PLOTİNUS VE YUNUS EMRE'DE İNSANIN TİNSELLİĞİ

Umut DURMAZ
201194103

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefi Danışmanlık Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. Güncel ÖNKAL

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Eylül 2022

PLOTİNUS VE YUNUS EMRE'DE İNSANIN TİNSELLİĞİ

Umut DURMAZ
201194103
ORCID:0000-0002-7044-9087

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefi Danışmanlık Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. Güncel ÖNKAL

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Eylül 2022



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge" ile bildirilen 6698 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge" ile bildirilen 6698 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

TEŞEKKÜR

Yaklaşık bir yıl süren bu tez çalışması, isimlerini tek tek burada sayamayacağım birçok insanın katkılarıyla ortaya çıktı. Her birine bu çalışmaya verdikleri destekten dolayı ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Bununla birlikte;

Tez çalışmasına başladığım ilk günden bu yana desteğini her an yanımda hissettiğim, karşılaştığım her türlü zorluğu aşmamda bana yardımcı olan, fikirleri, önerileri ve eleştirileriyle çalışmamın derinleşmesini sağlayan tez danışmanım Prof. Dr. Güncel Önkal'a,

Felsefi Danışmanlık Yüksek Lisans Programına başlamamı teşvik edip destekleyen, derslerinde bulunmaktan büyük mutluluk duyduğum Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e,

Eserleri, yazıları ve filozof kimliğinden yansıyan çok değerli düşünceleriyle felsefi danışmanlığa ilişkin kavrayışımı geliştiren Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye,

Tez savunmam esnasında değerli fikir, eleştiri ve önerilerini paylaşarak tez çalışmamın kusurlarını azaltan Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu'na ve Doç. Dr. Bergen Coşkun Özüaydın'a,

Tez çalışmama dolaylı da olsa çeşitli vesilelerle katkıda bulunan Prof. Dr. Hülya Şimga'ya ve Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünün değerli öğretim üyelerine,

Yüksek Lisans eğitimim boyunca fikir alışverişinde bulunduğum, aynı sıraları paylaşarak akademi havasını birlikte soluma şansına sahip olduğum tüm öğrenci arkadaşlarıma müteşekkirim.

Ayrıca, metinleri aracılığıyla kendileriyle ilişki kurduğum, kimi zaman da hemhâl olarak tinsel varlıklarını hep yakınımda hissettiğim, değerinden hiçbir şey kaybetmeden yüzyılları aşarak günümüze ulaşan düşünceleriyle insanlığa söyleyecek çok sözü olan Yunus Emre ve Plotinus'u burada saygıyla anmak istiyorum.

Umut DURMAZ

Eylül, 2022

ÖZ

PLOTİNUS VE YUNUS EMRE'DE İNSANIN TİNSELLİĞİ

Umut Durmaz
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefi Danışmanlık Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. Güncel Önkal
Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022

Bu tez çalışmasında Plotinus ve Yunus Emre'nin düşünceleri bireysellik-evrensellik ekseninde ele alınıp felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilmeye çalışılmış, bireyi farklı bir ilkeden hareketle ele alan, iki farklı filozof ve iki farklı gelenekten çıkan ortak bir duyuşun felsefi danışmanlığa ilke ve yöntemsel ne gibi yeni imkânlar sunabileceği araştırılmıştır. İki düşünürde ortak olan görüş, insanın bireyselliği aşan, "evrensel-tinsel" bir varlık olmasıdır. Rachel Blass'ın Zen Budizm'deki benlik kavramından örnekle felsefi danışmanlığa taşıdığı "kendini aşma" yaklaşımı, Yunus Emre ve Plotinus'un düşünce sistemlerinin de anahtar kavramıdır. Her ikisinde de "ben", yüksek bir bilinç durumunun karşılığı olarak; Bir'i temaşa, Tanrı'yla birlik, külli-evrensel nefs gibi değişik edim ve kavramlarla da olsa aynı anlama gelecek şekilde ifade edilir. Dolayısıyla Blass'ın kendini aşma (*self-transcendence*) edimi daha en baştan Yunus Emre ve Plotinus düşüncelerinin nihai hedefidir.

Anahtar Sözcükler: Felsefi danışmanlık, Yunus Emre, Plotinus, tinsellik.

ABSTRACT

THE SPIRITUALITY OF HUMAN IN PLOTINUS AND YUNUS EMRE

Umut Durmaz
Master Thesis
Philosophy Department
Philosophical Counseling Master Programme With Thesis
Thesis Advisor: Prof. Dr. Güncel Önkal
Maltepe University Graduate School, 2022

In this thesis, the thoughts of Plotinus and Yunus Emre were discussed on the axis of individuality-universality and tried to be associated with philosophical counseling, and what new possibilities could be offered to philosophical counseling, in principle and method, by a common sense of two different philosophers and two different traditions, which deals with the individual from a different principle has been researched. The common view between the two thinkers is that man is a "universal-spiritual" being that transcends individuality. The "self-transcendence" approach, which Rachel Blass carries from the concept of self in Zen Buddhism to philosophical counseling, is also the key concept of the thought systems of Yunus Emre and Plotinus. It is expressed with the same meaning, although with different acts and concepts such as contemplation, unity with God, külli nefs-universal soul. Therefore, Blass' act of transcendence is the ultimate goal of Yunus Emre and Plotinus thoughts from the very beginning.

Keywords: Philosophical counseling, Yunus Emre, Plotinus, spirituality.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI i
ETİK İLKE VE KURALLAR UYUM BEYANI ii
TEŞEKKÜR iii
ÖZ iv
ABSTRACT v
İÇİNDEKİLER vi
1 GİRİŞ 1
2 PLOTİNUS'TA TİNSEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN 10
2.1 Plotinus'ta "Bir" 11
2.2 Plotinus'ta "Zekâ" 17
2.3 Plotinus'ta "Ruh" 23
2.4 Plotinus'ta "Aşk" 28
2.5 Plotinus'ta İnsan Olmak 33
3 YUNUS EMRE'DE TİNSEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN 39
3.1 Yunus Emre'de "Yaradan", "Birlik" ve "Aşk" 41
3.2 Yunus Emre'de "Ben'in Veçheleri" 49
3.3 Yunus Emre'de İnsan Olmak 52
4 FELSEFİ DANIŞMANLIK AÇISINDAN PLOTİNUS VE YUNUS EMRE'NİN İNSAN ANLAYIŞLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ 60
4.1 Felsefi Danışmanlıkta Kendini Aşma (Self-Transcendence) Yaklaşımı 64
4.2 Plotinus'un Tinsel Yaklaşımının Felsefi Danışmanlıkla İlişkilendirilmesi 69
4.3 Yunus Emre'nin Tinsel Yaklaşımının Felsefi Danışmanlıkla İlişkilendirilmesi 78
5 SONUÇ VE ÖNERİLER 89
KAYNAKLAR 94
ÖZGEÇMİŞ 100

1. GİRİŞ

Plotinus'un varlığın anlamı ve neliği soruşturmasını Platon'a sadık kalarak -en azından Plotinus'un genel iddiası budur- yürüttüğünü söyleyebiliriz. Plotinus felsefesi, antik düşüncenin bir çeşit arkeolojisidir ve aynı zamanda Aristoteles'in ilk felsefe dediği şeyden de belirgin izler taşır. Çünkü Plotinus, evrendeki -duyulur dünyadaki- çokluğun neliğini ve ortaya çıkış nedenlerini, ilkelerini ve özsel yapısını konu edinir ve buradan oluş ve değişime tabi olmayan Aşkın-Varlığa (Bir'e) ulaşmak ister. Bu bakımdan Plotinus düşüncesi de teolojik öğelerle iç içedir. Şöyle ki Plotinus'ta, varolan her şey nihayetinde ezelî ve ebedî Bir'e gelip dayanır, Bir'den taşar ve yayılır. Tüm bunların yanında Plotinus'ta ezoterik (içrek) ve gizemci öğeleri de görmek mümkündür. Çünkü Plotinus'taki "Bir" kavramı aklın sınırlarını aşar ve o ancak temaşa (katılma) yoluyla anlaşılabilir ve bu anlamda da deneyime tabidir: "Bir, her algının ve her düşüncenin üstündedir. Öte yandan Bir, diğer düşünülenlere de benzemez; ne bilimle ne de entelektüel sezgilerle kavranabilir; fakat bilimden üstün bir katılmayla bilinebilir" (Plotinus, 2006, s. 43). Bütün bunlara ek olarak, görüşlerinden yer yer etkilendiği ama daha çok eleştirip yanlışladığı başta Aristoteles olmak üzere Stoacılığı, Pythagorasçıları, Epikürosçuluğu ve Gnostikleri de burada zikretmemiz gerekir:

> Plotinos Tanrıyı hem her şeyin kaynağı ve hem de insanların kendisine dönecekleri yer olarak gösteren bir felsefi öğreti geliştirdi. Bu öğretiyi geliştirir veya ortaya koyarken, Stoacıların, Pythagorasçıların, Epikürosçuların ve Aristotelesçilerin sadece yetersiz değil fakat bir yandan da hatalı olduklarına inandığı görüşlerini analiz edip, en nihayetinde reddetti. İtirazlarının en başında ise bütün bu düşünce okullarının ruhun doğasını kavrayamamaları gerçeği gelmekteydi (Cevizci, 2020, s. 164).

Yeni-Pythagorasçıların varlık hiyerarşisi ile Plotinus'unki arasındaki benzerlik de ilgi çekicidir: "Yeni-Pythagorasçılar Tanrı'nın Akıl'dan üstün, onu aşan bir ilke olduğunu söylerler ve böylece ortaya attıkları varlıklar hiyerarşisinde birinci yeri Tanrı'ya, ikinci yeri Akıl'a, üçüncü yeri de Ruh'a verirler. Bu ise daha sonra Plotinos'un da bu konudaki ana görüşü olacaktır" (Arslan, 2010, s. 21). Buna, MÖ II. yüzyılda yaşamış, Yeni

Pythagorasçı kabul edebileceğimiz Numenius'un üç düzeyli tinsel evren tasavvurunu örnek gösterebiliriz. Numenius düşüncesinde, "Hiyerarşinin başında Baba'ya, mutlak iyiliğe tekabül eden bir ilk Tanrı bulunur; sonraki tinsel gerçeklik Platon'un *Timaios*'unun *Demiurgos*'una karşılık gelen yaratıcı Tanrı'dır; ilahi gerçeklik hiyerarşisinin en altında ise bir Dünya Ruhu bulunmaktadır" (Cevizci, 2005, s. 1248).

Plotinus'la benzerliği açısından Antik Yunan filozoflarından Parmenides'in Bir kavramından da kısaca bahsetmemiz gerekir: "*Bir Varlık vardır* -Esti gar einai-, Parmenides buna, kısaca, *Bir, Bir olan* da der. Bir birliktir o, kendi içine kapalıdır, doğmamıştır, yok olmayacaktır, değişmez, bölünmez, yoğunlaşmaz, seyrekleşmez" (Gökberk, 1985, s. 28).

Plotinus düşüncesi, varlığın kaynağını açıklamaya yönelmiş üç hipostaz üzerinde yükselir. Bunlar; Bir, Zekâ (*Nous*-Akıl) ve Ruh'tur (Plotinus, 2006). Plotinus'un kurduğu felsefi sistem, aynı zamanda hem kozmolojik hem ontolojik hem de etik unsurları bir bütün olarak içinde barındırmaktadır; çünkü *Enneadlar*'da şu sorulara cevap bulmak mümkündür:

1) Evren ve içindeki tüm varlıklar yani bu çokluk nasıl olup da ortaya çıktı? Tüm bunların (duyulur dünyanın) ve yaşamın kaynağı nedir? (Kozmolojik)

2) İnsanın bir varlık olarak dünyada oluşunun anlamı nedir? (Ontolojik)

3) İnsan bu dünyada erdemlere göre mutlu bir yaşam sürdürme imkânına sahip midir? (Etik)

Zeki Özcan'a göre, Plotinus temel tezlerini Platonculuktan almıştır. Bu tezler; *düşünülür* ve *duyulur* olanın birbirinden ayrı olması, düşünülürün kurucu rolü, idealar ve pay alma teorisi; ruhun ölümsüzlüğü ve hatırlama doktrinidir (Plotinus, 2006, s. 1-2). Bergson da Plotinus düşüncesini Platon felsefesinin bir açılımı olarak görür ve bunu her iki filozofta da ortak bir şekilde, nihai hakikat arayışının, görünüşlerin (duyulur dünyanın) ötesine uzanan idealar dünyasında (düşünülür dünya) son bulmasıyla açıklar: "Platon diyalektiğinin kalkış noktası, maddi şeylerin tiyatro sahnesindeki bir oyundan ibaret olduğu bir çelişkiler gösterisiydi. Maddenin ortaya koyduğu çelişkiler karşısında filozof düşünmeye sürüklenir ve sonunda algıladığımız şeylerin yalnızca görünüşlerden ibaret

olduğunu, gerçeğin ise değişmez olan idealarda aranması gerektiğini dile getirir" (Bergson, 2020a, s. 32). Platon'un bir yorumcusu olduğunu öne süren Plotinus'ta da benzer bir yaklaşımın etkileri açıkça görülür. Bergson bunu şöyle ifade eder: "Plotinos, özellikle insani meselelerin çelişkilerinden etkilenmiş gibi görünüyordu. Önemli hatta trajik olduğunu düşündüğümüz meseleler, savaşlar vs. bütün bunlar bir çocuk oyunu, bir şakadan başka bir şey değildir. Burada gözyaşlarına ve iniltilere teslim olan, içteki insan değil, insanın gölgesidir" (Bergson, 2020a, s. 32). Bu çalışmanın da tinsellik bağlamında ele alınacak sorunsalı Plotinus'un içteki insan dediği fenomeni ortaya çıkarma çabasıyla birlikte yürüyecektir.

Plotinus düşüncesine bu genel girişten sonra ve kurduğu felsefi sistemin taşıyıcısı olan "Bir," "Zekâ" ve "Ruh" kavramlarını açıklamaya girişmeden önce her zaman göz önünde bulundurulması gereken bir noktanın altını çizmeliyiz. O da şu ki -kendinden önceki filozoflardan etkilenip etkilenmemiş olması bir yana- Plotinus, kökleri düşünme edimine dayalı bir felsefi soruşturmadan hareketle, söylemini *Enneadlar*'da bizzat gördüğü ve deneyimlediği bir hakikat üzerine inşa etmeye çalışır.

Plotinus'un yegâne eseri, öğrencisi Porphyrios tarafından kaleme alınmış ve 54 felsefi denemeden oluşan *Enneadlar*'dır. Bu eserde Plotinus, Platon'un sadık bir takipçisi olmaktan başka bir şey olmadığını öne sürer: "Bizim teorilerimizde yeni hiçbir şey yoktur; onlar günümüze ait değildirler; onlar çok zaman önce fakat geliştirilmeden ifade edilmişlerdir ve Platon'un yazıları, bu doktrinlerin ne kadar eski olduklarına tanıklık eder; biz bugün bu eski doktrinlerin sadece yorumcularıyız" (Plotinus, 2011, s. 28). Dolayısıyla Plotinus düşüncesinin kökleri Antikitede ve ağırlıklı olarak da Platon'dadır. Henri Bergson'a göre, "Dinde pagan, zihinsel açıdan Yunan, klasik kültüre derin bir biçimde bağlı ve aslında Doğu'dan gelen etkileri oldukça küçümseyen Plotinus, doğal olarak bu yabancı istilaya tüm Yunan felsefesinin birleşik güçleri ile karşı çıkmaya yönelir" (Bergson, 2020a, s. 31). *Plotinus Dokuzluklar (Enneades) I* adlı eseri Türkçeye kazandıran Özcan söz konusu eserin önsözünde; "*Dokuzluklar*'ın tümünde Hint felsefesine ya da onun kavramlarından herhangi birine doğrudan doğruya hiçbir referans yoktur. Plotinus'un tek amacı Grek metafiziğini yorumlamaktır. *Dokuzluklar*'la Hint metinleri arasında olsa olsa sadece rastlantısal benzerlikler olabilir; ama onlar arasında

açık etkiyi gösterecek kesin benzerlikler bulunamaz" değerlendirmesinde bulunur (Plotinus, 2006, s. 25-26). Bergson da bu konuda benzer fikirlere sahiptir:

> Burada karşımıza çıkan soru, kimilerine göre, kendilerinden çok şey ödünç alacağı, kelimenin gerçek anlamıyla Doğu felsefelerini nasıl tanıyabilmiş olduğunu bilmekle ilgilidir. Burada Doğu; Perslere, Hindistan'a ve Nihayet Mısır'ın kendisine kadar uzanabilmektedir Oysaki Hindistan'la ilgili olanlara ilişkin *Dokuzluklar*'da en ufak bir imada bulunulmadığı gibi, hiçbir şey Plotinos'un bu öğretilerden herhangi birini bildiğini inanmaya imkân tanımamaktadır (Bergson, 2020a, s. 20-21).

Her ne kadar Max Müller, Jean Filiozat gibi Hint uzmanlarının genelde Antik Yunan felsefesinin ve özelde de Plotinus'un, Hint felsefesinden etkilendiğine dair bazı yaklaşımları olsa da bunları tartışmak çalışmanın kapsamı dışında olduğundan burada yer vermeyeceğiz (Plotinus, 2006). Ancak, Filiozat'ın yaptığı şu açıklamalarla yetinelim: "Antikite, Batı ve Doğu, kendi uygarlıkları için gerekli olan şeyi Helenizm'de buldular. *Upanishadlar*ın Grekçe bir özeti İskenderiye ve Roma arasında elden ele dolaşıyordu. Plotinus, Platoncu metinle uyuşturduğu bu özet aracılığıyla *Upanishadlar*dan esinlenmiştir" (aktaran Özcan, Plotinus, 2006, s. 55-56).

Dolayısıyla etkilendiği ya da esinlendiği kaynaklarla Plotinus düşüncesi arasında güçlü bir benzeşim vardır demek daha doğru olacaktır. Benzeşmeler gösteren felsefi düşüncenin arka planında, farklı zamanlarda farklı filozoflarca keşfedilmiş-görülmüş aynı hakikatler, diğer bir deyişle "ilk felsefe"ye (*philosophia perennis*) ilişkin unsurlar bulunmaktadır. "Farklı hatta çelişik görüşlere sahip olsalar dahi, büyük filozofların eserlerinde ortaya çıkan hakikatler bütünü, felsefenin yüzlerce yıllık geçmişinden bugüne süzülüp gelen evrensel doğrular toplamı" olarak ifade edebileceğimiz bu kavram, aynı zamanda insanlığın ortak düşünsel mirasına da vurgu yapmaktadır (Cevizci, 2005, s. 1333). Plotinus, felsefi düşünceden hareketle felsefi bilgiye ve oradan da felsefi hakikate ulaştığı iddiasındadır ve söz konusu felsefi hakikat mertebesinden bakarak, bazı filozofları doğrulamış bazılarını da yanlışlamıştır. Özetle, felsefenin en başta gelen ereği olan *idea-idein* kavram çiftinin işaret ettiği "özü görme" ediminin Plotinus'un düşünce sistemindeki karşılığı Bir'in temaşa edilmesidir.

Tez çalışmasında insan ve evren tasavvurunu ele aldığımız diğer düşünür Yunus Emre ise, yaklaşık 1340-1420 yılları arasında, Anadolu'da yaşamış bir İslam mistiği (sufi), mütefekkir ve ozandır. Çalışma boyunca Yunus Emre'ye, onu en belirgin biçimde tanımladığını düşündüğümüz bu üç ana çerçeve, birbirine sıkıca bağlı bu sacayağı üzerinden yaklaşılacaktır. Yani Yunus Emre, İslam tasavvufu bağlamından kopmadan insanın evrensel problemleri üzerine tefekkür etmiş ve bu tefekkür sonucu ulaştığı bilgi ve yetkinliği şiir yoluyla ifade etmiş bir ozan, bir mütefekkirdir.

Yunus Emre için şiir bir maksat değil, dünya görüşünü betimlemesine yardımcı olan bir vasıtadır. Ahmet Yaşar Ocak *Türk Sufîliğine Bakışlar* adlı eserinde Mevlâna Celaleddin ve Yunus Emre'yi kastederek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "O halde onlara yalnızca şair demekten çok, sûfî şair demek gerçeğe daha uygun düşecektir. Çünkü onlar şiiri, kendilerinden önceki birçok meslektaşları gibi, mistik cezbelerini, ilahi aşklarını, sûfîyane düşüncelerini terennüm için bir araç olarak kullanmışlardır" (Ocak, 1996, s. 124).

Söz logostur ve Heideggerci bakış açısından *Dasein*'ı kuran ve onu varlığa getiren unsurdur. Dil ise sözün açıkça dile getirilmişliğidir: "Dünya -içinde- varolmanın bulunuşsal anlaşılabilirliği *kendini sözle dile getirir*" (Heidegger, 2011, s. 170). Heidegger'e göre Latince *dictare* ve Almanca şiir anlamına gelen *dichten*'in kökü olan Eski Yunancadaki *deiknumi* kelimesi, "açığa çıkarma, gün yüzüne çıkarma, işaret etme, bilinir kılma, sözcüklerle belirli hâle getirme, açıklama, teşhir etme" gibi anlamları içinde barındırmaktadır (Ökten, 2020). O hâlde şiir en temelde varlığın hakikatini en yalın biçimiyle dile getiren bir söyleyiş olarak hakikatin dilidir. Bu bağlamda kendini şiirde görünür kılan hakikat, felsefedeki logosun da eşdeğeridir. Öyleyse Yunus Emre için şiir, varlığın hakikatinin poetik zeminde dile gelmesi, ete kemiğe bürünmesidir.

Bu noktada "tefekkür" ile kastedilen düşünme biçimini biraz açmak gerekirse, tefekkürün *vita contemplativa*'nın yani "özlere veya ezelî-ebedî olana dair temaşayla belirlenen varlık veya varoluş küresi"nin içinde meydana gelen bir edim olduğunu söyleyebiliriz (Cevizci, 2005, s. 1710). Tefekkür, ele alınan konunun neliğini kavramaya çalışırken onunla hemhâl olunan bir çeşit meditatif yoğunlaşmaya karşılık gelir ki bu anlamda ona en yakın edimin meditasyon olduğunu öne sürebiliriz. Bunun yanında Yunus Emre, "İşbu vücûd kal'adur akıl içinde sultanı/İşbu gönül bir hazînedur ışk tutmış bekler ânı" diyerek

insanın akıl, beden (*vücûd*) ve gönülden (*kalp-zihin*) müteşekkil bütünsel varlığında akla sultanlık payesi vermiş, böylelikle aklın önemini vurgulamıştır (Tatcı, 2012a, s. 561).

Türk Tefekkürü Tarihi adlı eserinde Hilmi Ziya Ülken, Yunus Emre'yi "ilk orijinal *mystique* Türk şairi" olarak takdim ederken onu Türk tasavvuf hareketi içerisinde "sırrî edebiyat" akımının içine yerleştirir (Ülken, 2021, s. 202-203). Yunus Emre'nin düşünce tarihindeki yerini tayin etmek üzere şiirlerinde ortaya çıkan düşünce zenginliğine ve beslendiği kaynaklara bakıldığında, onu Türk-İslam düşünce hareketlerinin içinde değerlendirmek makul görünmektedir. Yunus Emre'yi dahil ettiğimiz söz konusu düşünce hareketi, "İslam dünyası içinde ilk olarak MS IX. yüzyıldan itibaren antik Yunan bilimsel-felsefi mirası yoğun bir çeviri faaliyetinden sonra Müslüman dünyasına kazandırıldıktan sonra ortaya çıkmıştır" (Arslan, 1999, s. 10). Farabi, İbni Rüşd ve İbni Sina bu düşünce hareketinin ilk temsilcileri olarak kabul edilir. Diğer yandan Yeni Platonculuk akımı içerdiği dinsel ve mistik öğelerden dolayı İslam düşünce hareketini etkileyen ikinci unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

İşte Yunus Emre genel olarak, kökleri Antik Yunan'a kadar uzanan, sonrasında Yeni Platonculuk etkisiyle gelişip serpilen ve özetle dinsel nasların akılla uzlaştırılma çabalarından neşet etmiş İslam fikir ve medeniyet hareketinin; özel olarak ise İslam tasavvufunun (*mysticisme*) 14. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkmış bir temsilcisidir.

Yunus Emre'nin "İlim kendin bilmektir" sözlerinden hareketle tasavvuf kavramına açıklık getirmek istersek, tasavvuf kişinin kendini bilme edimini gerçekleştirdiği bir ilimdir de diyebiliriz: Yunus Emre'ye göre "İlm okumak bilmeklik kendözini bilmekdür" (Tatcı, 2012a, s. 377). Eşdeyişle tasavvufun en temeldeki hedefi, bireye hakiki benliğine yönelik derin ve sarsılmaz bir içgörü kazandırmaktır. Ben kimim? sorusunun yanıtlandığı bu içgörü, kendilik bilgisinden Tanrı'ya, oradan da şeylerin özüne (eşyanın tabiatına) kadar uzanan bir özgörünün açığa çıkmasıdır aynı zamanda. Genel olarak mistisizmde özel olarak da İslam tasavvufunda özne-nesne dualitesinin aşılması bağlamında benliğin (nefsin) silinmesi, sonsuzluğun içinde (Tanrı'da) erimesi söz konusudur:

> Bilgi nazariyesi itibarıyla *mysticisme* nefsin (*sujet*) mevzu (*objet*) içinde erimesi, kaybolması demektir. Ruhiyat lisanıyla *mysticisme*, bilvasıta ve hadsi (*intuitif*) bir surette yapılan öyle derunî tecrübedir ki, orada insan kendisini kendisinden daha büyük olan bir şey mesela ruh-ı âlem, Allah veya mutlak ile temasa ve bir nevi ittihat haline gelmiş hisseder (Ülken, 2007, s. 93).

Abdulbaki Gölpınarlı'ya göre "tasavvufun konusu, nefsi ıslah etmek, kötü huylardan ve varlıktan geçmek, Tanrı'ya ulaşmak, onun varlığıyle var olmaktır" (Gölpınarlı, 1985a, s. 14). Bu anlamda tasavvufta nefs (benlik) sadece kötücül eğilim, huy ve niyetler taşıma potansiyeline sahip olduğu için değil, söz konusu kötücüllüğün nedeni olarak gerçek yaradılışını bilmediği ve bu bilisizlik hakiki benliğin ortaya çıkmasını engellediği için de aşılmalı ve yaratıcı kaynağa doğru ilerleyerek orada kendi hakikatini bulmalıdır. Annemarie Schimmel ise İslam gizemciliğini, "Allah ve mahlukatının temel özdeşliğini gizleyen örtünün kaldırılmasıdır" diye tarif eder (Schimmel, 2001, s. 22). Diğer yandan tasavvuf ve zühd kavramları arasında da bir yakınlık ve iç içe geçmişlik söz konusudur. Şöyle ki; "İslâmın ilk dönemlerinde tasavvuf kelimesi yerine zühd kullanılmıştır. (…) Zühd terim olarak dünyayı ahirete, maddeyi mânaya tercih etmemek, bedenin arzularından çok kalbin ve ruhun isteklerine kulak vermektir (Kara, 1992, s. 9). Burada ancak birkaçına değinebildiğimiz tasavvuf kavramı ile ilgili tanımların çeşitliliğinin kaynağında, her sufinin -özünde aynı hakikate varmak üzere- bu kavramı kendi öznel kavrayışından hareketle ve farklı bir noktadan ele almış olması yatmaktadır diyebiliriz. Ancak söz konusu farklılıklara rağmen "nefsi terbiye etmek, dünya nimetlerine mesafeli durarak mütevazı bir hayat sürmek ve dinin zahirî yönünü göz ardı etmeden batını yönüne ağırlık vermek gibi hususlar hemen hemen tüm tasavvuf ekollerince paylaşılan yaklaşımlardır" (Dağtaşoğlu, 2016, s.75).

Bu noktada ortodoks ve heterodoks kavramlarının felsefi ve teolojik karşılıklarına bakmak ve Yunus Emre düşüncesinin bu kavramlarla ilişkisine kısaca göz atmak konuya biraz daha açıklık getirmek açısından yerinde olacaktır. Bilindiği üzere ortodoks kavramı, "genel görüş ya da uzlaşıma uygun olan, geleneksel inançlara aykırı düşmeyen inançlar" anlamına gelirken, heterodoks tam da buna karşıt konumda yer alan, Yunanca'daki *heteros* (farklı) ve *doxa* (inanç) kelimelerinin birleşiminden ortaya çıkmış; dolayısıyla genel kabullerin dışında kalan, geleneksel inanç, görüş ve anlayışlardan farklı olan,

anlamında bir kavramdır (Cevizci, 2005, s. 1278). Yunus Emre'nin şiirlerini bu bağlamda incelediğimizde tinsel yolculuğuna (seyr-i sülûk) klasik İslam inanç ve düşüncesi ile başladığını yani bir süre ortodoks geleneğin içinde yer aldığını, ancak daha sonra mesafe kat ettikçe bu yaklaşımları terk ederek heterodoks anlayışa yaklaştığını görüyoruz. İslam mistisizminde söz konusu tinsel yolculuk çeşitli hâl ve mertebelere karşılık gelecek şekilde; şeriat, tarikat, marifet ve hakikat dörtlemesiyle ifade edilir. Şeriat ilahi emir ve yasakların harfiyen takip edildiği Ortodoks İslam'a karşılık gelir ki bu yolculuğun ilk basamağıdır. Daha önce seyr-i sülûku başarıyla tamamlamış bir manevi rehber (mürşid) eşliğinde ve gözetiminde çeşitli ruhsal uygulamaların gerçekleştirildiği yol, yöntem, disiplin anlamlarına gelen tarikat; Tanrı'nın neliği (isim, sıfat, fiil ve tecellileri) hakkında mistik tecrübeyle vasıtasız bilgiye ulaşıldığı marifet ve son olarak da kişinin kendini bilme edimini gerçekleştirdiği hakikat mertebeleri, geleneksel inanç, kabul ve yaklaşımların bir anlamda -daha yüksek bir bilinç uğruna- terk edildiği Heterodoks İslam'a karşılık gelir. Yunus Emre kendi mistik yolculuğunu, "Bu şeriat güç olur tarikat yokuş olur/Ma'rifet sarplıkdurur hakîkatdür yücesi" diyerek özetler (Timurtaş, 2018, s. 205). Aynı zamanda Yunus Emre şeriatı bir gemiye, hakikati ise denize benzeterek tinsel yolculuğun ancak gemiden çıkıp (şeriatta kalmayıp) denize dalmakla (hakikat arayışı) gerçekleşebileceğini belirtir. Dolayısıyla İslam mistisizminin nihai ereği, kişinin çeşitli tinsel uygulamalarla bu dört aşamalı yolculuğu tedricî olarak, adım adım gerçekleştirmesine yardımcı olmak ve en sonunda da hakikatin bilgisini sezgisel yolla vasıtasız, doğrudan tecrübe etmesine imkân sağlamaktır.

Diğer yandan tanrı, varlık, yokluk, hiçlik, sonsuzluk, ölüm, kaygı, sevgi ve aşk gibi felsefe tarihi boyunca ele alınmış insan problemlerini kendisine konu edinmiş olması ve şiirlerinde yoğun bir biçimde karşımıza çıkan hakikat arayışı ve hakikat sevgisi, Yunus Emre'yi felsefece değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamda bu tez çalışması Plotinus ve Yunus Emre'nin tinsel varlık anlayışı çerçevesinde insan anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele alarak özellikle felsefi danışmanlıkta insan anlayışının tinsel yaklaşımda temsil ettiği referans çerçevesine Anadolu düşünce dünyasından bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu amaca uygun olarak ikinci bölümde Plotinus'un, üçüncü bölümünde ise Yunus Emre'nin hakikat

söylemi felsefi kavramlar eşliğinde betimlenmeye çalışılacaktır. Son bölümde ise felsefi danışmanlık ekolleri bakımından bir değerlendirme yapılacaktır.

2. PLOTİNUS'TA TİNSEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Plotinus'un kurduğu felsefi sistem Bir'in yetkinliği sonucu kendisinden taşmasıyla birlikte varlıkları meydana getirmesi, diğer deyişle sudûr (*emanatio*) etmesidir. Plotinus bir bakıma Platon'un İyi ideasına tanrısal bir anlam yüklemiş ve bölünemezliğine atıfla ona Bir demiş, tüm varolanı da ezelî, ebedî, değişmez, bu Bir'den yani mutlak tanrının kendisinden türetmiştir. Diğer yandan yine Platon'un ruhun bir zamanlar idealar dünyasında bulunup ideaları temaşa ettiği anımsama (*anamnesis*) öğretisini de ruhun kendisinden türediği kaynağı hatırlaması olarak yorumlamıştır. Plotinus düşüncesinde tinsellik ya da tinsel bir varlık olarak insanın dünyada görünmesi, işte ruhun bu hatırlama ediminde karşılığını bulmaktadır. Yani tinsellik; ruhun, kaynağını hatırlama ve ona dönme ediminin ereksel bir yönelimi olarak, maddesel-duyusal dünyadan düşünülür dünyaya, bir lütuf olarak kendisine verilmiş aşk yetisi eşliğinde yaptığı varoluşsal bir yolculuktur. Bu bağlamda "ruhun, zihin ya da akıl olarak temel fonksiyonu ve faaliyeti, üzerlerinde en yüksek ilke ya da varlığın, yani Bir'in bulunduğu Formları ya da İdeaları temaşa etmektir" (Cevizci, 2005, s. 251). Öyleyse Plotinus'ta tinsel yaşantı meselesi şimdiden kendini belli etmiştir: Ruh, duyusal dünyanın unsurlarını kendini gerçekleştirmesinin önünde bir engel olarak görecek, bunu aşmak için de bir çeşit arınmaya, *katharsis'*e yol açacak çeşitli ruhsal alıştırmalardan yararlanacaktır. Ruh seçilmiş istikametinde yol alırken; duyusal dünyanın tikel güzelliklerinin kendisinde uyandırdığı çeşitli duygulanımlara kapılıp kendini yitirmeyecek, aşktan mülhem devinimini güzelliğin kaynağına, İyiye yöneltecek ve hedefiyle bütünleşene, onu gerçekleştirene kadar da çabasını sürdürecektir.

Bu noktada ruhun arınma yoluyla ulaştığı mertebenin ve bunun tinsel yaşantıyla ne tür bir ilişkisi olduğunun üzerinde durmamız gerekecektir. Bu, bize aynı zamanda Plotinus'ta tinselllikle ne kastedildiğine ve insanın tinselliğinin ne gibi edimler yoluyla ortaya çıkabileceğine yönelik bazı anahtar yaklaşımlar sunacaktır.

Plotinus'un ruh betimlemesi, ruhun üç ayrı edimine karşılık gelecek şekilde üç bölümden oluşur. Bunlardan biri ruhun *nous*'u temaşa eden kısmı, diğeri bedenin duyusal dünyadaki edimleriyle ilişkili olan kısmı ve üçüncüsü de ruhun bu ikisi arasında, yani duyulur ve

düşünülür dünya arasında kalan ve bunlara aracı olan kısmıdır. Bu bölümlenme aynı zamanda insanın varoluş mertebelerine de karşılık gelir ki *Dokuzluklar II*'de bu şöyle belirtilir: "Ruhumuza gelince; biz, onun kısmen daima yukarıda kaldığını, kısmen bu dünyaya ilişkin şeylerle ilişkili olduğunu, kısmen de bir ara-zemine yerleştiğini savunmaktayız" (aktaran Kurtoğlu, 2000, s. 129).

Bedenle ilişkilenen ruh, bedenin sunduğu imkânlara yönelerek bir nevi bedenin yaşantısını sürdürür. Ancak ruh kimi zaman da duyusal dünyayla düşünülür dünya arasında bir çeşit ara form durumunda kalır. Bu aslında ruhun tinsel dünyaya geçişi için aracı bir işlev görür. Bu durumdayken ruh her ikisine de temas etmekle birlikte ne düşünülürün ne de duyulurun tam olarak içinde kalır. Ruh için bu istikrarsız durumdan en uygun kurtuluş yolu Plotinusçu düşünce sisteminde Bir'i temaşa etmektir. Ancak yine de bu çeşitli varoluş hâl ve ona uygun düşen pratikler eşliğinde ruh kendi yaşantısını belirleyecektir.

2.1 Plotinus'ta "Bir"

Plotinus'un varlık hiyerarşisinin en üstünde "Bir" bulunur. Bir, tüm varlıkların ondan türediği ezelî ve ebedî ilkedir. Ancak Bir'in açık seçik anlaşılmasında temel bazı güçlükler söz konusudur. Bunların başında, onun duyulur dünyaya değil, düşünülür dünyaya ya da idealar dünyasına ait olması gelir. Bergson, bir yandan Bir'i betimlemeye çalışırken diğer yandan da bu güçlüğe değinir gibidir:

> Vereceğimiz hiçbir isim ona layık olmayacaktır. Her türlü belirlenimin üstünde yer almaktadır. Varlıkla kıyaslanması halinde varlıktan daha fazlası olduğu görülür; düşünceden de fazlasıdır. İdealar nesnelerin nedenleri olması halinde o (saf birlik), nedenlerin nedenidir. Onun *to hen* [Bir], *to autarkes* [kendi kendine yeten], *to proton* [başlangıç], *to hypertaton* [en yüce] olarak adlandırılması gerekse de o yine de *aperion*dur [sonsuz] (Bergson, 2020a, s. 35).

