bendir. Herkes bir tür benlik olabilir, ama herkes kendi içsel benliğini aktif hale getiremez; zira ona kavuşmak yaşama, düşünme, inanma biçimlerindeki temel bir dönüşümü gerekli kılar. O, kendini, bir dış baskı ve gereksinim karşısında var etmez. İç-ben, bedensel bir gereksinimden türemez; o, kendi içinden kendini, kendi içsel yaşamını türetir. İç-ben, bir ben olmanın en ileri aşaması olarak insan olmanın amacı, anlamı, sevinci ve mutluluğudur.

2. Yunus Emre'de İç-Ben Alanı

Tefekkür tarihimizde "iç-ben" kavramına yapılan değinler, bu konuda yapılan çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Orta Asya bilgelik geleneğine kadar geri gider. Bunlardan biri Uygur bilgelerinden Vapşı Bakşı'dır.[43] O, *Gönlün Aslını Öğreten Metin* (*Hsin Tözin Okıdtacı Nom*)'de "ben", "dil", "bilinç", "iç-ben", "varlık", "içsel deneyim" kavramlarıyla varlık ve varoluşun bilinç merkezli algılanışını, öznel deneyimi öne çıkaran bir ifade biçimi ile dile getirirken, bu kavramlarla çağdaş felsefenin yönelimini yansıtabilecek bir tutum da sergilemiş olur. Benzer bir duyarlılık, aynı dönemde, tasavvuf geleneği içinde, bir Anadolu dervişinin, Yunus Emre'nin şiirlerinde de sesini duyurur. Onun "insan", "sevgi", "içtenlik", "iç-ben", "bağlanma", "iman", "sevgi", "hoşgörü", "özveri", "ölüm" anlayışı, Sokrates'ten Heidegger'e Batılı birçok filozofta görülen algılayış tarzını anımsatır. Bugün bile söyleyiş biçimindeki sadeliğe, içtenliğe, derinlik ve güzelliğe hayran olduğumuz Yunus Emre'nin şiirleri, yalnız sanatsal değeri açısından değil ihtiva ettiği his ve duyarlılık açısından da dikkate değerdir.

---

[39] Augustinus, "On Grace And Free-Will", in *The Works Of Aurelius Augustine*, ed. Marcus Dods, tr. Petee Holmes, Vol. XV, Edinburgh, 1876, s. 14, 15, 16, vd. ilerleyen sayfalarda "sonsuz yaşam" fikri, özürlük teması temelinde ortaya çıkar. Buna göre sonsuz yaşam, insandaki özgürlüğe, özgürlüğün mükafatı olarak sunulur.

[40] Augustine, "A Teeatise On Rebuke And Grace", in *The Works Of Aurelius Augustine*, s. 71.

[41] Augustinus, "On Grace And Free-Will", s. 45.

[42] Augustinus, *İtiraflar*, 154, 156.

[43] Bkz. Ş. Teoman Duralı, "Felsefe-Bilime Ramak Kalmışken: Türklerin Düşünce Tarihi ve Felsefe-Bilim", *Felsefe Bilim Nedir*'de, Dergah Yayınları, İstanbul, 2006, s. 113-114.

2.1. Yunus Emre'nin Şiirlerinde Benlik Türleri

Öncelikle söylemek gerekir ki, Yunus Emre filozof değil, bir şairdir. Kavramlarla değil, metaforlarla, betimlemelerle, söz sanatlarıyla konuşur. Bir sistem arayışı içinde değildir, düşüncelerini kanıtlama ve temellendirme çabası gütmez. Bununla birlikte şiirlerinde dile getirdiği kimi görüşler felsefi bir nitelik taşır. "Kendini bilme", "benliğin sentezi", "dış-ben", "iç-ben", "aşkın-ben" gibi doğrudan söylediği veya dolaylı şekilde ima ettiği kavramlar, felsefi açıdan irdelenebilecek, yorumlanabilecek kavramlardır. *Risâlât al Nushiyya* ve *Dîvan*'da insanın çeşitli unsurlardan meydana gelmiş bir sentez olduğu hususu üzerinde durur. Bu öğelerin başında, ruh ve beden öğesi gelir. *Risâlât*'da, "*Niteliğüm soran işit hikâyet / Su vü toprak od u yil oldı sûret*" derken[44] bedene, bedeni oluşturan karşıt doğalı unsurlara işaret eder. Bu karşıt doğalılık "ateş" ve "su" unsurlarında açıkça görülebilir. Dört unsur, sureti, dış doğayı, dış-benliği oluşturan "dört muhalif nesne"dir. Sentezin diğer temel öğesi durumundaki ruh ise insanın içsel gerçekliğini oluşturur. Ruh, "Rabbin emri", akıl da onun "ayeti"dir.[45] İnsana kendi özünü kazandıran şey ruhtur. O, insandaki sonsuzluk ve aşkınlıktır. Ölüm halinde bedeni oluşturan her bir öğe kendi aslına dönerken[46] Tanrı'nın nefesi (*nefha*) olan ruh da kendi kaynağına, Tanrı'ya döner. "Vatan sevgisi" (*hubb-ül-vatan*)[47] ruhun, dünya hayatıyla birlikte uğramış olduğu yabancılaşmadan kurtulup kendi özüne dönüş özlemini de ifade eder.

Bu yaklaşım biçiminden "dış-benlik", "iç-benlik" ve "aşkın-benlik" gibi farklı benlik tasavvurlarına ulaşabiliriz. Dış-ben, insanın bedensel, iç-ben ise ruhsal gerçekliğini öne çıkaran benlik türleridir. Yunus'un "benden içeru ben" olarak nitelediği benlik, iç-bendir. İç-benin karşısında Yunus'un pek çok şiirinde içeriğini oluşturduğu "dış-ben", "bedensel-ben" ya da "sonlu-ben" bulunur. Dış-bende ruhun ve bilincin ışığı sönüktür. Bedensel ilgi ve yönelimler çerçevesinde yaşam süren bu benlik, Kierkegaard'un estetik varoluş alanı dediği sonlu, sınırlı ve tutsak bene karşılık gelir. Bedensel tutkuların peşinde tensel hazları önceleyen bir yaşam süren dış-ben, kendini sürekli yineleyen sonu gelmez hırs ve tutkularıyla acıya ve pişmanlığa daha yakındır. Haz öncelikli bir yaşam sürmesine karşın, bu varoluş biçimini simgeleyen kavram haz değil, acıdır. Dış-ben sürekli bir eksiklik, sürekli bir yoksunluk, sürekli bir acıdır. Aristoteles, *Nikamokhos'a Etik*'te, mutluluğu ve erdemi bedensel hazlarda ayan kişinin ona hiçbir zaman ulaşamayacağını söylerken asırlar öncesinden dış-beni betimleyen tabloya temel bir çizgi atar. Bu yaklaşıma göre, mutluluğu, ruhun soylu ve erdemli davranışlarında: zihinsel yaşamda, bilgide, ölçülülükte, cömertlikte, adalette, iyilikte, insanı hiçbir zaman pişman etmeyecek bu düşünce ve karakter güzelliklerinde aramak gerekir.[48] Yunus'un şiirlerinde de bedensel gereksinimlerin değil bedensel isteklere "tutsak olma"nın, bedensel hazları temele alan bir varoluş biçimi ortaya koymanın eleştirisi yapılır. Onun şiirlerinde bedenin dış dünyaya karşı olan ilgi ve gereksinimleri hiçbir şekilde göz ardı edilmez. Bir başka deyişle, Yunus, benliğin sentezindeki beden unsurunu tanır; ancak onu kendi yerine ve konumuna bırakır, hayatın ve varoluşun öncelikli değeri haline getirmez. Kötülük, kişinin kendi insan olma özünü kösnül duygular peşinde köreltmesi, bu şekilde varoluşunu aydınlatan ruhunun ışığını söndürmesidir.