Bergson, Bir'e karşılık geldiğini düşündüğü tüm kavramsallaştırmaları en sonunda *aperion* (sonsuz) kavramına bağlar. Bu aslında felsefi bir güçlüğü aşmaya çalışırken, bizi başka bir güçlükle karşı karşıya bırakır. O da ezelî, ebedî ve sonsuz gibi kavramların, düşüncenin boyunduruğuna girme, belli bir tanım ve çerçeveye oturma konusunda doğası

gereği ele geçirilemez bir karakter taşıyor olmasından ileri gelmektedir. Plotinus, Bir'i şöyle açıklar:

> Bütün varlıklardan önce gelen, basit ve kendinden sonraki her şeyden farklı bir şey var olmalıdır; bu basit şey, kendi başına vardır; sonra gelenlerle karışmaz ve buna rağmen, nesnelerde herhangi bir tarzda bulunabilir. Basit şey gerçekten Bir'dir; (önce ç.n.) bir şey ve ardından başka bir şey değildir; hatta onun hakkında Bir demek bile yanlıştır; "o, ne söylemin ne de bilimin objesidir"; onun, "özün ötesinde" olduğu söylenir. Eğer basit, her ilineğe ve her senteze yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olamazdı; o basit ve her şeyin ilki olduğu için, kendi kendine yeter (Plotinus, 2011, s. 79).

Bu, özün ötesinde ve tüm varlıklardan önce gelen; ama onlardan farklı, kendi başına var olan basit şey ilk başta, Plotinus düşüncesinin ve evren tasavvurunun bir çıkarımı ya da sonucu, dolayısıyla felsefi açıdan olmazsa olmazı gibi görünmekle birlikte, Bir'in söylemin ve bilimin nesnesi olmaması ve bu yolla dil-düşünce alanının dışına çıkması nedeniyle, tanımlanmasında ve ifade edilmesindeki güçlüğe de işaret eder. Bu noktadan sonra artık negatif teolojinin yaklaşımları geçerli hâle gelir. Yani Plotinus'ta Bir, ekseriya ne olduğu üzerinden değil, ne olmadığı üzerinden betimlenmeye çalışılır: "Bir, varlığın ötesindedir. Bir, varlığın ötesindedir demek, onun şu ya da bu olduğunu söylemek değildir (çünkü onun hakkında hiçbir şey ileri sürülemez); bu, ona ad vermek değildir. Sadece onun şu ya da bu olmadığını öne sürmektir" (Plotinus, 2011, s. 97).

Yine benzer şekilde Platon, *Timaios*'ta; "Böylesi bir evrenin kim tarafından oluşturulduğunu bulmak zordur, cevabı bulduktan sonra onu insanlara tanıtmak daha da zordur" diyerek, söz konusu kavramın açıklanmasındaki olanaksızlığa işaret eder (Platon, 2020b, s. 37-38).

Ancak diğer yandan Plotinus'un temaşa yoluyla bildiği "Bir" -tam da bu yüzden- aslında onun için öyle sahihtir ki varlık hiyerarşisinde Bir'den sonra gelenlerin varlıkları Bir'e bağlı olduğundan ve basit olmadıklarından, açıklanmaya daha fazla gereksinim duyarlar:

> Eğer basit, her ilineğe ve her senteze yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmazdı; o, basit ve her şeyin ilki olduğu için, kendi kendine yeter; çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır; basit olmayanlar, bileşik olmaları için, basit terimlere muhtaçtır. Böyle bir şey biricik olmalıdır; çünkü onun bir benzeri olsaydı, ikisi birbirinden ayrılmazdı. Gerçekte birisi ilk olan, iki cisim yoktur; bir cisim basit bir varlık değildir; o, türemiştir ve ilke değildir. İlke türememiştir. Ve ilke cisim olmadığı; fakat gerçekten bir olduğu için, bizim sözünü ettiğimiz, bu İlk'tir (Plotinus, 2011, s. 79).

Plotinus'ta Bir, tüm açıklığıyla anlatılamaz oluşundan metafiziğe ve bir çeşit mistisizme doğru kayar. Çünkü mistikler de ulaştıkları hakikatin ancak öznel deneyimle anlaşılabileceğini ve bir diğerine sözel yolla aktarılamayacağını öne sürerler. Bergson'un bilmenin iki tarzı hakkındaki görüşleri bu konunun aydınlatılmasında yardımcı bir işlev görecektir. *Metafiziğe Giriş* adlı eserinde Bergson bu konuda şunları söyler:

> Metafiziğe dair tanımlar ile mutlak hakkındaki kavrayışlar birbiriyle karşılaştırılırsa, aralarındaki farklılıklara rağmen filozofların, bir şeyi bilmenin derinden farklı iki tarzı üzerinde mutabık kaldığı görülür. Bunlardan ilki, bilinen şeyin etrafında dolaşılan, ikincisiyse onun içine girilen bilme tarzıdır. İlki, insanın konumlandığı bakış açısına ve kendisini ifade ettiği sembollere tabidir. İkincisiyse hiçbir bakış açısına tutunmaz ve hiçbir sembole dayanmaz. İlk bilgi için, *İzafî olanda* durup kaldığı; ikincisi içinse, mümkün olduğu durumda, *mutlak olana* eriştiği söylenecektir (Bergson, 2011, s. 39-40).

Plotinus'un Bir kavramını Bergsoncu ifadeyle belirtirsek: Bir; belirgin hiçbir bakış açısına tutunmayan, hiçbir sembole ve dile tabi olmayan, ancak içine girildiğinde yani deneyimle anlaşılabilecek bir şeydir. Ancak onun hakkında illa konuşulacaksa ki konuşulması gerekir; o, ne olduğundan çok, ne olmadığıyla anlatılmalıdır:

> Onun niteliği, niteliğe sahip olmamaktır; o yüzden, neliği olmayanın niteliği de yoktur. Söylenmesi gerekeni kesinleştiremediğimizden, içine düştüğümüz güçlüğü görüyorsunuz; sözle anlatılamaz bir şeyden söz ediyoruz ve bir şeyi anlatırken yaptığımız gibi ona adlar veriyoruz. Bir'in bu adı, çoğun yadsınmasından başka hiçbir şey içermez. (Plotinus, 2011, s. 97).

Bergson'a göre, bu dile dökülemeyen, ne yapılırsa yapılsın dillendirilemeyen sonsuz ve mutlak olanın kavranışı ancak sezgi (*intuitio*) yoluyla mümkündür. Latince *intuitio*, *in-tueri* (içini görmek) kelimesinden gelmektedir ve "Gidimli düşünmenin, usavurmanın tersine, bir bütünün bir bakışta dolaysız kavranması" şeklinde tanımlanabilir (Akarsu, 2019, s. 158). Bu bağlamda Bergson'un sezgi ile analiz arasında yaptığı mukayese de burada belirtilmeye değerdir:

> Burada sezgi diye andığımız şey, onda biricik ve bu itibarla da dile getirilemez olanla tam bir örtüşme *[coincidence]* yakalamak üzere bir nesnenin/konunun içine kendimizi taşıdığımız sempatidir. Analiz bunun tam aksine, nesneyi/konuyu zaten bilinen, yani onda başka nesnelerle/konularla ortak olan unsurlara indirgeyen işlemdir. O halde analiz etmek, bir şeyi, o olmayan şeye göre ifade etmekten ibarettir (Bergson, 2011, s. 56).

Plotinus, derin bir bakışla şeylerin "içini görme" yetisini anlatabilmek için Grek mitolojisinden yararlanır, Messenia kralı Aphareus'un oğlu Lynkeus'u örnek verir: "Nüfuz edici bir bakış, bölümde bütünü görür. Efsanede söylendiği şekilde yer altındaki her şeyi gören Lynkeus'un bakışına sahipmiş gibidir; çünkü bu efsane bize yukarıdaki gözlerin nasıl gördüğünü anlatır" (Plotinus, 2011, s. 138). Hadot, Bergson'un ifadeleriyle birlikte "*intueri*-içini görmek" kavramına belli bir açıklık getirir:

> Duyumsanabilir dünyaya bakmayı bilmek, "gözün görüşünü tinin görüşüyle açmaktır;" "büyük bir zihinsel güç atılımıyla, şeylerin maddi kabuğunu delmek ve onların maddi yönünün açığa vurduğu ama gözle görülmeyen muhtevayı okumaktır." Bu hareket tarzına, "dünyanın içinde olanları dahi görebilen" Lynceus yöntemi diyebiliriz. Bu yöntem maddi görünüşlerin ötesine geçip onların biçimini görmemize imkân verir (Hadot, 2016, s. 35-36).

Plotinus'ta Bir, Basit, Mutlak, Aşkın, Tanrı, İlke ve İyi'nin; yerine göre aynı anlamda kullanılan, birbirlerinin eşi kavramlar olduğunu belirtmeliyiz: "Yüce İlahi Üçlünün İlk Hipostazı çeşitli şekillerde adlandırılır; çoğu zaman basitçe "İlk"tir. Mantıksal veya diyalektik olarak tasavvur edildiğinde, "Bir"dir. Ahlaki olarak bakıldığında, "İyi"dir; diğer çeşitli kullanımlarda veya veçhelerde ise "Basit", "Mutlak", "Aşkın", "Sonsuz", "Koşulsuz" ve bazen de "Baba-Tanrı"dır" (Plotinus, 1956, s. xxiv).

Hayatın ve zekânın yanı sıra özün ve varlığın da kaynağı olan Bir'in İlke olmasını, Plotinus, basit ve ilk olmasına bağlar: "Hayat ve zekâ ondan gelir; çünkü o özün ve varlığın kaynağıdır; o, bir olduğu için onların kaynağıdır. O, basit ve ilk olduğu için birdir; o basit ve ilk olduğu için, ilkedir" (Plotinus, 2011, s. 102). Basit olmak Bir'in en temel özelliğidir ki bu sayede ona hiçbir sıfat yüklenememiş olur. Plotinus'un Bir'i basit olduğundan ve bu nedenle nicel, nitel herhangi bir vasıf taşımadığından, zaman ve mekânla ya da herhangi bir şeyle de sınırlandırılamaz. Onun bir biçimi olmadığı gibi, herhangi bir sınırı da yoktur: "O, sonsuzdur; çünkü o, çok değildir ve onu sınırlayacak hiçbir şey yoktur. O, ne ölçülebilir ne de sayılabilir; çünkü o, birdir. Onun ne başka şeyde ne de kendinde sınırı yoktur; aksi halde en azından iki olurdu. Onun ne figürü ne bölümleri ne de biçimleri vardır" (Plotinus, 2011, s. 102).

Plotinus'a göre, daha çok ne olmadığı üzerinden anlatabileceğimiz Bir'e düşünme edimini de izafe edemeyiz: "O, hiçbir şeyi düşünmez; çünkü düşünecek başka bir şey yoktur" (Plotinus, 2011, s. 114). O; basit, kendi kendine yeter ve yetkinse, hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı gibi düşünmeye de ihtiyacı olmayacaktır. "İlk düşünseydi, onun bir yüklemi olurdu; sonuçta ilk olmazdı; fakat ikinci olurdu. Bir olmazdı ama çok olurdu" (Plotinus, 2011, s. 113).

Aynı şekilde düşünme edimi her zaman bir özne (düşünen) ve nesneyi (düşünülen) gerekli kılar: "Düşünen varlık bizzat kendini de düşündüğünden, basit bir varlık olarak kalmamalıdır. Çünkü zihindeki kesin olarak açıklanamasa bile, kendini düşünmek ikiye bölünmektir. Üstelik mutlak bölünmezin kendinde merak edeceği hiçbir şeyi yoktur" (Plotinus, 2011, s. 64-65).

Bir, hareketli olmadığı gibi dingin de değildir; ancak her şeyin kaynağı olduğu için, hareket de dinginlik de ondan gelir. Bir'in hareket edeceği ve dinleneceği hiçbir yer yoktur. Çünkü böyle bir yer olsaydı, bu onun bir yerde başlayıp bir yerde bittiği, yani sınırları olduğu anlamına gelirdi. O zaman onun bittiği yerde başka bir şeyin varlığından; dolayısıyla bir değil, ikiden söz etmemiz gerekirdi. Oysa o birdir; birden çok ve sonlu değildir: "Her şey ondan gelir; onda olmayan ilk hareket ondan gelir. Onun muhtaç olmadığı dinginlik ondan gelir; çünkü o ne hareketlidir ne de dingindir; onun dinleneceği hiçbir yer ve hareket edeceği hiçbir şey yoktur" (Plotinus, 2011, s. 102).

Paul Henry'ye göre Plotinus'un Bir'i yaratıcı değildir. Çünkü bu ona bir eylem dolayısıyla da faillik vasfı yüklemektir. Hatta ona ilk sebep demek de pek mümkün değildir: "O yaratıcı değildir: haklı olarak İlk Sebep olarak adlandırılması bile zordur. Onun biricik görkemi, eylemin bu tür tüm yüklemlerini reddeder. Bu bilinmezlik alanında İlk Sebep kesinlikle İlk'ten daha düşük bir ilkedir ve bu ilke insan düşüncesinin herhangi bir terimiyle konuşulmamalıdır" (Plotinus, 1956, s. xxiv).

Buraya kadar hem Bir kavramından hem de onun dile getirilmesinde ve anlaşılmasındaki güçlüklerden bahsetmeye çalıştık. En yalın ifadeyle Bir, öncelikle her şeyin ondan türediği, varlığın kaynağı olan basit ilkedir. Macit Gökberk *Felsefe Tarihi* adlı eserinde söz konusu Bir kavramını şöyle özetler:

> Plotinos'un kısaca «*En*»-«Bir», «İlk» dediği, bütün varolanlardan ***önce*** (*pro panton*) olması gereken varlık ise yalınçtır, kendi kendinedir, kendi kendine yeter, kendisinden sonrakilerden başkadır, kendisinden türemiş olanlarla karışmış değildir; ama yine de her şeyde bulunur, kendisinden varlıkların türemesiyle bir şey eksilmez Ondan. O, kendi kendisiyle hep özdeştir. Bu «Bir», bu «İlk» için bundan ötesini artık söyleyemeyiz; her diyeceğimiz Onun ancak ***ne olmadığını*** söyler, ne olduğunu değil. O, ne algı ile ne de düşünce ile kavranabilir. «Bir» için olsa olsa şu söylenebilir sonunda: Her şeyin kendisinden ***türemiş*** olduğu yaratıcı ilkedir O; «en yüksek», «en iyi olan»dır, «salt iyi»dir (Gökberk, 1985, s. 134).

Dokuzluklar'da Plotinus, Bir'e önce genel olarak negatif teoloji üzerinden, yani ne olmadığının tasviriyle yaklaşılabileceği, ancak daha sonra, derin bir tefekküre eşlik eden saf bir bakış, farklı bir görme biçimiyle (tinsel görüş) kavranabileceği üzerinde özellikle durur: "İlkeyi özellikle başka şeyler yardımıyla görmekten uzak durunuz; aksi halde onun kendisini değil, izini göreceksiniz. Onun ne olduğunu düşünün; saf ve katıksız bir biçimde, kendi başına düşünün, hiçbir şey ona sahip olmasa da her şey ona katılır" (Plotinus, 2011, s. 101). Plotinus, *Dokuzluklar*'ın çeşitli bölümlerinde bu görme ediminin gerçekleşmesi için ruhsal alıştırmalar diyebileceğimiz bazı uygulamalardan, örneğin dikkatimizi nereye yöneltmemiz gerektiğinden bahseder:

> (…) Algılarımızı kendi içimize döndürmeliyiz ve onlara dikkat etmeliyiz. Nasıl ki duymak istediği bir sesi bekleyen kişi diğer seslerden uzaklaşır ve kendine ulaşan ve en iyi olduğunu düşündüğü sese kulak verirse, biz de aynı şekilde, gerekmedikçe bütün duyulur sesleri burada bırakmalıyız, yukarıdan gelen tertemiz sesleri duymaya hazır ruhun algılama gücünü korumalıyız (Plotinus, 2011, s. 31).

Son olarak şunu da ekleyelim ki Plotinus'un Bir'i tasvir edebilmek ve daha anlaşılır kılmak amacıyla yararlandığı negatif teolojinin yöntemleri, nihai hakikatin sözcüklerle iletilemeyeceğini öne süren çeşitli mistik düşünce sistemlerinde de görülmektedir. Örneğin benzer bir yaklaşım Hint ezoterik düşüncesinde "*neti neti*" olarak karşımıza çıkar. *Upanishadlar*'da en yüce hakikat olan O, herhangi bir kavramsallaştırmaya gelmez: "Atman ne budur ne de şudur (*neti neti*). O kavranamadığından kavranılamaz, yok edilemediğinden yok edilemez (Upanishadlar, 2008, s. 46).

2.2 Plotinus'ta "Zekâ"

Plotinus'un varlık hiyerarşisinde Bir'den sonra ikinci sırada, Bir'den türeyen Zekâ gelir. Plotinus'un bu ikinci ilkeyi açıklamak için kullandığı kavram "*nous*"tur. Hadot, bu kavrama mistik ve sezgisel bir anlam yükleyerek "tin" der ve *Plotinos Ya Da Bakışın Saflığı* eserinin girişinde *nous* kavramıyla ilgili şunları belirtir:

> Yunanca *noûs* sözcüğünü alışılageldiği üzere *Tin*, *noetos* sözcüğünü ise *tinsel* diye çevirdim. Başta E. Brèhier olmak üzere Fransız çevirmenler bu konuda, *Akıl*, *Anlak* ve *akılla kavranabilir* gibi sözcükler kullanmışlardır. Plotinos'taki Akıl kavramının mistik ve sezgisel niteliğini daha iyi ifade edebilmek amacıyla *Tin* ve *Tinsel* sözcüklerini tercih ettim (Hadot, 2016, s. 11).

Nous'un karşılığı kabaca "akıl"dır. Ancak son dönem Batı felsefesinde -özellikle çağdaş felsefede- *nous*, "*esprit*" ve "*spirit*" kavramlarıyla karşılanarak "tin" anlamında anlaşılmış ve öyle kullanılmıştır:

> Geçen yüzyılda Plotinos'un felsefesinde Tanrı kavramını ele alan Fransız araştırmacı Rene Arnou, Nous'u Fransızca 'ruh' veya 'tin' anlamına gelen 'esprit' kavramıyla karşılamanın daha doğru olduğunu düşünmüştür. Bir başka Plotinos araştırmacısı, çalışmamızda zaman zaman kendisinden söz ettiğimiz Inge de aynı yolu izleyerek Nous'u çoğunlukla İngilizce 'Spirit' terimiyle karşılamayı tercih etmiştir. Plotinos üzerine bir başka önemli eserin yazarı olan Alman Fritz Heinemann da aynı paralelde olmak üzere onu Hegel'in felsefeye soktuğu ana kavram olan 'Geist' terimiyle karşılamayı daha doğru bulmuştur (Arslan, 2010, s. 158-159).

Çotuksöken ve Babür, *Ortaçağda Felsefe* adlı eserde Bir'in kendinden taşması sonucu ortaya çıkan *nous* ve ruhu şöyle yorumlarlar:

> Bir olanın taşması (fışkırması, açılması) sonucu Us oluşmuştur. Us'da birlik ile çokluk bir arada bulunur. Bu taşma sonucu Us, oluşur oluşmaz, dönüp ilk nedenini, Bir'i seyre dalar (Theoria); bu seyir onun, içindeki çokluğu çözümlemesini olanaklı kılar." (…) Nous (Us), Bir'i seyrederek kendini tamamlar, yetkinleşir ve 'her yetkin varlığın taşarak kendine benzer olanı oluşturma zorunluluğu' ilkesine bağlı olarak taşar ve Us kendinden bir şey yitirmeden, ikili yapısı olan Ruh (Psykhe) oluşur (Çotuksöken ve Babür, 1993, s. 38-39).

Nous, "Ontolojik açıdan, bazı felsefelerde, tümel akıl, kozmik zihin ya da dünya ruhu olarak Tanrı'yı göstermek için kullanılan terim" olarak geçer; "Epistemolojik açıdan ise, zihnin en yüksek parçası, entelektüel kavrayış ve sezgisel düşünce yetisini ifade eder. Buna göre, nous, diskürsif düşünceden ayrı olarak, bilimin ilk ilkelerini, İdea ya da Formları, ezeli-ebedi ve akılla anlaşılabilir tözleri kavrayan zihinsel yetiyi gösterir" (Cevizci, 2005, s. 1246).

Plotinus'ta da Zekâ, öncelikle formları ve ideaları kavrayan yetiye karşılık gelir. Bu yetinin Platon'daki karşılığı *noesis*'tir. *Devlet*'in VI. kitabında Platon bir çeşit bilgi teorisi ortaya koyar, diğer deyişle bilgiyi içeriklerine göre sınıflandırır (Platon, 2020a, s. 228). Bu bilgi türleri, duyulur dünyaya ait olan bilgi türü -sanı, kanı ya da inanç diye çevirebileceğimiz, kesinlik içermeyen- *doxa* ile düşünülür dünyaya ait ideaların bilgisi

olan ve felsefi bilgi diyebileceğimiz *episteme*'dir. Filozof ya da hakikati arayan düşünür *episteme*'ye ulaşana kadar çeşitli aşamalardan geçer, birbirinden farklı bilgi türleriyle karşılaşır: "En yüksek bölüme 'kavrayış' diyelim, ikincisine 'çıkarış,' üçüncüsüne 'inanç,' dördüncüsüne de 'sanı.' Sonra bunları aydınlık derecesine göre sıralayalım. Bunu yaparken de bir şeyin gerçeğe ne kadar yakın olursa o kadar aydınlık olacağını unutmayalım" (Platon, 2020a, s. 228). Metinde geçen sanı, *eikasia*; inanç, *pistis*; çıkarış, *dianoia*; kavrayış da *noesis*'tir: Bu bilgi türleri aynı zamanda farklı bilinç durumlarına tekabül eder. *Eikasia* ve *pistis* bilginin en alt dereceleridir ve birlikte *doxa*'yı oluştururlar. Her iki bilgi türü de İdeaların değil, fenomenlerin bilgisine uzanan görünüşler dünyasına aittir. *Dianoia*, *noesis* ile *doxa* arasında bir ara bilinç durumu ya da akıl yürütme, diskürsif düşünme yoluyla elde edilen bilgidir. Ancak filozof epistemeye ulaşmak için bunu da aşmalıdır. *Dianoia* aşılınca ideaları doğrudan doğruya, aracısız kavrayan yeti, *noesis*'e ulaşılır:

> Örneğin, duyusal nesnelerin bilgisine sanı, kanaat anlamında *doxa*, matematiksel nesnelerin diskürsif bilgisine *dianoia* adını veren Platon, ezeli-ebedi, değişmez, tümel gerçekliklerin ya da İdeaların akla dayalı olarak, diyalektik yoluyla kazanılan bilgisine *noesis* adını verir. Onda, üç parçalı ruhun, İdeaların dolayımsız entelektüel sezgisi olarak *noesis*'i gerçekleştiren kısmı, *logistikon* olup, *noesis*'e dayanan bir hayat tarzı da filozofun hayat tarzına tekabül eden philosophiadır (Cevizci, 2005, s. 1242).

Plotinus, Bir'in kendisinden taşarak Zekâ'nın (*nous*) türeticisi olmasını yetkinliğin doğasına bağlar. Ona göre yetkinlik doğası gereği -bir nevi zorunluluk olarak- kendinden taşmaya neden olan bir süreci doğurur. Ancak bu taşma sonucu ortaya çıkan varlık Bir kadar yetkin değildir. Plotinus'a göre "tüm olgun varlıklar (kendi cinslerinden bir şeyi ç.n.) türetirler. O halde her zaman yetkin olan varlık, her zaman türetir; ezeli bir objeyi türetir ve o kendinden daha az yetkin bir varlık türetir" (Plotinus, 2011, s. 24).

Plotinus, konuya daha fazla açıklık getirmek için, Bir'den bütün nesnelerin nasıl olup da türediği sorusunu sorduktan sonra yetkinlik meselesini biraz daha ayrıntılı olarak ele alır. Bir'in yetkinliği onun basitliğinden ileri gelir ki bu basit oluş, aynı zamanda Bir'in sahip olmak ve herhangi bir şeye ihtiyacı olmak gibi niteliklerden uzak oluşunu da anlatmış olur:

> Basit ve kendine özdeş olduğundan, hiçbir çeşitlilik içermeyen ve hiçbir zaman kendi içine kapanmayan Bir'den bütün nesneler nasıl türer? – Onda hiçbir şey olmadığından, her şey ondan gelir. Varlık'ın varlık olması için, Bir bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir (*gènèrateur*). Ve varlık, ondan ilk olarak doğan şey gibidir. Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir; yetkin olduğu için taşar ve bu taşma, ondan farklı şeyleri meydana getirir (Plotinus, 2011, s. 35).

Bir'den türemiş ve ondan sonraki en yetkin şey olan Zekâ, Bir'e yönelir ve onu görür ve Zekâ ancak Bir'e döndüğünde kendini gerçekleştirir. Başka bir ifadeyle Zekâ, Bir'i temaşa eden yetidir. Bir'e dönmenin ve onu temaşa etmenin temel nedeni, Zekâ'nın kendi kaynağına ulaşmak ve onunla olmak istemesidir. Çünkü, "Özellikle türetici ve türetilmiş varlık tek bir varlık olduğunda, her türetilmiş varlık kendini türeten varlığı arzu eder ve sever" (Plotinus, 2011; 35).

Burada yeri geldiği için Bir'in iki farklı hareketinden de söz etmemiz gerekecektir. Bunlardan birincisi Bir'in yetkinliği sonucu taşmasından doğan "türüm-türetme," ikincisi de Bir'den türeyenlerin (Zekâ ve Ruh) kaynağına ya da özüne dönmek istemesi sonucu ortaya çıkan "yönelme" hareketidir: "Plotinosçu metafizikte Bir'in, Tanrı'nın iki ana hareketi, kendinden uzaklaşma ve kendine dönme, kendine yabancılaşma ve kendini bulma, dağılma ve toplanma (*procession* ve *conversion*) hareketinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz" (Arslan, 2010, s. 86).

Diğer yandan Plotinus düşüncesine göre Bir'e hareket izafe edemeyiz; çünkü hareket, bir şeyden başka bir şeye doğru olmak durumundadır. Ancak Bir'in kendi dışında hareket edeceği bir başka şey ya da yer yoktur. Bir'de vuku bulan türeme ve yönelme hareketine belki onun kendi iç hareketi diyebiliriz. Dolayısıyla Bir, Zekâ'yı -bir iç hareket sonucu- kendinden taşarak, yayılarak, ama yine kendinde kalarak türetmiştir.

Söz konusu bağlamda Zekâ; kendisinden taşan yetkinliğin kendisiyle özdeş olmayan bir arketipi, bir benzeri, diğer yandan da onun, yani Bir'in bir imgesi gibidir: "Önce türemiş varlık, âdeta Bir'e benzemelidir ve Bir'in özelliklerini korumalıdır, onunla Bir arasında, ışıkla güneş arasındaki gibi bir benzerlik bulunmalıdır. Fakat Bir, Zekâ değildir" (Plotinus, 2011, s. 25).

Bu bağlamda, yani hareketsiz Bir'den her şeyin nasıl olup da türediğini ve Bir'le Zekâ'nın ilişkisini anlatmak için Plotinus, güneşten yayılan ışık benzetmesini kullanmıştır. Nasıl ki güneşten yayılan ışık bir nevi onun kendinden taşması ise Zekâ da bu şekilde Bir'den taşıp, yayılmıştır: "Ondan gelen ışık, tıpkı güneş ışığı gibidir. Güneşi çevreleyen göz kamaştırıcı ışık, güneş hareketsiz olmasına rağmen nasıl ondan doğarsa, aynı şekilde düşünülür (ışık da ç.n.) Bir'den, hareketsiz olan Bir'den gelir" (Plotinus, 2011, s. 24).

Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* eserinin 5. cildinde *nous*'u Akıl kavramıyla karşılar ve Akıl'ı en başta Varlık (*being*) ve öz (*essence*) bağlamında düşünür. Arslan, Plotinus'ta Akıl (*nous*) kavramının niteliklerini sıralarken, aynı zamanda bu kavramın Plotinus'tan önceki filozoflardaki, ama özellikle Platon ve Aristoteles'teki karşılıklarıyla birlikte ele alır:

> Akıl, esas olarak, Platon'un Demiorgos'unun kendilerine bakarak, kendilerini model alarak duyusal dünyayı meydana getirdiği İdealarını temsil eder. Bu bağlamda, Plotinos'un Akıl'ı veya onu meydana getiren bireysel akıllar, sadece duyusal dünyadaki bireysel duyusal varlıkların modelleri olarak kalmazlar, aynı zamanda Platon'un ahlaki ve estetik değerlerin kaynağı olarak gördüğü İdealarının işlevlerini yerine getirirler. İkinci olarak Plotinos'ta Akıl, aynı zamanda İdealara bakarak duyusal dünyayı meydana getiren Demiorgos'un kendisidir. Üçüncü olarak Akıl, Plotinos'ta Aristoteles'in Formlarına ve bu Formlar içinde en yüksek Form'a yani Aristoteles'in kendi kendini düşünen bir düşünce olarak Tanrı'sına tekabül eder. Son olarak Plotinos'un Akıl'ı ile Stoacıların evreni yöneten akıllı ilkeleri yani Logos'ları arasında bazı önemli benzerlikler vardır (Arslan, 2010, s. 157).

Plotinus, Bir'e herhangi bir nitelik yüklemediği gibi, yaratıcılık vasfı da yüklemez; ama bunu Platon'un Demiorgosu'na karşılık gelecek şekilde Zekâ'ya isnat eder. Öyleyse Zekâ hem ruhu hem de duyusal dünyayı oluşturan nesneleri, kendi imgesine bağlı kalarak meydana getiren yaratıcı ilkenin kendisidir: "Zekâ tüm nesnelerden üstündür; çünkü nesneler ondan gelirler; örneğin ruh, Zekâ'nın kelâmıdır ve aynı şekilde Zekâ da Bir'in kelâmıdır ve eylemidir" (Plotinus, 2011, s. 25).

Bir başka açıdan Zekâ, ruhun Bir'i temaşa etmesinin aracılığını üstlenir. Bu anlamda Zekâ, ruhla Bir arasında bir geçiş ilkesidir ve ruhun kaynağına dönebilmesi için bir geçit görevi görmektedir. Plotinus düşüncesinin temel ereği olan ruhun kurtuluş ve özgürleşmesini sağlayan temaşa edimi, ruhun doğrudan doğruya değil, ancak Zekâ'nın yardımıyla gerçekleştirebileceği bir yönelme ve dönüş hareketidir. Plotinus, ruhun Zekâ'nın bir kelâmı olduğunu belirttikten sonra ruha bir istikamet verir: "Fakat ruhun kelâmında seçiklik yoktur. Zekâ'nın imgesi olan ruh, gerçekte Zekâ'ya doğru bakmalıdır ve Zekâ, Zekâ olmak için Bir'e bakmalıdır" (Plotinus, 2011, s. 25).

Plotinus Zekâ'ya kendi üzerine düşünme, kendi kendini düşünebilme niteliğini atfeder. Bununla birlikte diskürsif aklın çıkarsamacı, genelleştirme ve karşılaştırmaya, dolayısıyla akıl yürütmeye dayanan yapısı ile Zekâ arasındaki ayrımlara da değinir. Zekâ, fenomenleri doğrudan görmesi ve sezgisel içeriği nedeniyle diskürsif (çıkarımsal) akıla göre başka bir yerde durur: "Evet diskürsif akıl iyice bilir ki o, diskürsiftir yani dış nesneleri anlamak için yaratılmıştır, zekâdan aldığı doğuştan kurallar sayesinde yargıda bulunur ve böylece hakikati aramayan; fakat sürekli ona sahip ve diskürsif akıldan üstün bir şey vardır" (Plotinus, 2011, s. 55).

Plotinus'un sözünü ettiği bu diskürsif akıldan üstün ve hakikate sürekli sahip şey *nous*'tur. Ruh'un düşünmesi diskürsif iken, Zekâ'nın düşünmesi sezgiseldir. Bu sezgisellik nesnelerin içine, özüne nüfuz eden ve nesneleri dil ve düşünceye başvurmaksızın dolaysız, aracısız bir görme edimi, eşdeyişle bir çeşit özgörüsüdür:

> Ruh'un kavrayışı veya algısı için her zaman imgelere veya akılsal formları temsil eden sözel ifadelere, kavramlara ihtiyacı olmasına karşılık, *Nous* bu akılsal formların kendilerini, onları temsil eden herhangi bir imge veya kavrama ihtiyacı olmaksızın doğrudan bir sezgi ile kavrama gücüne sahiptir (Arslan, 2010, s. 160).

Cevizci de Plotinus'taki *nous* kavramının iki farklı görünüş ve içerikle ortaya çıkmasına yönelik benzer açıklamalarda bulunur:

> (…) *Nous*, belirli bir şekilde var olan her şeyi, onların ilk örnek İdealarında içeren gerçek varlığın bütünü olarak, Platonik İdeaların ve Aristotelesçi formların dünyası olan ilahi Akıl'dır. *Nous* bu İdeaları, bununla birlikte, İdeadan İdeaya, öncülden sonuca geçerek diskürsif bir tarzda değil de, sezgisel bir tarzda, İdeaların meydana getirdiği bütün bir sistemi temaşa ederek bilir. O, akılla anlaşılabilir bir gerçeklik olarak, duyusal dünyanın tümüyle üstünde, duyusal ya da fenomenal dünyanın alacağı modelleri içeren bir manevi depodur (Cevizci, 2016, s. 557).

Cevizci, bir yandan *nous*'un sezgisel yolla gerçekleşen edimini "bütünü temaşa etme" ifadesiyle açıklarken, diğer yandan da Plotinusçu anlamdaki *nous*'un Platon'da idealara, Aristoteles'te de İlahi Akıl'a karşılık geldiğini belirtir. Bununla da bir bakıma diskürsif düşünme biçiminin hakikati kavramada yetersiz olduğunu ima etmiş olur.

2.3 Plotinus'ta "Ruh"

Plotinus düşüncesinde üçüncü hipostaz olarak *nous*'tan sonra ruh gelir. Nasıl ki *nous* Bir'den türemişse, ruh da *nous*'tan türer. Bu türeme tıpkı Bir'in yetkinliğinden dolayı taşması ve çokluğu meydana getirmesi gibidir:

> Zekâ, Bir'e benzediğinden, çokluk olan gücünü dışa akıtarak (kendinden başka bir şey ç.n.) türetir. Onun meydana getirdiği şey bizzat kendi imgesidir; o, kendinden önce olan Bir gibi dışarıya dökülür, döküldü de. Varlık'tan çıkan bu eylem, Ruh'tur ve bu türemede Zekâ hareketsiz kalır. Aynı şekilde, Zekâ'dan önce olan Bir de Zekâ'yı türetirken hareketsiz kalır (Plotinus, 2011, s. 36).

Böylece ortaya çıkan ve Zekâ'nın imgesini taşıyan ruh, türediği kaynağın davranışından farklı olarak madde dünyasına iner ve orada hareket eder. Bu bağlamda ruh; bitki, hayvan ve insanda varoluşu meydana getirir: "Fakat ruh, bir şey meydana getirirken hareketsiz kalmaz; bizzat kendinin bir imgesini üretmek için hareket eder" (Plotinus, 2011, s. 36). Bu ruhun aşağı doğru hareketidir. Ruhun Zekâ'ya dönen ya da ona yakın olan yanı ise yukarıda ve hareketsizdir. Plotinus'a göre ruhun insandaki etkinliği diğer canlı formlarında olduğundan farklıdır: "Ruh bir hayvanda olduğunda, onu hayvana yönelten şey, duyusal gücün baskınlığıdır. Ruh insana girdiğinde, onun etkinliği ya akıl

yürütmeyle sınırlanır veya Zekâ'dan gelir: Çünkü ruhun bizzat kendi zekâsı vardır ve o, bizzat anlama ve kendiliğinden hareket etme iradesine sahiptir" (Plotinus, 2011, s. 36).

Plotinus, *Dokuzluklar*'ın I. cildinde ruhun söz konusu hareketini Emile Brehier'nin de işaret ettiği gibi Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserindeki bir çıkmazdan (*aporia*) hareketle ele alır (Plotinus, 2006, s. 145). Plotinus ruh araştırmasına bu noktadan başlar: "Ruh acı çekiyor ve neşeleniyor, cesaretleniyor ve korkuya kapılıyor, ayrıca öfkeleniyor, duyumsuyor ve akıl yürütüyor deriz. Bunların her biri de hareket gibi görünüyor. Dolayısıyla ruhun hareket ettiğine, neşelendiğine ya da akıl yürüttüğüne hükmedebilir insan" (Aristoteles, 2019, s. 65). Plotinus, ruh konusundaki soruşturmasına Aristoteles'in ruhun edimlerine gönderme yaptığı bu açıklamalar üzerinden devam eder: "Haz ve elem, korku ve güven, istek ve tiksinti hangi varlığa aittir? Ruha mı? Bedeni kullanan ruha mı? Ruhtan ve bedenden oluşan bir üçüncü varlığa mı? Ve bu sonuncu sorudan iki soru çıkar: Bizzat karışıma mı? Bu karışımdan doğan farklı bir şeye mi?" (Plotinus, 2006, s. 149).

Plotinus, Aristoteles'in *aporia*sından hareketle yürüttüğü soruşturmasında ruhu katışıksız, saf hâliyle ele alır. Bu saf, katışıksız ruhun neliğini araştırmak için de doğrudan doğruya edilgiler, duyumlamalar, derin düşünümler ve kanıların ortaya çıktığı özneye yönelerek haz, elem, korku, güven, istek ve tiksinti gibi edimlerin varlığın hangi bölümünde gerçekleştiğini sorar, "nihayet, bizim bu incelemeyi yapan, bütün bu sorunları ortaya koyan ve çözen bölümümüzün ne olduğunu görmek gerekir" diyerek düşüncesini serimlemeye çalışır (Plotinus, 2006, s. 149).

Plotinus'a göre ruhun edimleri kendinde içkindir ve edimleri kendi içinde olan ruh ölümsüzdür. Çünkü böyle kendinde içkin bir varlık, herhangi bir dış etkiye maruz kalmaz, dolayısıyla bozulmaz ve kendinde kalır. Bu anlamda ruh sürekli kendi gibi kalarak sonsuzlukta var olur. Herhangi bir edilgiye maruz kalmayan ruh; diğer varlıklara kendinden verirken onlardan bir şey almaya da kapalıdır; ancak varlık hiyerarşisinde kendinden önce gelen (Bir ve Zekâ) ve kendinden daha üstün bir varlıktan almaya açıktır:

> Ne olursa olsun, akıl bize şunu gösteriyor ki ruhun, kendinde içkin ve kendi içinde olan bir edim vardır. Bu durumda ruhun ölümsüz olduğunu söylemek doğrudur; çünkü ölümsüz ve bozulamayan bir varlık edilgiye maruz kalmamalıdır; o diğer varlıklara kendinden bir şeyler verir; onlardan hiçbir şey almaz; fakat (sadece ç.n.), kendinden önce olan ve kendisinden üstün varlıklardan bir şeyler alır; kendinden önceki varlıklardan hiç de kopmaya benzer biçimde ayrı değildir (Plotinus, 2006, s. 150).

Plotinus'a göre korku ve güven de ruha ait değildir. Çünkü bu nitelikler ancak edilgiye maruz kalan varlıklara uygun olabilir: "Kendine yabancı hiçbir şeyi benimsemediği için böyle bir varlığın korkacak neyi olabilir? Korkuyu edilgiye maruz kalan bir varlığa uygun görelim. Onda güven de yoktur; korkabilen varlıklar güvenebilir" (Plotinus, 2006, s. 150). Ruh, hem kendinden olmayanı kendi içine almak hem de başka bir şeyle karışmak istemeyeceğinden, onda istekler de olmaz. Plotinus'a göre tatmin arayışından doğan istekler bedene aittir, ruha değil. Söz konusu öz (ruh) kendi kendine yeterli olduğu için, ıstıraba neden olan şeyler, isteklerin gerçekleşmemesinden doğan hayal kırıklıkları, kayıplar vb. dışsal şeyler ona ilişemez. Tüm bunlar vuku bulsa da ruhta ıstıraba neden olacak bir etkiye sahip değildirler. Çünkü ruh nezdinde örneğin bedensel bir isteğin, arzunun gerçekleşmesiyle gerçekleşmemesi aynı mesabededir; ona bir şey katmaz, ondan bir şey eksiltmez. O bu tür etkilerden her zaman uzaktır. Ruh haz arayışında da değildir. Bu, duyumlamaların yarattığı edilgilere maruz kalmak suretiyle ruhun kendi dışında bir şeye yönelmesini gerektirir ki o, doğası gereği bu arayıştan münezzeh olup, kendine yabancı hiçbir şeye katılmadığı gibi, bunları kendine de katmaz. Dolayısıyla "onda ne duyumlama ne derin düşünüm ne kanı vardır; çünkü duyumlama bir bedenin biçimine veya var olma tarzlarına sahip olmaktan ibarettir" (Plotinus, 2006, s. 150-151). Plotinus, bu noktada ruhla bedeni belirgin bir biçimde birbirinden ayırır. Bedene haz, elem, istek gibi duyumlamaların vuku bulduğu, maddi dünyaya ait bir gerçeklik atfederken, saf ve katışıksız ruhu Zekâ'ya ve oradan da Bir'e yaklaştırır. Kısaca, ruh bir yönüyle edimlerini kendinde kalarak bir bedende gerçekleştirir, ama bedenin doğasından kaynaklanan hiçbir şeyden etkilenmez. Ancak Plotinus'a göre böyle bir ayrım olmadan önce, ruh ve beden birbirine karışmış bir bileşik hâlinde bulunurlar: "İşte (birbirine ç.n.) karışmışlar. Bu birleşme sayesinde en kötü öge iyileşir ve en iyi öge kötüleşir. Beden, hayata katılmak

suretiyle iyileşir; ruh, ölümden ve akılsızlıktan pay almakla kötüleşir" (Plotinus, 2006, s. 152).

Ruh Teorileri İnsan Ruhu ve Kişiliği adlı eserinde Bergson, "Yunan felsefesinde ruhun zihinselliği mefhumunu, yani maddeden ayrı uzamsız bir ilkeyi bulabilmek için Epikürosçu felsefenin ve Stoacıların düşüncesinin ötesine atlamak ve birdenbire İskenderiye okuluna geçivermek gerekir" der (Bergson, 2020b, s.18). Bergson, Plotinus'taki ruh ve beden arasındaki ayrımı özellikle şu üç argüman üzerinden açıklar: İlk olarak Plotinus düşüncesinde ruh, yalın olması nedeniyle bedenin doğasından farklılık arz eder. İkinci olarak beden sürekli hareket hâlindedir ve bu anlamda ruhun anımsama, düşünme gibi kendine içkin hareketleri ile farklı bir nitelik sergiler. Son olarak da ruh ve beden aynı doğaya sahip oldukları takdirde akıl anlaşılmaz hâle gelir: "Çünkü akıl cismani olmayan şeylerin sezgisine dayanır. Öyleyse ne yaşam ne hafıza ne de akıl maddeye has özelliklere indirgenemez" (Bergson, 2020b, s. 18).

Ruhun, Plotinus'un düşünce sisteminin merkezinde olmasını, bir başka açıdan ve daha basitçe ele alırsak şöyle yorumlamak da mümkün görünmektedir. İlk olarak, insanın hâlihazırdaki durumunun ya da mevcut varoluşunun en yakın karşılığı, ruhta ifadesini bulmaktadır. Bir başka ifadeyle ruh, insan edimlerinin bir çeşit potansiyel gerçekleştiricisi ya da yöneticisi konumundadır. Bu bağlamda ruh, hangi edimde bulunacak olursa olsun; ister maddi dünyaya inerek duyumsal dünyaya, isterse de idealara doğru hareket ederek düşünülür dünyaya yönelsin, her durumda eylemin hareket ve başlangıç noktasıdır. İkincisi, Plotinusçu anlamda insan için maddi dünyadan temaşaya giden yolun öznesi ve muhatabı ruhtur. Bir başka deyişle tek gayesi Bir'e ulaşmak olan -tinsel- insan, bu hedefe ulaşmak için kendine içkin ruhun Zekâdan aldığı pay ve yetkinlik ölçüsünde edimde bulunur.

Ruh, tanrısallıktan pay aldığı için de Plotinus felsefesinin merkezi konumundadır: "Ruh, değerli ve tanrısal bir şeydir: Böyle bir ilkeden yardım al ve güvenle Tanrı'yı araştır ve O'na kadar yüksel" (Plotinus, 2011, s. 20). Dolayısıyla Plotinus'un ruh kavramını ele almaktaki asıl amacı; ruha kendisinden türediği hâlde unuttuğu kaynağı hatırlatmak ve ruhun nereden geldiğini düşünmesini sağlamaktır: "Ruhlar, babaları olan Tanrı'yı neden unuturlar? O'ndan gelen ve tümüyle O'na ait parçalar oldukları halde ne kendilerini ne de Tanrı'yı niçin bilmezler?" (Plotinus, 2011, s. 17). Zira ruh, bu hatırlama sonucu kendi

neliğini bilecek ve özsel değerini fark edecektir: "Ve ruhumuz tanrılarla aynı türdendir ve ruhumuzu saf haliyle, hiçbir şey eklenmemiş biçimiyle düşündüğümüzde, dünya ruhuyla aynı değerde görürüz ve cisimli varlıkların hepsinden daha değerli buluruz" (Plotinus, 2011, s. 19-20). Diğer yandan ruh, varlığın oluş ve ortaya çıkışına bağlı olarak süreklilik arz eden yaşamın sonsuz döngüsünün nedenselliğini içermesi açısından da önemlidir: "Ve gökyüzü ezeli bir harekete sahiptir; bu ezeli hareketin nedeni bir ruhtur; ruh gökyüzünü zekâ ile birlikte yönetir" (Plotinus, 2011, s. 20).

Plotinus, *Dokuzluklar I*'de Platon'un *Timaios*'ta geçen ruhun yapısına ilişkin düşüncelerine, "[Platon] ruhun yukarıdan ve bedenlerde bölünebilen bir özden gelen, bölünmez bir özden yapıldığını söyler" diyerek atıfta bulunur (Plotinus, 2006, s. 156). Plotinus'a göre de ruh bölünmez bir özden yapılmıştır. Platon'un ruhun bedenlerde bölünmesi ifadesini ise Plotinus, ruhun bir bedenin tüm uzamına yayılmış hâlde ve tüm evrende tek bir ruh olacak şekilde dağılması anlamında yorumlar. Bir yandan Zekâ'dan türediği için onun bölünmezliğinden pay alan ruh, diğer yandan da maddi dünyayla ilişkisi sonucu özünde olmayan bir bölünmeyle karşılaşır. Bu anlamda ruh, düşünülür dünya ile duyulur dünya arasında bir çeşit aracı olmak durumundadır. Plotinus *Dokuzluklar IV, 2, 1*'de konuya şöyle açıklık getirir:

> Ama öte yandan, bu tamamen ilk ve bölünmez olandan çıkarak onu takip eden ve bölünmezliğini ondan alan, ancak kaynaktan zorunlu çıkışı nedeniyle, onun karşıtı olarak, tamamen bölünebilir olana doğru eğilim gösteren bir varlık olmalıdır; bu ikincil durumda olan varlık, bölünmemiş olan birinci öz ile maddi şeylerde bulunan ve bölünebilir olan arasında bir yerde olacaktır. Ancak varlığı, renk ve nicelik bakımından bir bakıma farklı olacaktır (Plotinus, 1956, s. 572).

Ruhun söz konusu bölünme ya da bölünmüş gibi olma durumu Plotinus'a göre, aslında cisimlerin uzamda çokluk olarak tezahür etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ruhun kendisine özgü olmayan bu durum, duyulur dünyada bir zorunluluk gereği cisimlere yerleşmesinden dolayı onu bölünmüş hâlde gösterir. Oysa bölünme ve çokluk sadece cisimde zuhur eder. Bu durum Plotinus düşüncesinde ruhun hem birlik hem de çokluk olarak açıklanmasına yol açar. Bu ikilik, az önce belirttiğimiz gibi ruhun iki dünya arasında olmasından ileri gelir: "Cisimler bölünmüş bir varlığa sahip olduklarından ve

başka türlü [bölünmeden] onu [ruhu] içine alamayacakları için, Ruh bedenler arasında bölünür. Yani bölünme bedende meydana gelir, Ruh'ta değil" (Plotinus, 1956, s. 574).

Burada, Plotinus düşüncesinde bireysel ruh ve evrensel ruh, başka bir ifadeyle alemin ruhu ve tikel ruhlar meselesi çok belirgin bir karakter kazanmaktadır. Bergson'un ifadesiyle söylersek, "Bireysel ve Evrensel Ruh Teorileri'nin Plotinos'ta devamlı olarak iç içe oldukları görülmektedir" (Bergson, 2020a, s. 49). Bu birbirine geçmiş olma durumu, aslında bir ve bölünmez olan tek bir ruhun (Evrensel Ruh) cisimsel varlıklara ve bedenlere (bireysel ruh) yerleşmesiyle gerçekleşir. Ousager'e göre de Plotinus düşüncesinde tikel-bireysel ruhlarla evrensel ruhu birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ousager, *Plotinus On Selfhood, Freedom and Politics* adlı eserinde, Plotinus'un "tüm insan ruhlarının ortak bir Dünya Ruhundan ortaya çıktığını, bireysel ruhun, söz konusu tüm Ruhtan [Dünya Ruhu] koparılamayacağına inandığını" belirtir (Ousager, 2005, s. 19).

Bu durumda Plotinus düşüncesinde evrensel ruh bir yandan maddi dünyayı oluştururken diğer yandan Bir'i temaşa etmektedir diyebiliriz. Dolayısıyla bölünmüş bir ruhtan çok, meydana getirme ve temaşa işlevlerini birlikte yerine getiren bir ruh anlayışından söz etmek daha doğru olacaktır: "Evrensel ruhun alt düzeydeki işlevi, meydana getirmek, üst düzeydeki işlevi ise temaşa etmektir. Onun tanrısal kısmı ise zekâda yer almaktadır" (Bergson, 2020a, s. 71).

Tüm bunlardan hareketle Plotinusçu düşüncede ruh; özü itibarıyla bedenden ve maddeden bağımsız olması, saflığı, özde bölünmezliği ve ölümsüzlüğü bağlamında tinsel bir varlık alanına tekabül ederken ve tüm edimlerinin merkezinde de nous aracılığıyla Bir'i temaşa etmek, eşdeyişle kaynağına dönmek arzusu yer alır.

2.4 Plotinus'ta "Aşk"

Ruh nasıl ki Plotinus düşüncesinin merkezindeyse aşk da ruhun Bir'e doğru hareketinde merkez konumdadır. Bu anlamda aşk, dünyevi aşktan ve onun en belirgin özelliği olan duygulanımdan farklı olarak, kaynağını Bir'den alan tinsel bir edim, Aristotelesçi anlamda potansiyel olanı aktüel olana çeviren güç anlamında bir *energeia*'dır. Ruh *nous*'a oradan da Bir'e yükselen mertebeleri adım adım, ona verilmiş bu güç eşliğinde kateder.

Öyleyse Plotinus'un düşünce sistemine nihai ereğinden dolayı aşkın felsefesi de diyebiliriz. Çünkü bu aşk Bir'le, sonsuzlukla (*apeiron*) buluşmak isteyen, ona katılmak özlemiyle yanıp tutuşan ruhun varoluşsal yönelimidir. Başka bir deyişle ruh Bir'i temaşa etmedikçe maddi dünyanın ya da duyulur dünyanın içinde gömülü kalacak ve varlık sahnesine çıkamayacaktır.

Konuya daha geniş bir açıdan bakabilmek ve daha belirgin hâle getirmek için önce Plotinusçu aşkın Platoncu aşkla kesiştiği noktaları, ardından da her iki filozofun aşk tasavvurlarının dünyevi aşktan nerede ve nasıl ayrıldıklarını belirtmemiz gerekecektir.

Bilindiği üzere Yunan mitolojisinde aşk, bir tanrı olan eros aracılığıyla ortaya çıkmış ve bu mitik figür aşkın betimlenmesinde günümüze dek etkisini sürdürmüştür. Eros etimolojik olarak "Antik Yunanca'da aşk, tutku, ihtiras, şiddetli istek ve şiddetli arzu anlamına gelmektedir ve bir şeye yönelik aşkın bencil, tutkulu, yoğun ve arzulu halini ifade etmektedir" (Aydın, 2013, s. 34). Tanrıların soyunun devamını sağlamak üzere onlar arasında cinsel arzu ve edimin ortaya çıkmasına neden olan eros aynı zamanda "felsefe öncesi kozmogonilerde ortaya çıkan bir tür ilk hareket ettirici" olarak da karşımıza çıkmaktadır (Cevizci, 2005, s. 634). Bu bağlamda eros'u üretici güç ya da ilke olarak da tasvir edebiliriz; çünkü söz konusu ilk hareket bir kez başladıktan sonra yaşamın her alanına sirayet etmekte ve dokunduğu her şeyi değiştirip dönüştürmektedir ki kaynağını eros'a kadar götürebileceğimiz dünyevi aşk, felsefe tarihi boyunca çeşitli filozoflarca farklı biçimlerde ele alınıp betimlenmiştir. Biz burada dünyevi aşka konumuzla ilişkisi ölçüsünde genel olarak değinmekle yetineceğiz.

Dünyevi aşkın en temel niteliğini, öznelerarası ilişki bağlamında öznenin kendisinde bir duygulanıma yol açan bir başka özneye yönelmesi, özne-nesne ilişkisi bağlamında ise öznenin bir nesneye onunla birleşmek ya da özdeşleşmek maksadıyla tutkuyla bağlanması olarak özetleyebiliriz. Bu anlamda -bir başka özneye yönelmiş- aşk, onu bir arzu nesnesine dönüştürüp, kimi onu kendine katmak, kendinin bir parçası hâline getirmek kimi de tam tersine ona katılıp, bir parçası olmak üzere ötekiyle birleşmek ister. Ancak özne bir nesneye, örneğin yetkinleşmek amacıyla bir iş ya da etkinliğe, bilgeliğe ya da yaşamını adayacağı herhangi bir ideale tutkuyla bağlanarak da onu bir aşk nesnesine dönüştürebilir. Her iki durumda da özne, bilinçli ya da bilinçdışı bir itkiyle özne-nesne ikiliğini aşarak dünyevi bir şeyle birleşmek, bütünleşmek ister. Başka bir ifadeyle "ben,

ben olmayanla" ya da "kendi, kendisi olmayanla" yoğun bir duygulanımın da eşlik ettiği bir birleşme teşebbüsünde bulunarak tek ya da ayrı olma hâl ve duyumunu aşmak ister.

Genel hatlarıyla Plotinus'un Platon'un bir izdeşi olduğu kabulünden hareketle, öncelikle Platon'un konuyu nasıl ele aldığı üzerinde durmak uygun olacaktır. Platon *Phaidros*'ta düşünülür dünyaya yükselmenin üç yolla ya da üç tip insan edimiyle mümkün olduğunu söyler: Ama çok şey görmüş olan ruh bir filozofun, güzellik, müzik ya da aşk tutkunu bir insanın bedenine girer" (Platon, 2020c, s. 30). Plotinus bu düşünceyi iyiye ve güzele yükselmenin araçları olarak ele alır ve *Dokuzluklar*'da söz konusu mülahazayı aynen sürdürür: "İlk defa doğarken insana, bir filozof, güzelliğin bir dostu, bir müzisyen ya da sevgili olacak bir kişinin tohumu girer. Evet, filozof, müzlerin dostu ve seven (İyi'ye doğru ç.n.) yükselmelidirler" (Plotinus, 2006, s. 177).

O hâlde Plotinus'ta aşkın yüceliği, iyiye yükselmenin araçlarından biri olmasından ileri gelir. Aşkın bu anlamda en ayırt edici özelliği, filozof ya da sanatçı olma yetisinin sadece belirli insanlara bahşedilmiş olmasına karşılık, aşkın bir imkân ve lütuf olarak her insana verilmiş olmasıdır. Bu imkân, aynı zamanda koşulları ne olursa olsun her insanı Bir'i temaşa etme açısından eşit konuma getirir ki bu anlamda tanrısal adaletin dünyada tezahür etmesinin mistik düşüncedeki tam ve gerçek karşılığıdır. Plotinus'u da bir şekilde dahil edebileceğimiz mistik evren tasavvurunda tanrısal adaletin dünyadaki tecellisi; maddi zenginlikte, çeşitli yaşam koşullarındaki fark ve farklılıklarda değil; diğer her şey önemsiz olduğu için değil ama bunun yanında ikincil olduğu için, sadece en yüce amacı, nihai ereği gerçekleştirme potansiyeline her insanın sahip olup olmaması bağlamında ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında Plotinusçu aşkta her ruh iyiye yükselme ve Bir'i temaşa etme bakımından aynı imkânlara sahip olmakla eşitlenir.

Platon, yine *Phaidros*'ta "Hepimizin içinde bizi yönetip yönlendiren ve nereye götürürlerse peşlerinden gittiğimiz iki ilkenin bulunduğunu kabul etmeliyiz" der (Phaidros, 2020c, s.16). Bu ilkelerden ilki hazlara duyulan istek iken, diğeri iyiye doğru yönelme düşüncesidir. Haz isteği bizi ele geçirip idareyi eline aldığında, bedensel güzelliğe ve onunla aynı türden başka isteklere yöneldiğinde, bunun adı dünyevi aşk olur. En kısa yoldan ifade etmek gerekirse Platon'a göre insana duyulan aşkın temel niteliği, iyiyi değil hazzı arzulamasıdır. Hakiki güzelliğin bedene yansıyan imgesi -ortaya çıkardığı esrime, haz, büyülenme, tutku gibi yoğun duygulanımlar eşliğinde- onu bir arzu

nesnesine dönüştürür. Tam da bu noktada Platon için aşk, tikelden tümele doğru bir devinim imkânı olarak arzıendam eder: Başlangıçta güzele duyulan ilgi giderek güzellik ideasına doğru kayar. O hâlde Platoncu aşkın içinde bir çift anlamlılık saklıdır. Görünüşte insana duyulan her aşkın gerçek nesnesi güzel ideasıdır ve zımni olarak tanrısaldır. Eşdeyişle insani aşkın özlemini çektiği ve yöneldiği şey, aslında duyusal dünyanın kendisinde sahip olma isteği uyandıran haz verici nesneleri değil, hakikatte düşünülür dünyaya ait iyi ve güzel ideasının ta kendisidir. Bu bağlamda Platon için insani aşk, mağara alegorisinde hakiki aşkın mağara duvarlarına yansıyan gölgeleri gibidir ve araçsaldır. Platon *Şölen*'de yukarıda değindiğimiz aşka dair görüşlerini Mantine Rahibesi Diotima aracılığıyla dile getirir:

> Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda tek bir bilgiye varacaksın: Bu bilgi de o tek başına varolan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir (Platon, 2021, s. 56).

Görüldüğü üzere Platon'da aşk; tek tek nesnelerin, biçimlerin, bedenlerin güzelliğinden, güzelliğin özünün kavranmasına doğru adım adım giden bir yolculuktur. Başlangıçta tikel bir güzelliği elde etme isteğiyle başlayan devinim, daha sonra yönünü bir şeyde değil, her şeyde varolan güzelliğe doğru çevirir.

Plotinus da dünyevi ya da insani aşkı, tıpkı Platon gibi duyusal olandan düşünülür olana bir geçiş imkânı olarak görür. Bir başka deyişle Tanrı'yı unutan ruh, derinlerinde yatan Bir'i temaşa etme ve ona katılma özlemini gidermek üzere Bir yerine bir başka özneye yönelir, böylece bir bakıma gerçek hedefinden sapmış olur. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi Plotinus'un üçlü hipostazında (Bir, *nous* ve ruh) Bir'den türeyen her varlık kendisinden önce gelen ve kendisinden daha yetkin olanla birleşmek ve bu yolla da kaynağına dönmek ister. Dolayısıyla Plotinus'a göre duyusal olana yönelmiş her aşk edimi hakikatte Tanrısal aşkın bir prototipidir ve ondan derin izler taşır. Zerrin Kurtoğlu *Plotinos'un Aşk Kuramı* adlı eserinde benzer bir yaklaşımda bulunarak, "Plotinos'a göre aşk gerçekliğin bütün düzeylerinde mevcuttur. O, her varlığı kendi iyisini aramak için harekete geçiren evrensel bir güçtür" der (Kurtoğlu, 2000, s. 21).

Hadot'ya göre de Plotinusçu telakkide "hakikatte, en küçük aşk kırıntısında dahi, sonsuz olana, her türlü formu aşan şeye, yani mutlak İyi'ye dair bir duyumsama vardır" (Hadot, 2016, s. 51). Bu durum *Dokuzluklar VI*'da şöyle tarif edilir:

> Eğer âşık kişi âşık olunan nesneyi görmek isterse, bu yalnızca kurumaya yüz tutan duyumsanabilir olmayan formu yeniden sulamak içindir. Ancak daima öteye "daha formsuz" olana doğru gitmek gerektiğinin bilincine varırsa, o zaman İyinin bizzat kendisini arzulayacaktır. Zira başından itibaren hissettiği şey, zayıf bir ışıktan hareketle o büyük ışığa duyulan aşktır (aktaran Hadot, 2016, s. 51).

Plotinus, nesneye yönelmiş aşkı "zayıf bir ışık" olarak nitelendirirken, onun için aslolan, "büyük ışık" olarak betimlediği Bir'e yönelmiş olan aşktır. Yani aşk, söz gelimi bir insana yöneldiğinde (zayıf ışık) ya gerçek hedefi ıskalayarak yön değiştirmiş olur ya da insani aşktan hareketle tanrısal olana (büyük ışık) doğru ilerler ki Plotinus'un görüşü ruhun görünüşteki yöneliminin arkasında her zaman bu saf niyetin bulunduğudur. Öyleyse insani ya da her tür dünyevi aşk deneyimi, hakikatte ruhun kaynağına dönme arzusuyla yanıp tutuşmasının bir teşbihi, tanrısal aşkın örtük bir kopyasıdır. Buradan hareketle dünyevi her aşk, aynı zamanda nesnesini aşma teşebbüsüdür diyebiliriz. Daha doğrudan bir ifadeyle, her aşk nesnesini aşmak ister ki Bir'e, yani gerçek maksadına erişebilsin. Hadot, Plotinusçu aşkın bu özgün niteliğini şöyle yorumlar:

> Aşk daima nesnesinin üzerindedir, o nesne ne denli yüksek olursa olsun. Aşkın nesnesi asla aşkı açıklamaz yahut doğrulamaz. Aşkta daima bir "fazlası" vardır; onda doğrulanamayan bir şeyler vardır. Şeylerin içinde bu "fazlaya" denk düşen kayradır, en derin gizemiyle Yaşamdır. Formlar, yapılar doğrulanabilirler. Ancak Yaşam ve kayra doğrulanamazlar. Onlarda bir "fazlası" vardır ve bu nedensiz fazla her şeydir. Plotinos "İyinin izlerini" bu fazlada bulur (Hadot, 2016, s. 53).

Plotinusçu aşkın içine âdeta gizlenmiş olan lütuf (kayra), güzellik aracılığıyla Bir ya da İyinin kendini ifşa etmesidir. Daha açık ifadeyle, düşünülür dünyayı temaşa etmenin aracı olarak aşk, tinsel uyanışı gerçekleştirmek üzere nesnelerin içine yerleştirilmiştir ve potansiyel olarak her ruh bu yetiyle donatılmıştır. Dolayısıyla aşk, duyulur dünyadan

düşünülür dünyaya geçmesini sağlamak için ruha yapılmış bir çağrı, tanrısal lütuf yoluyla sunulmuş bir imkândır.

Hem Platon hem de Plotinus, aşkı öznelerarası ilişki bağlamından çıkarıp, duyusal nesnelere gösterilen ilgi ve düşkünlüğün ötesine taşıyarak, ona yeni bir çehre kazandırırlar. Bu, güzelliğin bizzat kendisinin doğrudan temaşa edildiği aşktır. Bu bağlamda tensel aşk yadsınmaz, ancak araçsallaştırılır. Nitekim Aydın, Platoncu aşktan, "Bu aşkta cinsellik tamamen saf dışı edilmemiştir; ancak cinsellik idea olan güzelliğe ulaştırmada araç işlevi yüklenmiştir" diye söz eder (Aydın, 2013, s. 318). Kurtoğlu da benzer bir düşünceyi Plotinus için dile getirir: "Tikel bir nesnede tatmin olmak isteyenler, bu güzelliği hakiki güzellik olarak sevdikleri için asla daha yukarıya bakamayacaklardır. Salt bedensel hazları tatmin etmeye yönelik çabalarda henüz aşk yoktur Plotinos'a göre" (Kurtoğlu, 2001, s. 160).

Sonuç olarak Plotinus düşüncesinin temel sorunsalı, bir bedene ya da maddeye düşen ruhun asıl kaynağına, yani Bir'e nasıl döneceğidir. Plotinus'un söz konusu sorunsalı bir bakıma "Her bir şey, yerine, yani kendi *otantik* bulunuşuna geri dönmeyi doğası gereği ister" felsefi düşüncesiyle de paralellik içindedir (Önkal, 2017, s. 5). Bu sorunsal, ruhun aşkla *nous*'a oradan da Bir'e doğru yükseldiği tinsel bir yolculukla çözüme kavuşur.

2.5 Plotinus'ta İnsan Olmak

Plotinus'a göre insanın dünyadaki varlığının sebebi de anlamı da Bir'le ilişkisinden doğmaktadır. İnsanın erdemlere uygun, mutlu bir yaşantıyı gerçekleştirebileceği yegâne alan da bu ilişkisellik zeminidir. Bu bir bakıma ölçülü ve kendi doğasıyla uyumlu ruhun erdem yoluyla ulaştığı, Stoacıların en yüce iyisi, *summum bonum*'dur. Ruh bu noktaya ancak duyusal olana hak ettiğinden daha fazla değer vermeyerek ve bakışını düşünülür dünyaya yönelterek gelebilir. Bu ruhtaki arınmanın başlangıç noktasıdır:

> Ruhun büyüklüğü, bu dünyanın nesnelerini değersiz görmektir. İhtiyat, bu dünyanın nesnelerinden vazgeçen ve ruhu yukarıya doğru götüren düşüncedir. Ruh bir defa arındıktan sonra, bir biçim, bir akıl olur; tümüyle cisimsiz, entelektüel olur; arınmış ruh tamamen tanrısala ait olur; tanrısalda Güzelliğin kaynağı, aynı cinsten bütün nesnelerin kaynağıdır (Plotinus, 2006, s. 225).

Ruh tam bu durumda, dünyadaki nesnelerden vazgeçmeye eğilimliyken, bakışını İyi'ye yöneltir, böylece ondan pay almaya, ona benzemeye başlar. Çünkü ona yaklaştıkça ruh maddesel olandan uzaklaşıp aslını, bir zamanlar temaşa ettiği idealar dünyasını hatırlamaya başlar: "Ruhun iyiliği ve güzelliği, kendini Tanrı'ya benzer hâle getirmesinden ibarettir. Çünkü Güzellik ve realite alanını oluşturan her şey, Tanrı'dan gelir" (Plotinus, 2006, s. 225).

Esasında Plotinus düşüncesinde duyusal dünyaya intibak etmiş olan ruh, kendi doğasına yabancı unsurları içine aldığından ve üstelik bunların meftunu olduğundan asıl yurdundan uzaklaşarak yersizyurtsuzlaşır. Duyusal dünyanın etkisi altına giren ruh Plotinus'a göre artık hakiki güzellikten uzaklaşmakta olan bir ruhtur ve ölümlü, bayağı nesnelerle ilgilenmeyi kendisine uğraş edinmiştir. Bu uğraş bir yandan ruhu teşne olduğu şeyden uzaklaştırırken diğer yandan da hakikatin ondan kaçmasına sebep olur. Dolayısıyla artık o görmesi gereken şeyi göremez olur: "Bu ruh bir balçık çukurunun çamuruna batmış, artık sahip olduğu güzelliği göstermeyen bir insana benzer; o, kendisine yabancı bir öğenin eklenmesinden dolayı çirkindir ve o yeniden güzel olmak isterse, yıkanması, gerçek aslına dönmek için temizlenmesi gerekir" (Plotinus, 2006, s. 224).

Plotinus'un tinsel yaşantıyı gerçekleştirme edimiyle ilişkilendirdiği temizlenme, arınma pratiklerinin, çeşitli mistisizmlerin kendi ereklerine ulaşmak için uyguladığı dünyadan el etek çekme, dünyaya sırtını dönerek tanrısal olana yönelme gibi gündelik yaşamı inkıtaya uğratan bazı çileci (*asketik*) yaklaşımlara benzediği çok açıktır. Ancak söz konusu bu uygulamalarla ilgili herhangi bir yargıya varmadan önce şunu da göz önünde bulundurmak durumundayız. Plotinus'un *summum bonum*'u, kurduğu felsefi sistemin vadettiği insansal mertebe ve bu mertebenin hakikat deneyimi eşliğinde yaşama kattığı canlılık ve sahihliktir. Bir tarafta Plotinusçu bakış açısıyla şeylerin neliğini kavramaya çalışan felsefi bir hakikat arayışı, buna karşılık diğer tarafta haz verici duyusal nesnelerin deneyimle biteviye tüketilmesine dayalı bir yaşam pratiği karşımızda durmaktadır. Plotinus'un hakikat sevgisi uğruna sırtını dönerek uzaklaştığı şey dünya değil, dünyanın nesneleştirilmesini de içeren yaşamın bu ikinci yorumudur. Ayrıca Plotinus'un Bir'i temaşası kendi anlatımından çıkarsayabildiğimiz kadarıyla öyle yüksek tinsel-varoluşsal bir deneyimdir ki herhangi bir dünyevi yaşantının buna yaklaşması mümkün değildir:

> Çoğu kez, bedenimden uyanıp kendime döndüğümde, geri kalan her şeyin dışında ve kendimin içinde kalıyorum, mucizevi bir güzelliği temaşa ediyorum, üstün bir dünyanın en üst noktasında bulunduğuma kani oluyorum, en erdemli hayatı yaşıyorum, tanrısal olanla özdeşleşiyorum, kendimi onda sabit kılıyorum, böylesine üstün bir deneyime ulaşıyor ve tüm diğer tinsel hakikatlerin üstünde vücut buluyorum (aktaran Hadot, 2016, s. 22-23).

Plotinus'un Bir'i temaşa deneyimiyle gündelik, sıradan bilincinden çıkıp, tanrısal olanla özdeşleştiği bu saf bilinç durumu aynı zamanda bir vecd (*ekstaz*) hâlidir ve Hadot'un *Yaşam İçin Felsefe* eserinde Romain Rolland'dan tevarüs ederek kullandığı "okyanus hissi" ifadesinde benzer bir karşılık bulmaktadır. Bu öznel deneyimi Hadot, "Sınırsız bir okyanusta bir dalga, gizemli ve sonsuz bir gerçekliğin parçası olma intibaı" sözleriyle ifade etmeye çalışır (Hadot, 2015, s. 24). Bu metafordan kasıt, tıpkı okyanus ve dalga ilişkisinde olduğu gibi ben ve evrenin birbirinden ayrılmayacak surette sürekli iç içe olduğudur. Aynı zamanda tikelle tümel (ben'le evren) arasında özsel bir ilişkinin varlığının keşfine dayanan bu idrak, bireysel bilinci kozmik bilince dönüştürür. Ben'in sonsuzlukla dolayımsız karşılaşması sonucu ortaya çıkan sezgiye dayalı bu bilinç durumu, Plotinus'un felsefi sisteminde *noesis*'tir; düşünen ile düşünülürün birliğidir.

Bu noktada artık tinsel yaşantının diğer yaşantılardan ayırt edici niteliğini daha açık bir şekilde betimleyebilmek için; ilgi ve dikkatimizi tinsel yaşantının sürekli oluşun tam merkezinde vuku bulan, "şimdi ve burada" ortaya çıkan karşılıklarına yöneltmeliyiz. W.R. Inge'ye göre bu fark öncelikle bir görüş ve duyumsayış farkıdır:

> Yeni-Platonculuk, Evrensel Ruh'un işleyiş tarzı olarak doğal düzene hürmet ederken, tutarlı bir şekilde, ruhsal insan tarafından görülen dünyanın, dünyevi insan tarafından görülenden çok farklı bir dünya olduğunu ileri sürer. Tinsel şeyler ruhsal olarak fark edilir; ve tüm dünya, onu olduğu gibi görene, tin tarafından aydınlatılır (Inge, 1966, s. 388).

Inge'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla dünya, tinsel insana kendini olduğu gibi -her nasılsa öyle- açmaktadır (Bu aynı zamanda felsefenin temel spekülasyonlarından biri olan şeylerin neliği sorunsalının Plotinusçu çözümüdür). Burada paradoksal bir biçimde dünyevi yollarla onu kavramak isteyenin parmaklarının arasından kayıp gitmekte olan

dünyanın neliği, tüm açıklığıyla dünyevi olmayanın önüne serilmekte, bir başka deyişle tinsel bakışla ele geçirilebilmektedir. Öyleyse Inge bize birbirinden farklı iki dünyanın varlığından söz etmektedir. Birincisi, yaşam mesaisini dünyevi uğraşlarla dolduran insanın müşahede ettiği dünya, diğeri de Plotinusçu anlamda dünyevi olana ilgisi azalmış ve dikkatini tinsel uğraşlara hasretmekte olan insanın temaşa ettiği dünya. Daha çok yaşam deneyimiyle (dolayısıyla öznel olarak) anlaşılabilecek bu iki bilinç durumu hakkında söyleyebileceğimiz şey, tinsel bilincin çeşitli sanatlarda ve edebiyat eserlerinde özellikle de şiirsel söyleyişlerde kendini daha açık bir şekilde gösterdiğidir. Örneğin Orhan Veli Kanık'ın *Birdenbire* adlı şiiri bu yaşantıyı betimlememize yardımcı olabilir: "Her şey birdenbire oldu/Birdenbire vurdu gün ışığı yere/Gökyüzü birdenbire oldu/Mavi birdenbire/Her şey birdenbire oldu/Birdenbire tütmeye başladı duman topraktan" (Kanık, 2019, s. 140). Bu, şairin zihninin dünyevi uğraşlardan sıyrıldığı bir anda, bilincin saf bakışıyla birdenbire evreni olduğu gibi -şeyler nasılsa öyle- doğrudan temaşasıdır; yere vuran gün ışığı, gökyüzünün maviliği ve topraktan tüten duman sanki ilk kez ortaya çıkıyormuş gibidir. Tinsel bakışta şeyler her daim yeni ve sonsuz şimdide zuhur etmekte, bu bilinç durumunda evren âdeta sürekli bir oluş hâlinde müşahede edilmektedir.