İç-ben, ruhun benliğidir. Akıl, düşünce, duygu, sevgi gibi ruhun eylemlerinden oluşur. Ruhun ışığı, dış-benin ışığı ile ters orantılıdır. Bedenin ışığı güçlenirse ruhun ışığı, ruhun ışığı

---

[44] *"Toprağıla bile geldi dört sıfat / Sabr u eyü hû tevekkül mekrümet / Suyıla geldi bile dört dürlü hâl / Ol safâdur hem sehâlütf u visâl / Yilile geldi bile bil dört heves / Oldurur kizb ü riyâ tizlik nefes / Odıla geldi bile dört dürlü dad / Şehvet ü kibr ü tema' birle hased."* Yunus Emre, *Risâlât al Nushiyya ve Divan*, yayına hazırlayan: Abdülbâki Gölpınarlı, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, Eskişehir, 1965, s. 1, 43.

[45] Yûnus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, haz. Mustafa Necati Bursalı, Çelik Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 50-51.

[46] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, haz. Faruk K. Timurtaş, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1972, s. 92.

[47] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 128

[48] "İnsansal dediğimiz erdem ise bedenin değil ruhun erdemidir; mutluluk da ruhun bir etkinliğidir." Aristoteles, *Nikamokhos'a Etik*, çev. Safft Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988, s. 25, 27, vd.

güçlenirse bedenin ışığı kesilir. İç-ben, dış-benin sentez üzerindeki etkisi zayıfladığı oranda gelişir. Ruh, insandaki Tanrısal ışık olarak iç-bendeki özgürlük, sonsuzluk ve aşkınlığı oluşturur. Özgürlük, sonsuzluk ve ölümsüzlük duygusu iç-benin oluşumunda etkilidir. Her an Tanrı huzurunda ve onunla ilişki halinde olduğu gerçeği iç-beni aşkınlaştırır; onu sonlu, sınırlı ve bağımlı bir benlik olmaktan kurtarır. İç-ben, bedeni yadsımaz, ancak onu tinsel bir bağlam içine yerleştirir. Bedeni, ruhun egemenliğine alır, onun benliğin sentezindeki yerini öne çıkarmaz. Bu çerçeve oluşmadığı zaman, Yunus'un şiirlerinde dile gelen "hayvansallaşma" süreci başlamış olur. İnsan olmak, bu bağlamda, öncelikle bir ruh ve beden algısı ile birlikte başlar. Bu ayrım, paganist kültürlerde olmasa da Tanrılı dinlerde temel bir konum teşkil eder.[49]

Yunus'ta, insanın kendini bilmesi teması, iç-benin tanınması ve ortaya çıkması açısından temel bir koşuldur. Kendini bilme yoluna giren kişide iç-ben oluşmaya başlar. İlim, burada kendini bilmek olduğu kadar kendini oluşturmaktır da; zira kendini bilme yoluna girmeyen kişi *"Bir ben vardır bende benden içeru"* mısraında[50] ifade bulan iç-bene ulaşamaz. Bu nedenle, kendini bilmekle kendi iç-benini oluşturmak paralel süreçlerdir. Kişi kendini bildikçe iç-benini oluşturur, iç-benini oluşturdukça da kendini keşfeder. Benliğin öğeleri, her bir bireyde gizil halde mevcuttur. Kişi, kendi dış gerçekliğini oluşturan beden öğesini ve onun gereksinimlerini doğrudan tanır; bunun için ayrıca bir çaba sarf etmesine gerek yoktur; çünkü beden, gereksinimleri ile kendini sürekli hatırlatan bir yapıdadır. Tinsel gerçekliği tanımak ise her zaman bir çabayı gerektirir. İç-benliğin oluşum süreci içinde asıl tanınması ve aktif hale getirilmesi gereken, ruh öğesidir. İç-benliği inşa eden akıl, gönül, sonsuzluk, özgürlük, sevgi durumları, kendi başlarına ayrı tözler değil, temel töz durumunda olan ruhun farklı görünümleridir. Onlar adeta insanın içinde uyku halinde bulunurlar. *"İlim kendün bilmekdür"*[51] mısraında, bilmenin, uyku halinde olan iç-benliğin unsurlarını aktif hale getirmek olduğu fikri öne çıkar. Kendini bilen kişi, iç-benliğini uyandırabilmiş olan kişidir. Yunus, gerçek ilmin, kişinin kendisini bilmesi olduğunu söylerken, kendisini bilmeden bilinen her bilginin boşuna bir çaba olduğu hususunu da vurgulamış olur. İç-bene yol vermeyen, hatta onu kişiden ısrarla saklayan bir bilgiyi, Yunus "ilim" olarak görmez, "göz perdesi" (*göz hicabı*) olarak görür.[52] Bilgi, ancak kendilik bilgisi bağlamında bir değer taşıyabilir. Kendini bilmeden bilinen her tür bilgi, zamanı geldiğinde zararlı bir aygıta dönüşme potansiyeli taşır. Kişi kendini bilirken, kendini kendisi yapan iç-gerçeği tanır. Bu, her türlü bilginin temelini oluşturan, dünyadaki varlık ve varoluşu aydınlatan bir bilgidir. Bilgiye "ilim" olma vasfını kazandıran şey, kişiyi bir "nesne" değil bir "benlik" haline getirmesi; bir birey olarak kendisi, ailesi, sosyal çevresi ve içinde yaşadığı evrenle olan ilişkisini aşkın-benliğin tanıklığında ve onunla ilişki içinde gerçekleştirebilmesidir. "Ben bilgisi" ile bağlantı kuramayan bir bilgi ilim olma vasfına erişmez. Bu şekilde iç-benden söz edilen her bir durumda "kendini bilmek" önem kazanır.

---

[49] Konunun daha iyi anlaşılması için Antik Yunan ve Roma heykellerine bakılabilir. Bu kültürlerde, tek Tanrılı dinlerde olduğu gibi beden yadsınmaz; aksine güç, güzellik ve zarafetin simgesi olarak öne çıkarılır. Kierkegaard, bu kültürlerde cinselliğin bilinç düzeyine çıkmış bir konu olmadığını söyler; ona göre cinselliğin bilince çıkabilmesi için bu yönde bir yasağın, günahın ve ayıbın olması gerekir. Bu yoksunluğun temelinde, bu kültürlerde aşkın bir ruh anlayışının olmaması vardır. Kierkegaard, heykellere yansıyan soğuk duruşu da "ruh yoksunluğu"na bağlar. Aşkın ruh anlayışı, Hıristiyanlıkla birlikte Batı kültürüne girmiş, ruh da bedenle birlikte cinselliği tespit etmiştir. Bu nedenle, cinsel bir figür olan Don Juan, Ortaçağ Hıristiyan kültürüne ait bir figürdür. (Bkz. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 63. *Either / Or*, çev. Alastair Hanay, Penguin Books, London, s. 1992, s. 72, 97.)

[50] Bu beyit, Faruk K. Timuraş'ın hazırladığı *Yûnus Emre Dîvanı*'nda (s. 75), Mustafa Necati Bursalı'nın hazırladığı *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* isimli kitapta (s. 260) *"Beni sorma bana bende değülem / Suretim boş yürür tondan içeri"* şeklinde yer alır.

[51] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 75.

[52] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 60.

İç-ben, ruhun ve özgürlüğün, sonsuzluk ve aşkınlığın alanı olarak korku ve kaygının azaldığı bir varlık alanıdır. Korku ve kaygı, dış-ben kaynaklıdır. Orada bir şey için, bir şeyden ötürü korku ve kaygı duymak söz konusudur; sözgelimi yoksulluktan, açlıktan, hastalıktan, düşmandan korkmak gibi.[53] Bu durum kişinin benliğindeki özgürlük öğesini etkin hale getiremediğini, kendisini duyusal dünyanın güdümünden bağımsızlaşamadığını gösterir. İç-ben halinde dış dünyada yer alan nedenlerden ötürü korku ve kaygı duymak da aza iner; onların yerini metafizik hisler alır. Bunlar arasında varlık karşısında hayret etmek ve hayranlık duymak, varolma duygusu ve sevinci yer alır. Yunus, *"yağma olsun"* redifli şiirinde dış koşullara bağlı korku ve endişe durumlarının varlık duygusu karşısında önemini yitirdiğine işaret eder. *"Yûnus seni seveliden beşaret oldı cânına / Her dem yeni dirlikdedür hergiz ömrin eskitmeye"* ve *"Bu dem yüzüm süre duram her dem ayum yeni toğar / Her dem bayram-durur bana yazum kışum yeni-bahar"*[54] mısralarıyla da her an kendini yineleyen varlık duygusu ve varoluş sevincine göndermede bulunur. Burada duyusal dünyaya yönelik endişelerin aza inmesi söz konusudur. Kaygı karşısında kaygısızlık, korku karşısında korkusuzluk, kişiyi özgürleştiren, dış koşulların etkisinden bağımsızlaştıran bir duygudur. Kuşkusuz bu, korku ve kaygıyı tanıma ile ilgili bir durumdur. İç-ben halindeki korku ve kaygı durumuyla dış-ben halindeki korku ve kaygı durumu arasında fark vardır; benlik türleri ve onlara bağlı varoluş halleri değiştikçe korku ve kaygının içerik ve anlamı da değişir. Salt kendi bedensel gereksinimleri içinde kösnül bir yaşam süren dış-benin korku ve kaygı algısıyla ruh öğesi etkin benin korku ve kaygı algısı birbirinden farklı olacaktır. Zira iç-benin oluşum sürecinde dünyasal değer ve öncelikler de dönüşüme uğrar.

Dış-ben ve iç-ben arasında karşıt bir ilişki vardır. Dış etkenler karşısında kendisini bağımsızlaştırabilen kişi, kendi iç-benine de yaklaşmış olur; kendi iç-benini tanıyan kişi kendisini dış dünyanın etkilerinden de bağımsızlaştırır. İç-ben'in oluşumu ile dış-benin etkilerinden bağımsızlaşmak arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bunlar birbirlerini doğuran, tamamlayan ve çoğaltan tutumlardır. Ruh öğesi akıl, sevgi, sonsuzluk, özgürlük gibi tutum ve varoluş tarzlarını ürettikçe, benlik de kendi denetimini bedenin elinden kurtarmaya başlar. Bu sürecin devamında iç-ben kendi oluşum sürecini aşkın-benle ilişki içinde ve ona doğru evrimleştirerek sürdürür. Aşkın-ben, iç-benin kendisini bulduğu, kendisini kendisi ile ifade ettiği, kendisiyle kendisini var kıldığı bir varlık alanıdır. İç-ben, onun sonsuzluğunu, varlığını, ölümsüzlüğünü kendinde hisseder. Gücünü kendi gücünde, sesini kendi sesinde, varlığını kendi varlığında hisseder. Sınırlılığını aşkın-benin sınırsızlığında, sonluluğunu aşkın-benin sonsuzluğunda, güçsüzlüğünü aşkın-benin gücünde yok eder. Bu şekilde kendini aşkın beliğe katar, kendini onun varlığında var kılar. Yunus bu durumu, "*Yürür isem önümdesin söyler isem dilümdesin / Otururbut yanumdasın ayruğa ne nazarum var*" diye dile getirir.[55] İç-ben halinde kişi, kendisini kendisi ile değil aşkın-benle ifade etmeye, bu şekilde anlamaya ve açıklamaya başlar. Yalnız kendisini değil, tüm hayatını baştan sona aşkın-benin iradesi dâhilinde görür. Bu durum sözü edilen özgürleşmenin, korku ve kaygıdan kurtulmanın da temelini oluşturur. *"Nitekim ben beni bildüm bu oldı kim Hakk'ı buldum / Korkum anı buluncadı korkudan kurtuldum ahi*"[56], "*Canlar cânını buldum bu cânum yağma olsun / Assı ziyandan geçdüm dükkânum yağma olsun*" mısralarında[57] benliğin aşkınlaşması durumunda korku ve kaygıdan kurtulup dış koşullardan bağımsızlaşmanın, özgürleşmenin açık ifadesi vardır.

2.2. İç-Ben'in Oluşumunda Sevginin Yeri

[53] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 59, 92, 103.
[54] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 46, 69.
[55] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 55.
[56] Yûnus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 246.
[57] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 119.

Yunus Emre'nin şiirlerini tanımlayabilecek temel yaşantı, sevgi (*ışk*)'dir. Onun şiirleri, baştan sona sevgiye adanmış, sevgi için söylenmiş, sevgiden dolayı söylenmiş şiirlerdir.[58] Bu şiirlerde ortaya çıkan iç-ben anlayışı, sevginin ürünüdür. İç-ben, sevginin benidir. Yunus, *"Işkı olamayan gönül misâl-i taşa benzer"*[59] derken insanın bir benlik haline gelmesinde sevginin dönüştürücü gücüne işaret eder. İç-benine kavuşan kişi, sevgi dairesinde yaşayan kişidir. İç-ben, güzelliğin algılandığı, yaşandığı ve çoğaltıldığı bir varoluş alanı olarak sevgiyi her an tazeleyen bir varoluş alanıdır.