Öyleyse Plotinus'ta tinsel yaşantının insana bahşettiği birinci lütuf, arınma (*katharsis*) ve çeşitli ruhsal alıştırmalar yoluyla şeyleri olduğu gibi görme yeteneğinin kazanıldığı saf bakışın elde edilmesidir. Bununla birlikte ve o derece önemli olan ikinci lütuf ise erdemlerin kazanılmasıdır. Tanrıyla birlik deneyimi anlamına da gelen temaşa edimi, Plotinusçu düşüncede insana erdemin kapılarını sonuna kadar açıp, onu yetkinliğe götüren biricik yoldur. Bu aynı zamanda ruhun *nous*'a, oradan da Bir'e yönelmesini içeren tinsel yolculuğun başarıyla sürdürülüp sonuçlandırılması için gerekli yetkinliğin yolda kazanılması demektir. Hadot da konuya ilişkin benzer bir yaklaşımda bulunarak, "maddi yaşama ışık saçmayan, erdem yoluyla insanı tanrıya benzetmeyi başaramayan bir temaşanın bize hiçbir etkisi olmaz ve bizim için bir anlam taşımazdı" der (Hadot, 2016, s. 75).

Platon *Theaitetos*'ta iyiye karşılık bir şeyin daima olması gerektiği bağlamında, kötülüğün ortadan kaldırılamayacağını öne sürdükten sonra Theodoros'a şu açıklamalarda bulunur:

> Fakat aynı zamanda kötülüğün tanrılar arasında kendisine bir yer bulmasına da olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar. Bu da gösteriyor ki, buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış Tanrı'ya elden geldiğince benzemekle olabilir; Tanrı'ya benzemek ise gerçek zekâ keskinliği ile birlikte adalet ve dinliliğe sahip olmak demektir (Platon, 2019, s. 494).

Plotinus, Platon'un bu açıklamalarına gönderme yaparak erdemli bir yaşam sürmenin ancak ruhun kötülüklerden kaçmak istemesiyle mümkün olabileceğini belirtir (Plotinus, 2006, s. 165). Plotinus burada "kötülüklerden kaçmak" ifadesini, tıpkı Platon gibi, Tanrı'ya yönelmek ve bu yolla ona benzemek anlamında kullanır. Ruh Tanrı'ya benzedikçe bedenden kaynaklanan istek ve arzulardan kopmaya, Plotinus'un kötülüğün kaynağı olarak gördüğü maddeye düşkünlükten uzaklaşmaya başlar. Ruh bu durumda ilgisini dünyevi olandan ayırır ve düşünülür olana yöneltir: "Her hayvanî olan (şeyden ç.n.) arındırılmış gerçek insan başkadır, o bedenden ayrılmış, ruhta bulunan entelektüel erdemlere sahiptir. (…) Alışkanlıktan ve (bedensel ç.n.) egzersizden doğan, entelektüel olmayan erdemler, kıskançlık gibi kusurlar, çekemezlik ve acımak, bileşiğe aittir" (Plotinus, 2006, s. 158).

Dolayısıyla Plotinus'a göre ruh; hem salt bedenin eylemin merkezinde olduğu hem de bedenle bileşik ancak hâlâ bedenin etkisinde olduğu yaşantıdan uzaklaştığı ölçüde dünyevi tutkulardan arınarak; "doğruluk", "ölçülülük", "iyilik", "adalet" ve -Stoacılıkta hiçbir durum ve koşuldan etkilenmeme, ruh dinginliği anlamına gelen- "sarsılmazlık" (*ataraksia*) gibi erdemlere kavuşur. Ruhun yegâne *telos*'u kendi hakikatine ulaşmak olduğunda, artık ilgisini harici şeylerden çekecek, dünyada olup bitenler onun için gelip geçici durum ve olaylardan daha fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Ruh bu noktaya eriştiğinde artık bilgelikle iş görür. Talihin oyunları ruh için bir nevi yazgıdır ve o bunlara seve seve katlanır, eşdeyişle her durum ve koşulda hayatı olumlayarak kaderini sever. Bu Nietzsche'nin *amor fati*'sidir:

> Fakat kaderin oyunlarına karşı, usta bir atletin koşmaya hazırlıklı olduğu gibi hazırlıklı olmalıyız. Şunu bilmek gerekir ki bu oyunlar bazı kişiler için tahammül edilmezdir; fakat bilge buna katlanabilir, onlar korkunç değildirler ve sadece çocuklar ondan korkarlar! -Peki bilge bu kader oyunlarını ister mi?- Hayır, istemez; fakat erdemin varlığı, istemediği olaylarda bile, onun ruhunu sarsmaz ve etkilemez (Plotinus, 2006, s. 199).

Özetle, Plotinus'ta ruhun tinsel yolculuğu, temaşa edimini gerçekleştirmek üzere önce *nous*'a oradan da Bir'e yönelmesiyle başlar, şeylerin neliğini (ideasını) gören saf bakışın ve erdemlerin kazanılması ile devam eder ve nihayetinde de bilgelikle tamamlanır. Plotinus'ta tinsel yaşantı; ruhta saf, basit ve yetkin olan Tanrı'ya benzemek yoluyla ortaya çıkan ilahi bakışın, Bir'den sudûr eden varlıkları müşahede etmesi ve bu bakışla dünyayı edimselleştirmesidir. Bu edimselleştirme, şimdi ve burada ortaya çıkan öznel yaşantıların tüm yaşamı kuşatan tanrısal bir bilinçle her an yeniden yorumlanıp organize edilmesi, bir başka ifadeyle yaşamın tinselleştirilmesidir.

Buraya kadar ifade edilenleri özetleyecek olursak, Plotinus'un felsefesi, genelde insanın neliği, özelde ise kişinin kim olduğu sorunsalının tinsel bir alana taşınarak soruşturulduğu Platoncu geleneğe dayanır. Eşdeyişle Plotinus'un kurduğu düşünce sistemi, Antik Yunan düşüncesinin ve Platon'un idealar öğretisinin metafizik bir yorumudur. Plotinus'un varlığın kaynağına yönelmiş felsefi soruşturması hiyerarşik bir üçlemeyle karşımıza çıkar. En üstte diğer her şeyin ondan türediği "Bir" yer almakta iken ardından sırasıyla "*nous"* ve "ruh" gelmektedir. Ruh ona verilmiş aşk yetisi sayesinde güzelliğin kaynağını hatırlayarak, aşağıdan yukarıya doğru bir hareketle *nous* aracılığıyla Bir'e ulaşmaya çalışır. Bu hareket aynı zamanda ruhun duyulur dünyadan (*mundus sensibilis*) düşünülür dünyaya (*kosmos noetos*) geçişine imkân verir. Plotinus'a göre insan özgürlüğünün imkânları, ruhun asli kaynağına dönerek Bir'le özdeşleşmesi sonucu ortaya çıkar ki ruh bunu, kendisinden türediği ezelî ve ebedî Bir'i temaşa ederek gerçekleştirir. Diğer bir deyişle bu edimle birlikte ruh, Tanrıya benzemenin de ötesine geçerek, onunla bir olur. Böylelikle ruha sonsuzluğun yanında mutlu ve erdemli bir yaşamın imkânları da sonuna dek açılmış olur.

3. YUNUS EMRE'DE TİNSEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Yunus Emre'nin çağlar ötesine uzanan etkisi, sözcüklerle kavranamaz olan nihai hakikati, dilin olanaklarını son kertede kullanarak poetik alana taşıması ve söz konusu alanda kendine özgü bir şiir dili kurarak anlatılamaz olanı dile getirme çabasında yatar.

Genel olarak İslam mistisizminde ve Yunus Emre düşüncesinde daha sonra birlik kavramını açıklarken göreceğimiz üzere varlığın birliği yani vahdet-i vücud anlayışına göre Tanrı tüm varlığa hem içkin (*immanens*) hem de aşkındır (*transcendens*). Özsel olarak varlığın içinde, varlık içre olmak bağlamında da her yerde hazır ve nazırdır. Yunus Emre, "Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalap bahdı" diyerek, Tanrı'nın insan varlığındaki yerine (gönül) işaret etmektedir (Tatcı, 2012a, s. 433). Benzer bir söylemi "Ah sen ne yücelerdesin, ikametgâhınsa mazlumların kalbinde" diyen Ortaçağ felsefesinin önde gelen isimlerinden Augustinus'ta da görüyoruz (Augustinus, 2010, s. 396).

Diğer yandan, Yunus Emre, İslam mistisizminin Tanrı tasavvuruna ilişkin kavramlarını kendi tefekkür ediminin konusu hâline getirmiş, diğer bir deyişle Tanrı'yı hakikat arayışının bir nesnesi olarak ele almış ve bu konudaki düşüncelerini kendine has şiirsel söylemi üzerinden ifade etmiştir:

> *"Sen bir gani sultansın bî-hadd ü bî pâyânsun*
> *Vasfun kaleme sığmaz dil niçe şümâr itsün"* (Tatcı, 2012a, s. 360).

Tanrı'nın hiçbir şeye ihtiyacı olmamasını, varlığına herhangi bir sınır çizilememesini, dil ve düşüncenin sınırlarını aşarak betimlenemez oluşunu dile getiren bu beyitte; Tanrı zengin (her şeye sahip), varlıklı (ihtiyaçtan ari) bir sultan (mutlak yetke) olarak tasvir edilir. O, sınırsız ve sonsuzdur; yazıya dökülemeyen niteliklerini dil de anlatmakta aciz kalır.

İslam mistisizmindeki genel görüşe göre evrende çokluk olarak müşahede ettiğimiz farklı tür ve cinsteki tüm varlıklar aslında "bir" ya da "tek" olan Tanrı'nın farklı biçim ve görünüşlerdeki tecellisidir. Bu aynı zamanda "tevhid", "vahdet" gibi kavramlarla da ifade edilen çeşitli mistisizmlerin ortak bulgusu, farklı biçimlerde dile getirdikleri ortak hakikatidir. Reynold A. Nicholson *İslâm Sûfîleri* adlı eserinde kimi sufilerin bu

bağlamdaki sözlerini paylaşır: "Muhammed b. Vasi der ki: İçerisinde Allah'ın tecelli etmediği hiçbir şey görmedim, yani kâmil imanla. Şibli de şöyle der: "Allah'dan başka hiçbir şey görmedim, yani istiğrâki aşk ve ateşli temâşa hâlinde" (Nicholson, 1978, s. 47).

Bilgiye entelektüel kavrayışı aşan metafizik (sezgisel) bir yöntemle yaklaşan, hakikatin ancak çeşitli ruhsal alıştırmalar yardımıyla insanın bilincinin derinliklerinde ortaya çıkan çeşitli varoluşsal hâllerin keşfedilmesiyle idrak edilebileceğini öne süren ve aynı zamanda sürekli oluş ve değişim dinamiğine bağlı olan varoluşun tam-eksiksiz potansiyelinin açığa çıkartılması yoluyla insanın tinsel dönüşümünü sağlayan bir vasıta ya da kolaylaştırıcı durumundaki Sufizm, insanın neliğine yönelik açıklamalarını en temelde Tanrı ve insanın birliği, ama bundan da fazlası diğer tüm varolanları da kapsayacak şekilde Tanrı'nın tek varlık oluşu telakkisi üzerinden doğrulamaya çalışır. Bu kavramsal olarak "vahdet-i vücud" yani varlığın birliği (varlığın bir ve tek oluşu) şeklinde ifade edilir. Daha açık bir ifadeyle vahdet-i vücud, Tanrı'dan başka hiçbir şeyin var olmadığı, varlık sahnesine çıkan her şeyin haddizatında Tanrı'nın farklı şekillerdeki tezahürü olduğu anlamına gelmektedir. Söz gelimi Muhyiddin-i Arabî'ye göre evrende Tanrı dışında (ya da varlığı Tanrı'da olmayan) bir varlıktan söz etmek mümkün değildir: "Kâinatta hiçbir varlık yoktur ki Hakk'ın hüviyetinden gayrı vücut bulsun" (Arabî, 1992, s. 154). Gölpınarlı da benzer şekilde Sufizm'deki birlik anlayışını şöyle açıklar: "Sufilere göreyse tevhid, Allahtan başka bir var bilmemek, tanımamak ve bütün varlıkları, onun varlığında yok bilip onun varlığıyle var olmaktır" (Gölpınarlı, 1985a, s. 40).

Yunus Emre'nin şiirlerinde teorik bir bilgi değil, tecrübe edilmiş bir hâl ve süregelen bir yaşantı olarak sözünü ettiğimiz "varlığın birliği" anlayışı çok açık bir şekilde ifade edilir:

> *"Sanurdum kendüm ayrıyam dost gayrıdur ben gayrıyam*
> *Beni bu hayâle salan bu sıfat-ı insânımış*
> *Tevhid imiş cümle âlem tevhidi bilendir Âdem*
> *Bu tevhidi inkâr iden öz cânına düşmânımış"* (Tatcı, 2012a, s. 235).

Yunus Emre'nin etik anlayışına kaynaklık eden söz konusu birlik kavramı, tüm insanlığın ve cümle mahlukatın fark gözetilmeksizin eşitlendiği ve bir görüldüğü evrensel bilincin ortaya çıkmasına temel teşkil etmiştir.

Bu bölümde Yunus Emre'de tinsel bir varlık olarak insanın konumlandırılmasında Yaradılışçılığın, birlik ve aşk düşüncesinin önemine yer verilecek ve sonrasında bu ilişkiden hareketle "ben"in ve eylemenin doğasına ilişkin çıkarımlar yapılacaktır.

3.1 Yunus Emre'de "Yaradan", "Birlik" ve "Aşk"

Yunus Emre kendi tefekkürü sonucu ulaştığı yeni, otantik bir Tanrı düşüncesiyle karşımıza çıkmamaktadır. Onun Tanrı tasavvuru İslam mistisizminin Yunus Emre'nin ifadesiyle "ilm-i bâtın"ın tefekkürüne, dolayısıyla dilsel, düşünsel, kavramsal kaynaklarına sıkı sıkıya bağlıdır ve sürekli olarak referans noktası bu minval üzeredir: "Yûnus'un sözi şiirden ammâ aslı (dur) kitâbdan" (Timurtaş, 2018, s. 83).

Kendi içinde bazı farklılıklar içermekle birlikte genel olarak İslam mistisizminde Tanrı'nın neliği zatıyla değil sıfatlarıyla, diğer bir deyişle Tanrı kim olduğuyla değil sahip olduğu tüm nitelikleriyle ifade edilmeye çalışılır: "Bir ve Tek, yani Vahid ve Ehad olan Allah, zâtının künhüne vakıf olunarak bilinemese de, tecellilerinden ayrı-gayrı kalmanın imkânı yoktur; hatta denilebilir ki O'ndan gayrı bilinebilecek hiçbir şey mevcut değildir" (Chittick, 2007, s. 122). Burada konunun bir özetini vermek bile çok geniş izahatları gerekli kılıp çalışmanın sınırlarını aşacağından, biz söz konusu sıfatların en belirgin olanlarını belirtmekle yetineceğiz ki bunlar başlıca, bir ve tek olmak, mutlaklık, yetkinlik, yaratıcı olmak, ezelî-ebedî olmak, zaman-mekânla sınırlı olmamak, her şeyi kapsamak üzere sonsuz olmaktır. Bunlara İslam mistisizminde insanın en yüksek iyiye (*summum bonum*) ulaşma çabalarının tanrısal karşılığı olan, iyilik, doğruluk, adalet, cesaret, koşulsuz sevgi gibi nitelikleri de eklemeliyiz.

İslam mistisizminde Tanrı bir ve tektir, yaratma ve diğer edimlerini paylaştığı bir eşi, benzeri ya da ortağı yoktur (La ilahe illallah): "Bil ki Allah denilen varlık, Zatı bakımından tek bir eşsiz, isim ve sıfatları (kudretleri) bakımından bir kül, yani topluluktur" (Arabî, 1992, s. 97). Tanrı, varlığı başka hiçbir şeye bağlı olmayan ama diğer her şeyin varlığının ona bağlı olduğu; hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, oluş, bozuluş ve değişime tabi olmayan, diğer yandan evren ve içindeki tüm sonlu varlıkların ortaya çıkmasının zorunlu koşulu olması bağlamında mutlaktır. Her türlü eksiklik, kusur ve sınırlamadan münezzeh ve tam olması anlamında yetkindir. Varlığı meydana getirme, kesintisiz, ara vermeksizin tüm oluşun kaynağı olma anlamında yaratıcıdır. Zaman ve

mekânın yaratıcısı olmak hasebiyle bunlardan münezzeh olduğu için başlangıç ve sona tabi olmamak anlamında ezelî ve ebedî; zatını içine alacak ya da sınırlayacak hiçbir şeyin olmamasına karşılık her şeyi kuşatması bağlamında da sonsuzdur: "Sûfilere göre bi-zâtihi kâim (kendiliğinden var) olan vücûd birdir, o da Hakk Teâlâ'nın vücûdudur. Bu vücûd (varlık) vâcib, kadîm ve ezelîdir. Taaddüd (çoğalma), tecezzi (parçalanma, bölünme), tebeddül (değişme, yenilenme) ve taksim (bölünme) kabul etmez. Onun şekli, sureti, haddi yoktur" (Ertuğrul, 1997, s. 11).

Yunus Emre düşüncesinde Tanrı; varlığın (kevn), kâinatın (kevn ü mekân), tüm oluşun (olmuş, olmakta ve olacak olanın) ve kozmik düzenin hem nedeni hem de kaynağıdır. Yunus Emre'nin Allah, Çalap, Hak, Huda, Rab, Ma'şuk, Dost, Zat, İlah, Sultan gibi çeşitli kavramlarla ifade ettiği Tanrı, Plotinus'un her şeyin kendisinden sudûr ettiği (*emanatio*) Tanrı'sından (Bir) farklı olarak yaratıcıdır. Ancak bu yaratma eylemi, varlıkla arasında özsel bir ilişkinin kurulduğu Tanrı'nın kendisinden bir varlığa getirmedir ki evrende görülen çokluk, hakikatte farklı biçimlerde tezahür eden Tanrı'nın tecellisidir. Bu tecellide Tanrı kendini gizlerken, varlığı görünür (aşikâr) kılar: "Biz bizi bilmezidük bizi yaradan eyledi/Âşikâra bizi kıldı kendüy pinhân eyledi" (Timurtaş, 2018, s. 212). Söz konusu ontolojik ilişki kendini çift anlamlılık biçiminde dilsel alanda da belirgin bir şekilde ifşa eder. Etimolojik olarak mahluk (yaratılmış olan), Hâlik (yaratan) kavramından türemiştir ki bu, Hâlik'in yaratma edimiyle (halk etmek) cümle mahlukatın (halk edilmiş, yaratılmış olanlar) ortaya çıkmış olduğuna delalet ettiği gibi, mahlukun Hâlik'in kendisinden geldiği anlamını da zımnî olarak taşımaktadır.

Diğer yandan dilin ve bilinenlerin sınırlarını aşan Tanrı'nın sınırsız ve sonsuz oluşu Tanrı'nın ne olmadığı üzerinden yani negatif teolojinin yaklaşımıyla ele alınarak şöyle dile getirilir:

> *"Ne oran u kıyâs ne nakş u nişan*
> *Ne miyân u kenâr nihayetün var*
> *Ne reng ü şekl ü hem ne cism ne hod resm*
> *Ne kadd ü kâmetün ne sûretün var"* (Tatcı, 2012a, s. 148).

Tanrı herhangi bir ölçüye (oran) ve kıyasa tabi tutulamaz, varlığının doğrudan doğruya gözle görülür bir işareti yoktur; bir orta noktaya, merkeze (miyân) veya merkezden uzak

bir sınır çizgisine (kenâr) sığdırılamaz (nihayet). Tanrı'nın ne bir rengi ve şekli ne cisimsel bir varlığı ne de uzamda yer kaplayan bir endamı ve sureti vardır. Başka türlü ifade etmek istersek Yunus Emre'ye göre, fiziksel dünyayı tanımlamakta kullandığımız kavramsal içerikler Tanrı'nın neliği söz konusu olduğunda işlemez olur ya da yetersiz kalır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Yunus Emre düşüncesinde tüm kâinatın varlık sebebi olan Tanrı yaratıcıdır. Yaratıcılık vasfı ve yaratma eylemi O'nun Tanrı oluşunun diğer bir ifadeyle varlık ötesi doğasının yapısal bir özelliğidir. Tanrı'nın en temel işi yaratmaktır ve bu edimini ezelî kudretinin bir gereği olarak mütemadiyen gerçekleştirir:

> *"Hak bir gevher yaratdı kendünün kudretinden*
> *Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden*
> *Yidi kat yaratdı ol gevherün nurundan*
> *Yidi kat gök yaratdı ol gevherin bugından"* (Tatcı, 2012a, s. 379).

Önce bir cevher, bir öz olarak yaratılan potansiyel varlık, Tanrı'nın heybetine ve bakışına maruz kalarak erimiş ve gördüğümüz uçsuz bucaksız kâinatın ortaya çıkmasına bir sebep, bir temel teşkil etmiştir. Yaratılmış olan cevherin nurundan yerküre, buğusundan ise farklı katmanlarıyla gökyüzü oluşmuştur. Burada dinsel sembolizme özgü bir anlatım söz konusu olmakla birlikte asıl üzerinde durulması gereken nokta, Yunus Emre'nin varlık ve oluşu, Tanrı'nın ezelî kudretine bağlı bir vasfı olan yaratma edimine hasretmesidir.

Spinoza *Ethica* adlı eserinde "Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezelî-ebedî ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü" der (Spinoza, 2012, s. 27). Her ne kadar Yunus Emre'nin vahdet-i vücud anlayışından farklı olarak panteist nitelikler taşısa da Spinoza düşüncesinde de Tanrı benzer bir biçimde; mutlak, sonsuz, sınırsız, ezelî-ebedî sıfatlarıyla birlikte tek ve bölünemez bir töz ve aynı zamanda her varlığın etkin nedeni olarak betimlenir. Spinoza'ya göre tek ve bölünemez olan Tanrı bir imkân veya olasılık olarak değil, zorunlu olarak vardır ve tüm varlıklar, varlığı zorunlu olan Tanrı'nın sonsuz doğasının bir edimi olarak ortaya çıkmışlardır.

Özetle, Yunus Emre'nin Tanrı tasavvuru, belirgin niteliklerini yukarıda da belirttiğimiz üzere, mensup olduğu İslam düşünce geleneğinin heterodoks veçhesine sıkı bir şekilde

bağlıdır. Ne var ki bu bağlılık, Tanrı tasavvurunun (isim ve sıfatların) salt kavramsal bir çözümlemesi olarak değil, bilâkis söz konusu geleneğin ürettiği kavramların yol açtığı tefekkür dünyasının içinden geçilerek ulaşılabilen nihai hakikatin bilinmesi olarak telakki edilmelidir. Bu bağlamda Tanrı bir inanç konusu olmaktan çıkarak mistik deneyimin sözcüklerle aktarılması güç bir keşfi hâline gelir ki tinsel yolculuğun bir hedefi de bu edim, yani Tanrı'nın bu minvalde bilinmesidir.

Yunus Emre düşüncesinde, başlangıçta kendisini Tanrı'dan ayrı sanmak, hayalî bir görüşün, bir yanılsamanın sonucudur ki bunun en temel nedeni de insan görünüşüyle varlık alanına çıkmış olmaktır. Daha sonra bu hakikatten uzak sanı (vehim) aşılınca, tüm kâinatın birliği, özne-nesne ayrılığının ötesine geçen bir bilincin doğrudan doğruya yaptığı bir keşifle idrak edilir ki bu idrâkin öznesi de yine insandır. Yunus Emre'ye göre varlığın bir oluşunu yadsıyan, kendi gerçek varlığından bihaber olduğundan (bu bilgisizliğinden ötürü) özüne düşman hâle gelir. Yunus Emre birlik yaşantısını şöyle dile getirir:

> *"Senünle birligüm senden ırılmaz*
> *Hayat senünledir sensüz dirilmez*
> *Gözüm içinde sensin bile bakan*
> *Eger sen bakmasan yolum görünmez"* (Tatcı, 2012a, s. 214).

Yunus Emre, Tanrı'ya yönelmiş bir söyleyiş ya da Tanrı'yla konuşma şeklinde akan beyitlerde, kendi birlik deneyiminin ancak Tanrı'yla ve ona yakın olmakla gerçekleşebileceğini, hayatın da Tanrı'yla birlikte düzenlenebileceğini belirtir. Yunus Emre'nin bakan gözleri aslında Tanrı'nın gözleridir. Bakan Tanrı'dır çünkü eğer öyle olmasaydı yol görünmez olur, tinsel yolculukta ilerlemek mümkün olmazdı. Alman mistik teolog Meister Eckhart da Yunus Emre'yi teyit edercesine, Tanrı'yla insanın birliğini benzer bir biçimde çok yalın bir şekilde ifade eder: "Tanrı'yı gördüğüm gözler, O'nun beni gördüğü gözlerle aynıdır" (O'Neal, 2003, s. 11).

Bu noktada şunu da hemen eklemeliyiz ki Sufizmin, dolayısıyla Yunus Emre tefekkürünün en belirgin sorunsallarının başında, tekil bir varoluş durumu olarak deneyimlenen Tanrı'dan ayrı olma duyumunun yine tek ve mutlak olan Tanrı'nın varlığında aşılmak istenmesi gelmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan telos, özne- nesne,

ben-ben olmayan, dış dünya-iç dünya vb. fenomenler yoluyla ortaya çıkan her türlü düalizmin birlik deneyimi yoluyla üstesinden gelinmesidir. Ben (nefs), tedrici bir şekilde kendi sınırlı ve izafi varlığını terk ederek, tek hakiki varlığın içinde erir, yok olur; ancak bu yok oluş, gelip geçici olanın ezelî ve ebedî olanda yeniden hayat bulmasıdır. Birlik, tevhid ya da vahdet yaşantısı, bir yandan sonlu olanın sonsuzluğa terfîsine imkân sağladığı gibi, diğer yandan Sufizmin nihai hakikati olan yegâne varlığın Tanrı oluşu, Tanrı'dan başka bir varlığın olmayışı (vahdet-i vücud) anlayışıyla da örtüşmüş olur. Yunus Emre, "Varlığum sendedür ben bir âletven" sözüyle kaynağı Tanrı'da olan varlığının araçsallığını dile getirip gerçek varlığı Tanrı'ya özgülerken, "Yûnus bu tevhîde gark oldı kaldı" ifadesiyle de söz konusu birlik deneyimiyle hemhâl olduğunu belirtmek ister (Timurtaş, 2018, s. 63).

Öyleyse Yunus Emre'ye göre bireyin kendisine bütünden ayrı bir varlık alanı tahsis etmek istemesi bir vehimdir. Kendini bilmek üzerine sürdürülen tefekkür ve soruşturma derinleştikçe, çokluğun (kesret) yanıltıcı doğası yerini, hakikat kavrayışına yani birliğe (tevhîd) bırakır. Bu bağlamda Sufizm, bireyin manevi olgunlaşma edimini onu geliştirmek, büyütmek yerine paradoksal biçimde yıkıma uğratarak yapar. Ancak bunu yaptıktan sonra herhangi bir inşa edimine kalkışmaz, hâlihazırda ortaya çıkan bu boşluk, yokluk (fena) hâli her yerde, her an hazır ve nazır olan Tanrı tarafından doldurulur ki yıkımın maksadı da tam olarak budur. Çünkü Sufizm'e göre ben'in müstakil varlığı ve kapladığı alan, Tanrı'nın etkinlik göstermesinin önündeki yegâne engeldir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bunu, "Çünkü bana bu varlık, soluktan soluğa ondan gelir; Varlığım bitince de ancak onu görürüm ben" diyerek ifade eder (aktaran Gölpınarlı, 1985b, s. 404).

İslam tasavvuf geleneğinde çok kapsamlı mütalaalarla üzerinde durulan hatta tartışılan, ancak bu çalışmanın amaç ve sınırlarını aşacağından burada ancak belirli yönleriyle ele alabildiğimiz vahdet-i vücud, hem şeylerin kaynağına gönderme yapan kurucu bir kavram hem de varoluşun gizemini açıklayan metafizik bir deneyim olarak karşımıza çıkmaktadır. Yunus Emre, "Bu cihana gelmeden ma'şukıla biridüm" diyerek hem halik ile mahlukun birliğine hem de varlığın kaynağına aynı anda işaret etmektedir (Timurtaş, 2018, s. 135). Ayrıca, "Niçe yıllar biz anda cem idik cân kânında" derken de insan görünüşüyle yeryüzünde ortaya çıkmadan önce, her şeyden evvel ve ezelde Tanrı'yla birlik hâlindeydik, şeklinde ifade edebileceğimiz içrek bilgiye vurgu yapmaktadır (Tatcı,

2012a, s. 372). Bu vurgu haddizatında Plotinus'un Bir'le Ruh arasında kurduğu ilişkiyle de belirgin biçimde bir benzerlik taşımaktadır (Ruh, Tanrı'dan geldiği hâlde kaynağını unutmuştur!). Dolayısıyla yaratıcının insan sıfatında kendinden varlık verdiği insan için görünüşte değil ama özde herhangi bir değişiklik olmamıştır.

Yunus Emre poetikasının tam merkezinde yer alan bir kavram olarak aşk, onun hem hakikat arayışını besleyen hem de dil, düşünce ve eylem birliğini sağlayan içsel dinamiktir. Yunus Emre bunu "Her kancaru dönerisem ışkıladur işüm benüm/Oldur gönlümde teşvişüm hem ışkdur yoldaşum benüm" diyerek ifade eder (Timurtaş, 2018, s. 139). Yunus Emre'de aşk, Platoncu ve Yeni Platoncu etkilerin izlerini taşımaktan öteye geçerek söz konusu felsefi yaklaşımlarla belirgin bir biçimde özdeşleşir. Platon *Phaidros* ve *Şölen*'de aşkı nesnelerdeki güzelliğe yönelmiş ilgiden kurtararak güzellik ideasına bağlamış, diğer deyişle iyiliğin ve güzelliğin kaynağına referansla aşkın neliğini betimlemiştir. Böylelikle aşk; sayesinde duyusal dünyada çeşitli formlara bürünmüş tikel varlıkların özünün görünür kılındığı bir edim, varlığını idealar dünyasından alan güzellik ideasının ışıması olarak kendi hakikatini ortaya koyar.

İnsana ve güzelliğe duyulan aşk İslam tasavvufunda hakiki aşka bir çeşit geçiş niteliğinde olup "mecazi aşk" olarak mütalaa edilir. Bunu takiben, kendini bilme saikiyle yanıp tutuşan salik, kendi özünü ancak Tanrı'da bulabildiği ilahi aşka yönelir. Yunus Emre, "Yûnus eydür ben âşıkam hem âşıkam hem sâdıkam/Bu ayruk âşıklar gibi yokdur ârâyişüm benüm" sözleriyle sadık (gerçek, içten bağlı) bir âşık olduğunu, ancak kendi aşkının ayrık, yani (diğerleri gibi) maddi nesnelere yönelen duyusal aşktan farklı olduğunu bilhassa vurgular (Timurtaş 2018, s. 152).

Yunus Emre "İşidün iy yârenler 'ışk bir güneşe benzer" sözleriyle, güneş ışığıyla nesneleri nasıl görünür kılıyorsa aşk da aynı şekilde varlığın hakikatini açığa çıkarır demek istemiş, söz konusu teşbihle aşkın en temel işlevini ve niteliğini vurgulamıştır (Tatcı, 2012a, s. 169). Bu bağlamda Yunus Emre'de aşk, bilincin yaratılmış olandan sıyrılarak yaratıcıya doğru yönelmesi, ayrılık, bölünmüşlük ve ikilik duyumunu aşmak üzere düşünce ve eylemlerini bu yola sevk etmesi, yani yaşamın bu noktainazardan anlamlandırılması, eşdeyişle öznenin hem kendisiyle hem de insan ve kâinatla kurduğu her türlü ilişkinin topyekûn yeniden düzenlenmesidir. Dolayısıyla Yunus Emre düşüncesinde aşk sadece Tanrı'ya özgülenirken, söz konusu ilahi aşktan sudûr eden sevgi,

şefkat, merhamet gibi tinsel edimler yaratılmış olana tahsis edilir. Varlığın birliğinden (vahdet-i vücud) hareketle Tanrı'nın tecelligâhı olan fenomenal dünya, tanrısal özle dolu olduğundan aşkın değil ama sevginin nesnesi olmayı hak eder. Sevgi aynı zamanda Yunus Emre'nin kendini adadığı ilahi aşktan mülhem tüm düşünce ve eylemlerinin yöneldiği varoluş sebebidir: Yunus Emre dünyada oluş maksadını, "Ben gelmedüm da'viyiçün benim işim seviyiçün/Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmağa geldüm" sözleriyle belirtir (Tatcı, 2012a, s. 295).

Nermi Uygur, Yunus Emre'deki aşkın bilinç durumuna bağlı ortaya çıkan bakış açısını ve evrenle kurulan ilişkiyi, sevgi marifetiyle ikiliğin aşıldığı birlik deneyimi olarak görür: "Sevgiye açılmak, sevgide açılmak ikilikten vazgeçmektir. İkilikse, sen-ben karşıtlığından başka bir şey değildir. Karşıtlık ancak birlikte ortadan kalkar. Birlik, sen ile ben'in bir'leşmesidir. Sen ben'den, ben sen'den ayrı kalmayınca gerçekleşen bir birliktir bu" (Uygur, 2016; s.1757).

Ancak Yunus Emre'de söz konusu ikilik ve karşıtlıkların ortadan kalkması dünyevi olanla değil, doğrudan doğruya tanrısal olanla birleşme yoluyla vuku bulur ki sonunda ilahi aşkla dolup taşan her bakış, kâinatın her zerresinde tanrıyı görür. Öyle ki bu bakış Yunus Emre'ye "Her nereye bakar isem odur gözüme görünen" dedirtir (Gölpınarlı, 2021, s. 127).

Çeşitli tinsel geleneklere göre de insanın hakikati bulabilmesi için Tanrı dışında her şeye sırtını dönmesi, dünyevi olandan yüz çevirmesi gerekir. Örneğin Fransız mistik filozof Simone Weil, "Bizi yükseltecek olan güç yalnızca Tanrı'dır ve sadece yüzümüz ona dönükken bu güç bize sadır olur. Tanrı'ya yüzünü dönmek demek, aşkın kendisidir. Tanrı ile insan arasında aşktan gayrı bir ilişki yoktur" diyerek söz konusu ortak tinsel görüşü paylaşır (Weil, 2018, s.18). Dolayısıyla Weil de tıpkı Yunus Emre gibi dünyevi aşkı reddederek, aşkın sadece Tanrı'ya hasredilebileceğini öne sürer.

Daha önce *Plotinus'ta Aşk* bölümünde de belirttiğimiz üzere dünyasal aşkın en temel niteliği nesnesine tutkuyla bağlanması, onu âdeta tüm düşünce ve eylemlerinin, eşdeyişle yaşamının merkezi hâline getirmesidir. Bilinci neredeyse tamamen ele geçiren böylesi bir yönelimselliğin ereği, ikiliğin bir başka özne ya da nesneyle birleşme yoluyla aşılmak istenmesidir. İslam mistisizminin "mecazi aşk" diye nitelendirdiği bu edimi

Schopenhauer cinsel sevgiyle ilişkilendirerek "bireyselleşmiş cinsel dürtü" olarak tanımlar: Doğa, türün ve yaşamın devamını sürdürmeyi garanti altına almak, işi şansa bırakmamak için âdeta gizli bir düzenek kurmuş, bir savaş hilesine başvurmuştur. Schopenhauer'e göre, "bütün aşklar istedikleri kadar dünyevilikten uzak görünsünler, sadece cinsel dürtüde temellenirler" (Schopenhauer, 2018, s. 18). Schopenhauer'in aşkın temeline ilişkin görüşü bu hâliyle bir yandan da felsefe öncesi kozmogonilerin, eşdeyişle mitolojik evren tasavvurunu oluşturan tanrısal öğelerin birleşme ve çoğalmalarını açıklamak üzere kullanılan cinsel modelle benzeşmektedir. Şöyle ki *eros*'un her şeyi birleştiren doğası ve gücü, tanrıların soyunun da ortaya çıkma nedenidir. Ancak Yunus Emre'de *eros*'un temel niteliği; cinsel dürtünün etkinliğini tümüyle yitirip yok hükmünde olduğu, mahiyetindeki yoğun kavuşma özlemi ve birleşme tutkusunun ise korunduğu, ezcümle baki ile fâni, sonsuz ile sonlu, Tanrı ile insan arasında birleşmeyi sağlayan aracı bir *daimon* olmasıdır. Bu noktada insani aşkı güdüleyen erotik tutku, arzu ve haz duyumu, aşkın bir düzeye taşınarak Tanrı'yı müşahede etmeyle ikame edilir. Burada söz konusu olan, tıpkı Platoncu anlamda ruhun bir zamanlar bulunduğu idealar dünyasını anımsamasıyla (*anemnesis*) birlikte hâlihazırda mevcut olan güzellik ideasının uyanmasıdır. Yunus Emre'de ve İslam tasavvufunda Platoncu idealar dünyasının benzer bir karşılığı "elest" veya "bezm-i ezel"dir. Bezm-i ezelde ruh tanrıyla birlik hâlinde iken onu ilk kez burada temaşa etmiş ve ona âşık olmuştur. Yunus Emre bunu, "Ben ezelden varıdum ma'şukıla yârıdum" diyerek belirtir (Tatcı, 2012a, s. 295). Bu veçheden bakıldığında aşk, kâinattaki güzelliklerin gözlemlenmesiyle harekete geçen ve ruhta bezm-i ezelin hatırasını ortaya çıkaran bir edim olarak karşımıza çıkar.

Diğer yandan aşk, Yunus Emre'nin tefekküre dayalı hakikat arayışını besleyen bitimsiz bir kaynak, onu güdüleyen devimsel bir güçtür. Hakikat arayıcısının tinsel yolculuğunu ifade eden seyr-i sülûk, haddizatında kendilik bilgisinin aşk marifetiyle vuku bulduğu bir dönüşüm alanıdır. Dolayısıyla aşk, Yunus Emre'nin neredeyse hiç dilinden düşürmediği varoluşsal bir kavramdır ki "Işksuz âdem dünyede bellü bilün ki yokdur" sözleriyle aşktan yoksun insanın varoluşunun hakikatini bilemeyeceği gibi, insan olma potansiyelini de gerçekleştiremeyeceğini ifade eder (Timurtaş, 2018, s. 28). Bu anlamda aşk, sufinin varlığın hakikatini idrak etmeye yönelik tinsel arayışını sürdürmesini sağlayan ve onu hedefine ulaştıran kanatları gibidir.

Yunus Emre düşüncesinde aşkın her şeyi kuşatıcı bir kavram olarak ele alınması, İslam mistisizminde Tanrı'nın her şeyi aşkla yaratmış olduğu metafizik bilgisinden ileri gelmektedir: Mustafa Tatcı söz konusu yaklaşımı, "Aşk her şeyin aslı, esası, yapanı ve yaratanıdır. Hakk'ın bir adı da aşktır. Her şeyi sevgi yaratmış, her şey sevgiden tezahür etmiştir. Varlık aşkın kuvveden fiile çıkmasıdır" sözleriyle ifade eder (Tatcı, 2102b, s. 209). Yunus Emre bunu "Evvel yir gök yoğiken varidi ışk bünyâdı/Işk kadîmdür ezelî ışk getürdi ne varın" diyerek, yer ve gök yok iken bile aşkın var olduğunu, aşkın kadim ve ezelî olduğunu ve her ne varsa aşktan yaratıldığını, her şeyin temelinin aşk olduğunu dile getirmiştir (Timurtaş, 2018, s. 154).

Sonuç olarak hem Yunus Emre düşüncesinin hem de İslam mistisizminin gelip dayandığı, olmazsa olmaz kavram aşktır. Tüm kâinat tanrısal özle, tanrısal öz ise aşkla dolup taşmaktadır. Hakikat bilgisine ulaşmanın güçlüğü ve birlik (vahdet-i vücud) yaşantısının gerçekleştirilmesinin önündeki tüm engeller aşk sayesinde ve aşk rehberliğinde aşılır. Çünkü İslam tasavvufunun en derin hakikatinin dile getirildiği kendini bilmekle Hakk'ı bilmenin bir sayıldığı metafizik denklemde, eşitliği sağlayan yegâne unsur aşktır.

3.2 Yunus Emre'de "Ben'in Veçheleri"

Felsefe tarihi boyunca "ben" kavramı çeşitli filozoflarca farklı yönleriyle ve birbirinden çok farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Ancak biz burada bu çeşitliliğe ve dolayısıyla tartışmalı alana girmeden, çalışmamızla doğrudan ilgisi olması bakımından söz konusu kavramın en genel tanımını vermekle yetineceğiz. Buna göre ben; "akıl sahibi öznenin, bilinçli kişinin, kendisini başkalarından ayırmasına ve kendisini öne sürmesine yarayan güç"tür diyebiliriz (Cevizci, 2005, s. 225). Bu tanım hem bir niteliğe hem de bu niteliğe has bir yetiye gönderme yapar: Akıl sahibi olmak, bilinçli olmak ve bu bilinçli kişinin kendisini diğerlerinden (ben olmayandan) ayırabilme yetisi. Dolayısıyla ben; içinde tüm yaşamsal -zihinsel, ruhsal, bedensel- süreçlerin vuku bulduğu ve aynı zamanda kendine has düşünsel, duygusal içeriklere sahip, biricik biyopsişik bir organizma, ancak bu niteliklerle yani yine kendi kendisiyle sınırlı bir varlık alanıdır. Böylelikle ben, kendi varlığını öne sürerken kendisini, kendisi olmayandan da ayırmış olur.

Buna karşılık ağırlıklı olarak İslam mistisizminde "ben" yerine kullanılan kavram "nefs"tir. Ruh, yaşam ilkesi, nefes, zat, kişi, varlık vb. çok geniş bir anlam içeriğine sahip

olan nefs kavramına, İslam tasavvufunda salt öyle olmamakla birlikte genelde kötücül bir anlam isnat edilerek; hem dünyevi olana ilgi duyma, tutkuyla bağlanmanın yanı sıra arzu ve isteklerin merkezi ve sorumlusu olması bağlamında hakikat bilgisinden uzak tikel bir özne hem de bu öznenin sahip olduğu bir iç eğilim olarak ele alınmıştır. Es-Sûfî, bu kötücül anlamı "Nefs, arı tinselliğin aydınlıklı gerçekliğine dönüşünceye kadar, bir düşmandır" sözleriyle ifade etmiştir (aktaran Gürbüz, 2018, s. 105). Nefs kelimesi ayrıca, "İnsanın kendisi, özü, duyuları, içindeki mânevi gücü, becerileri, heves ve ihtiyaçları, istekleri anlamındadır. Bu kelime kalp, topluluk, can, hayat, benlik, ruh ve zat anlamlarına da gelir" (Bulut, 2020, s. 167). Yunus Emre düşüncesinde de söz konusu nefs nihayetinde aşılması gereken bir bilinç durumuna tekabül etmektedir ki Hacı Bektaş-ı Veli'nin şu sözleri konuyu özetler niteliktedir: "(…) öz dediğimiz odur ki kendi iradesinden çıksın ve fâni olsun ta ki Tanrı'nın inayeti ile Tanrı'nın zatına ulaşsın" (Veli, 2009, s. 26). Bununla birlikte nefs, tinsel yolculukta saflaştırılıp yok edilmeden önce, çeşitli varlık durumlarına karşılık gelecek şekilde o anda sahip olduğu niteliklere göre hiyerarşik bir görünüm arz eder. Her biri bir mertebeye karşılık gelecek şekilde sıralanan nefsin hâl ve sıfatları, en altta bulunan ve kötücül niteliklere sahip nefs-i emmârenin çeşitli tinsel uygulamalar yoluyla her türlü kötülükten arınmış (nefs-i sâfiyye) mertebesine kadar yükselmesiyle son bulur (Gölpınarlı, 1985a, s. 34).

Yunus Emre düşüncesinde ise "ben" kavramı birbirinden tamamen farklı iki veçhesiyle karşımıza çıkar: Ben, ilk anlamıyla kendini bilmek maksadıyla çeşitli varoluş hâl ve mertebelerinden geçen ve müstakil bir varlık alanına tekabül eden tikel bir özne, bütünden ayrı bir kişi ya da *persona*'dır. Bu hâliyle ben; bir bedene sahip, duygu ve düşünceleri olan bir eylem merkezi, ölüme yazgılı, sonlu bir varlıktır. Diğer veçhesiyle ben, sonlu olanın kendi hakikatini sonsuz olanda bulduğu, gelip geçici olanın izafi varlığını terk ederek mutlak olana katıldığı, kişi-ötesi (*transpersona*) bir varlık alanına karşılık gelir. Bu iki varlık alanı (*persona-transpersona*) arasındaki gerilim Yunus Emre düşüncesinin temel izleklerinden biri olup, onun poetikasının en belirgin niteliklerinin başında gelmektedir. Kişi olan ben; fâni, bütünden ayrı ve sonlu oluşunun farkındalığıyla, bu dünyada kendini garip ve yabancı hisseder, bu duyuş ve düşünüş eşliğinde de gerçek yurdunu arar. Yunus Emre aynı zamanda bir tutsaklık olarak görüp yakındığı ve aşmak istediği bu varoluşsal hâli şöyle dile getirir: "Ben bu ile garîb geldüm ben bu ilden bîzâram/Bu tutsaklık tuzağın demi geldi üzerem (Timurtaş, 2018, s. 99).

Yunus Emre'nin ben'in neliğine yönelik bu dualistik yaklaşımının izlerini İslam düşünce tarihinde örneğin Muhyiddin-i Arabî'de görmek mümkündür. Özellikle onun "cüzi nefs-külli nefs" ve "külli akıl-cüzi akıl" kavramları, Yunus Emre düşüncesini anlamamızda bir anahtar görevi görebilir. Arabî'ye göre cüzi nefs ve cüzi akıl, kişisel benliğe ve onun bilinç durumuna karşılık gelir ki gerçekte her ikisi de tanrısal bilincin ya da ilahi nefsin yansımalarıdır: "Nefs, Evrensel Nefsin (en-nefs el külliye) özel bir "hâli"dir" (Affifi, 1975, s. 112). Dolayısıyla tikel bir varlık olarak insan örtük biçimde içinde tanrısal olanı barındırır. Bu bağlamda kişisel ben sonradan edinilen, geçici yani arızi bir nitelik arz eder ki gerçekte evrensel ben'e açılan bir kapı, bir geçit olmaktan öte bir anlamı yoktur. Bu yüzden Yunus Emre, "Nefsünün varlığını akl-ı külle ulaşdur/Varlıgın yoga degşür cevher ol olma muhâs" diyerek nefsin evrensel bilince terfisini teklif ve teşvik eder. Ayrıca Yunus Emre bizzat kendisinin de deneyimlediği, İslam mistisizminde kendi nefsinin, benliğinin künhüne varanın aynı zamanda evrensel ben'i de keşfedeceği, bileceği anlamına gelen "Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu/Bildim bunu buldum anı inkâr eden gelsün berü" dizesiyle söz konusu yaklaşımı farklı bir biçimde ifade eder (Tatcı, 2012a, s. 418).

Diğer yandan Yunus Emre için nefs ya da kişisel ben, varlığın hakikati soruşturmasının temel muhatabıdır. Dünyevi olandan zuhur etmesi yani sonradan edinilmiş olması sebebiyle tinselliğin önündeki en büyük engel, âdeta terk edilip yok edilmesi gereken bir düşmandır: "İy bizümle yâr olup dosta giden gelsin berü/Yok eyleyüp kendözin cân terk iden gelsün berü" (Tatcı, 2012a, s. 419). Bu anlamda ben, aynı zamanda Yunus Emre'nin kendisine (nefsine) yöneltilmiş kıyasıya eleştirilerinin de onulmaz nesnesidir. Tinsel yolculuğunun (seyr-i sülûk) belli noktalarında, kendisini yer yer cahillikle, tinsel yoldan sapmış (günahkâr) olmakla ve binbir türlü eksiklikle itham eder. Örneğin bir şiirinde, "Yûnus bu sözleri çatar halka ma'rifet satar/Kendüsi ne kadar dutar söylediği yalanı gör" derken, bir başka yerde de "Yûnus Emre sen bir niçe eksükligin yüz bin anca" ifadeleriyle kendini yerer (Tatcı, 2012a, s. 122-121). Kimi zaman da kendi kendine nasihatler verir, nefsine dünyevilikten uzak durmayı salık verir: "Yunus eger dervîşisen terk eyle küllî dünyâyı/Dünyâ eger Uçmagısa dervişlere zindân olur (Tatcı, 2012a, s. 204). Diğer yönüyle Yunus Emre'nin kendini kınaması aslında külli nefsin karşısında cüzi nefsi bir nevi önemsizleştirme, hiçleştirme girişimidir. Bu bağlamda külli nefs, diğer deyişle evrensel ben gerçek ben olarak telakki edildiği içindir ki söz konusu kınama bu yönüyle

persona'dan kurtularak *transpersona*'ya geçiş edimidir. Başka türlü ifade etmek gerekirse tikel olanla kurulan özdeşlik yıkıma uğratılarak tümel olanda yeniden yapılandırılır, cüzi nefs külli nefsle bütünleşip, özdeşleşerek yeni bir kimlik ve yaşam bulur. Bir şeyle değil her şeyle, sonlu olanla değil sonsuzla özdeşleşen ve artık bir isim olmaktan (Yunus) öte bir anlam taşımayan bu bilinç Yunus Emre'ye şunları söyletir: "Evvel benem âhır benem canlara can olan benem/Azup yolda kalmışlara hâzır meded iren benem" (Timurtaş, 2018, s. 111). Bir başka dizede de "Yûnus değül bunu diyen kendüliğidür söyleyen/Kâfir olur inanmayan evvel-âhır heman benem" diyerek evrensel ben'in kendilik söylemini de ifşa etmiş olur (Timurtaş, 2018, s. 112).

Özet olarak, Yunus Emre'de ben kavramı insan olmanın imkânlarını son kerte genişleterek ona yeni bir varlık alanı tahsis eder, diyebiliriz. Bu alan, başlangıçta ortaya çıkan ikiliğin, yani ben-ben olmayan ayrımının gözlem ve tefekkür yoluyla giderek silinmesiyle genişler, tek'in bütün olanda birleşmesiyle de son hâlini alır. Artık Yunus Emre'nin ben'i, sonsuzun kendini onda ifade ettiği bir zemine dönüşür.

3.3 Yunus Emre'de İnsan Olmak

Yunus Emre düşüncesinde insanın tinsel bir varlık olarak ele alınması, İslam tasavvufunun insanın neliğini maddesel dünyadan farklı bir düzlemde tasavvur etmesiyle paralellik gösterir. Buna göre insan maddi form taşıyan ancak içeriği tanrısal özle dolu bir varlıktır. Dolayısıyla Yunus Emre'de tinsellik doğrudan doğruya insanın tanrısallıkla olan ilişkisinde ortaya çıkar. Tekrar ifade etmek gerekirse söz konusu tinsellik, çeşitli ruhsal alıştırmalara eşlik eden yoğun bir tefekkürle ortaya çıkan, insanın üstü örtülmüş, açığa çıkmayı bekleyen saklı kalmış gerçek benliğinin edimleridir. Bu anlamda tin, maddeyle bir karşıtlık oluşturmaktan çok, ona içkin bir nitelik arz eder, eşdeyişle ten, tine giydirilmiş bir elbise gibidir. Nikolay Berdyaev'in Hristiyan mistisizminin evren tasavvuruna gönderme yapan ifadesi ile "Gerçekte bu dünyanın bedeni tamamıyla tin tarafından emilir ve sembolik olarak onun yaşamını yansıtır" (Berdyaev, 1935, s. 35). Dolayısıyla konuyu tin-ten yerine daha yaygın kullanımıyla ruh-beden ilişkisi üzerinden ifade etmek gerekirse ruh bedenin içinde değil, bu mütalaada âdeta beden ruhun içindedir. Buna karşılık ten maddesel oluşuyla ölümlü, yani sonlu olana tekabül ederken, tin ölümsüz oluşuyla sonsuzdur.

Yunus Emre'de *theoria* ve *praxis*, kuram ve eylem, tefekkür, söz ve edim iç içe geçmiş bütünsel bir nitelik arz eder. Bunun yanı sıra onun şiiri her zaman ulaştığı yetkinliğin sözel ifadeleri olarak karşımıza çıkar. Başka türlü söylemek gerekirse Yunus Emre'nin şiiri, hem evrensel bilinçten yayılan tanrısal ışık olması hem de içerdiği bilginin kaynağını göstermesi bakımından logostur. Yunus Emre, kişiselliği aşan söz konusu evrensel bilinci, "Et ü deri büründüm geldüm size göründüm/Adumı âdem kodum andan zuhûra geldüm" sözleriyle ifade eder (Tatcı, 2012a, s. 296). Burada Yunus Emre'nin bireysel varlığı âdeta silinerek, evrensel bilincin kendini ifade aracı hâline gelmiştir. Bu noktada ve konuya doğru bir giriş yapabilmemiz için daha en başta belirtmemiz gereken olgu, tinsel yaşantının -her ne kadar öznel boyutu olsa da- varlıkta ortaya çıkabilmesi, ancak kişisel bilinçte derin bir dönüşüm yaşanmasıyla mümkün olacağıdır. Bu yaşantıda kişinin evrenle kurduğu her türlü ilişki, ben-ben olmayan ilişkisinden evrenin bizzat evrenle kurduğu ilişkiye dönüşür, evrensel bilincin şeylere bakışı kendine bakışı olur. Bu ilişkisellikte görenle görülen bir olur. Bu bilinçtir ki Yunus Emre'ye "Bakan benem gören benem alan benem viren benem" dedirtir (Tatcı, 2012a, s. 340). Yine aynı evrensel bilinç Yunus Emre üzerinden, "Senlik-benlik terk idüp yoklık evine girüp/Işkdan içüp esriyüp varlık terk ide misin" diyerek sözü (logosu) işitenlere, öznelerarası -görünüşteki- ayrılığı aşmak için tinselliğin tam merkezindeki birlik yaşantısını, yani bir bakıma benliksiz olmayı teklif eder (Tatcı, 2012a, s. 382).

Öyleyse Yunus Emre'de tinsel yaşantıyı betimlemek, onun önce kendisiyle, sonra başkasıyla ve bir bütün olarak evrenle kurduğu ilişkiyi anlamaktan geçmektedir. Bu sıralama bir anlamda onun manevi olgunlaşmasının, tasavvuf diliyle insan-ı kâmil olmasının da doğal sürecidir. Yunus Emre için kendini bilmek, kendi hakikatini araştırmakla başlayan felsefi soruşturma edimi ise her şeyin merkezinde olmak durumundadır ki kendisiyle kurduğu ilişkinin en belirgin niteliği de düşünen öznenin kendi neliğini (nefsini) amansız bir sorgu nesnesi hâline getirmesidir. Bunu vurgulamaktaki maksat, Yunus Emre düşüncesinde tinsel uyanışın birtakım dinsel-ahlaki yönergelerin uygulanmasıyla ancak dolaylı yoldan bir ilgisinin olmasıdır. Bundan daha önemlisi dünyevi olana ilginin terk edilmesidir ki kişinin kim ve ne olduğu konusunda yürüttüğü felsefi soruşturmayı sahih hâle getiren de budur. Dünyevilik tıpkı Plotinus'ta olduğu gibi Yunus Emre'de de ruhun neşet ettiği kaynağı unutmasına yol açacağı için bir kenara bırakılmalıdır. Bu bağlamda Ortodoks İslam'ın, içinde dünyevi istek ve arzulardan

izler taşıyan ve nefsin sonsuz yaşam idealine karşılık gelen (ölüm sonrası hayat, cennet-cehennem, ödül beklentisi, cezalandırılma korkusu vb.) unsurlar da önemini yitirir. Genel olarak dünyevi kötücül eylemlere sınırlar ya da yasaklar getiren önceden belirlenmiş ahlak ilkelerinin uygulanmasının öncelikli olması sorunsalı da bu terk edimi içinde kendiliğinden çözülmüş olur. Tüm bunlardan geriye -Tanrı'ya kavuşma (vahdet-i vücud) dışında- her türlü istek ve arzunun hakir görüldüğü salt kendini bilmek motivasyonu kalır. Diğer yandan da kendini bilmek Yunus Emre için varlığın anlamını ve bütün imkânlarını keşfetmek, başka bir deyişle bir insan olarak dünyada olmaklığın en yüksek potansiyelini gerçekleştirme isteği anlamına gelmektedir. Ancak genel hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız söz konusu tüm yaklaşımlar; Yunus Emre'de "oluş" ve "olma"nın, "ahlaki yapmak" ya da "ahlaki yapmamaktan" daha öncelikli olduğuna vurgu yapmak içindir. Onun ulaşmak istediği yetkinlik, insan olmanın düşünsel ve eylemsel imkânlarını son kerte genişletmek anlamına geldiği için, bu edim tinselliği, erdemliliği ve etik davranışı dışsal bir referansa ve izlenecek herhangi hazır bir yönergeye gerek kalmaksızın birinci elden yaşantıya dönüştürecektir. Bu noktada konuyu daha açık ve anlaşılır kılabilmek için iki felsefi çalışmadan yararlanacağız.

William Frankena *Etik* adlı eserinde Platon ve Aristoteles'in ahlak anlayışlarını erdem etiği bağlamında değerlendirirken, "Çünkü esas olarak, neyin doğru ya da yükümlülük olduğundan daha çok, erdemlerden ve erdemlilikten bahsederler" der (Frankena, 2007, s. 120). Cafer Sadık Yaran da "Erdem Etiği Açısından Yûnus Emre'nin Ahlâk Felsefesi" başlıklı bildirisinde erdem etiğini şöyle tanımlar: "Erdem etiğinde önemli olan, soyut ahlâk kuralları veya insani fiillerin bu kurallara dayalı sonuçları değil, ahlâken iyi veya erdemli denilen bir kişiliğin geliştirilmesidir" (Yaran, 2016, s. 242). Biz de "yapmaktan önce olmak", "ahlaki ilkelerden önce öznenin karakter gelişimi" ve "erdemliliğin bir huy olarak içselleştirilmesi" atıflarında bulunduğumuz Yunus Emre'nin tinsel etiğini bu iki çalışmadan esinle "erdem etiği" olarak değerlendirebiliriz. Ancak herhangi bir yanlış anlaşılmaya daha en başında engel olmak için şunu da eklemeliyiz ki bu tür etik anlayışında iyilik, dürüstlük gibi belirli ahlaki ilkeler ya da örneğin Platon'un temel kabul ettiği bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet erdemleri hem kuramsal hem eylemsel bağlamda önem ve değerlerini korur; ancak erdem etiğinde teleolojik açıdan erdemliliğin bir huy olarak kazanılması daha elzem ya da olmazsa olmazdır. Bu aynı zamanda İslam mistisizminin kişide ahlaki bir dönüşüm yaratma, görünüşte tek ve ayrı olanı asli

bütünlüğüne yani tümel olana yaklaştırarak, cüzi nefs ile külli nefs arasındaki mesafeyi kapatma ereğiyle de tam olarak örtüşmektedir.

Böylelikle bizzat ulaştığı insani yetkinliğin bir izdüşümü olan Yunus Emre'nin poetikasından hareketle, kuşatıcı kavramı tinsellik olan varoluşsal yöneliminden ve onun bu yöneliminden ortaya çıkan erdem etiğinin bize ne gibi düşünsel ve eylemsel imkânlar sunduğu konusuna geçebiliriz. Ancak söz konusu erdem etiğini ortaya çıkış koşullarıyla birlikte ele almak, konunun daha kolay anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Bu bağlamda ilk değinilmesi gereken unsur -ahlaki ilkeler ve yapmaktan daha önce gelen bir tutum olarak- Yunus Emre'nin felsefi arayışı olarak da değerlendirebileceğimiz, varlığın anlam ve hakikatini soruşturmaya yönelik ilgi ve merakıdır. Her ne kadar söz konusu soruşturmaya İslam tasavvufunun düşünsel kaynakları ve kültürel mirası eşlik ederek entelektüel bir zemin oluşturmuşsa da bu, ele alınan sorunsalı daha çok genel bir çerçeve içine yerleştiren, kolaylaştırıcı bir unsur olarak düşünülmelidir. Çünkü mistisizmin hakikat arayışında entelektüel bilgi ve çabanın yardımı ancak yolu göstermek içindir. Nihayetinde İslam tasavvufunun hakikat telakkisi, bir yandan kavram ve sözcüklerle ötekine aktarılamaz bir nitelik arz ederken, diğer yandan da öznenin bilincinde gerçekleşen keskin bir dönüşümle birlikte şeylerin üzerine yansıyan saf bir bakış, yeni bir duyuş olarak ifade edilebilir. Bu dönüşümün Yunus Emre'deki karşılığı her şeyde ilahi olanın izlerini görmektir. Kısacası Yunus Emre'nin tinsel yaşantısının ilk nüvesi -hatta ilk tinsel edimi- hakikat sevgisi diye özetleyebileceğimiz tutumunda ortaya çıkar. Yunus Emre'nin hakikat arayışında sürekli içinde taşıdığı ve yol boyunca karşılaştığı her güçlüğü aşmasına yardımcı olan temel güdü de budur.

İkinci olarak, Yunus Emre düşüncesinin içeriğine sadık kalındığında, onu bir aşk ve sevgi felsefesi olarak tanımlamak gerekecektir: "Yunus'un bütün felsefesini özetleyen bu anahtar sözcüğün tek bir cümleyle veya cümleciklerle tanımı imkânsızdır. Zira Yunus'a göre aşk her şeydir: Tanrı aşktır; yaratılış aşktır; (…) Kısacası her şeyin özü aşktır ve her şey aşkın eseridir" (Bayrakdar, 2021, s. 35). Yunus Emre'de farklı içeriklere sahip aşk ve sevgi kavramları hem Antik Yunan'da hem de Ortaçağ Hristiyan felsefesinde geçen *agape* sözcüğü ile dikkate değer bir benzerlik taşımaktadır. Eros'a karşıt bir konumdaki *agape,* Platon'da "iyilik, güzellik gibi, ezelî-ebedî ve yetkin idealara duyulan, zaman zaman ahlaki, manevi ya da tinsel bir temeli olan aşk için kullanılan bir terim" iken,

Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde "insan için Tanrı'ya, Tanrı adına insana duyulan aşk; tikeli aşan, karşılık beklemeyen yoğun tutku" olarak karşımıza çıkmaktadır (Cevizci, 2005, s. 24). Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Yunus Emre'de aşk sadece Tanrı'ya hasredilmesi, eşdeyişle yalnızca bir ve sonsuz olanın aşka değer görülmesi nedeniyle Platoncu *agape*'ye yaklaşır. Diğer yandan Yunus Emre'de sevgi, yaratılmış olana taşıdığı ilahi özden dolayı şefkat ve merhametle muamele edilmesi gerektiği anlamına geldiği için de Ortaçağ Hristiyan düşüncesindeki *agape*'yle benzeşir. Biraz daha açmak gerekirse Yunus Emre'de sevgi; ezelî ve ebedî olan Tanrı'nın kendi özünden can verdiği mahlûkata yönelmiş koşulsuz, karşılık beklemeyen bir sevecenlik edimidir. Yaratılmış olanın her türlü kusuru, varlığının özünde bulunan tanrısallıktan dolayı tolere edilmeyi hak eder. Farklı düşünce ve inanç sistemlerinde de benzer bir edimin izlerini bulmak mümkündür. Örneğin Budizm'in Mahayana ekolünde de benzer bir davranışı ifade etmek için *karuna* sözcüğü kullanılır. Bu sözcük Budist metinlerde, kaçınık (münzevi) yaşamı reddederek toplumun içinde yaşamayı bilhassa tercih eden aşkın bilgeliğe erişmiş dervişlerin (Bodhisattva), "tüm canlılara karşı beslediği acıma duygusu, sevecenlik" olarak tanımlanır (Güngören, 1994, s. 178).

Yunus Emre'nin tefekkür ediminin bir diğer nesnesi, insanın dünyada gelip geçici bir varlık olması, yani ölümlü olması bağlamında kendi ölümüdür. Yunus Emre tıpkı varoluşçu filozoflar gibi ölümle yüzleşerek yaşamla ölümün iç içeliğini müşahede etmiş, ölümün kaçınılmaz bir yazgı olduğu hakikatinden varoluşsal anlamlar çıkarmaya yönelmiştir. Dünyada ölümün her canlıyı çaresiz bırakan ve ayırt etmeyen kesin hükmü karşısında şunları söyler Yunus Emre: "Sabahın sinlere vardum gördüm cümle ölmiş yatur/Her biri bîçâre olmuş ömrin yavı kılmış yatur" (Timurtaş, 2018, s. 54).

Kendi ölümüyle yüzleşmek; ölüme sadece başkaları için ve dışarıda cereyan eden bir hadise olarak bakmamak, bilakis kendinde vuku bulacağını bilerek ona yaklaşmak, onu içeri buyur etmek, ondan kaçmadan onu kabul etmektir. Ölümlülükle değil ama kendi ölümüyle karşılaşmak, başkasının değil ama kendi ölümü üzerine tefekkür etmek, aynı zamanda nasıl bir hayat yaşamalı sorusunun da felsefi açılımlarını içerir. Bu bağlamda Yunus Emre için kendi ölümünün bilinçli farkındalığı, dünyaya bağlanmayı anlamsız ve geçersiz hâle getiren varoluşsal tutumunun da nirengi noktasını oluşturur: "Gaflete virme özüni dünyâ-perestlik eyleyüp/Görme misin bu dünyaya eyü yavuz geldi gider" (Tatcı,

2012a, s. 191). Bu bir anlamda dünyanın göz alıcı, çekici nesnelerine ölmek ya da kısaca duyusal dünyaya ölmek (ölmeden önce ölmek) yoluyla nefsin istek ve arzularının bitimsiz girdabından kurtulmaktır. Dolayısıyla onun kendi ölümüyle yüzleşmesi, sonlu olandan sonsuz olana geçişin imkânlarının belirdiği tinsel bir alanın açılmasına doğru evrilir. İçindeki tüm maddi unsurları kapsayacak şekilde dünyanın gelip geçici karakteri insanın tensel varlığını da içerdiğinden, Yunus Emre için bedensel varlığı kendi hakikatini bulma, kendini bilme arayışında bir referans kaynağı ya da bir temel olmaktan çıkar. Artık hakikat arayışı, ölümle çözülüp dağılacak olan maddi unsurların dışında aranmalıdır. Tenle değil, tinle özdeşleşen bilinç, içindeki ilahi özle karşılaşarak, ölüm fenomenini metafizik bir alana taşımak suretiyle aşmayı başarır. Yunus Emre ulaştığı bu mistik hakikati, "Kogıl ölmek endişesin âşıklar ölmez bâkîdür/Ölüm âşıkun nesidür çünki nûr-ı ilâhidür" sözleriyle dile getirir (Timurtaş, 2018, s. 25). Ölüm korkusunu ve varlığın sona ereceği düşüncesinden kaynaklanan varoluşsal kaygıyı da böylelikle özdeşleştiği tinin ebedî oluşu idrakiyle aşar. Bu düşüncesini bir başka dizesinde de "Ten fânidür can ölmez gidenler gine gelmez/Ölürise ten ölür cânlar ölesi değül" diyerek vurgular (Timurtaş; 2018, s. 86). Diğer yandan Schopenhauer'de de içsel doğamızın ölümle yok edilemezliğini öne süren metafizik bir yaklaşımla karşılaşırız. Yunus Emre'nin ölümsüzlük telakkisinde "cân" dediği şeye Schopenhauer "istem" der: "O en az bilincin açıkça bağlı bulunduğu beden olmadığı kadar bilincin kendisi de değildir. Bilakis o, bilinçle birlikte bedenin kendisine bağlı bulunduğu şeydir. Yine de o, sadece bilincin bir parçası olarak kendi kendisini istem olarak ortaya koyan şeyden başkası değildir" (Schopenhauer, 2017, s. 46-47). Özetle, Schopenhauer insanın en içte ölümsüz bir doğaya sahip olduğunu, fiziksel ölümle bedenselliğin çözüldüğünü ancak istem'in sonsuz yaşama katılmaya devam ettiğini öne sürer.

Yunus Emre'yi erdeme götüren koşulları hazırlayan bir diğer edim "terk"tir. Yunus Emre'de terk, hakikat arayışı dışında her şeye yönelik bir ilgisizlik, bir bırakmışlık, bir kayıtsızlık hâli içinde olma, bundan başkasını (mâsivâ) salıverme edimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda terkin felsefesi, hakikat değeri olanın alıkonulup, diğer her şeyin paranteze ya da geçici olarak askıya alınmasıdır: Yunus Emre, "mâsivânun küllisi zindânıdur âşıklarun" derken, hakikat arayışının dışına çıkan her türlü ilginin bir çeşit tutsaklık olduğuna vurgu yapmak ister (Tatcı, 2012a, s. 262). Çünkü hakikat aşığı nesnesinden bir an bile ayrı kalmamalı, her durum ve koşulda tüm varlığıyla kavuşma

özlemini her an canlı tutmalıdır. Yunus Emre düşüncesinde her türlü istek ve arzunun merkezi olması bağlamında nefsin terki en kritik konumdadır ki benliğin terki ve dünyevi olana ilgisizliğin Yunus Emre'deki karşılığı "miskin" olmaktır. Şiirlerinde sık sık kendini bu sıfatla yani "Miskin Yunus" diye niteler: "Gel imdi Miskin Yûnus tut erenler eteğin/Cümlesi miskinlikde yokluğımış çâresi" (Timurtaş, 2018, s. 225). Bu aynı zamanda hem dünyevi hem de -Ortodoks İslam'da özendirilen- öte dünyaya ilişkin tüm arzuların terk edilmesini, bu unsurlara yönelik ilginin tümüyle yok edilmesini imler: "Cennet cennet didükleri/ Bir ev ile birkaç Hûri/İsteyene virgil anı/Bana seni gerek seni" (Tatcı, 2012a, s. 525). Bilincin tek ve mutlak yöneliminin Tanrı ve hakikat olduğu Yunus Emre düşüncesinde tüm irade bu amaca sevk edilir. Artık günlük eylemler bile, anbean içinde hakikat aşkı olan varlığın bir tek eylemselliğine dönüşür. "Yunus'durur benüm adım gün geldükçe artar odum/İki cihânda maksûdum bana seni gerek seni" dizelerinde, tüm maksadın Tanrı ve hakikat olduğu, salt gerekli ve elzem bu biricik şey uğruna her şeyin terk edildiği ifade edilmek istenir (Timurtaş, 2018, s. 226).

Son olarak Yunus Emre'nin tinsel yaşantısından çıkan kimi kavramlara erdem etiği bağlamında kısaca göz atmak yerinde olacaktır. Burada bunların tümü üzerinde duramayacağımızdan ancak belli başlı olanları ele alacağız. Söz konusu kavramların en başında belki de sevgi ve eşitlik gelmektedir. Taşıdığı tanrısal özden dolayı cümle yaratılmışa bir göz ile bakmak, -tüm insanlığı kastetmek üzere- yetmiş iki milleti eşit görmek bu bakışın ürünüdür. Yunus Emre bu yaklaşımını "Sen seni ne sanursan ayruğa da anu san" sözleriyle belirtir (Tatcı, 2012a, s. 433).

Bunun yanı sıra nefsin bencil ve ayrılıkçı yapısından kaynaklanan kimi kötü huy ve davranışların iyi huylarla ikame edilmesi de Yunus Emre etiğinin temel hedeflerindendir. Eğriliğe karşı doğruluk ve adil olmak; tarafgirlik yerine nesnellik; yalancılık ve riyakârlık yerine dürüstlük ve samimiyet; kin, öfke ve düşmanlık yerine sevgi, sabır ve dostluk; açgözlülük, aşırılık ve şehvet yerine yetingenlik ve ölçülülük; cimrilik yerine cömertlik; kibir yerine tevazu; bencillik ve sahip olmak yerine iyilikseverlik ve paylaşmak; hırs, istek ve arzu yerine miskinlik; gönül yıkmak yerine gönüller yapmak; başkalarında kusur aramak, yermek yerine kendi özüne yönelmek ve hoşgörü gibi etik davranışlar geliştirmek ve bunları huy hâline getirmek tinsel yolculukta kazanılması gereken ahlaki

edimlerdir. Şüphesiz, insanın kendi tinselliğiyle karşılaşması tüm bu erdemlerin ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamaktadır.

4. FELSEFİ DANIŞMANLIK AÇISINDAN PLOTİNUS VE YUNUS EMRE'NİN İNSAN ANLAYIŞLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

İnsan ve birey sorunlarını ele alan her felsefi yaklaşım, insan bilincinde bir değişim ve dönüşüm yaratmak durumundadır. Bu belirleme aslında herhangi bir insansal sorun, o sorunu yaratan bilincin bulunduğu seviyeden çözülemez anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla bilinç ancak bir sıçramayla, farklı bir bakış açısıyla kendi mevcut sınırlarını aşarak karşılaştığı güçlükleri ve problemleri çözebilir. Bu çalışmanın öncelikli sorunsalı, bireyi tinsel bir ilkeden hareketle ele alan, iki farklı filozof ve iki farklı gelenekten çıkan ortak bir duyuşun felsefi danışmanlığa ilke ve yöntemsel ne gibi yeni imkânlar sunabileceğinin araştırılmasıdır. Bireyi *persona*'nın ötesinde ele alan ve temelde ortak olan bu iki yaklaşım; kişiye daha derin bir perspektif kazandırmanın yanı sıra bireyin sorunlarını, -her insanda potansiyel olarak bulunan- evrensel-tinsel bilincin duyuş ve bakışıyla daha derin ve kalıcı çözümlere kavuşturmanın imkânlarıyla ilgilenmektedir.