Yukarıda da değinildiği üzere sevgi ruhun eserlerinden biridir. Yunus, aşksız kişinin bir taş gibi, bir hayvan gibi olacağını söylerken[60] ruh öğesinin etkin hale gelmemesi durumunda insanî hasletin eksileceğine işaret eder. İç-bene giden süreçte asıl olan şey, dört unsurdan oluşan dış görüntüyü, sevgi ile insan haline getirebilmektir. Denilebilir ki, sevgi insan olmanın sanatı ve yöntemidir. Yunus bu durumu şu şekilde dile getirir: "*Sûret toprakdur diyeni gönlüm kabul etmez anı / Bu toprağun cevherini hazrete irgürdüm ahi*"[61] Sevgi, eti ve kemiği insana çevirmenin sanatı olarak şefkat, merhamet, fedakârlık, hoşgörü gibi insani değerleri de ortaya çıkarır. Aşk, bu yönüyle varlık ve varoluş üzerindeki temel koruyucu güçtür. Yunus'un şiirleri baştan sona sevgi öğesi üzerinden yürür; sevgiyi ve sevginin görünümlerini dile getirir. *"Ben gelmedüm da'v-y-içün benim işim sevi-y-içün / Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmağa geldüm"* derken[62] sevginin kendi varoluşundaki merkezi konumuna işaret eder.

Dış-benliğin içinde de bir tür sevgi vardır: bedenin sevgisi. Bu sevgi, kösnül, şehevi bir sevgidir. Yunus, dünyasal güzelliklerin bir amaç haline getirilmesi durumunda murdârlaşacağından, çirkinleşeceğinden söz eder ve onlara karşı duyulan sevgiyi "ağulu aşa" benzetir.[63] Ruhun bir eylemi olarak sevgi ise insanın hem kendisi, hem başkaları, hem de Tanrı ile olan diyaloğuna temel teşkil eden, iç-benliği oluşturan, sonsuzlaştıran, aşkınlaştıran temel güçtür. Bu durumda başkası "kardeş"e, "komşu"ya, Tanrı ise "dost"a dönüşür. Bedensel sevgi, iç-bende dönüşüme uğrayarak tinsel bir çerçeve kazanır; cinsellik de "sevgi", "şefkat", "merhamet", "sadakat", "nikâh", "evlilik" gibi tinsel değerler çerçevesinde insanî bir niteliğe kavuşur.[64] İç-benliğin sevgisinde, başkası bir benlik, bir kişiliktir. Kişi onun tarafından tamamlandığını, oluşturulduğunu, kuşatıldığını ve korunduğunu hisseder; onsuz kendisini eksik ve tamamlanmamış hisseder.[65] Dış-bene ait konsül sevgide öteki tensel hazların nesnesi konumundadır.

Dış-benin tanımlayıcı özelliği *bencillik*'tir. O, kendisi için yaşayan, kendisi için isteyen, bunu yaparken başkası ile kendi istekleri doğrultusunda iletişim kuran bir varoluş alanıdır. Onda öteki duygusu yok gibidir. Kierkegaard'un öne çıkardığı Don Juan ileri örneğinde olduğu gibi kendi arzu ve istekleri karşısında ötekini nesneleştirir; onunla bir benlik, bir kişilik olarak değil kendi bedensel ilgilerinin aracı olarak iletişim kurar. İç-benin tanımlayıcı özelliği ise *özveri*'dir. Bu konumda kişi başkası ile olumlu, paylaşımcı ve özverili bir konumda iletişime geçer; onu "kardeş" (*ahi)* ve "komşu" olarak tanır. İç-ben, her durumda

---

[58] Yûnus Emre'nin şiirlerinde sevginin temel ve tanımlayıcı konumu için şu makalemize bakılabilir: "Yûnus Emre'nin Şiirlerinde Sevgi", *Eski Yeni, Şehir Kültürü Dergisi*, yıl: 3, sayı: 27, s. 90-96.

[59] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 71.

[60] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 98.

[61] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 150.

[62] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 107.

[63] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 53, 70.

[64] Bkz. Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 115.

[65] Marcel'in felsefesinde sevgi ve sadakatin önemli bir yeri vardır. Sevgi ve sadakat Tanrı'ya ve ben'i çevreleyen sen'lere karşı duyulur. "Sevgiliye içtenlikle denilmelidir ki, 'sana dokunmadığım ve seni görmediğim zaman da benimle birlikte olduğunu hissediyorum.' Kendimi sevdiğim kişi tarafından yaratılmış ve etkilenmiş hissediyorum. Ancak ölümle olanaklı hale gelen bu his sayesinde o bana daha yakındır." (Bkz. Vefa Taşdelen, *Varoluşçuluk ve Edebiyat*, Beyaz Gemi Yayınları, Van, 2009, s. 89.)

ötekini bir kişilik olarak gören, onu oluşturan ve onun tarafından oluşturulan bir bendir. Kendi varlığının anlamını insanlara iyilik yapmakta ve onlarla erdemli ilişkiler kurmakta görür. Bu tutumuyla aynı zamanda aşkın-benle olan iletişimini de güçlendirir. Zira aşkın-bene giden sayısızca yol somut varoluş düzeni içinden geçerek gider. *"Bir hastaya vardun ise bir yudum su verdün ise"* mısrası[66] iç-benin aşkınlaşma sürecini aydınlatır. İç-benin aşkınlaşma ve sonsuzlaşma süreci varlıkla iletişiminde ortaya çıkar. Olgun benlik, bencilliği aşabilmiş, dünyayı kendi hırsının nesnesi olmaktan çıkarabilmiş; başkasını kendi kösnül duygularının aracı olarak görmeyen, insanlarla bir nesne olarak değil "kardeşlik" duyguları içinde iletişim kurabilen, iyilik yapmayı kendi varlık nedeni olarak gören özverili bir benliktir.

Yunus'ta aşk, "Göremediğim bir varlığı nasıl bilebilirim, ona nasıl inanabilirim" sorusunu da cevaplar. Göremediğim varlığı sevmek, onu bilmekten daha zordur. Zira bilgi her durumda duyu ve algıdan gelmeyebilir; insanın teorik bir yaklaşımla bilebileceği konular da vardır. Göreceli aşk, Platon'un *Şölen* diyaloğunda olduğu gibi göreli güzellikten, duyumsanabilir olandan, estetik olandan başlaması gerekir.[67] Yunus, sevginin bu aşamasına şiirlerinde geniş bir yer ayırmaz; ancak yine de "göreli güzelliğin" yansıdığı şiirleri vardır. *"Kerem it bir beri bak nikabın yüzünden bırak"* diye başlayan *ve "Gören pervâne-leyin nice oda düşmesün / Gözlerinün bakışı cân alur iki çırak"* mısralarının geçtiği şiirini[68] bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bunun yanında bir "müşâhedat"tan da söz eder.[69] Müşâhedat, ilahi güzelliklerin bir tecellisi, bir yansıması olarak dünyasal güzelliklerin tanıklığını yapar. Dünya, Tanrı'nın bahçesi gibidir. Mevlâna'nın dediği gibi, yokluk, O'nun ustalık tezgâhında eşsiz bir yaratıma dönüşür.[70] Bu eşsiz güzelliklerin sergilendiği dünyada, *"Ma'şukanun tecellisi dürlü dürlü renkler olur."*[71] Bu algılama biçimi, "Göremediğim bir varlığı nasıl sevebilirim?" sorusunun olası cevaplarından birini de oluşturur.