Daha önceki bölümlerde de belirtildiği üzere hem Plotinus hem Yunus Emre, içinde tanrısal bir öz taşıması sebebiyle insanı tinsel bir varlık olarak tanımlamışlardı. Örneğin Plotinus'ta "İnsandaki ben, tanrısal düşüncede var olduğu haliyle benin ebedi varlığından onulmaz bir biçimde ayrılmış değildir. Bu gerçek ben, Tanrıdaki ben bizim içimizdedir" (Hadot, 2016, s. 24). Yunus Emre'de de gerçek ben, günlük kullanımdaki ben'den içeri ve daha derinlerdedir. Ancak söz konusu içerdeki ben, her şeyde tanrısal özün temaşa edilmesiyle birlikte kişisel bilincin ve bedenin sınırlarını aşarak evrene yayılır ve bütüncül bir anlam kazanır. Bu anlamda tinsellik kişiyi bir yandan ilahi olanla ilişkilendirirken diğer yandan da kişi-ötesi (*transpersonal*), aşkın bir alana taşıyarak betimlemiş olur.

Bunun yanı sıra Rachel Blass'ın Zen Budizm'deki benlik kavramından örnekle felsefi danışmanlığa taşıdığı "kendini aşma" yaklaşımı, Yunus Emre ve Plotinus'un düşünce sistemlerinin de anahtar kavramıdır (Blass, 1996). Her ikisinde de "ben", yüksek bir bilinç durumunun karşılığı olarak, Bir'i temaşa, tanrıyla birlik, külli-evrensel nefs gibi değişik edim ve kavramlarla da olsa aynı anlama gelecek şekilde ifade edilir. Dolayısıyla

Blass'ın *transcendence* edimi daha en baştan Yunus Emre ve Plotinus düşüncelerinin nihai hedefidir.

Geldiğimiz noktada felsefi danışmanlığın kuramsal çerçevesine bir göz atmak, alanyazındaki belirli çalışmalara ve farklı ekollere değinmek, Plotinus ve Yunus Emre'ye felsefi danışmanlıkta bir alan açmak açısından elzem görünmektedir.

Felsefeyi tekrar günlük yaşamın içine dahil etme saikiyle 1980'li yılların başında ilk kez Avrupa'da ortaya çıkan felsefi danışmanlığın öncüsü G.B. Achenbach'dır (Lahav, 2013). Achenbach'ın öncülüğünde ortaya çıkan felsefi danışmanlığa çeşitli kuram ve yöntemler sunarak katkı yapmış, Ad Hoogendjik, P.V. Morstein, R. Lahav, L. Marinoff, M. Da V. Tillmans, B. Norman, P.B. Raabe, C.S. Schuster, B. Mujiskovic, E.D. Cohen, S. Brown, R. Blass gibi pek çok isim bulunmaktadır (Altunbaşak, 2015). Felsefi danışmanlığın kuramsal çerçevesini oluşturan bu çeşitli yaklaşımların her biri üzerinde durmak çalışmamızın sınırlarını aşacağından burada genel hatlarıyla felsefi danışmanlığın neliğinin yanı sıra onu diğer danışmanlık türlerinden ayıran hususları ele almak daha uygun görünmektedir.

Felsefi danışmanlığın belki de ilk örnek uygulamasını Atina sokaklarında dolaşan ve kendine özgü soru-cevap (diyalektik) yöntemiyle konuştuğu kişileri felsefi sorgulamaya sevk edip bildiklerinin doğruluğu hakkında şüpheye düşüren Sokrates'te bulmaktayız (Blass, 1996). Burada Antik Yunan düşüncesinin temel bir niteliğiyle karşılaşmaktayız ki o da felsefe ile yaşamın birbirine sıkıca kenetlenmiş olmasıdır. Diğer deyişle Antik Yunan felsefesinde teori ve pratik arasında neredeyse su sızacak bir mesafeden söz edemeyeceğimiz gibi, filozofun düşüncesiyle eyleminin âdeta bir ve aynı olduğunu görmekteyiz. "Bu açıdan felsefi danışmanlık (ve genel olarak felsefi uygulama), bireyi iyi yaşama yönlendirmeye çalışan Stoacılık ve Epikürcülük gibi eski Helenistik felsefi gelenekleri yeniden canlandırmaya yönelik bir girişim olarak görülebilir" (Lahav, 2013, s. 85). Diğer yandan söz konusu dönemde felsefe günlük yaşamın içinde devinen bir sağaltıcı, insanın sıkıntılarını aşmasına yardımcı bir terapi işlevi de görmekteydi: "Bilgelik, ruhun dinginliğini (*ataraxia*), içsel özgürlüğünü (*autarkeia*), kozmik bilinci beraberinde getiren bir yaşam şekliydi. Öncelikle felsefe, sıkıntıyı iyileştirmeye yönelik bir tedavi yoluydu" (Hadot, 2012, s. 244). Antik Yunan filozofları tıpkı Buda'nın felsefi bir sistem kurmak yerine insanlara ıstırabı ve ondan kurtulmanın yollarını göstermek

istemesi gibi, felsefelerini mutlu ve esenlikli bir yaşamı gerçekleştirmenin imkânları üzerine inşa etmişlerdi. Istıraptan uzak, doğru ve erdemli bir yaşam, şüphesiz felsefi sorgulamanın ulaşabileceği bir bilgi sorunuydu. Söz konusu bilginin elde edilme çabası Stoacı, Kinik, Epikürosçu vb. okulların ortaya çıkmasını sağladığı gibi, felsefeyi de doğrudan doğruya yaşam pratiğinin hizmetine sunmuş oldu.

Felsefi danışmanlık kişinin yaşam boyu karşılaştığı kaygı, sıkıntı vb. çeşitli sorunların felsefe yoluyla çözüme kavuşturulmasına dayanan bir danışmanlık türüdür, aynı zamanda "her günkü yaşamını sürdüren sıradan insanı, sıkıntı ve sorunlarıyla baş etmesinde güçlü kılmak adına, felsefeyle buluşturma eylemidir" (Altunbaşak, 2019, s. 410). Diğer bir deyişle felsefi danışmanlık, felsefenin bireyin gündelik yaşamının içinde etkinlik göstermesi, yaşama ilişkin sorunlarının aşılması için felsefeden yardım alınmasıdır. Akademik ve kuramsal yönü bir yana "felsefe, yararlı fikirlerin sıradan insan yaşamının somut problemlerine uygulanarak faydalı da olabilir" düşüncesi, felsefi danışmanlığın ortaya çıkışının temel sebeplerindendir (Marinoff, 2007, s. 13-14). Bu bağlamda felsefi danışmanlık; felsefenin tarihsel süreçte ürettiği kuramsal tartışma ve içeriklere ait düşünsel birikimin yine felsefi danışmanlıkta kullanılmak üzere korunduğu, ancak insan ve birey sorunlarının merkeze alındığı bir disiplindir de diyebiliriz. Bu bir bakıma felsefi-kuramsal yaklaşımların pratik amaçlara hizmet etmek üzere bireyin yaşamının iyileştirilmesine hasredilmesidir. Lahav'a göre, "felsefe yapmanın amacı, bilgelik arayışı ve kendimizi dönüştürmekse filozof felsefe yaparken kendine dönmelidir, bir başka söyleyişle felsefenin merkezinde insan olmalı, felsefe insandan yola çıkmalıdır (aktaran Altunbaşak, 2015, s. 3). Diğer yönüyle *philosophia* kavramının içinde yer alan bilgelik sevgisi örtük bir biçimde tıpkı aşkta olduğu gibi tutkuyu imler: "Çünkü felsefede, *philein*, sevmek, âşık olmak, arzulamak vardır" (Lyotard, 2016, s. 24). Bu tutkulu sevgi, aynı zamanda Lahav'ın "teknolojik, konfor arayan ve ben-merkezli (*self-centered*)" çağımızda unutulduğunu öne sürdüğü asırlık bilgelik hedefidir (Lahav, 2001, s. 6).

Felsefi danışmanlık açısından "felsefe yapma" ifadesi, bu tür danışmanlığın kendine özgü temel bir niteliğine, hiyerarşik olmayan bir ilişkide danışanla danışman arasında birlikte yürütülen felsefi diyalogla ilişkilendirilir. Dolayısıyla felsefi danışmanlığı diğer danışmanlık türlerinden ayıran en belirgin niteliklerden biri; kaygı, sıkıntı vb. bireysel sorunlarına bir çözüm aramak üzere yola çıkan danışana, felsefi danışman aracılığıyla

felsefenin danışmanlık yapması ve bu danışmanlığın hiyerarşik olmayan bir düzlemde gerçekleşmesidir. Eşdeyişle "felsefi danışmanlıkta danışman ve danışan arasındaki ilişki bir diyalog olup, taraflardan biri, (bu bağlamda danışman) bir otorite sembolü olmayıp, hiyerarşik bir ilişki söz konusu değildir" (Altunbaşak, 2015, s. 50).

Felsefi danışmanlığı uygulamalı felsefe, psikoterapi ve diğer danışmanlık türlerinden ayıran en belirgin özelliği danışanın kavramsal dünyasını temel alması ve bunu felsefi bir soruşturmanın nesnesi yapmasıdır. Bu noktada felsefenin kavramsal derinliği ve genişliği, danışanın kavramsal dünyası tarafından kurulmuş hâlihazırdaki dünyagörüşünün (*worldview*) ve buna bağlı alışılmış anlamalarının (*lived understanding*) betimlenip dönüştürülmesine yardımcı olmakla birlikte aynı zamanda "felsefi kendini soruşturmanın" zemini hâline gelir. Bu bağlamda "felsefi danışmanlar psikoterapinin konusuna giren psikolojik mekanizmaları araştırmak yerine, danışanların kendi kavram dünyalarını, *dünya görüşleri*ni yorumladıkları bir *felsefi kendini soruşturma*nın koşullarını araştırır ve oluştururlar" (Altunbaşak, 2015, s. 33). Dolayısıyla psikolojide farklı terapötik amaç ve gereksinimlerle ortaya çıkmış olan çeşitli ekol ve yöntemler ya da psikolojik bir hastalığın iyileştirilmesi gibi sonuçlar felsefi danışmanlıkta bulunmaz. Ancak örneğin insanın neliği konusunda çeşitli filozofların öne sürdüğü farklı görüşlerden herhangi biri, danışanın durumuna uygunluğu ölçüsünde temel alınabilir ya da kullanılabilir. Bu bağlamda felsefi danışmanlık daha en baştan ele alacağı insansal durumun (danışanın durumu) hangi danışmanlık türüne uygun düştüğünü de tasnif etmek durumundadır.

Bir başka deyişle burada kişinin kendisini ve kendisi dışında kalan dünyayı hangi kavramlarla tanımladığı, kendisini ve dünyayı nasıl ideleştirdiği söz konusudur ki felsefi danışmanlık açısından bu nitelikleri taşıyan kendini soruşturma, kişiyi "felsefi kendini anlama"ya götüren kavramsal ve kuramsal bir yaklaşımdır. Felsefi danışmanlıkta felsefi kendini soruşturmanın ayırt edici üç özelliğinden söz edilir. Bunlardan birincisi "eleştirel olmak", yani kişinin yaşamla ilgili temel ilke, kabul ve kavramlarını -açıklığa kavuşturmak üzere- eleştirel yaklaşımla ele almak; ikincisi "deneysel (emprik) olmamak", yani daha önceden belirlenmiş bir veri ya da kuramdan hareket etmemek; üçüncüsü de herkes için açık olan, bilinen kavram, anlayış, varsayım ve kuramlarla ilgilenmektir (Altunbaşak, 2015). Kısacası felsefi kendini soruşturma, danışanın

kavramsal içeriklerinden oluşan dünyasını, felsefi danışman yardımıyla yine kendisinin apaçık kılıp, anlamasına yönelik bir edimdir.

Özetle felsefi danışmanlık, felsefenin kuramsal tartışmalarının dışında kalan, doğrudan doğruya gündelik insanın yaşamına yönelen ve danışan sorunlarına felsefenin içinden çözümler arayan çok genç bir disiplindir. Felsefi danışmanlığın ilerlediği zemin, hiyerarşik olmayan bir diyalogda danışanın *dünya-görüşü*nden yola çıkarak alışılmış anlamalarını, felsefi kendini soruşturma yoluyla dönüştürmesine ve sonunda kişinin felsefi kendini anlamasına yardımcı olmaktır. Felsefi danışmanlığı psikoterapiden ve diğer danışmanlık türlerinden ayıran en önemli unsur, danışanın dünyayı ideleştirdiği kavramlardan oluşan dünya-görüşüne ve bu dünya görüşüne dayalı olarak icra edilen varoluş tarzına odaklanmasıdır.

Bu tez çalışmasında ele alınan iki düşünürün karşılaştırılması bağlamında felsefi danışmanlık ekolleri içerisinde özellikle Rachel Blass'ın kendini aşma olarak tanımladığı anlayış üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır. Ardından Plotinus ve Yunus Emre'nin düşüncelerinin felsefi danışmanlık anlayışında nasıl konumlandığına ilişkin bir tartışma yürütülecektir.

4.1 Felsefi Danışmanlıkta Kendini Aşma (Self-Transcendence) Yaklaşımı

Rachel Blass *On the Possibility of Self-Transcendence: Philosophical Counseling, Zen, and the Psychological Perspective* adlı çalışmasında felsefi danışmanlığın iki farklı anlayış üzerinde temellendiğini öne sürer (Blass, 1996). Bu anlayışlardan "birincisine göre felsefi danışmanlık, danışanın mevcut varoluş biçimini apaçık kılmayı amaçlar. Buna karşılık, ikinci yaklaşım ise danışanın hâlihazırdaki durumunun ötesine, yeni bir varoluş tarzına geçmesine yardımcı olmaya çalışır" (Blass, 1996, s. 279). Dolayısıyla Blass'a göre felsefi danışmanlığın bir ekolü, danışanın dünya görüşünü oluşturan kavramsal içerikleri ele alır ve danışmanlık sürecinde bunları apaçık kılarak kişinin hangi varoluş kipinde yaşadığını anlamasına yardımcı olur, sonunda da danışanda muhtemel bir değişime yol açar. Diğer ekolün yönelimi ise danışanın yeni bir varoluş kipine geçişinin imkânlarıyla ilgilenmek, yani danışanda "görmenin, deneyimlemenin, ilişki kurmanın, düşünmenin yeni yollarını yaratma" konusunda kişiyi aşkın (*self- transcendence*) bir arayıştır (Blass; 1996, s. 279).

Blass'ın sözünü ettiği *self-transcendence* kavramı felsefi danışmanlıkta danışan sorunlarının, o sorunun yaşandığı düzlemden daha yüksek bir düzleme taşınarak çözüme kavuşturulabileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte kendini aşmanın sayesinde gerçekleştiği felsefi kendini soruşturma edimi, bizi insan bilincinin daha yüksek düzeyleriyle buluşturarak, bu yüksek bilinci deneyimleme imkânlarına götürür:

> Bir aşkınlık süreci olarak felsefi danışmanlık; bireyin yaşamının felsefi soruşturmasında güncel varoluş biçimine odaklanmaktan çok, danışanın psikolojik boyutlar ve felsefi kavramlar tarafından belirlenen yaşamının ötesine geçme ve felsefi bir karşılaşma yoluyla açılan yeni bir kavramsal alanı canlı bir şekilde tanıma arayışında danışana rehber olarak hizmet ettiği bir süreçtir. Buradaki amaç, yalnızca varoluşun olgusal psikolojik düzeyinin ötesine geçmek değil, aynı zamanda danışanın hâlihazırda yaşamakta olduğu kavramlar ağının da ötesine geçmektir (Blass, 1996; 282).

Blass'ın bir aşkınlık süreci olarak betimlediği felsefi danışmanlık yaklaşımında kişinin psikolojik düzeyinin ve alışılmış anlamalarının ve bir anlamda gündelik sıkıntılarının da ötesine geçmesi dikkate değerdir. Çünkü burada insanın âdeta yeniden doğumu gerçekleşmekte, yeni bir bakışla hayata dönmekte, belki de gündelik bir sıkıntıymış gibi görünen felsefi bir bunalımdan yeni bir insan ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada felsefi danışmanlığın kuramsal çerçevesine katkılar yapmış ve felsefi kendini soruşturmanın "felsefi" olabilmesi için yaklaşım ve yöntemlerinde "dünyagörüşü" yorumunu benimseyen Barbara Norman ve M. Da V. Tillmans'ın yaklaşımları üzerinde durmak "kendini aşma" kavramının daha açık anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Norman'a göre felsefi danışmanlık dünyayla ilişki kurmanın ve dünyada var olmanın olası farklı biçimlerinin sorgulanmasında yeni imkânlar sunan yapıcı bir rol oynarken, içinde yaşadığımız dünyayı anlamanın ve anlamlandırmanın değişmez yollarından bizleri kurtarmak gibi bir işleve de sahip olabilir (Norman, 1995). Bu yaklaşımıyla Norman, felsefi danışmanlığa "ufuk açıcı" bir işlev yüklemekte, felsefi danışmanı -yeri geldiğinde- danışanın değişmez gibi görünen dünya tasavvurunun temellerini âdeta sarsmaya davet etmektedir. Felsefi danışmanlık bizi yaşamın tekçi, mutlak yorumlarından kurtararak

farklı yaşantı ve eylem olanaklarının ya da Norman'ın ifadeleriyle söylersek, "dünyada var olmanın olası farklı biçimlerinin" mümkün olduğu felsefi bir uyanışa götürebilir.

Norman'ın felsefi danışmanlığa yaptığı en önemli katkıların başında Richard Rorty'den aldığı "yeniden betimleme" (*redescription*) kavramı gelmektedir. Norman, kişinin felsefi kendini anlaması olarak açımlayabileceğimiz bu kavramı felsefi danışmanlık yaklaşımının temeli yapmıştır. Norman'a göre birey yaşadığı dünyayı ve kendini, öncekinden farklı bir görüş ve tarzda ifade ettiğinde, yeniden betimleme gerçekleşir (Norman, 1995). Felsefi danışmanlık açısından bakıldığında kuşkusuz gerçekleşmekte olan şey, alışılmış anlamanın ve aynı zamanda bununla sıkı sıkıya ilişkili olan, kişinin dünyagörüşünün felsefi kendini sorgulama yoluyla değişime uğratılmasıdır. Norman'ın felsefi danışmanlığa bir diğer önemli katkısı da ekolojik yaklaşım (*ecological*) kavramıyla olmuştur. Norman bu kavramı, "öncelikle dünyayla ilişki kurduğumuz kültürel ve kişisel inançların, değerlerin ve tutumların sürekli olarak yorumlanmasının ve yeniden yorumlanmasının önemini kabul eden bir düşünme biçimini belirtmek için kullanıyorum" der (Norman, 1995, s. 50). Norman'ın, yaşamı ve kişinin felsefi kendini sorgulamasını sürgit bir edim olarak değerlendirmesi, danışanı bir yandan dünyayı ve kendini anlamanın tekçi, mutlak ve statik görünen yorumlarına saplanmaktan kurtarırken, diğer yandan kişinin kendini aştığı (*self-transcendence*) kişi-ötesi alana taşıyan bir imkân olarak görülebilir.

Tillmanns'ın felsefi danışmanlığa yaptığı en önemli katkı ise insana ve yaşama yönelik bütüncül yaklaşımında ifadesini bulmaktadır. Yaşamda karşılaştığımız sorunların salt akılla aşılamayacağını ve etkin bir yaşamın sadece bireysel sorunların çözümüne indirgenemeyeceği daha bütünsel bir yaklaşım önermektedir Tillmanns. "Felsefi danışmanlığın esas olarak rasyonel olana odaklanmasını anlamıyorum. Benim için felsefi danışmanlık, hayatın doğası gereği sorunlu olduğu ve az ya da çok başarılı bir yaşamın, çözülmesi ve üstesinden gelinmesi gereken sorunlara (psikolojik, duygusal veya rasyonel) indirgenemeyeceği fikrine dayanmaktadır" der ve şöyle devam eder Tillmanns: "(…) yaşam asla problemsiz olamaz ve yaşamdan kastedilen de asla bu değildir. Yaşam doğası gereği sorunludur ve çözülmesi gereken bir dizi soruna indirgenemez. Yaşam çözülmek için değil, yaşanmak içindir!" (Tillmanns, 2005, s. 133-134). Tillmans'ın özellikle vurguladığı şey, felsefi danışmanlığın bireyin benliğine ve bireysel sorunlarına

değil, ilişkilerden ve etkileşimlerden oluşan yaşamına odaklanması gerektiğidir. Çünkü Tillmanns'a göre felsefi danışmanlık "hayata bireysel problemler olarak değil, bir bütün olarak yaklaşır" (Tillmanns; 2005, s. 134).

Tillmanns daha baştan, insanın ne psişik yapısının ne de akılsal yeteneklerinin yaşamda karşılaştığı sorunları tek başına çözmekte yeterli olabileceği görüşündedir. O, yaşamın kendisini bütüncül bir soru olarak ortaya koyduğunu, buna verilecek yanıtın da kişinin yaşamla kurduğu ilişkinin bütünlüğü içinden çıkması gerektiğini düşünmektedir. Sorunsuz bir yaşam düşünülemez derken de sanki sorunlar hep var olacak; sürekli, tek tek bunlarla meşgul olmaktansa, tüm bunların aşıldığı, yaşamın daha üst ve bütüncül bir boyutuna ulaşmayı, yani felsefi bilgeliği teklif eder gibidir. Bu bağlamda da felsefi danışmanlığın bireyin doğrudan kendisine değil, kendisinin ötesine, ilişkilerini de içine alacak biçimde yaşamın bütünlüğüne odaklanması gerektiğini öne süren Tillmanns'ın örtük bir biçimde de olsa aşkın bir alanla ilgilendiğini söyleyebiliriz.

Blass, felsefi danışmanlığın aşkınlık amacına en yakın örnek olarak Lahav'ı gösterir. Blass, Lahav'ın Alman felsefi danışmanlık dergisi *Zeitschrift für Philosophische Praxis*'e verdiği bir röportajdan şu sözleri aktarır: "Felsefi danışmanlık, felsefeyi yalnızca belirli kişisel sorunları çözmek veya insanları daha iyi hissettirmek için kullanmaz... Amaç, kişide hâlihazırda var olanı onarmak veya iyileştirmek değil, üstesinden gelmek, ötesine geçmek, kendini yeni derinlik ve bilgelik boyutlarına yükseltmektir" (Blass, 1996, s. 284). Bu açıklamalar Lahav'ın felsefi danışmanlığın misyonuyla felsefenin bilgelik arayışını aşkınlık bağlamında birleştirdiğini göstermektedir. Blass'a göre Lahav, "bu alandaki kapsamlı çalışmalarında, yavaş yavaş açık kılma (*clarification*) vurgusundan, bilgelik olarak gördüğü danışanın kişisel bakış açısının ötesine geçmesini ve daha zengin, kişi-ötesi bir anlam ağını yaşamasını ve somutlaştırmasını amaçlayan bir yaklaşıma geçmiştir" (Blass, 1996, s. 284).

Son olarak Blass'ın Zen Budizm'le ilgili yaptığı değerlendirmelerden kısaca bahsetmek, özellikle Doğu gizemciliğinin benlik-ötesi yaklaşımını anlamak açısından çalışmamıza katkıda bulunacaktır. Blass'ın önemle üzerinde durduğu konu, benliğin Batı ve Doğu'da genel olarak iki farklı biçimde ele alınması ve kavranmasıdır:

> Zen Budizm'in büyük ustalarının yazıları, benliğin özü gibi görünen şey ile benliğin gerçek öz doğası arasındaki ayrımı öğretir. İlki, psikolojik güçlerin, arzuların, fikirlerin vb. karmaşık ağı olarak modern Batılı benlik anlayışına yaklaşır. İkincisi, benliğin gerçek öz doğası tanınır ve ancak önceki benlik sıyrılıp atıldığında "yaşanabilir" (Blass, 1996, s. 287).

Blass, Batılı benlik anlayışını bir bakıma psikolojik benlik ifadesiyle özetler. Bu anlamda benlik -felsefenin yaklaşımından farklı olarak- kişinin öz doğasını tanımlamaktan çok, psikolojinin insan tanımından çıkan kavramlarla ve kişiden kişiye farklılık gösteren sonradan edinilmiş kişilik, karakter vb. niteliklerle betimlenen bir çeşit psikolojizmdir. Erich Fromm *Psikanaliz ve Zen Budizm* adlı eserinde yüzeysel benlik olarak karşılayabileceğimiz "ego"yu insan özgürlüğünün ve esenliğinin önündeki engellerden biri olarak görür. Fromm'a göre esenlik, "Ego'yu büyütmek ya da korumak peşinde koşmaktan vazgeçip, benliğini varoluşun işlevi içinde yaşantıya dönüştürmektir" (Fromm; 1997, s. 36-37).

Zen Budizm'de psikolojik mekanizmalara bağlı işleyen yüzeydeki benliğin çeşitli ruhsal alıştırmalar yardımıyla aşıldığı, Blass'ın "benliğin gerçek öz doğası" dediği başka bir varoluş alanıyla karşılaşırız. Zen'de kişinin öz doğasını anlaması bilgeliktir ve tüm Zen uygulamalarının merkezinde kendini tanımak edimi yer alır. Büyük Zen ustalarından Bodhidharma bunu şu yalın sözlerle açıklar: "Bir Buda olmak için tüm yapmanız gereken doğanızı anlamaktır. Buda sizin doğanızdır. Ve Buda özgür olan kişidir; planlardan, kaygılardan kurtulmuş olandır" (Bodhidharma, 2003, s. 35). Ancak Buda doğasının kavranmasının önündeki en büyük engel duyular ve duyusal dünyadır: "(…) temelde sadece iki patika vardır: akıl ve uygulama. Bu yola akılla girmek, öğrenme yoluyla esası kavramak ve bütün canlı varlıkların aynı gerçek doğayı, ki duyu ve aldanmayla üstü örtülü olduğu için bu anlaşılmaz, paylaştıklarına inanmak demektir" (Bodhidharma, 2003, s. 23). Dolayısıyla Zen Budizm kişinin gerçek benliğini tüm canlılarla paylaştığı ortak doğasında arar. Aşkın ya da kişi-ötesi kavramının Zen Budizm'deki karşılığı, en içte, her şeyin gerisinde duran ve duyusal dünya tarafından üstü örtülse de ele geçirilemeyen saf, bozulmamış Buda doğasıdır. Söz konusu benlik, kişiye özgü olmadığı için kişi-ötesidir, tüm canlı varlıklar aynı Buda doğasına sahip olduğu için de evrenseldir. Bir başka şekilde ifade etmek istersek "Zen, insanın kendi iç varlığını, iç yapısının

derinliğini görebilme sanatıdır; bağımlılıktan özgürlüğe götüren yoldur" (Suzuki, 1997, s. 36). Budistlerin üçüncü gözün açılması şeklinde de ifade ettiği bu görme edimi, birbirini sürekli besleyen iki kaynak gibi bir yandan kişinin kendi doğasını anlamasına yol açarken diğer yandan da özgürlüğün imkânlarını ortaya çıkarır. Suzuki'nin özgürlükten kastı "içimizde doğal olarak var olan bütün yaratıcılığa, iyiliğe dönük tepilere kendini açığa vurmak olanağı tanımak"tır (Suzuki, 1997, s. 36).

Özetle, kendini aşma süreci olarak felsefi danışmanlığın temel yaklaşımına göre, içeriği her ne olursa olsun insan ve birey sorunlarının çözümünün gelip dayandığı nokta danışanın kendini aşma deneyimi, yani bireysel bilincin kendisinin ötesine geçemediği, kendisine saplanıp kalmış olma durumundan kurtulmasıdır. Bu bağlamda kişinin felsefi kendini anlaması, hâlihazırdaki bilincinin dönüşümüne ve alışılmış anlamaların terk edilmesine bir zemin hazırlayarak dünyagörüşünü oluşturan kavramların felsefi kendini soruşturma edimiyle yerini -mevcut ben'in kendini aşma deneyimiyle birlikte- yeni bir görüş ve duyuşa açılan kavramlara bırakması demek olacaktır.

4.2 Plotinus'un Tinsel Yaklaşımının Felsefi Danışmanlıkla İlişkilendirilmesi

Çalışmanın bu bölümünde, Plotinus'un tinsel yaklaşımının günümüz felsefi danışmanlık çalışmalarıyla nasıl ilişkilendirilebileceğini özellikle Hadot'nun örneklendirmeleri ışığında göreceğiz.

Hadot, İlkçağ felsefesini genel olarak, insanları erdemli bir yaşama davet eden ve ruhun kurtuluşuna yönelik bir vaaz olarak nitelendirir: "Filozof bir hocadır, zihinlere yön veren kişidir; ama kendi evren algısını anlatmaya değil, tinsel temrinler yoluyla öğrenciler yetiştirmeye çalışır. Dolayısıyla Plotinos'un yazıları her şeyden önce çoğu zaman halka açık öğretimlerle sıkı sıkıya bağlı olan birer tartışma veya teşviktir" (Hadot, 2016, s. 14). Hadot'nun açıklamalarında Plotinus üzerinden doğrudan doğruya felsefi danışmanlığın tarihsel izlerini görmekteyiz. Filozofun aynı zamanda bir danışman durumunda olması, kendi evren tasavvurunu danışanına benimsetmekten uzak bir tutum sergilemesi, bunun yerine danışanın zihinsel içerikleriyle, kavramlar ve düşüncelerden oluşan dünya görüşüyle ilgilenmesi, danışanını felsefi soruşturma ve tartışma içeren bir diyalog zeminine taşıyıp felsefe yapmaya teşvik etmesi ve son olarak da danışanında

dünyagörüşsel bir değişim-dönüşüm yaratmak üzere bazı tinsel uygulamalardan yararlanması, Plotinus'un felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilmesini kolaylaştırmaktadır.

Hadot'nun "tinsel temrin" dediği ve Plotinus'un öğrencilerini felsefi kavrayışa götüren uygulamalar, felsefi danışmanlık açısından üzerinde önemle durulmaya değerdir. Hadot "tinsel temrin" yerine "ruhsal alıştırmalar" ya da "ruhani alıştırmalar" ifadelerini de kullanır (Hadot, 2012). Hadot'nun kullandığı biçimiyle ruhsal ya da ruhani ifadesi, dinsel ya da teolojik bir içerik taşımadığı gibi tek başına zihinsel, düşünsel, ahlaki bir anlam da içermez. Burada daha çok, varlığın bütünlüğüne yapılmış bir vurgudan söz etmek mümkündür: "Ruhani kelimesi bu alıştırmaların yalnızca düşüncenin eseri değil, aynı zamanda bireyin tüm ruhsallığının eseri olduklarını anlamamızı sağlar ve özellikle de bu araştırmaların gerçek boyutlarını ifşa eder. Onlar sayesinde birey, nesnel Ruh'un yaşamına erişir, tabiri caizse Bütün'ün perspektifine yerleşir" (Hadot, 2012, s. 20).

Söz konusu alıştırmalar Hadot'nun ifade ettiği kavramsal içeriklerle birlikte değerlendirildiğinde, felsefi soruşturmaya kişinin tüm varlığıyla yönelmesi, başka bir ifadeyle tüm insansal potansiyelini ve donanımını bu edime hasretmesi gerektiğini imlemektedir. Alıştırma, özü gereği herhangi bir alanda ulaşılmak istenen yetkinliğin önsel çalışması, hazırlığı ve olmazsa olmazıdır. Hadot yetkinlik öncesi pratikleri şöyle açıklar:

> Ben bu deyimle, uygulayan üzerinde bir değişimi ve bir dönüşümü amaçlayan, gıda rejimi gibi fiziksel, diyalog ve tefekkür gibi düşünsel veya dalınç gibi sezgisel uygulamaları kastediyorum. Bir felsefe ustasının söylemi de bir ruhsal alıştırma biçimini alabilir. Ancak, bunun için, söylemin, dinleyici, okuyucu veya muhatap konumundaki öğrenciye, onu ruhsal bakımdan geliştirecek ve içsel olarak dönüştürecek biçimde sunulması gerekir (Hadot, 2017, s. 15).

Felsefi danışmanlık açısından Plotinusçu ruhsal alıştırmaların önemi, öncelikle danışanın dünya görüşünde bir dönüşüme, kişiliğinde ise kendini aşma (*self-transcendence*) edimine yol açmasından ileri gelmektedir. Konumuz bağlamında Plotinus'un tinsel uygulamalarıyla kimi aynılık kimi benzerlik içermesinden dolayı öncelikle Antikçağdaki bazı pratiklerden de söz etmek yerinde olacaktır.

Antikitede gündelik yaşamın her an içinde olan felsefenin kendisi başlı başına iyi bir yaşam sürmeye yönelik bir alıştırmaydı. Sokrates, Theaitetos'a "Vücudun sağlığına gelince bunu rahatla tembellik yok eder, ama idmanla hareket ona uzun ömür verir, öyle değil mi?" diye sorar ve hemen peşinden de ruhun nasıl öğrendiği üzerinde durur: "(…) ruh okuma ve alıştırma, yani hareketler sayesinde bilgiler kazanır, sağlığını korur, kendini düzeltir; buna karşılık, okuma arzusunun ve öğrenme ihtirasının yokluğundan başka bir şey olmayan rahat, ruhun sadece öğrenmemesine değil, aynı zamanda öğrendiğini de unutmasına neden olur, değil mi?" (Platon, 2019, s. 465). Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Antik Yunan filozofları bedensel ve ruhsal sağlığın temel şartını, idman ve alıştırma diye ifade edebileceğimiz bazı önsel pratiklere bağlamış ve bunları gündelik yaşamın değişmez bir unsuru hâline getirmişlerdi. Buna karşılık *Phaidon*'da felsefeyi bu kez ölüme bir hazırlık, bir ölüm alıştırması olarak betimleyen Platon'un, "Kendilerini gerçekten felsefeye vermiş olanların, yalnız ölmek ve ölmüş olmak için çalıştıklarını halk bilmez görünür" sözleriyle karşılaşırız (Eflâtun, 1989, s. 14). Platon'un burada söz ettiği ölümün, aynı zamanda ruhun bedenden ayrılması, bir anlamda bedensel bağlardan ve tutkulardan kurtularak kendine dönmesi anlamına geldiğini de belirtmek gerekir. Dolayısıyla Antik Yunan felsefesinin yaşam ve ölümü birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak gördüğünü, iyi bir yaşam kadar ölümü ve ölüme hazırlık yapmayı da ruhsal alıştırmaların bir parçası hâline getirmiş olduğunu söylememiz gerekir.

Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe* adlı eserinde İskenderiyeli Philon'dan aktardığı Stoacı-Platoncu ruhsal alıştırmaların iki listesini verir: "Bu listelerden biri sırayla; araştırma (*zetesis*), derinlemesine inceleme (*skepsis*), okuma, dinleme (*akroasis*), dikkat (*prosoche*), kendine hakimiyet (*enkrateia*), farksız şeylere karşı kayıtsızlık. Diğeri ise art arda şöyle isimlendirilir: Okumalar, meditasyonlar (*meletai*), tutku terapileri, iyi olanın hatıraları, kendine hakimiyet (*enkrateia*), görevlerin tamamlanması" (Hadot, 2012, s. 24).

Ruhsal alıştırmaların verildiği bu listede Antik felsefenin sadece bir düşünme etkinliği olmadığını görüyoruz. Ruhu temaşa edimine götüren Plotinusçu tinsel alıştırmalara biraz daha açıklık getirmek istersek bunları şöyle özetleyebiliriz. Diyalektik düşünme, arınma, bedensel istek ve arzuların peşinde koşmamak, duyusal dünyanın hazlarına, ihtiras ve tutkularına kapılmamak, öfke gibi aşırı duygulardan kurtulmak ya da bunların kendisi

üzerinde hakimiyet kurmasına izin vermemek, dış dünyaya yönelik -görece önemsizliğinden dolayı- bir çeşit kayıtsızlık içinde olmak ya da etkilerini azaltacak şekilde sarsılmaz olmak ve derin gözlem, tefekkür ve çeşitli arınma pratikleriyle kazanılan saf bakış.

Felsefi danışmanlıkla Plotinus düşüncesi arasında söz konusu tinsel alıştırmalar aracılığıyla belirgin bir ilişki kurmak mümkündür. Bu tinsel pratikler yerine göre, dünya görüşü, alışılmış anlama, apaçık kılma, felsefi kendini soruşturma, felsefi kendini anlama, kendini aşma gibi felsefi danışmanlığın kuramsal yaklaşımlarına uygulanabilir. Bu bağlamda öncelikle üzerinde durmak istediğimiz başlıca Plotinusçu pratikler ise; "dikkat", "diyalektik", "okuma", "arınma" (*katharsis*) ve "saf bakış"tır. Sözünü ettiğimiz tinsel temrinler hem Plotinus'un duyusal hazlara kapılmamak, öfke gibi aşırı duygulardan kurtulmak vb. hem de Stoacı-Platoncu araştırma (*zetesis*), derinlemesine inceleme (*skepsis*), kayıtsızlık, kendine hâkimiyet (*enkrateia*) ve meditasyon gibi pratikleri de bir yönüyle kapsayıcı niteliktedirler.