Dünya, onca görkemi içinde kişinin bakmaya doyamayacağı güzelliktedir.[72] "Nazar kılmak", kişiyi bu güzelliklerin tanığı haline getirir. "*İy ışk eri aç gözüni yir yüzine kılgıl nazar / Gör bu latif çiçekleri bezenüp uş geldi geçer / Bunlar böyle bezenüben dostdan yana uzanuban / Bir sor ahi bunlara sen kancarudur azm-i sefer*"[73] diyen Yunus'ta tabiat güzelliğinden yüz güzelliğine kadar kadar, güzellik idesinin farklı yansımaları ile karşılaşırız. Dış-ben, göreli güzelliği kendi amacı haline getirmiş bir benliktir; onun daha ileri bir açılımı yoktur. İç-ben ise aşkın-benliğe, mutlak güzelliğe doğru eğilim gösterir. Onda gözlerimizle görmediğimiz fakat aklımızla, sezgilerimizle, gönül gözümüzle kavradığımız bir güzelliği sevmemiz söz konusudur. Güzellik burada duyusal anlamını yitirerek eylemlerdeki, davranışlardaki, karakterdeki, düşünce ve bilgilerdeki güzelliğe dönüşür. İç-bende sevgi, aşkınlaşma ve sonsuzlaşmaya durur. Bu nedenle bilmeye ve kavramaya değil, sevgilinin güzelliğine katılmaya yönelik bir akıştır o. Dolayısıyla "Göremedim bir varlığı nasıl sevebilirim?" sorusu görülebilenlerin sevilmesinde cevabını bulur. Yunus'un şiirleri hem görünen, hem de görünemeyen, ama sonuçta bir ve aynı güzelliğin farklı tezahürlerine karşı duyulan sevgi terennümleri ile doludur.

Yunus Emre'de iç-ben, dünyasal gerçekleri yadsımayan, onu kendi niteliği içine alarak hırsının, tamahın, kaba ve ham duyguların nesnesi olmaktan çıkaran bir benlik türüdür. Bu şekilde dünya ve beden unsurları da, iç benliğin bir aracı haline gelmeye başlar. Önemli olan ruhu bedene egemen kılabilmektir. Bu egemenliğin oluşmaması durumunda dış-ben ortaya çıkar. Dış-ben, bedenin iç-bene, insanın insan olma hasletlerine baskın ve egemen hale

---

[66] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 155.
[67] Platon, *Şölen*, s. 68-78.
[68] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 88.
[69] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 45.
[70] Mevlâna, *Mesnevi II*, çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 53.
[71] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 76.
[72] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 81.
[73] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 54.

gelmesi durumudur. Yunus'un şiirlerinde dünyanın, insan bedeninin güzelliklerine ilişkin doğrudan veya dolaylı söyleyişler vardır. Dış-benin bu güzelliklere verdiği anlamla iç-benin verdiği anlam birbirinden farklıdır. Dış-ben onlara kavuşmak isterken şehvetin ve hırsın peşinden sürüklenir, kendini kendi tutkularının kölesi haline getirir, nesneleştirir. İç-ben ise dünyanın güzellikleri ile olan ilişkisinde nesne olarak değil bir özne olarak ortaya çıkar; insanlarla olan ilişkileri de nesneleştirici, kişilikten uzaklaştırıcı bir tarz ortaya koymaz. Aşkın-benle olan varoluşsal bağı, onu nesneleşmekten ve nesneleştirmekten korur. Bunun en ileri ifadesi bu varoluşun ancak bir sevgi alanında gerçeklik kazanabiliyor oluşudur. Bu nedenle iç-ben, kendisini aşkınlaştıracak bir sevgi sarmalı içinde ortaya çıkar. Bu sevgi sarmalı içinde varlığın en alt seviyesinden en üst seviyesine kadar varolan her şeyin bir anlamı ve değeri vardır. Bu bakış, ayıran, horlayan, ötekileştiren bir bakış değildir. Yûnus *"Cümle yaradılmışa bir göz ile bakmayan / Halka müderris ise hakîkatde âsıdur*" derken[74] aşkın-benin birleştirici gücünden söz eder. Bir taş parçası bile bu bakış açısından sıradan bir varlık olmanın dışına çıkar, sevgiye değer bir varlık haline gelir; yerine göre bir sanat eserine, yerine göre tanrısal güzelliğin tanıklığını yapan bir "tecelligâh"a dönüşür. Bu duygular, Yûnus'un şiirlerinin ince dokusunu oluşturur. O, dünyanın güzelliklerini anlatırken bir vecd hali içindedir. Bu anlatımda asıl dile gelen mutlak güzelliktir. Bir bedende ya da herhangi bir nesnede ışıyan güzellik hırsın ve kösnül duyguların nesnesi olmaktan çıkar ve aşkın bir değer haline gelir.

İç-ben, kendisini başkası ile tamamlayan, ötekini kendisine kardeş ve ayna yapan, Tanrı'ya giden yol yapan bir bilinç tutumu sergiler. Bu şekilde, "Göremediğim bir varlığı nasıl kavrayabilirim?" sorusu, ötekinin kardeş haline getirilmesinde ve ona sevgi bağları ile bağlılıkta cevabını bulur. Bu durum, "iç-ben"den söz edebilmenin imkânını da hazırlar. Gözlerimizle göremediğimiz bir varlık tasavvuruna sahip değilsek, iç-ben gibi bir sorunumuz da olamaz. İç-ben, kendi kökenini aşkın bende bulur. İç-benden söz ettiğimiz her bir durumda, "gözlerimle görmediğim bir varlığı nasıl bilebilirim, ona nasıl inanabilirim" sorusunu da bir şekilde hesaba katmış oluruz.

Kierkegaard, *Sevginin Eserleri*'nde "Kim ki Tanrı'yı seviyorum der de kardeşinden nefret ederse o bir yalancıdır; kardeşini gördüğü halde sevemeyen tanrıyı görmediği halde nasıl sevebilir" ifadesine yer verir.[75] Augustinus da, komşusunu kendisi gibi seven kişinin Tanrıyı da tüm kalbi ve ruhuyla sevmiş olacağını, insanlara duyulan sevginin Tanrı'ya çıkan yol olduğunu söyler.[76] Yunus Emre de baştan sona "kardeş" (*ahi*) sevgisini işler şiirlerinde. Ona göre gerçek Kâbe insanın gönlüdür. Gönül, "Allah'ın evi" (*Beytullah*)'dir. Yunus bunu, *"Ne sultân u baylardasın ne köşkü saraylardasın / Girdün miskinler gönlüne idindün durak Çalabum"* diye dile getirir.[77] Bir başka şiirinde en iyi olan şeyin *"bir gönüle girmek"* olduğunu belirtir.[78] Zira gönül Tanrı'nın nazargâhıdır. *"Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalab bakdı / İki cihan bedbahtı kim gönül yıkar-ise"*[79] derken gönül yıkmaktan uzaklaşmayı, *"Dürüiş kazan yi yidür bir gönül ele getür / Yüz Kâbe'den yiğrekdür bir gönül ziyareti"* derken de gönül yapmayı salık verir.[80] Bir hastaya gidip bir yudum su vermeyen kişinin, insanın içsel gelişim süreci içinde yeri olamaz. Yunus, insanın olgunlaşma seviyesini, insanlara verdiği değerle ölçer. Bu şekilde, başkası, kardeş olur. Kardeş kişinin benlik algısının oluşmasında önemli bir katkı ve tanıktır. Denile geldiği üzere, göz kendini görmediği için, insan kendini kendi üzerindeki gözlem ve algılarından çok başkalarının

[74] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 55.
[75] Yuhanna 4: 20, Bkz. Sören Kierkegaard, *Works of Love*, çev. Howard V. Hong - Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1978, s. 154.
[76] Augustinus, *On Christian Doctrine*, s. 14.
[77] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 108.
[78] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 75.
[79] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 131.
[80] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 152.

kendisi hakkındaki tanıklığı üzerine inşa eder. Öteki, bir "ayna-benlik" olarak kişinin kendisini kendinde gördüğü, kendi beninin farkına vardığı bir varlık alanıdır. Bu şekilde göremediğim bir varlığı nasıl sevebileceğim sorusu bir başka açılıma kavuşur: Göremediğim varlığı, görebildiğim varlıkları severek, onlara iyilikte bulunarak, onlarla iyi ilişkiler geliştirerek sevebilirim.

Yunus Emre'de, içsel ben karşısında "öteki gerçeği" önemli bir konumda bulunur. Başkası, iç-benin kendisiyle iç-ben olduğu bir benliktir. Başkası gerçeği ile kardeş sevgisi bağlamında bir bağlantı kuramayan kişi, kendi içsel benliğini gerçekleştirmiş sayılmaz. Başkasının kardeş haline gelmesi, onunla karşılıksız sevgi ve özveri temelinde bir iletişime geçebilmek, içsel benliğin varlık koşuludur. Dolayısıyla iç-ben başkasına duyulan sevgiden oluşur. Bu sevgi her bir aşamasında Tanrı sevgisinden çıkar ve Tanrı sevgisine katılır. Kişi, kardeşini sevmeden Tanrı'yı sevemez, kardeşine iyilik yapmadan Tanrı'ya yaklaşamaz, sevgiyi bulmadan kendi içsel benliğini gerçekleştiremez. "Kardeş", bu durumda Sartre'da olduğu gibi bir "kötü niyet", ötekini yok etmeye yönelmiş bir "kötü istenç", nihayetinde diğer bilinçleri yakıp kül eden bir "cehennem" değil, kendisinde kendisini algıladığı, kendisiyle kendisini inşa ettiği, kendisiyle kendisini var kıldığı, kendisiyle kendisini tamamladığı bir "ayna-bilinç"tir. İç-ben, öteki benlikleri dikkate almadıkça, onlarla iletişim halinde olmadıkça kendisini tamamlamış sayılmaz. Tanrı huzurunda benlik, insanlar huzurunda, insanlar karşısında da benliktir. Bir noktada Tanrı'yı sevmekle insanları sevmek, Tanrı'ya bağlanmakla insanlara bağlanmak birbirini tamamlar. Kardeşini sevemeyen Tanrıyı da sevmiş sayılmaz, kardeşi için istemeyen Tanrı için de bir eylemde bulunmuş olmaz. Bu noktada Tanrı huzurunda ben olma durumu, benin diğer benler ile olan ilişkisine sonsuz bir iyilik, sevgi ve iyi niyet olarak yansır. Bu şekilde gerçek sevgi de ancak iç-bende yaşanan sevgidir. Kişi, bu varlık alanına ulaşabilmek için sevginin kılavuzluğuna, sevginin sahih ve içtenlikli bir varoluş tutumu olarak yaşanabilmesi için de iç-bene gereksinim duyar.

Yunus Emre'nin dünyasında "gönül gözü" önemli bir kavramdır. Gönül gözü, kavrayıcı bir bakış, hakikati elde etmenin yöntemidir. İçsel gerçekliğin kavranması, ancak bu yolla gerçekleşebilir. Zira "baş gözü" (*zâhir gözü*) içsel gerçekliği kavrayabilecek bir yapıda değildir. Yunus, "*Gönül gözi görmeyince hiç baş gözi görmeyiser"* der.[81] Gönül gözü görünce baştaki göz de görmeye başlar. Gönül gözü, nesneleri kendi hakikatleri içinde görmenin aracıdır. Gönül gözü görmeden baş gözü görmeye başlarsa, dünyanın güzellikleri kendi başına bir amaç haline gelmeye başlar; bu da varoluşunun sahih ve içtenlikli yapısının bozulmasına neden olur. Yunus bu tür bir durumu "*tûl-i emel*" ("hırs, tamah, tükenmeyen arzu) olarak adlandırır. İç-benlik, gönlün arındığı bir alandır. Gönlün arınması demek, insanın özgürleşmesi, dış koşullardan kendini bağımsızlaştırması demektir. Özgürleşmede, gönlün dünyaya olan tutsaklığı sona erer. Tanrı'ya kavuşmak, bu içsel arınış yönünden olur, gönlün temizlenmesi ile olur. "Batın gözü" ona yaklaşmak için içsel bir yönelim sağlar. Bu da dış gözün keskinliğini yitirmesi ile gerçekleşir. *"Bâtın gözidür dost gören zâhir gözi yabandadur"* mısraı[82] gönül gözünün ve baş gözünün işlevini açık bir şekilde ortaya koyar. Batın gözü, içsel görüdür. Bu gözle kişi, kendisini, kendi potansiyelini tanır, iç-benini aktif hale getirir. Ve oradan aşkın-benliğe ulaşmanın yollarını arar. İnsanın başındaki göz ise dış-benliğin ilgileri çerçevesinde işlev görür; dış-benin isteklerini yerine getirecek şekilde organize olur. Yûnus'un "batın gözü" ya da "gönül gözü" dediği içsel görü, kişiye gözleriyle görmediği bir konuda bir yaklaşım sağlar, bulunduğu noktadan ileri geçebilme imkânı sunar. Bu da "gözlerimle göremediğim bir varlığı nasıl bilebilirim, onu nasıl sevebilirim" sorusunun olası cevaplarından bir başkasını oluşturur.

Yunus, şiirlerinde, ruhu etkin kılacak, kişiyi iç-ben haline getirerek aşkınlaştıracak bir gelişim üzerinde durur. Bunun ondaki tam karşılığı "olgun insan" (*insan-ı kâmil*) idealidir.

---

[81] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 53.
[82] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 66.

Kemâle ermek, dünyasal ilgileri koparmakla değil sevgi, iyilik, sonsuzluk, özgürlük bağlamında dünyasal ilgileri geliştirmekle ortaya çıkar. Bu durumda yaşamak, bir sevme eylemine dönüşür, inanmak bir sevme eylemine. İnsanı sevmek, varolanı sevmek, yaratılanı sevmek, varlığın her zerresini sevmek bir varoluş biçimi haline gelir. Kişi, iç-benliğe kendisini bilmekle ulaşılabilir. Ama yalnız bununla değil; aşkla da. Ve aşk, kişinin kendisini başkasıyla birlikte tanımasıdır. Kendisini bilen kişi, yalnız kendi iç benliğine ulaşmakla kalmaz, bencillikten de kurtulur, başkalarını da tanır, bilir. İç-ben, kişinin ötekini bulduğu, benlikten senlikten uzaklaştığı, kendisini ve kendi dışındakileri aşkın-benlik içinde tanıdığı bir varlık alanıdır.