Hadot, ruhsal alıştırmalar içinde özellikle "dikkat" (*prosoche*) konusuna özel bir önem atfederek, bu edimden "Stoacının temel ruhani tavrı" olarak söz eder (Hadot, 2012, s. 25). Dikkat, sürekli bir uyanıklık durumuna ve şimdi ve burada olmaklığa karşılık geldiği için tüm edimlerimizin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesinin de temelinde yer alır. Bunun yanı sıra meditasyon (*melete*) -Doğu mistisizminin uygulamalarından biraz farklı olarak- yaşamın olası zorluklarını önceden göz önüne getirmek, bunlar üzerinde tefekkür etmek ve bunlara hazırlıklı olmak bağlamında bir ruhsal alıştırmadır. Örneğin Epiktetos'un ölüme yönelik hazırlığı, bilinçli bir dikkat, farkındalık ve meditasyon çalışmasıdır: "Her gün ölümü, sürgünü ve korkunç görünen her şeyi gözünün önüne getir, ama özellikle de ölümü, böylece sefil bir düşünce içinde olmayacak, sınırını aşan bir şeyi amaçlamayacaksın" (Epiktetos, 2020, s. 9). Benzer bir dikkat ve meditasyon alıştırmasını Marcus Aurelius'un şu sözlerinde de görmekteyiz: "Her yerde, her zaman, o anın koşullarını seve seve kabul etmek, insanlara hakça davranmak, yeterince kavramadığın hiçbir şeyin zihnine sızmaması için her düşüncene dikkat etmek gücünün sınırları içindedir" (Aurelius, 2019, s. 97).

Plotinus'un yaklaşımında bilgelik, sürekli olarak felsefi soruşturmayla birlikte yürüyen çeşitli tinsel pratiklerin uygulanmasıyla ortaya çıkan insani bir yetkinlik durumudur. Bu

yetkinliği kazanmak isteyen ruh, *nous*'a oradan da Bir'e doğru yaptığı tinsel yolcuğu ruhsal alıştırmalarla birlikte ve kendi üzerine yönelttiği çabayla sürdürür. Stoacının tüm düşünsel, eylemsel etkinliklerinin arkasında duran ruhani bir tavır olarak "dikkat" (*prosoche*), Plotinus'un da tinsel alıştırmaları ereğine uygun ve kesintisizce sürdürmesini sağlayan tavrıdır. Plotinus'ta dikkat, bir an bile nesnesini kaybetmeyen ve ondan ayrılmayan özenli bir ilgidir. Plotinus'un söz konusu ilgisinin nesnesi, sürekli gözünün önünde tuttuğu düşünülür dünyadır. Porphyrios'un, hocasının hayatı ile ilgili verdiği şu bilgi konuyu özetler gibidir: "Başkalarıyla birlikte iken bile, kendi başına olabiliyordu. Kendine dikkati, uykusu dışında asla gevşemiyordu; o, pek uyumuyordu; çünkü onun önem verdiği zayıflık (Plotinus genellikle ekmek yemiyordu) ve düşüncelerine sürekli yoğunlaşma onun uyumasına engel oluyordu" (Plotinus; 2005, s. 119).

Stoacılığın ve Plotinus'un temel tinsel tavrı olan "dikkat", felsefi danışmanlıkta danışan-danışman diyaloğundan başlayacak şekilde tüm danışmanlık sürecine yayılabilir. Nesnesini kaçırmayan bir dikkat, danışanın dünya görüşünün içeriğini oluşturan kavramların apaçık kılınmasında şüphesiz etkili bir tutum olacaktır. Yine danışanın felsefi kendini sorgulaması, felsefi kendini anlaması ve danışmanla kurduğu diyaloğun verimli sonuçlar doğurması, felsefi danışmanlığın yürütüldüğü zemine, danışan ve danışmanın birlikte göstereceği ilgiye, özenli ve dikkatli bir çabaya bağlı olacaktır.

Plotinus'un nihai ereği, Platoncu ideaları temaşa etmek üzere ben'in duyulur dünyadan uzaklaşarak düşünülür dünyaya geçmesidir. Çalışma boyunca belirli aralıklarla, aynı anlama gelen ama farklı ifadelerle tekrar ettiğimiz Bir'i temaşa edimi, tinsel bir alıştırma olarak kabul edebileceğimiz ve aynı zamanda hem bir düşünme biçimine hem de hakikati kavrama yöntemine karşılık gelecek şekilde Platoncu diyalektikle birlikte yürür. Platon, *Devlet*'te "İnsan diyalektikle duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın sonuna varır, kavranan dünyanın da" der (Platon, 2020a, s. 254). Bu anlamda diyalektik, şeylerin -değişmeyen- özünü kavramamızı sağlayan bir öz bilgisi ve duyusal olanın dışarıda bırakıldığı salt akılla yürütülen bir soruşturma yöntemidir. Plotinus'un ifadeleriyle diyalektik; "her belirli obje hakkında, bu objenin ne olduğunu ve diğerlerinden hangi bakımdan ayrıldığını ve onlarla ortak neye sahip olduğunu, onun

hangi objeler arasında ve hangi sınıfta bulunduğunu bir söylemle ifade edebilen bir bilgidir" (Plotinus, 2005, s. 179).

Öyleyse Plotinusçu anlamda danışanın kavramsal dünyasının soruşturulması, o kavramların neliğinin diyalektik düşünme yöntemine tabi tutulması anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu soruşturma soru-cevap şeklinde düzenlenmiş bir diyalogda, bir şey öğretme kaygısı gütmeyen danışmanın, danışanda gerçekleştirdiği bir doğurtma eylemi olacaktır. Platon *Theaiteos*'ta "(…) daima başkalarına soru sorduğum, kendim ise hiçbir konu hakkında hiçbir zaman kendi düşüncemi söylemediğim için -çünkü hiçbir bilgelik iddiasında değilim- birçokları beni kabahatli görür" der (Platon, 2019, s. 461).

Sokratik diyalog, bugün felsefi danışmanlıkta bir yöntem olarak kendine önemli yer edinmiş yaklaşımların başında gelmektedir. Bunun temel nedenlerinden biri, felsefi danışmanlıkta danışanın, felsefi kendini soruşturmasında hem özne hem de nesne durumunda olmasıdır. Bir başka ifadeyle danışan kendisiyle ilgili herhangi bir konuda apaçıklığa ancak kendi keşfi olan bilgiyle -bizzat kendisi ulaşarak- varabilir. Bu anlamda Platon'un hiçbir konuda fikrini söylememesi -üstelik bundan dolayı eleştirilmesi-, felsefi soruşturmayı soru-cevap tekniğiyle yürütmesi, felsefi danışmanlık açısından bir ders niteliğindedir. Burada Platon'a bu denli yer vermemizin temel nedeni, Platoncu diyalektiğin Plotinus'un da hem bir düşünme biçimi hem de hakikati kavramaya yönelik kullandığı bir yöntem olduğuna dikkat çekmek ve aynı zamanda Plotinusçu anlamda tinsel bir temrin olduğuna vurgu yapmak içindir. Ayrıca *Eneadlar*'ı kaleme alan Porpyrios'un şu sözleri de bu görüşü güçlendirmektedir: "Plotinus'ta bir sofistin tumturaklı üslubu ve kibri hiç yoktu. Onun dersleri sohbetlere benziyordu" (Plotinus, 2006, s. 128). Buradan da Plotinus'un, derslerinde otoriter bir tutumdan uzak durduğunu, hiyerarşik olmayan bir ilişkide daha çok eşitlikçi bir danışman tavrını benimsediğini ve diyaloğa önem verdiğini anlıyoruz.

Felsefi danışmanlıkla Plotinus'un felsefi söylemi ve arınma pratikleri arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki hem Platoncu felsefenin tinsel-metafizik bir yorumu hem de kendini aşma deneyiminin bir yansısı olarak, Plotinus'un yazdığı metinler kendi başına birer arınma pratiğidir. Çünkü "bu temrinler yoluyla ruh kendini yontar, yani arınır, sadeleşir, saf düşünce düzeyine yükselir ve ardından vecd

içinde aşkınlaşır" (Hadot, 2016, s. 19). Öyleyse felsefi danışmanlık açısından Plotinus metinlerini okumak, ruhu yetkinliğe götüren alıştırmalardan biridir. Duyulur dünya ile düşünülür dünya arasında bir ara konumda bulunan danışan, bu metinler aracılığıyla Plotinusçu anlamda şeylerin özünü görmeye doğru felsefi bir yolculuk yapabilir, ben'in hakikatine yönelik yeni bir yaklaşımla karşılaşıp bunu felsefi sorgunun bir nesnesi hâline getirebilir. Plotinus'un kişiyi gerçekte kim olduğunu keşfetmesine yönelik felsefi bir soruşturmaya teşvik eden metinleri, danışanı hem kendilik bilincinde bir değişime hem de dünya görüşünde bir dönüşüme doğru götürebilir. Ayrıca varlık, ruh, erdem, mutluluk, iyi, güzel gibi kavramları diyalektik bir yöntemle ele alan söz konusu metinler, danışana yeni bir felsefi kavrayışın imkânlarını getirebileceği gibi, mutlu ve esenlikli bir yaşamı gerçekleştirmesine de yardımcı olabilir.

Plotinus, ruhun tinsel alıştırmalar sonucu ulaştığı yetkinliği şöyle betimler: "(…) içmeyi ve yemeği kendisi için değil; bedenin ihtiyaçlarını tatmin etmek için ister; aşkın hazlarının peşinde koşmaz veya en azından sadece tabiatın gerektirdiği ve kendisini, kendinin hâkimi yapmasına izin veren hazların ardından gider veya kendini en çok imgelemesinin hamlesine terk eder" (Plotinus, 2005, s. 171). Bu bağlamda Hadot, Plotinus düşüncesini betimleyebilmek için arınma pratiklerinin önemine değinir: "Zira Ben, bu eylemle, kendisi olmayan her şeyden arınarak, bedeni, duyusal bilinci, zevkleri, acıları, arzuları, korkuları, ıstırapları ve beklentileri, tüm bireysel ve olumsal nitelikleri terk ederek, kendi içinde kendisinden çok kendisi olan şeye ulaşır" (Hadot, 2016, s. 18).

Daha önce, Plotinus'un tinsel yaşantıyı gerçekleştirme edimiyle ilişkilendirdiği arınma alıştırmalarının, çeşitli mistisizmlerde görülen çileci (*asketik*) uygulamalara benzediğini belirtmiştik. Gerçekten de bu gizemci yaklaşımlar bir yönüyle dünyadan el etek çekmek, maddi dünyaya ihtiyatla yaklaşmak, duyusal hazlara mesafeli olmak gibi içeriklerle karşımıza çıkmaktadır. Eşdeyişle bu tür yaklaşımlar, dünyevi olandan kaçınmak diyebileceğimiz bir tutumla birlikte münzevi bir yaşamı kendi ereklerine ulaşabilmek için şart koşarlar. Örneğin MÖ VI. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan ve dünya nimetlerinden vazgeçmeyi öğretisinin temeline koyan Caynaizm'e göre, "Kurtuluş, ancak maddenin kirinden uzaklaşmakla, sıkı perhizlerle, çileli ve erdemli bir yaşamla mümkün olur" (Cevizci, 2005, s. 358).

Plotinus'ta ise arınma pratiklerinin temelinde, ruhun kendisine yabancı olan unsurları terk etmesi, saflaşmak üzere fazlalıklarından kurtulması yatmaktadır. Diğer yandan da Plotinus, -tıpkı Platon'daki ölüm alıştırmasına benzer şekilde- ruhu bedenden ayırma kaygısı güder. Bununla birlikte Plotinus, arınmayı heykeltıraşın sanatıyla, yontarak yarattığı heykelle özdeşleştirir:

> Kendine dön ve bak! Yine de kendinde güzellik görmüyorsan, güzel olması gereken bir heykelin heykeltıraşı gibi yap. O, mermerde en güzel hatlar ortaya çıkıncaya kadar, bir bölümü kaldırıp atar, kazır, cilalar ve siler; onun gibi fazlalığı kaldırıp at; eğik olanı doğrult, karanlık olan şeyi, parlak kılmak için temizle, erdemin tanrısal parlaklığı görününceye kadar, kutsal bir tahtta oturan itidali görünceye kadar, kendi heykelini yontmaktan geri durma (Plotinus, 2005, s. 229).

Plotinus düşüncesinde ruha yabancı olan öğeler ve fazlalıklar, duyulur dünyaya ait maddi unsurlardır. Dolayısıyla ruh, erdeme ulaşabilmek ve bakışlarını *nous*'a çevirebilmek için tıpkı bir heykeltıraşın yaptığı gibi duyusal olandan kurtulana dek kendini yontmalıdır. Bu bağlamda arınma pratikleri, ruhun Bir'i temaşa etmesine yönelik aralıksız bir tutkuyla ve aşkla sürdürdüğü bir hazırlıktır. Bu noktada biraz daha ileri gidip Plotinus'un ulaşmak istediği nihai hedefi de göz önünde bulundurarak şunu rahatlıkla öne sürebiliriz: Plotinus için arınmanın tam karşılığı, dikkatini ve bakışını düşünülür dünyadan ayıran her şeyi ruhun yaşantısından uzaklaştırmaktır.

Felsefi danışmanlıkta danışanın gündelik sıkıntılarını aşmasında söz konusu arınma pratiklerinin en temelde iki yönlü işlevi olması beklenebilir. Bunlardan birincisi insanın anlam arayışına eşlik eden ama üzeri dünyevi unsurlarca örtülmüş varoluşsal bunalımının açığa çıkması, apaçık hâle gelmesidir. Bu bağlamda varoluşuna bir anlam bulmakta güçlük çeken ama bunun yüzeye çıkmış (iç sıkıntısı, depresyon, ıstırap, bunalım vb.) belirtileriyle uğraşan danışanın, daha derinde dünyanın maddi unsurlarıyla kurduğu ilişki felsefi soruşturmaya tabi tutulabilir. Burada felsefi danışmanlık açısından apaçıklığı sağlayan şey, arınma pratikleri yoluyla gerçek benliğin üstünü örten ruha yabancı unsurların yok edilmesi ve tedrici bir şekilde danışanın kendi varlığındaki tinsel unsurla karşılaşması olacaktır.

Arınma pratiklerinin ikinci işlevi ise danışanın kendini aşma (*self-transcendence*) ediminde ortaya çıkar. Plotinusçu anlamda ruha yabancı unsurların yok edilmesini içeren arınma pratiklerine felsefi danışmanlık açısından şöyle bir yorum getirmek de mümkün görünmektedir. Örneğin danışanın dünya görüşünü oluşturan kavramlar ve kimi kültürel kodlar; çevre, aile, toplum vb. otorite kabul edilen kişi ve kurumlar tarafından empoze edilen ve sorgulanmadan kabul edilmiş kimi düşünce ve davranış kalıpları; yani bir yanıyla kişiliği oluşturan zihinsel içerikler ve kişinin otantik varoluşunu gerçekleştirip yaşantılandırmasına engel olan sonradan eklemlenmiş yabancı unsurlar terk edilerek, bir çeşit zihinsel ve varoluşsal arınma gerçekleştirilebilir. Bu fazlalıkları atma yoluyla gerçekleştirilen saflaşma edimi, bir yandan danışana felsefi kendini anlamanın yolunu açarken, diğer yandan kendini aşmasına yardımcı olabilir.

Felsefi danışmanlık açısından ele alınabilecek bir diğer Plotinusçu tinsel alıştırma "saf bakış" ya da "bakışın saflığı"dır. Bu bakış, şeyleri gidimli-çıkarımcı düşünmeyi aşan sezgisel bir görüşle kavramaktır. Plotinus, nesnelerin görünüşlerinin kendi hakikatlerini yansıtmadığını ve -Platoncu yaklaşımı sürdürerek- duyularla şeylerin neliğinin kavranamayacağını öne sürer. Plotinus'a göre, "duyularla bilinen şey, nesnenin sadece bir imge'sidir ya da bir tür'üdür ve duyu organı nesneye ulaşmaz; duyumlanan nesnenin dışında kalır" (Plotinus, 2011, s. 91-92). Yani duyumlama, nesnelerin görünüşünü delip iç yapısını göremez. Bu bir bakıma dışarıdan gördüğümüz bir yapının içine giremeyip, kapısında kalmak gibidir. Plotinus'a göre duyumsanabilir dünyadaki nesnelerin hakikatini görmenin yolu "*nous*"a yükselmektir. Ruhun, kendisine yabancı olan maddi dünyanın unsurlarından, yani duyusal olandan ayrılarak gerçekleştirdiği bu yükselme edimi, aynı zamanda dünyanın kendisini tinin görüşüne açması demektir. Hadot'nun ifadeleriyle bu, "gözün görüşünü tinin görüşüyle açmaktır" (Hadot, 2016, s. 35).

Felsefi danışmanlıkta özellikle danışanın felsefi kendini anlaması, Plotinusçu saf bakışın kazanılmasıyla çok ilişkili görünmektedir. Çünkü tinsel görüşün açılmadığı "ben", bakışını kendine her yönelttiğinde, kendi hakikatini değil, kendisi hakkında yarattığı imgeyi görecektir. Aynı şekilde, bu durumdayken nesnelerin özü de kendini ele vermeyecek ve görünen, o nesnelere ait zihinde oluşan imgeler olacaktır. Danışanın dünya görüşünü oluşturan kavramlar da aynı bağlamda değerlendirildiğinde, söz konusu kavramların hakikatinin sorgulanması daha güçlü bir felsefi zeminde

gerçekleştirilebilecektir. Diğer yandan danışan, kendisine ve dünyaya yönelik nesnel bir tutum kazandığında, yaşadığı herhangi bir sıkıntı ya da kaygıyı tinsel bir bakışla ele alabilecek, kendisiyle sıkıntısı arasına bir mesafe koyabilecek, bu sayede de kendi sorununa dışarıdan -âdeta başkasının gözleriyle- bakabilecek bir tavır geliştirebilecektir.

Buraya kadar Antikçağ felsefesiyle ve özellikle Stoacı-Platoncu tinsel alıştırmalarla yakından ilgisi olduğunu düşündüğümüz Plotinusçu tinsel pratikleri, felsefi danışmanlığın özellikle dünya görüşü yorumuyla ilişkilendirmeye çalıştık. Antikçağda felsefenin kişiyi bilgeliğe, erdemlerin kazanılmasına ve iyi bir yaşam sürmeye götüren bir alıştırma olarak tasavvur edilmesi, felsefi danışmanlığın da benzer kaygıları taşıyan bir çeşit felsefe terapisi olması, ele aldığımız Plotinusçu tinsel temrinlerle felsefi danışmanlığın kuramsal çerçevesinin doğal bir şekilde birbirleriyle örtüşmesini sağlamıştır. Örneğin Plotinusçu düşüncenin katılımıyla gerçekleşen bir felsefi danışmanlık süreci, bir yandan danışman-danışan arasında eşitliğe dayalı, hiyerarşik olmayan bir ilişkide danışanın özerkliğine dayalı bir diyaloğu gözetirken, diğer yandan da tinsel pratikler eşliğinde danışanın dünya görüşünde bir değişime ve nihayetinde danışanın kendini aşmasına yol açan bir etkinliğe dönüşür.

4.3 Yunus Emre'nin Tinsel Yaklaşımının Felsefi Danışmanlıkla İlişkilendirilmesi

Bu bölümde Yunus Emre'nin insan ve evren tasavvurundaki tinsellik vurgusunun günümüz felsefi danışmanlık çalışmalarıyla nasıl ilişkilendirebileceğine dair bazı yaklaşımlara yer verilmiştir. İlk adımda Yunus Emre'nin dile getirdiği kimi sıkıntı ve kaygıların aslında evrensel nitelikte varoluşsal sorunlar olduğunun üzerinde durmaya çalışacağız. Ardından Yunus Emre'yi birlik bilincine hazırlayan bazı tinsel temrinleri felsefi danışmanlıkla ilgisi bağlamında ele alacağız. En sonunda da Yunus Emre düşüncesinin felsefi danışmanlıktaki kendini aşma (*self-transcendence*) ekolüne karşılık geldiğini göstermeye çalışacağız.

İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri* adlı eserinde, "Yunus Batılı varoluşçulardan çok önce ölüm duygusunu, hiçlikle kucaklaşmayı, insanın yalnızlığını, varlığın özünü, dünyanın geçiciliğini, insanın iç sıkıntılarını dile getirmiştir" der (Çubukçu, 1986, s. 12). Yunus Emre düşüncesi, bir yönüyle tüm insanlığın yaşadığı ortak varoluşsal sorunların, şiirin estetik zemininde varlık bularak görünür kılınması,

derin bir soruşturmaya tabi tutularak yoğun bir tefekkür edimiyle çözüme kavuşturulma çabasıdır. "N'idelüm bu dünyayı n'eyleyüp n'itmek gerek" diyerek bir dünya görüşü soruşturmasına giden Yunus Emre'ye göre insanın varoluşsal sorunlarının başında, bu dünyada olmanın anlamı ve yaşamın anlamlandırılması gelmektedir (Timurtaş; 2018, s. 85). Yaşamı anlamlandırma çabasıyla birlikte sürdürdüğü tefekkür ve soruşturma, varlığın hakikati, ölüm, dünyevi şeylerin fâni oluşu, ben'in hiçliği, yalnızlık ve gariplik, dünyaya yabancı olma gibi bir bakıma Yunus Emre düşüncesinin diğer sorunsallarını da açığa çıkarmıştır. Yunus Emre için, "bu dünya kahır evidir hem bâki değil fânidir" (Timurtaş, 2018, s. 90). "Miskîn Yûnus sabr eylegil bu dünyânun zahmetine /Dürlü cefâya katlanur sen sultâna iren kişi" ifadelerinden hareketle Yunus Emre için insan olmak, varoluşsal sorunların farkına varmayı, bunlarla hesaplaşmayı, bu çetin sorunların neden olduğu kahır ve zorluklara katlanmayı ve bu esnada da derin bir bunalımı göğüslemeyi gerekli kılmaktadır diyebiliriz (Tatcı, 2012a, s. 515).

Yunus Emre'nin şiirlerine yansıyan hâletiruhiyesinden ve öznel yaşantılarından çıkarsadığımız, ama daha ötede insanın genel durumuna gönderme yapan bu belirlemeleri, felsefi danışmanlığın dünya görüşü yorumuyla ilişkilendirmek mümkündür. Bu belirlemeyi felsefi danışmanlığa uyarladığımızda, "doğrudan doğruya" benzer varoluşsal sıkıntı ve kaygılar içinde bulunan danışana, Yunus Emre düşüncesinin bu veçhesinin temel alındığı ve danışanın söz konusu varoluşsal sorunlarına farklı bir bakış açısıyla yaklaşmasına yardımcı olacak bir felsefe terapisi uygulanması söz konusu olabilir. Bunun yanı sıra danışanın görünürdeki sıkıntısının gerisinde kimi durumlarda "dolaylı olarak" varoluşsal bir kaygı ya da sıkıntının yatıyor olması da muhtemeldir. Bu noktada danışanın, insan olmanın getirdiği hangi varoluşsal sorun ya da kaygılarla karşı karşıya olduğunun bilincine varması, eşdeyişle felsefi danışmanlığa taşıdığı sorunun neliğinin danışan açısından apaçık kılınması gerekmektedir. O hâlde Yunus Emre'nin insan tasavvurunun felsefi danışmanlıkta uygulanmasının ilk adımı, danışanın dünya görüşünü meydana getiren kavramsal içeriklerin her insanda ortak olan varoluşsal kaygı ve bunalımlarla ilişkisinin soruşturulmasına yönelik bir diyaloğa dayanmak durumundadır.

Yunus Emre düşüncesinin felsefi danışmanlıkla ilişkilendirebileceğimiz bir başka veçhesi, felsefi kendini soruşturmayla birlikte onu felsefi kendini anlamaya götüren bir

edim olarak "kendine dönme" diyebileceğimiz tutumunda yatmaktadır. Söz konusu tutum; ilgisini duyusal dünyadan çekmiş, dünyevi olana kayıtsız kalmış ve varoluşsal sorunlarının yanıtlarını dış dünyada değil, kendi içinde arayan hakikat arayıcısının hâletiruhiyesidir. Bu bağlamda "Çok cehd idüp istedüm yir ü gögi aradum/Hiç mekânda bulmadum buldum insan içinde" diyen Yunus Emre, büyük bir çaba ve mücadeleyle yerde gökte aradığı hakikati hiçbir yerde bulamadığını, ancak insanın (kendisinin) içinde bulduğunu belirtir (Tatcı, 2012a, s. 478).

Kendini eleştirel bir tutum içinde incelemek, Yunus Emre'nin kendine dönük ilgisinin yer yer kendini kınamayı da içeren bir diğer özelliğidir (Yunus Emre'nin nefsini kınayan tutumunun Melâmîlik tavrından izler taşıdığını da belirtelim). Bu anlamda kendine dönmek, başkalarını dışarıda bırakan, başkasının kusuruyla ilgilenmenin de âdeta bir kusur addedildiği etik bir davranış, nefse (benliğe) yönelik eleştirel bir ilgidir: "Yûnus senün 'aybunı gözlegil ayrugı ko/Kimsenün 'ayıbına sen bakmagıl yazıkdur" (Tatcı, 2012a, s. 190).

Diğer yandan Yunus Emre'nin kendine dönmekteki asıl ereği kendini tanımak, "kendözin" bilmektir. Yunus Emre'ye göre, kendini bilmekten daha üstün bir insansal mertebe yoktur, bu yüzden kendini bilen kişi bütün içinde seçkin olandır: "Andan yiğrek ne vardur kişi bile kendözin/Kendözin bilen kişi kamulardan ol güzin" (Tatcı, 2012a; 376).

Yunus Emre'nin kendine dönmek, kendine eleştirel bir tutumla yaklaşmak ve tüm bu kendine yönelik ilgisi, bir yandan varoluşsal kaygı ve sıkıntıları aşmak üzere kendine yoğunlaşmış dikkatli bir çabayı, diğer yandan da felsefi kendini anlamayla başlayan ancak bunun da ötesinde kendini bilmeye yönelik felsefi bir soruşturmayı imlemektedir. Yunus Emre'nin bu yaklaşımını felsefi danışmanlıkla ilişkilendirdiğimizde şöyle bir değerlendirme yapmak mümkün görünmektedir: Felsefi danışmanlığın herkese açıkça görünen yüzü, insanın hayat boyu karşılaştığı sorunlara felsefi yanıtlar veren bir yaşam terapisi olduğudur. Ancak örtük kalan ya da hemen fark edilmeyen yönü ise felsefi danışmanlığın, insanın "kendini bilme" arayışından hiçbir zaman uzaklaşmadığı, özünde felsefenin bu en temeldeki ereğine her zaman sıkı sıkıya bağlı kaldığıdır. Dolayısıyla felsefi danışmanlığın düşünsel zemininde aşılmaya çalışılan her sıkıntı, kaygı ya da sorun aslında danışanın kendini bilmeye yönelik attığı felsefi bir adımdır. Bununla birlikte

Yunus Emre'nin tinsel dünya görüşünden yayılan ve hakikatin dilini konuşan şiiri, başta varoluşsal kaygı ve sıkıntılar olmak üzere yaşamın anlamı, ölüm, yalnızlık, aşk, sevgi, etik, erdem, tanrı, sonsuzluk vb. konular üzerinde yürütülecek felsefi bir soruşturmanın zemini olabilir, derin bir tefekkürle okunacak her bir dize, danışanda başlı başına bir terapi işlevi görebilir.

Bahsi geçen varoluşsal sorunların Yunus Emre düşüncesinde nasıl bir çözüme kavuşturulduğu konusuna, daha önce ilgili bölümlerde yeterince üzerinde durulduğu için burada kısaca değinmekle yetineceğiz. Yunus Emre'ye göre insanın şaşkınlığı, kararsızlığı, ne yapacağını çoğu kez bilememesi ve yaşamına bir anlam verememesi, Tanrıyla bir olduğu bezm-i ezelden koparılıp dünyaya bırakılmış olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla Yunus Emre'nin tinsel yolculuğu bir zamanlar birlik içinde sürdürdüğü esenlik yaşantısının aziz hatırasına dayanmaktadır. Dünyanın "kahır evi" diye nitelenmesinin, insanın dünyada kendini garip ve yalnız hissetmesinin, benliğin hiçlikle eşitlenmesinin ve insanın dünyada türlü türlü acılara maruz kalmasının temel sebebi, ruhun asli birliğinden kopmuş olması, diğer deyişle kendine yabancılaşmasıdır. Ancak bu birlik, elestin ruhtaki hatırasının canlandırılmasıyla, ilahi aşkla, hakikat arayışına yönelik derin bir tefekkürle ve çeşitli ruhsal alıştırmalar yardımıyla yeniden kurulabilir. Yunus Emre kendini bilip, hakikati bularak her türlü kaygı ve korkudan kurtulduğunu şöyle anlatır: "Nitekim ben beni buldum bu oldı kim Hakk'ı buldum/Korkum anı bulıncadı korkudan kurtuldum ahi" (Timurtaş, 2018, s. 220). Bu birlik gerçekleştiğinde, artık kişinin dünyaya bakışı, sonsuzun perspektifinden şeylere uzanan katıksız bir görme edimi hâline gelir.

Yunus Emre düşüncesini felsefi danışmanlıkla ilişkilendireceğimiz bir diğer ana tema, tinsel yolculuğu boyunca uyguladığı çeşitli pratikler yani ruhsal temrinlerdir. Birbirlerini tamamlayıp bütünlediklerinden özellikle üzerinde durmak istediğimiz ruhsal alıştırmalar; "terk", "miskinlik" ve "zikir"dir.

Yunus Emre'deki tinsel uygulamaların başında, gelip geçici yapısından dolayı dünyevi olanın terk edilmesi, diğer deyişle "terk-i dünya" gelmektedir. Yunus Emre bunu, "İbadetler başıdur terk-i dünya/Eger müminsen ana inanasın" diyerek vurgular (Tatcı, 2012a, s. 410). Yunus Emre düşüncesinde, istek ve arzularla dünyaya bağlanmak, sonsuz (bâki) olanı bırakıp ölümlü (fâni) olana tutunmaya çalışmaktır. Aşılması gereken nefs,

doğasından kaynaklanan bu edimle kendi hakikatini bilme çabasını, dünyevi nesnelere yönelmiş tutkusuyla ikame eder. Bu tutumuyla nefs, sahip olduğu maddi zenginlik ve makam, rütbe gibi dünyevi mertebeler yoluyla nüfuz kazanıp kendini büyütürken sonsuzluktan aldığı payı küçültür. Öyleyse burada belirtilmesi gereken esas unsur, terk-i dünyayla kastedilenin dünyadan ve yaşamdan kaçmak değil, ama benliğin bir yönelimi olarak her türlü sahip olma, nesnelere nüfuz etme veya nesnelerle bütünleşme vb. istek ve arzulardan özgürleşmek olduğudur. Yunus Emre için hakikat aşkıyla yanıp tutuşan âşığın sahip olduğu tek şey, bu arayışa hasrettiği canı, gönlü, aklı ve kavrayışıdır: "Cân u gönül 'akl u fehim nisâr olsun ma'şûkaya/ Pes 'âşıkun andan ayru dahı ne mülk ü mâlı var" (Tatcı, 2012a, s. 132). O hâlde eylemlerinin merkezine dünyevi uğraşları koyan insanı bekleyen tehlike, hakikate yönelik duyuş ve düşünüşünü kaybetmek, Plotinusçu anlamda düşünülür dünyadan uzaklaşmış olmaktır. Bu bağlamda Yunus Emre'nin tinsel bakışı, nesnelere benliksiz bakmayı bilme, şeyleri olduğu gibi görme becerisini kazanmaktır.

Yunus Emre'nin temel ilgisi, birlik yaşantısını gerçekleştirecek donanıma ve yetkinliğe ulaşmasının önündeki engelleri aşmak, dünyayla kurduğu ilişkiyi bu ereğine hizmet edecek şekilde yeniden düzenlemektir. Söz konusu engelleri aşmasında ona yardımcı olan ruhsal pratiklerden biri de "miskinlik"tir. Miskinlik daha önce de belirttiğimiz gibi dünyevi olana ilgisizlik, bir çeşit kayıtsız olma durumudur ki bu hâliyle çift anlamlı bir terk edimidir. Bu bir yanıyla hakikat soruşturmasını kesintiye uğratacak dünyevi uğraşların azaltılmasıyken, diğer yanıyla da nefsin kişisel arzu ve tutkularına yönelik bir ilgisizlik, bunlara karşı edilgenlik içinde olma hâletiruhiyesidir.

Yunus Emre'nin "terk-i dünya" pratiği ve bununla yakın ilişkili olan "miskinlik", danışanın karşı karşıya olduğu kimi kaygı ve sıkıntıların açıklığa kavuşmasında ve çözümünde yardımcı olabilecek bazı felsefi yaklaşımlar içermektedir. Örneğin istek ve arzularını, nesnelere sahip olma eğilimlerini dünyayla kurduğu ilişkilerin temeline yerleştiren, bunları gerçekleştirmeyi mutlu ve iyi bir yaşamın koşulu olarak benimseyen kişinin karşılaştığı hayal kırıklığı vb. kimi sıkıntıların felsefi soruşturmasında, Yunus Emre'nin -dünyevi olanın neliğini sorgulayıp sonunda terk ettiği- tinsel yaklaşımı, danışanın "alışılmış anlamalarını" terk etmesine yol açabilir, dünya görüşünü bir dönüşüme uğratabilir. Yunus Emre'de dünyevi olan kendi başına kötü değildir; ancak

yaşamın anlamını, derinliğini ve hakikatini gözden kaçırmamıza neden olduğu ve sonunda gelip geçici şeylere bağlanmamıza yol açtığı için yerilir. Öyleyse söz konusu bağlamda dünyevi olanın soruşturulması, danışanın yaşamın anlamını onda sıkıntılara sebep olan unsurlarla birlikte, yani gerçek bağlamı üzerinden sorgulama imkânına kavuşturabilir; bu sorgulama, danışanın anlam ufuklarını genişletebilir, danışana kazandıracağı yeni bakış açısıyla, yaşamında yeni anlamlar bulmanın felsefi yollarını gösterebilir. Miskinlik ise duyusal dünyanın davetkâr içeriklerine, arzu ve haz nesnelerine kayıtsız kalmak suretiyle danışana felsefi soruşturmasında ve felsefi anlam arayışında destekleyici bir edim olarak yardımcı olabilir. Miskinlik ve terk bu anlamda birbirini tamamlayan iki ruhsal alıştırma, birbirinden ayrılmaz iki edim gibidir.

"Terk-i dünya"nın bir başka yönü, dünyevi istekler ve buna bağlı içeriklerle dolu olan nefsin arındırılması anlamında "nefsin terki"dir. Nefs, İslam tasavvufuna göre duyusal dünyaya ilgiyle yönelen arzu ve eylem merkezinin insandaki karşılığı, hakikati soruşturulması gereken, bilincin henüz yetkinleşmemiş kişisel perspektiflerinden biridir. Nefsin kesintisiz dikkatle gözetimi bir yönüyle Stoacılıkta da karşılaştığımız arzu ve dürtü disiplinine benzemektedir. Örneğin Aurelius bu konuda, "İmgelemini sil; içgüdülerini frenle; arzunu söndür; yönetici ilkeni özgür kıl" der (Auerilus, 2019, s. 116). Hadot *İçsel Kale* adlı eserinde Stoacılığın söz konusu yaklaşımına bir açıklık getirir: "Arzu disipliniyle bizler dünyadaki her şey için yararlı olandan başka bir şeyi arzulamamalıyız, çünkü evrensel aklın istediği budur; irade ve dürtü disipliniyle insan topluluğunun yararına olandan başka hiçbir şey yapmayı istememeliyiz, çünkü bütün insanlarda ortak olan düz aklın istediği budur" (Hadot, 2021, s. 211).

Nefs bir başka açıdan, kişinin gerçek benliğini çevreleyen bütünden ayrık niteliğiyle sert bir kabuk gibidir; ancak bu kabuk çeşitli arındırma pratikleri ve sürekli kendini soruşturma yoluyla kırılmalı, yani aşılmalıdır. Yunus Emre, nefsini dünyevi içeriklerden temizleyip, savunma mekanizmalarını (askerlerini) kırarak varlığını bir ve bütün hâle getirdiğini şöyle ifade eder: "Kırdum bu nefsün çerisin bir itdüm burç u banısın/Pâk eyledüm içerüsin mülketini yuyan benem" (Timurtaş, 2018, s. 110). O hâlde Stoacılıktaki kişiselliği aşan ve tüm insanlığın yararını gözeten arzu ve dürtü disiplini evrensel akılla, benzer bir içeriğe sahip nefsi aşma edimi ise Yunus Emre'de Tanrıyla buluşma anlamına gelmektedir.

Nefsin terki alıştırması ben'i farklı açılardan ele almak, neliği üzerinden felsefi bir soruşturmanın nesnesi hâline getirmek demektir. Yunus Emre'yi nefsi terke götüren tefekkürün ve nefsi ikame ettiği kişi-ötesi benliğin felsefi olarak incelenmesi, danışanı "ben kimim?" sorusunun daha nitelikli bir soruşturmasına götürecektir. Yunus Emre'nin tefekkür edimiyle kişisel benliği terk ederek kendini yeni bir kavramsal çerçeveyle tanımlaması, danışanın benliğini felsefi bir soruşturmanın doğal muhatabı yapacaktır. Çünkü Yunus Emre'nin terk edimine maruz kalan ben (nefs), danışanın alışılmış anlamalarıyla birlikte hâlihazırda deneyimlediği ben'dir. Artık danışanın ben'i felsefi soruşturmanın merkezinde yer almak durumundadır ki bu aşamada danışan felsefi kendini anlama edimiyle baş başa kalacaktır. Bugüne dek danışan kendini nasıl tanımlıyordu, Yunus Emre nasıl tanımlıyor? Örneğin Yunus Emre tefekküründe "ben" bir bedenle özdeş değildir. Bu anlamda beden ve bedenden kaynaklanan duygusal ve düşünsel içerikler de araçsal olup, ben'i tanımlamakta yetersiz, hatta yanıltıcıdır. Dolayısıyla ben'in tasvirindeki farklılıklar ve benzerlikler, felsefi danışmanlığın diyalog zemininde danışanı karşılaştırmalı bir benlik soruşturmasıyla karşı karşıya bırakacaktır.