Yunus Emre, aşık olmakla Hakk'ı bilmek arasında doğrudan bir ilgi kurar. Aşk, Hakk'ı bilmenin, nihayetinde Hakk'ı bulmanın ilmi ve yöntemidir. Şöyle der: *"Kişi aşık olmak gerek ma'şukını bilmek gerek / Işk odına yanmak gerek ayruk oda yanmaz ola / Kişi Hakk'ı bilmek gerek Hak haberin almak gerek / Bundayiken ölmek gerek varup anda ölmez ola*."[83] Görüleceği üzere, aşk, dış-benin iç-bene, iç-benin aşkın-bene doğru evrimleşmesinde kılavuzdur.[84] Aşık olmak birlik olmak, birlikte olmak, birliğe ermektir. Onlar kendilerini birlik içinde hissederler. Aşk, bütünleyici bir duygudur. Onda "ayruksı" bakışa yer yoktur. Benlik-senlik, kendi benliğini öne çıkarma, kayırma, kendine düşkünlük anlamında dış-benin bir özelliği olarak bencilliktir. Bencillik, ikilik ve düzensizliktir; benliğin içindeki hastalıktır. Uyumun, dengenin bozulmasıdır. Kötülüktür. *"Al gider benden benliği, doldur içime senliği"*[85] yakarısı, ikilikten uzaklaşma yönünde bir dilektir. Aşk benliği senliği götüren, yok eden bir durumdur. Yunus bunu "vücûd şehri" imgesiyle dile getirir.[86] "Vücûd şehri", kapısında yüz bin askeri olan bir şehir gibidir. Kişi, sevginin kılıcıyla bu askerleri yok etmeden oradan içeri giremez. Bu şehir sevginin, iç-benliğin, aşkın-benlikle birlikte varoluşun şehridir.

İç-ben, aşkın-bene katılan ve bu şekilde aşkınlaşan bir bendir. Aşkın-ben ise sonsuz ve ölümsüz bir bendir. Yunus bunu bir şiirinde *"İsteyüben bulmazam ol ben isem ya ben kanı / Seçemedüm andan beni bir kezden ol oldum ahi"* diye dile getirir.[87] İç-ben, öncelikle bir yaşama alanı, bir yaşama ve varolma biçimidir. O, varlığın yaşandığı, varlıkla bütünleşildiği, varlıkla varlık olunduğu bir varoluş alanıdır. İç-ben, kendi oluşum süreci içinde aşkın-ben'le tanışır, kendisi ve duyusal evrenle olan ilişkisini bu tanışıklık çerçevesinde yeniden düzenler, yeniden anlamlandırır. İç-ben'in, aşkın-benin varlığında kendini bulması, kedini var etmesi, bir sonsuzlaşma hareketi olduğu gibi ruhun tezahürlerinden biri olan özgürleşmeyi de doğurur. İç-ben aşkın hale gelerek sonsuzlaşır, ölümsüzleşir; kendi varlığını aşkın bende bulur. Bu varoluş aşamasında kişi, aşkın-bende ve aşkın-benle kendini ifade etmeye başlar. Sonuç olarak, yaptığımız bütün bu açıklamalar, Yunus'un şu mısralarıyla özetlenebilir: *"Gel ırak isteme anı cânundan içeru cânı / Senünle biledür anı görmeyen bi-basar durur… / Miskin Yûnus anı gördi gönli vü cânı sevindi / Kamusını yire saldı ma'şûkına intizar-durur."*[88] Yûnus Emre'de iç-beni ve iç-bene giden süreci öz olarak veren bu mısraları şu şekilde sadeleştirebiliriz: "Gel candan içerde olan cana uzak durma. O hep seninledir, görmeyenin basireti, gönül gözü kapanmıştır… Miskin Yûnus onu gördü; gönlü ve ruhu sevindi. Sevgilisine ters gelen ne varsa hepsini yere çaldı."

Sonuç

[83] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 138.
[84] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 104, 105.
[85] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 150, 164, 184.
[86] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 62.
[87] Yûnus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 246.
[88] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 67.

Rainer Maria Rilke, *Malte Laurids Brigge'nin Notları*'nda "görmeyi yeniden öğrenmek"ten söz eder.[89] İç-ben'e ulaşabilmek, böyle bir kavram ve yaşantı alanından söz edebilmek de öncelikle görmeyi yeniden öğrenmeyi gerektirir. Aksi halde yaşamın sıradan akışı içinde "iç-ben" diye bir sorunun olabileceğini düşünmemek gerekir. Bunu söyleyebilmek için kişinin farklı bir bakış açısına, farklı bir yaşayış ve algılayış tarzına gereksinim duyacağı söylenebilir. O, olağan bakışlardan kendini gizler. Sokrates, Platon, Augustinus, Yunus gibi düşünce ve sanat adamları "iç gözü", "gönül gözü", "batın gözü" veya "ruh gözü" derken, duyusal ve düşünsel alışkanlıkları aşmak; görünenden görünmeyene, dıştan içe doğru bir yol da açmak isterler bir bakıma. İç-ben dünya-içinde-ben'dir, ama dünyasal bir ben değildir. İç-ben, bir beden-içinde-ben'dir, fakat bedensel bir ben değildir. O, bedenin ve dünyanın gerçeklerini tanır tanımasına, ama onlar içinde kendini kaybetmez. Dış dünyanın koşullarından bağımsızlaşarak kendi varlığını geliştirir.

Augustinus'un, iç-ben kavramı ve iç-ben kavramı çerçevesinde sergilediği duygu ve düşünceler, Yunus Emre'de bir karşılık bulur: kendini bilme, Tanrı'yı bilme, iç-benlik, ruh, beden, Tanrı huzuru, özgürleşme, sonsuzlaşma, aşkınlaşma konuları ile ilgili algılar, bu düşünce ve kavramlar arasında yer alır. Onun her mısraı, içsel dönüşümü başlatma ve ruh öğesini etkin hale getirmeye yöneliktir. Tıpkı Augustinus'ta olduğu gibi, içsel olgunlaşma, içsel tekâmül, onun da his ve düşünce dünyasının merkezini oluşturur. Olgun insan (*insan-ı kâmil*), bu içsel evrimi sağlayabilmiş olan bir kişidir. O, kendi içinde kendini yeniden inşa edebilmiş, beden öncelikli yaşam biçiminden uzaklaşarak tinsel gücünü etkin hale getirebilmiş bir kişidir. Böyle bir kişi sonlunun, bedenin, zorunluluğun tutsaklığından kendini bağımsızlaştırabilmiş bir kişi olacaktır artık.