Bununla birlikte Yunus Emre'nin temel tavrında birbirini tamamlayan bir eşitlikle öne çıkan iki tinsel edimle karşılaşmaktayız. Bunlardan biri "dikkat", diğeri de "zikir"dir. Stoacının da temel tavrı olan "dikkat", Yunus Emre'de kendini bilmeye ve birlik yaşantısını gerçekleştirmeye yönelik dinamik bir ilgidir. Tıpkı Plotinus'un düşünülür dünyaya sürekli yöneliminde olduğu gibi Yunus Emre de bezm-i ezeli bir an bile aklından çıkarmaz. İşte bu ilgi ve dikkati sürekli kılmayı sağlayan ruhsal alıştırma "zikir"dir. Zikir, düşünceyi içsel bir yoğunlukla Tanrıya yöneltmek suretiyle Tanrıyı sadece dile getirmeyi (anmayı) değil, aynı zamanda kişinin, "duygulanım, düşünüm ve eylemsellik olarak Tanrısal gerçekliğe ilişkin ilgisini sürekli bir biçimde canlı tutmasını deyimler" (Gürbüz, 2014, s. 249). Baktığı her şeyde Tanrıyı müşahede eden Yunus Emre'ye göre cümle varlık, özünde taşıdığı tinsel hakikatten dolayı aslında her an Tanrıyı anmaktadır: "Herbir çiçek bin nâzıla öğer Hakk'ı niyâzıla/Bu kuşlar hoş âvâzıla ol padişâhı zikr ider" (Timurtaş, 2018, s. 17). Yunus Emre, ölümün çağrısını duyduğu şu dizelerde, yaşamı boyunca her an Tanrıyı zikrettiğini belirtir: "Dün ü gün iderdüm zikir kılurıdum Hakk'a şükür/Ecel irdi bizi okur esenledüm dünyam seni" (Timurtaş, 2018, s. 141).

Öyleyse zikir, Yunus Emre'yi birlik yaşantısına hazırlayan, dikkatini ve varoluş amacını her daim diri tutan bir motivasyon kaynağı, tüm varlığıyla katıldığı bir ruhsal alıştırmadır. Bunun felsefi danışmanlığa iki önemli yansıması olabilir. Birincisi, bir tavır olarak sürekli zinde bir dikkati gündelik yaşamın her anında ayakta tutmak ve bu sayede kişinin kendisine ve çevresine yönelik sürekli bir gözlem ve uyanıklık durumunu yaşantıya dönüştürmek. İkincisi de yaşamdaki öncelikleri ve en önemli ilkeyi hep hatırda tutmak. Yunus Emre'nin kesintisiz dikkati sürekli olarak yaşamın içindedir, ama aynı zamanda kendi iç sesini de duymaktadır. Yunus Emre'nin şiiri, çoğu kez kendisiyle kurduğu bir ilişki, iç sesinin dışarıya taşan yankısı, yalın bir diyalog olarak kendisiyle konuşmasıdır. An onun için sonsuz bir akıştır; zihni berraktır, çünkü kendisiyle ilgili herhangi bir sıkıntısı ve çatışması kalmamıştır. Bu, sonsuzlukla birlikte akan kâinatı kesintisiz bir dikkatle gözlemleme ve Tanrının içsel bir yaşantı olarak her yerde müşahede edilmesidir.

Felsefi danışmanlıkta dikkat temel bir ilke olarak ele alındığında, örneğin danışan açısından yaşama ilişkin temel bir tavır hâlini alabilir, her eylemini, her sözünü, her düşüncesini en ince ayrıntısına kadar farkındalıkla gözlemleme alışkanlığı geliştirmesine yardımcı olabilir. Sürekli canlı tutulan dikkat, yaşamın her anında tinsel bir uygulama olarak gerçekleştirilebilir. Dikkat bir tavır olarak yaşamın her alanında etkin kılındığında, danışanın kendine yönelik felsefi soruşturmasında, kendini felsefi anlamasında ve felsefi danışmanlığın diyaloğa dayanan tüm süreçlerinde daha kolay mesafe kat edilmesi mümkün olabilir. Bununla birlikte zikir edimiyle Yunus Emre'nin bilincinde Tanrıyı sürekli canlı tutması, anması ve aklından hiç çıkarmaması, yaşamdaki en önemli şeyin sürekli göz önünde tutulmasının önemini göstermesi açısından, felsefi danışmanlığa bir ilke olarak katkı sunabilir. Örneğin ölümü sürekli hatırda tutmak, ölüme yönelik bilinçli bir farkındalık geliştirmekle birlikte; kişinin söz, düşünce ve davranışlarında öncesine göre önemli farklılıklar meydana gelmesi çok muhtemeldir.

Yunus Emre düşüncesi temelde tek tek insan sorunlarına müstakil çözümler üretmekle birlikte, hakikatte tüm bireysel sorunların köklü çözümüne imkân veren bütüncül bir perspektif sunar. Şimdiye kadar Yunus Emre'yle ilgili ele aldığımız tüm yaklaşımların ve tinsel alıştırmaların nihai hedefi kişiye kendini aştığı bir bakış açısı kazandırmaktır. Bu kişi-ötesi varoluş bir potansiyel olarak her insanda bulunan tinsellik ilkesine karşılık gelmektedir. Max Scheler *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı eserinde tinsellik ilkesine belli

bir açıklık getirerek: "tinsel varlık artık itkiye ve çevreye bağımlı değildir, çevrenin bağlarından kurtulmuştur, ben ona, dünyaya açık bir varlıktır, diyorum" der (Scheler, 2015, s. 67). Bu tinsellik tanımı Yunus Emre'nin tinsel alıştırmalarında da açıklıkla gözlemlediğimiz bir durumdur. Örneğin terk alıştırması bir bakıma Scheler'deki anlamıyla her türlü itki ve çevresel bağlardan kurtulma çabasını imlemektedir. Bu bakımdan insanda potansiyel olarak var olan ama felsefi bir çabayla ulaşılması gereken tinsellik, kişi ötesine uzanan bir bilinç ve edimle dünyayı yeniden düzenlemek anlamına gelmektedir.

Hadot Antikçağda ortaya çıkan bilgelik bilincine "kozmik bilinç" der ve bu bilinci şöyle betimler:

> Zira, bilgelik alıştırmasının beraberinde getirdiği bir kozmik boyut vardır. Olağan insan, dünya ile temasını kaybetmiş, dünyayı dünya olarak görmeyip de, dünyayı arzuları tatmin etmenin bir yolu olarak ele alırken; bilgenin yaptığı, Bütün'ü zihninde aralıksız bir şekilde bulundurmayı sürdürmektir. O, evrensel bir perspektifte düşünür ve eyler (Hadot, 2012, s. 252).

Hadot'nun bilgeliği tanımlarken sözünü ettiği evrensel bakış açısıyla düşünüp eylemek ifadeleri, Yunus Emre'ye de uygun düşmektedir. Çünkü Yunus Emre'nin dünya görüşü, bir yandan daha üst bir bilince ulaşabilmek için kişisel arzuların ve dünyevi olanın terkine, zihninde de sürekli olarak Tanrı'yı yani Bütün'ü bulundurmaya (zikir) dayanır. Yunus Emre'de kişi-ötesi varoluş biçiminden kasıt da olağan insanın aşılması, yani vasat insanın yetkin insana terfisi anlamındadır. Tüm bunlardan hareketle Yunus Emre'nin, Blass'ın sözünü ettiği felsefi danışmanlıkta kendini aşma (*self-transcendence*) ekolüyle yakın bir ilişkisi olduğunu öne sürebiliriz. Öyleyse felsefi danışmanlıkta insan sorunlarını Yunus Emre düşüncesiyle ele almak, danışanı kendini aşma edimine götürecek felsefi bir terapi sürecinden söz etmek olacaktır.

Bunların yanı sıra danışman-danışan arasında kurulacak ilişkinin niteliği hakkında da Yunus Emre'nin sevgi felsefesinin felsefi danışmanlığa getireceği özgün bir yaklaşımdan söz edebiliriz. Ancak öncelikle felsefi danışmanlığı ilişki kavramıyla etkilemiş olan Martin Buber'den de kısaca bahsetmemiz yerinde olacaktır. Örneğin Tillmanns, felsefi danışmanlıkta danışman-danışan arasında kurulacak ilişkiyi "ağırlıklı olarak Buber'in

Ben-Sen ilişkisi üzerine kurar" (Altunbaşak, 2015, s. 60). Buber'e göre yaşamımız, Ben-O tecrübesine ya da Ben-Sen ikili ilişkisine dayanır. Ben-O tecrübesi, kişinin dünyaya katılmasına yol açmadığı gibi, dünyanın da iştirak etmediği bir olgudur. Dünya ancak ilişkide kendini açar ve ilişkiye iştirak eder: "Tecrübe dünyası, BEN-O temel kelimesine aittir. BEN-SEN temel kelimesi ise, ilişki dünyasını kurar" (Buber, 2003, s. 49). O hâlde Buber'e göre yaşamımız nesneler ve ilişkiler dünyası arasındaki edimlerimizden oluşmaktadır: Ya Ben-O dünyasında nesneleri tecrübe ederiz ya da Ben-Sen dünyasında ilişki kurarız. Dolayısıyla Buberci bir danışman-danışan ilişkisi, danışmanın kendi dünyasının dışına çıkıp danışan üzerinde yoğunlaştığı, danışana bildik-tanıdık olduğu bir ilişki olmak durumundadır. Bu ilişki biçimi aynı zamanda her türlü hiyerarşiyi dışarıda bırakan, eşitlikçi, açık bir etkileşime ve empatiye dayanmalıdır.

Yunus Emre'nin insan tasavvuru, Buber'in yaklaşımına kimi yönlerden benzemekle birlikte her türlü ikiliğin aşılmaya çalışıldığı bir bakış açısıyla karşımıza çıkar. Şöyle ki Yunus Emre'nin bütüncül perspektifinde "Ben-Sen" ilişkisinden söz etmek mümkün değildir. Aksine, bu ilişki biçimi kavramsal olarak da içerik olarak da bir çeşit karşıtlığı ve ayrılığı çağrıştırdığı için Yunus Emre düşüncesinde sürekli olarak aşılmak istenir. Çünkü Yunus Emre, taşıdığı ilahi özden dolayı tüm insanlığı bir, bütün ve eşitlik içinde gördüğünden insanla ilişkisi "Ben-Sen" ayrılığının terk edildiği bir birlik ilişkisidir ki bu bilinçle Yunus Emre, "Şükür gördüm didârunı aşdum visalün yârını/Bu benlik senlik şarını terkini uram yüriyem" der (Timurtaş, 2018, s. 132).

Yunus Emre'nin bütünün perspektifine yerleşmiş evrensel bilinci, tüm karşıtlıkların aşıldığı bir varoluş tarzına işaret eder. Bu bakıştan öznelerarası ilişkiler de payını alarak, "ben-ben olmayan", "ben-başkası", "ben-öteki" bölünmüşlüğünden, "ben-ben" tinsel ilişkisinin bütünleyici, birleştirici niteliğine dönüşür; çünkü evrensel bilincin bakışı şeylere yöneldiğinde, gördüğü yine kendisi olur. Bu ilişki biçimi felsefi danışmanlığa Yunus Emre'nin sevgi felsefesindeki şefkat, kabul, sonsuz anlayış ve sevecenlik edimleriyle birlikte yansıyabilir. O hâlde Yunus Emre'nin insan anlayışını danışman-danışan ilişkisi bağlamında felsefi danışmanlığa taşıdığımızda, hâlihazırdaki bilinç düzeyleri ne olursa olsun iki tinsel varlığın felsefe yapmak üzere hazır bulunuşundan bahsetmemiz gerekecektir. Ayrıca Ben-Sen arasındaki mesafenin aşılması, danışman ve danışanın tüm varlığıyla sürece katılımını kolaylaştıracaktır. Böylece Yunus Emre

düşüncesinin temel alındığı ve danışmanın da tüm varlığıyla katıldığı felsefi danışmanlık süreci, zamanla danışanın kendini aşarak bütünün perspektifini kazanacağı iki evrensel bilincin felsefi diyaloğuna dönüşecektir.

Buraya kadar özetle, Yunus Emre'nin tinsel yolculuğu (seyr-i sülûk) esnasında karşılaştığı kimi sıkıntı ve kaygıların aslında tüm insanlarda ortak evrensel sorunlar olduğundan hareketle, bu sıkıntıları felsefi danışmanlıkta danışan sorunları bağlamında ele alıp, Yunus Emre düşüncesinde nasıl çözüme kavuşturulabileceğini betimlemeye çalıştık. Daha sonra tıpkı Plotinus'ta olduğu gibi Yunus Emre'yi birlik bilincine hazırlayan bazı ruhsal alıştırmaların felsefi danışmanlıkta nasıl bir karşılık bulabileceği üzerinde durduk. Nihayetinde de Yunus Emre'nin tinsel yaşantı ve edimlerinin yetkin (kâmil) insana karşılık geldiğini ve felsefi danışmanlıkta Blass'ın işaret ettiği kendini aşma (*self-transcendence*) ekolüyle yakından ilişkili olduğunu göstermeye çalıştık.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Felsefi danışmanlık, insanın yaşamı boyunca karşı karşıya kaldığı kaygı, sıkıntı gibi sorunların felsefe yoluyla aşılmasına dayanan bir danışmanlık türüdür. Eşdeyişle felsefenin yaşamın içinde etkinlik göstermesi, felsefi-kuramsal yaklaşımlardan kişinin yaşamının iyileştirilmesine hizmet etmek üzere yararlanılmasıdır. Felsefi danışmanlığı diğer danışmanlık türlerinden ayıran en belirgin özellikler; danışmanlığın "hiyerarşik olmayan" bir düzlemde danışman-danışan arasında gerçekleşen "felsefi bir diyalog" olması, danışanın dünya görüşünü oluşturan "kavramsal dünyasını" temel alması ve bunu felsefi soruşturmanın konusu yapmasıdır.

Bu tez çalışmasında Plotinus ve Yunus Emre düşünceleri ana hatlarıyla ele alınarak felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilmeye çalışıldı, bu iki düşüncenin felsefi danışmanlığa ilkesel ve yöntemsel ne gibi katkılar sunabileceği araştırıldı ve bu bağlamda da Norman, Tillmanns, Lahav örneklerinden hareketle Blass'ın görüşlerinden yararlanıldı.

Blass'a göre felsefi danışmanlık iki farklı anlayış üzerinde temellenir. İlki danışanın mevcut varoluş biçimini apaçık kılmayı amaçlar. Bu yaklaşımda öne çıkan kavramlar; dünya görüşü, felsefi kendini soruşturma, alışılmış anlama, apaçıklık, felsefi kendini anlamadır. İkinci anlayış ise danışanın hâlihazırdaki durumunun ötesine, yeni bir varoluş tarzına geçmesine yardımcı olmaya çalışır. İkinci ekolün temel kavramı kendini aşma (*self-transcendence)*, yönelimi ise danışanın yeni bir varoluş kipine geçişinin imkânlarıyla ilgilenmektir. Plotinus ve Yunus Emre düşüncesinin felsefi danışmanlıkla ilişkisinin tam da bu noktada, yani Blass'ın sözünü ettiği ikinci ekol bağlamında ortaya çıktığını ileri sürebiliriz.

Plotinus'un felsefi sistemi, varlığın kaynağını açıklamaya yönelmiş üç hipostaz üzerinde yükselen hiyerarşik bir görünüm arz eder. Bunlar sırasıyla "Bir", *Nous* ve "Ruh"tur. Hiyerarşinin en üstünde tüm varlıkların ondan türediği "Bir" bulunur. Bir'in yetkinliği, kendisinden taşmasına, bu taşma ve yayılma da önce *Nous*'un ardından da "Ruh"un ortaya çıkmasına neden olur. Bu bağlamda Plotinus'un düşünce sistemi kozmolojik, ontolojik ve etik olmak üzere birbiriyle ilişkili üç soruya yanıt verir. Bunlar sırasıyla,

“yaşamın ve evrende gördüğümüz çokluğun kaynağı nedir?”, “insanın bu dünyada bulunuşunun anlamı nedir?” ve “insan mutlu ve erdemli bir yaşamı gerçekleştirme imkânına sahip midir?” sorularıdır.

Plotinus düşüncesinin felsefi danışmanlıkla ilişkisini iki ana eksende düşünmek mümkün görünmektedir: Bunlardan birincisi, Plotinus düşüncesinin Antikçağ felsefesinin temel karakteristiği olan erdemli yaşam ve ruhun kurtuluşuna yönelik yaklaşımının bir parçası olmasıdır. Bu yaklaşımda felsefe iyi bir yaşam için alıştırmadır. İkincisi de Plotinus felsefesinin neredeyse tamamıyla kişinin kendini aşma edimine hasredilmesidir.

Birinci eksen, yani felsefenin kendisinin iyi bir yaşam için alıştırma olması, Plotinus düşüncesinin ruhsal alıştırmalar yoluyla felsefi danışmanlığın uygulama alanına doğrudan doğruya girmesini sağlayabilir. Antikçağ felsefesinin öne çıkan özelliği, sadece bir düşünme etkinliği olmaktan fazlası, kişinin okuma, dinleme, dikkat, kendine hakimiyet vb. insani donanımını tümüyle seferber ettiği bir bilgelik arayışı olmasıdır. Antikçağ felsefesiyle birlikte felsefi danışmanlığın belirgin bir şekilde akademik felsefeden ayrıştığı noktanın tam da burası olduğunu belirtmeliyiz. Bu belirleme aynı zamanda felsefi danışmanların neden dikkatlerini bir yandan Antikçağa yönelttiklerinin de özlü bir açıklamasını içermektedir.

Plotinusçu ruhsal alıştırmaların öncelikli önemi, felsefi danışmanlığı, danışman-danışan arasında gerçekleşen salt bir diyalogdan ve felsefe yapma etkinliğinden daha öteye taşıma potansiyelinden ileri gelmektedir. Burada artık çeşitli ruhsal temrinler yoluyla kişinin duyuş, düşünüş ve görme edimlerinde belirgin farklılıklar ve değişimler olması söz konusudur.

Plotinus’un üzerinde önemle durduğu ruhsal alıştırmaları; tutku, öfke gibi duyguların hakimiyetine izin vermemek için duygu disiplini, bedensel isteklerin ve haz arayışının kontrol altında tutulması için arzu disiplini, doğru ve derin düşünme ediminin gerçekleşmesi için düşünme disiplini (diyalektik ve tefekkür), dış dünyaya yönelik belli bir kayıtsızlık, düşünülür dünyayı sürekli akılda tutacak şekilde “dikkat” ve çeşitli arınma pratikleri olarak sıralayabiliriz.

Plotinusçu ruhsal alıştırmalar örneğin danışman-danışan diyaloğundan danışanın dünya görüşü soruşturmasına, oradan da danışanın felsefi kendini anlamasına kadar felsefi danışmanlığın tüm adımlarının daha etkin bir biçimde sürdürülmesine ve daha verimli sonuçlar doğurmasına katkıda bulunabilir.

Plotinus düşüncesinin felsefi danışmanlıkla ilişkisinin ikinci ekseninde kendini aşma (*self- transcendence*) edimi yer alır. Plotinus düşüncesinin asıl hedefi ruhu bulunduğu noktadan alıp Bir'i temaşa ettiği varlık hiyerarşisinin en üst noktasına taşımaktır. Dolayısıyla tüm bu tinsel alıştırmalar kişinin dünya görüşünü köklü bir değişime uğratıp ona ebedî bir kimlik kazandırmak amacındadır. Bu anlamda Plotinus düşüncesini felsefi danışmanlıkla ilişkilendirdiğimizde, felsefi danışmanlık olağan insanın gündelik sıkıntılarını aşmasına yardımcı olma kimliğinden nispeten uzaklaşarak çok farklı bir veçheyle karşımıza çıkar. Bu farklı veçhesiyle felsefi danışmanlığın işlevi, danışanın yeni bir varoluş tarzında ortaya çıkmasına, Bir'le bütünleşerek Bir'in perspektifini kazanmasına dönüşür. Bu evrensel perspektif ancak kişinin ona verilmiş bütün insani potansiyeli ortaya koyarak gerçekleştirebileceği bir edimdir ve bu edimde felsefi danışmanlık, danışanla birlikte danışmanı da kendini aşmaya götüren felsefi bir etkinliğe dönüşebilir.

Anadolu kültürünü besleyen ve biçimlendiren düşünürlerden biri olan Yunus Emre'nin insan ve varlık anlayışı İslam tasavvufunun "vahdet-i vücud" yani varlığın birliği anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır. Yunus Emre'nin kendi özünü bilmek maksadıyla çıktığı tinsel yolculuğu, tefekkür edimi ve çeşitli ruhsal alıştırmalar vasıtasıyla kişisel benliğini aşarak, evrensel bilince ulaşmasıyla, yani Tanrı'yla birlik yaşantısını gerçekleştirmesiyle metafizik bir deneyime dönüşmüştür. Başka türlü anlatmak gerekirse Yunus Emre'nin hakikat arayışı, kendi özünü Yaradan'da/Tanrı'da, Tanrı'yı da kendi özünde bulmasıyla sonuçlanmıştır.

Yunus Emre'nin felsefi arayışından türeyen kendini bilme ve hakikati kavrama çabasının vardığı nihai nokta, insan olmanın tüm imkân ve potansiyelinin açığa çıktığı ve eyleme döküldüğü eksiksiz bir "kendini gerçekleştirme" edimidir. Yunus Emre'de kendini bilmek ve varlığın künhüne ermek, insanın içinde taşıdığı tanrısal özle bir ve aynı oluşunun idrakiyle ortaya çıkan öznel deneyime dayalı varoluşsal bir keşiftir. Bu, vasat insanın tasavvufi ifadeyle "kâmil insan"a terfisidir.

Yunus Emre düşüncesini iki ana bağlamda felsefi danışmanlıkla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisi varoluşsal bağlamdır. Bu bağlam Yunus Emre'nin tinsel yolculuğunda karşılaştığı sıkıntı ve kaygıların (ölüm, hiçlik, yaşamın anlamı vb.) aslında insan olmaktan kaynaklanan ve herkeste ortak evrensel-varoluşsal sorunlar olduğundan hareket eder. Bu sıkıntılar bazen apaçık bazen de -görünüşlerin arkasında- dolaylı olarak ortaya çıkabilirler. Her iki durumda da felsefi danışmanlık, Yunus Emre düşüncesi temelinde danışanın varoluşsal sorunlarına yönelik yeni bir duyuş ve bakış açısı kazandığı felsefi bir etkinliğe dönüşebilir. Kuşkusuz buradaki varoluşsal vurgusu, Batıcıl varoluşçu felsefenin olumsuzlama yöntemiyle özgürleşme adına ayıklama yaptığı bir bireyselleşmenin ifadesi değildir. Bu anlamda felsefi danışmanlığın varoluşçu ekolleri ile değil ama tinselliği ve onun çağrıştırdığı varoluşsal deneyimleri geri çağıran ekolleri hesaba katabiliriz.

Yunus Emre düşüncesini felsefi danışmanlıkla ilişkilendirebileceğimiz ikinci bağlam kendini aşma (*self-transcendence*) bağlamıdır. Bu bağlam tıpkı Plotinus düşüncesinde olduğu gibi çeşitli tinsel pratikler yoluyla Yunus Emre düşüncesinin özünde bir kendini aşma deneyimi olduğundan hareket eder ve kişinin gündelik yaşamındaki sıkıntılara tek tek çözümler sunmaktansa kişiye bütüncül bir perspektif kazandırmayı amaçlar. Sözünü ettiğimiz kendini aşma deneyimiyle kazanılan bütüncül perspektif, Yunus Emre düşüncesinde insanın ulaşabileceği en yüksek varoluşsal mertebedir.

Yunus Emre'nin kişisel benliği aşan evrensel bilincinin danışman-danışan ilişkisine getireceği özgün bir yaklaşımdan da söz edebiliriz. Yunus Emre'nin insana bakışı bir sevgi edimi olarak "Ben-Sen" ikiliğinin aşıldığı birlik deneyimidir. Bununla birlikte Yunus Emre'nin evrensel bilinci baktığı her şeyde bütünü, yani yine kendisini görür. Bu bağlamda Yunus Emre'nin diliyle, danışman-danışan arasında kurulacak ilişkiye, evrensel bilincin kendisiyle ilişkisi anlamında "Ben-Ben" ilişkisi demek daha uygun düşebilir.

Ayrıca Yunus Emre'de her türlü ikiliğin aşıldığı varoluşsal bir erek olarak karşımıza çıkan sevgi ediminin felsefi danışmanlıkta ele alınması, danışanın dünya görüşünde derin bir dönüşüm yaratabilir, kendisiyle ve başkasıyla kurduğu ilişkileri yeniden düzenleyebilir, dünyayı çok farklı bir gözle yorumlamasına neden olabilecek yeni bir felsefi bir bakış açısı kazanmasına yardımcı olabilir.

Bunların yanı sıra Yunus Emre ve Plotinus düşüncelerinin katıldığı felsefi danışmanlık pratiği salt bir sağaltıcı süreç olmanın ötesine geçerek, felsefenin temel ereği olan kişinin kendini bilme arayışına eşlik eden eleştirel bir rehberlik ve -Lahav'ın kurucu öncülünü anarsak- açığa çıkarma sürecine dönüşebilir. Plotinus'un da Yunus Emre düşüncesinin de başlıca hedefi, kişiye hakikatte kim olduğuna yönelik derin bir içgörü kazandırmaktır.

Erdemlerin kazanılması da her iki düşüncenin ortak hedeflerindendir. Özellikle Yunus Emre'nin iyi ve erdemli bir kişiliğin oluşturulmasını ve erdemliliğin bir huy olarak içselleştirilmesini öneren adabı, danışanın önceden hazırlanmış gündelik ahlaki yönergeleri takip etmeyi bırakarak, danışmanlık sürecinde yürüttüğü felsefi soruşturmasında erdemli insanın ortaya çıkma imkânlarına yönelmesini sağlayabilir.

Yunus Emre ve Plotinus'ta insanın tinselliği, şeylerin neliğini nesnel bir görme edimiyle yakalamayı başaran, ben merkezcilikten uzak, gidimli-çıkarımcı düşünceyi aşan saf bakışın kazanılmasıyla ortaya çıkar. Böylesi nesnel bir tutumla, yani saf bakışla kendisine bakmayı bilen bir danışan, yaşadığı herhangi bir sıkıntıyla kendisi arasına bir mesafe koyabilecek, sorununa dışarıdan bakma yetisi kazanabilecektir. En az bunun kadar önemlisi, danışanın sürekli değişime tabi dünyaya her an yeni bir gözle bakabilecek ve her defasında yeniden yorumlayabilecek insani donanıma kavuşabilecek olmasıdır.

Son olarak, Yunus Emre ve Plotinus düşüncesinin temel alındığı felsefi danışmanlık süreci, zamanla danışman ve danışanın kendini aşarak bütünün perspektifini kazanacağı iki evrensel bilincin felsefi diyaloğuna dönüşme potansiyeline sahip olacaktır diyebiliriz.

KAYNAKLAR

Affifi, E. A. (1975). *Muhyiddîn İbnu'l Arabî'nin tasavvuf felsefesi*. (M. Dağ, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:127.

Arabî, M. (1992). *Fusûs ül-hikem.* (N. Gencosman, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Augustinus. (2010). *İtiraflar.* (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Aurelius, M. (2019). *Düşünceler.* (Ş. Karadeniz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Akarsu, B. (2019). *Felsefe terimleri sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

Altunbaşak, İ. (2015). *Felsefi danışmanlık ve Nermi Uygur'un felsefi söylemi* (Yayımlanmamış doktora tezi). Maltepe Üniversitesi, İstanbul.

Altunbaşak, İ. (2019). Felsefi danışmanlığı felsefi yapan nedir?" *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi.* 27, 409-426.

Aristoteles. (2019). *Ruh üzerine.* (Ö. Aygün ve Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Arslan, A. (2010*). İlkçağ felsefe tarihi 5.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (1999). *İslâm felsefesi üzerine*. İstanbul: Vadi Yayınları.

Aydın, H. (2013). *Mitos'tan logos'a eski Yunan felsefesinde aşk.* İstanbul: 7 Renk Basım Yayım ve Filmcilik Ltd. Şti.

Bayrakdar, M. (2021). *Yunus Emre ve aşk felsefesi.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Veli, H. B. (2009). *Makâlat-ı hünkâr Bektaş-ı Veli.* (S. B. Gharache, Çev.). İstanbul: Can Yayınları-Vakti Dolu.

Berdyaev, N. A. (1935). *Freedom and the spirit.* New York: New York Charles Scribner's Sons.

Bergson, H. (2011). *Metafiziğe giriş.* (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Bergson, H. (2020a). *Plotinos, tanrı, ruh ve mit.* (A. Akan, Çev.). Ankara: Fol Kitap.

Bergson, H. (2020b). *Ruh teorileri insan ruhu ve kişiliği.* (E. B. Altıntaş, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Blass, R. B. (1996). On the possibility of self transcendence: philosophical counselling, zen and the psycological perspective. *Journal of Chinese Philosophy*. 23, 277-297.

Bodhidharma. (2003). *Bodhidharma'nın zen öğretisi.* (N. Yener, Çev.). İstanbul: Okyanus Yayıncılık.

Buber, M. (20039. *Ben ve sen.* (İ. Palsay, Çev.). Ankara: Kitâbiyât.

Bulut, H. (2020). Tasaavvufî bir bakış açısıyla nefis. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 11(1), 165-188.

Cevizci, A. (2005). *Felsefe sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Cevizci, A. (2016). *İlkçağ felsefesi.* İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, A. (2020). *Felsefe tarihi Thales'ten Baudrillard'a.* İstanbul: Say Yayınları.

Chittick, W. C. (2010). *Kozmos'taki tek hakikat.* (Ö. Çolakoğlu. Çev.). İstanbul: Sufi Kitap.

Çotuksöken, B. ve Babür, S. (1993). *Ortaçağda felsefe.* İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Çubukçu, İ. A. (1986). *Türk düşünce tarihinde felsefe hareketleri.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 174.

Dağtaşoğlu, A. E. (2016). Müzik, tasavvuf ve felsefe bağlamında perde kavramı. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (11), 69-94.

Eflâtun. (1989). *Phaidon.* (S.K. Yetkin ve H. R. Atademir, Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.

Epiktetos. (2020). *Enkheiridion.* (C.Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ertuğrul, İ. F. (1997). *Vahdet-i vücud ve Muhyiddin-i Arabî.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Frankena, W. (2007). *Etik*. (A. Aydın, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Fromm, E. (1997). *Psikanaliz ve zen budizm*. (İ. Güngören, Çev.). İstanbul: Yol Yayınları.

Gökberk, M. (1985). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gölpınarlı, A. (1985a). *100 soruda tasavvuf.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Gölpınarlı, A. (1985b). *Mesnevi tercemesi ve şerhi I.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Gölpınarlı, A. (2021). *Yunus Emre hayatı ve bütün şiirleri.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Güngören, İ. (1994). *Buda ve öğretisi*. İstanbul: Yol Yayınları.

Gürbüz, A. (2014). *Harabede define tasavvuf felsefesinde temel vurgular*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Hadot, P. (2012). *Ruhani alıştırmalar ve antik felsefe*. (K. Gürkan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Hadot, P. (2015). *Yaşam için felsefe*. (K. Kahveci, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Hadot, P. (2016). *Plotinos ya da bakışın saflığı.* (Ö. Doğan, Çev.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Hadot, P. (2017). *İlkçağ felsefesi nedir?* (M. Cedden, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Hadot, P. (2021). *İçsel kale*. (H. C. Utku, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Heidegger, M. (2011). *Varlık ve zaman*. (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Inge, W. R. (1966). *The philosophy of Plotinus. vol I-II*. Longmans, Greens and Co., London.

Kara, M. (1992). *Tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: İletişim Yayınları Yeni Yüzyıl Kitaplığı.

Kanık, O. V. (2021). *Bütün şiirleri.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kurtoğlu, Z. (2000). *Plotinos'un aşk kuramı*. Bursa: Asa Kitabevi.

Lahav, R. (2001). Philosophical counselling as a quest for wisdom, practical philosophy. *The Journal of the Society for Philosophy in Practice,* 4 (1), 6-18.

Lahav, R. (2013). Philosophical counselling and self-transformation. *Cambridge Scholarly Press***,** 83-99.

Lyotard, J. F. (2016). *Niçin felsefe yaparız?* (K. Dinçer, Çev.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.

Marinoff, L. (2007). *Felsefe hayatınızı nasıl değiştirir?* (İ. Erdener, Çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.

Nicholson, R. A. (1978). *İslâm sûfîleri.* (M. Dağ vd. Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Norman, B. (1995). Philosophical counseling: The arts of ecological relationship and interpretation. R. Lahav & M. Tillmans (Ed.). *Essays on Philosophical Counseling* içinde (pp. 49-58). New York: University Press of America.

Ocak, A. Y. (1996). *Türk sufiliğine bakışlar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

O'Neal, D. (2003). *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın kendisinden hiçbir şey saklamadığı adam*. (A. Özer, Çev.). İstanbul: Klan Yayınları.

Ousager, A. (2005). *Plotinus on selfhood, freedom and politics*. Aarhus University Press, Aarhus.

Ökten, K. H. (2020). Hölderlin ve Heidegger'de yasın ontopoetikası. *T24 Bağımsız internet gazetesi*. 22 Eylül 2022'de https://t24.com.tr/k24/yazi/holderlin-ve-heidegger-de-yasin-ontopoetikasi,2831 adresinden indirildi.

Önkal, G. (2017). Adaletsizliğin hükümranlığı. *ViraVerita E-Dergi* (6). 1 Ağustos 2022'de https://viraverita.org/e-dergi/6/adaletsizligin-hukumranligi adresinden indirildi.

Platon. (2019). Theaitetos. (M. Gökberk, Çev.). *Diyaloglar* içinde (ss. 447-540). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (2020a). *Devlet.* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimgöz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2020b). *Timaios*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Platon. (2020c). *Phiadros.* (A. Çokona, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2021). *Şölen-Dostluk.* (S. Eyüboğlu ve A. Erhat, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Plotinus. (1956). *The enneads*. (S. Mackenna, Trans.). Faber and Faber Ltd. II. Ed. London.

Plotinus. (2006). *Dokuzluklar I.* (Z. Özcan, Çev.). Bursa: Alfa Aktüel Yayınları.

Plotinus. (2011). *Dokuzluklar V.* (Z. Özcan, Çev.). Ankara: Birleşik Yayıncılık.

Scheler, M. (2015). *İnsanın kosmostaki yeri.* (H. Tepe, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Schimmel, A. (2001). *İslamın mistik boyutları.* (E. Kocabıyık, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Schopenhauer, A. (2017). *Ölüm ve içsel doğamızın yok edilemezliği ile olan ilişkisi*. (E. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Oda Yayınları.

Schopenhauer, A. (2018). *Aşkın metafiziği*. (V. Atayman, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Spinoza, B. (2012). *Ethica.* (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Tatcı, M. (2012a). *Yûnus Emre divan-ı ilahiyat*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Tatcı, M. (2012b). *İşitin ey yârenler Yunus Emre yorumları*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Tillmanns, M. D. V. (2015). Philosophical counseling: Understanding the unique self and other through dialaogue. *International Journal of Philosophical Practice,* 2(4), 1-9.

Timurtaş, F. K. (2018). *Yunus Emre divânı.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Upanishadlar. (2008). (K. Kaya, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Uygur, N. (2017). *Bütün eserleri-II/2. cilt.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ülken, H. Z. (2021). *Türk tefekkürü tarihi.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Weil, S. (2018). *Allah aşkı üzerine düzensiz düşünceler.* (O. Elmacıgil, Çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

Yaran, C. S. (2016). Erdem etiği açısından Yûnus Emre'nin ahlâk felsefesi. E. Okumuş (Ed.). *13. yüzyıldan 21. yüzyıla Yûnus Emre* içinde (ss. 241-266). İstanbul: İnsan Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Umut DURMAZ

Eğitim

Derece	*Yıl*	*Üniversite, Enstitü Anabilim/Anasanat Dalı*
Yüksek Lisans	2022	Maltepe Üniversitesi Felsefi Danışmanlık Bölümü
Lisans	2000	İ.Ü. Edebiyat Fak. Sosyal Antropoloji Bölümü
Lisans	2020	İ.Ü. AUZEF Felsefe Bölümü

İş/İstihdam

Yıl	*Görev*
2012-2022	Araştırma Koordinatörü
2019-2022	Edebi Eser Editörlüğü

Eğitim Sertifikaları

Yıl	*Sertifika Programı*	*Kurum*
2013	Yayıncılığa Giriş	Bilgi Üniversitesi/Türkiye Yayıncılar Birliği
2019	Çocuklar İçin Felsefe Eğitmen Eğitimi	Maltepe Üniversitesi