Kişinin kendini ve Tanrı'yı bilmesi, her iki düşünürde de iç-benliğin asli unsurlarından biri olarak ortaya çıkar. Bu temel bilgilere ulaşmak iç-bene çıkan sürecin en önemli aşamasıdır. Kişinin Tanrı'yı bilmesi hali, aslında son kertede onu bilememeye dönüşür. Augustinus, Tanrı'nın "kavranamazlığı"ndan söz eder. Şöyle der: "Ey benim Tanrım, insan senin hakkında ne söyleyebilir ki? Tanrım, senden söz edenler ne kadar konuşurlarsa konuşsunlar, dilsiz gibidirler."[90] Yunus Emre'de aşk birey ve Tanrı'yı yaklaştıran bir güçtür, buna karşın Tanrı hakkında bir şey söylemeye sıra geldiğinde, dil susar, tutulur. *"Hak cihâna tolıdur kimseler Hakkı bilmez / Anı sen senden iste ol senden ayru olmaz"* derken de, kişinin Tanrı'ya yakınlığı, ama aynı zamanda uzaklığı dile getirilir.[91] Tanrı'yı bilmenin, bir konuyu, bir kavramı bilmek gibi düşünülmemesi gerekir. Tanrı'yı bilmek, her defasında onu bilememenin, anlayamamanın, kavrayamamanın bilgisini de içerir. Mevlana'nın sözüyle söylersek, her bilgi onun zatını biraz daha örter, bilenle bilinen arasına bir perde daha çeker. Bu alanda söz manayı karşılamaz.[92] "Mevlana, filozofun kendisini düşünceyle öldürdüğünü söylerken aynı bilgisel tutuma işaret eder.[93] Tanrı kanıtlanamayan ve bir bilgi nesnesi haline getirilemeyendir. Tanrı'yı bilmek, Gerek Augustinus'ta gerekse Yunus Emre'de, bilgisel değil, sevgisel bir süreçtir.

Sonuçta ruh ve beden ayrımında dünya bir gurbettir. Beden içindeki ruh burada bir yabancılaşma içinde bulunur. Dünyada olmanın acısı, ayrılığın, bilememenin, görememenin, erememenin, kavuşamamanın acısıdır. Augustinus, *İtiraflar*'ın birinci kitabında şu ifadelere yer verir: "Sen bizi kendin için yarattın ve kalbimiz sana dönünceye kadar tedirgin kalacaktır."[94] Yunus, *"Vatanumdan ayırdılar bu dünyâya düşdi gönül"*[95] derken, benzer bir

---

[89] Rainer Maria Rilke, *Malte Laurids Brigge'nin Notları*, çev. Behçet Necatigil, Can Yayınları, İstanbul, 2010, s. 8.
[90] Augustinus, *İtiraflar*, 15-16.
[91] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 78.
[92] Bkz. Mevlana, *Mesnevi II*, çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 231, *Mesnevi III*, s. 14.
[93] Bkz. Mevlana, *Mesnevi VI*, s. 187.
[94] Augustinus, *The Confessions*, s. 3.

duyarlılık ortaya koyar. Bu dünyaya aşık geldiğini söylerken de kendisindeki iç-ben haline gelme eğilimini yansıtır. Bu durumda, Tanrı bilgisi insanın içinde, ruhunda mevcuttur. Onun aradığı, aslında kendinde olan bir şeydir. Kişi kendini bilirken kendi dışında bir şey bilmez, kendinde olanı bilir. Kendi bilgisi, içe bakışın sağladığı bir bilgidir. Tanrı bilgisi ise içe bakışın aşkınlaşması, aşkınlaşan bir bilinç tutumu takınmasıdır. Bu durumda "öğrenme" bir "anımsayış"a dönüşür. Augustinus'un "*memoria sui*", "*memoria Dei*" dediği bilgi alanları, deneyimsel (dış göze) ait bilgiler değil içsel yaşantının bilgisidir. Yunus, "ezeli aşık geldiğini", "elest"i, "belî"yi (alem-i ervah'ta Tanrı'ya verilen söz) dile getirirken,[96] iç-benliğe, oradan aşkın benliğe doğru yönelişte hafızanın ve anımsamanın önemine dikkat çeker.

Sevgi, her iki düşünürde de temel bir konumda bulunur. Sevgiyle kişi, güneşin tepelerden eteklerini toplayarak çekilmesi gibi dünyasal gerçeklerin içinden kendini toplayarak aşkın-benliğe doğru çekilir. O, sevgi eylemiyle kendi aslına doğru dönerken kendi iç-benliğini de inşa eder. İç-benliğin asıl öğesi durumunda olan ruh, benliği aşkınlaştıran bir özdür. Bu durumda kişi, kendi iç-benliğini inşa ederken benliğinin öz kaynağına dönüş çabası içinde de bulunur. Sevgi, iç-benin aşkınlaşma çabasıdır, iç-ben aşkla oluşur, gelişir ve aşkınlaşır. Bu, aynı zamanda ruhun kendi kaynağına dönüş çabasıdır. İç-ben bedendeki ruh, sonludaki sonsuzluk, içkin olandaki aşkınlıktır. Kişi severken, kendi kaynağına olan aşkını da dile getirir. Dünyaya olan yabancılık ruhun kendi özüne dönmesi ile sona erer. İç-bene yönelmek, anavatana yönelmektir. Orası, kişinin sonsuza açıldığı, benliğini sonsuzlaştırdığı bir kapı gibidir. *"Nefs-i cüz'î varlığın akl-ı külle ulaşdur"* mısraının[97] böyle bir anlamı da vardır.

Makalemizi şöyle bir soru sorarak bitirebiliriz: Peki, Augustinus ve Yunus Emre arasındaki bu ruhsal ve düşünsel akrabalığı, bu büyük benzeşmeyi nasıl açıklayabiliriz? Bu, felsefi bir etkileşimden değil, daha çok his, algı ve yaşantı biçimindeki benzeşimden kaynaklanan bir durumdur. Aynı yolda yürüyenlerin aynı duraklardan geçmeleri, aynı görüntülerle karşılaşmaları kaçınılmazdır. Farklı dil, din ve kültür ekseninde yer almalarına karşın, onları "iç-ben" kavramı etrafında bir araya getiren duyarlılık, dinlerin ortak paydası olan "birey ve Tanrı ilişkisi"nden hareket etmiş olmalarıdır. Birey, Tanrı ve varlık ilişkisi, dini, fakat dinler üstü bir nitelik taşır. Her din başlıca bu ilişkiyi tesis etme amacını güder. Bu söylediklerimizden, Augustinus ve Yunus Emre'nin yaşayış, düşünüş ve inanış biçimlerinin tümüyle "aynı" olduğu sonucuna da ulaşılmamalıdır; bu tür bir "özdeşlik" mümkün de değildir. Unutulmamalı ki, aynı kişinin farklı dönemleri arasında bile çoğu kez bir "aynılık"tan, bir "özdeşlik"ten söz etmek mümkün değildir. Hal böyle iken, aralarında önemli bir zaman, mekan, dil, kültür ve inanış farkı bulunan iki kişinin "aynı" görüşleri dile getirdiklerini söylemek tabii ki mümkün olmayacaktır. Yukarıda ifade ettiğimiz benzerlikler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durma imkanımız olsaydı, aralarındaki benzemezlikleri görme fırsatımız da olurdu. Bu makalede onlar benzemezlikleri üzerinden değil, benzerlikleri üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Zira bu, onları anlamada daha temel ve daha uygun bir çaba olacaktır.

---

[95] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 97.
[96] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 53, 121, 162, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 262.
[97] Yûnus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, s. 119.