

Yunus Emre ve Kierkegaard'da Benliğin Oluşumu

Orhan BASAT¹

Öz

“Yunus Emre ve Kierkegaard'da Benliğin Oluşumu” isimli çalışmamız her iki düşünürün temel eserlerini merkeze alarak, insanın hür seçişlerle ne ise o olan/olması istenen benliğinin nasıl oluşturulduğunu incelediğimiz bir çalışmadır. Yunus Emre'de tümel aklın rehberliğinde Tanrısal isteğe uygun tasarlanan benlik, Kierkegaard'da öznellik adı ile küçümsenen tüm insanî edimlerin Tanrısal temelle ele alınıp imkânlar evreninde hür seçişle benliğin inşa edildiği felsefeye dönüşür. İki düşünürün benlik mimarisin de önceliği maddeye karşı öznenin, nesnellığe karşı oumlu insanî niteliklerin öne çıkarılması oluşturur. Kierkegaard ve Yunus Emre'de dış dünyanın pozitivist ele alınışının ya da aşırı rasyonalist reçetelerin zaman üstü ve yanılmaz addedilen ilkelerine karşı aklın kişiye has öz niteliklerini nesne veya donuk ilkelere feda edilmeden düzenlenmesi esastır. Duyuş ve deyiş güçleriyle iki mümtaz düşünürün ideolojiler ya da aşırı rasyonalist felsefeler içerisinde insanı, onun benliğinin maddeye karşı erimeden nasıl gerçekleştirilebileceğini çalışmamızda göstermeye gayret ettik.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Kierkegaard, Benlik, Akıl, Gönül

The Formation of The Self in Yunus Emre and Kierkegaard

Abstract

Our study, titled "The Formation of Self in Yunus Emre and Kierkegaard" is a study in which we examine how the self is formed by free choices, by focusing on the basic works of both philosophers. The self, which was designed by the divine will in Yunus Emre under the guidance of the universal mind transforms into a philosophy in which the self is built by free choice in the universe of possibilities, by handling all human acts that are despised under the name of Kierkegaard subjectivity with a divine basis. The priority of the self-architecture of both philosophers is to emphasize the subject versus the matter, and the positive human qualities versus objectivity. According to Kierkegaard and Yunus Emre, it's essential to regulate the personal qualities of the mind without sacrificing its characteristics to objects or dull principles against the positivist approach of the external world or the principles of extreme rationalist prescriptions that are considered timeless and infallible. In our study, we tried to reveal how two distinguished philosophers, with their powers of feeling and expression, can realize the human being within ideologies or ultra-rationalist philosophies without melting their ego against matter.

Key Words: Yunus Emre, Kierkegaard, Personality, Reason, Soul

Atıf İçin / Please Cite As:

Basat, O.(2023). Yunus Emre ve Kierkegaard'da benliğin oluşumu. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(4), 1458-1472. doi:10.33206/mjss.1269661

Geliş Tarihi / Received Date: 17.05.2023

Kabul Tarihi / Accepted Date: 14.08.2023

¹ Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Balıkesir-Burhaniye Celal Toraman Anadolu Lisesi, orhanbasat@gmail.com,

 ORCID: 0000-0002-1848-1506

Giriş

“Yunus Emre ve Kierkegaard’da Benliğin Oluşumu” isimli alışma, Kierkegaard ve Yunus Emre’nin ne çıkan eserleri üzerinden benliğin oluşumunu nasıl temellendirdiklerinin incelendiği bir çalışmadır. İlk olarak Danimarka’lı varoluş filozofu Kierkegaard’ın yaşamına kısaca değinerek başladığımız çalışmada özellikle egzistansiyalist düşünürün geçmişinin izleriyle neredeyse tüm eserlerinde, kimi zaman müstear isimleri tercih etmesinde, bazen babasının acımasız dini eğitiminin teolojisine yansımada, kimi zaman ise Ortodoks Kilise inancını eleştirilerinde karşılaşmıştır.

Kierkegaard’ın felsefe tarihine en önemli mirası, yalıtılmış insan kurgusundan varoluşunun idraki ile bireyin kendi özünü yine kendisinin gerçekleştirebileceğini insanlara hatırlatmasıdır diyebiliriz. Bilimlerin nesnelci bakışının felsefeye ihracıyla ya da keskin rasyonalist yanılmazcılığın cenderesinde öznelliğe, inanca dolayısıyla ‘ben olma’ imknına kapalı felsefelerle hapsedilmış insanı o felsefenin merkezine koyar. Felsefenin yönünü yaşam içerisinde insana çevirmesiyle de Heidegger, Jaspers, Camus, Sartre gibi varoluşun önde gelen isimlerini etkilemiştir.

Çalışmada zce değinilen bir diğer husus Kierkegaard’ın yaşadığı ağı etkileyen Hegel’cilik eleştirisidir. Düşünsel yeteneği, insani ilgileri, sanatı yani insanın hr seiş imknlarıyla geliştirebileceği benlik aynalarını, eleştiriden yalıtılmış aklın tarihi ilerleyişi içerisinde standart prensiplere mahkûm eden Hegel’ci rasyonaliteye itirazı vardır. O, zm teklifini insanı duygularından, inancından yalıtın aydınlanmanın akıl görüşüne karşı kutsal kitap odaklı varoluş felsefesinin verdiği zgr birey seişini düşüncesinin temelinde koyma teklifiyle yapar. Yunus gibi Kierkegaard’da yaşamdan uzak yorumlanmış inancı yaşamın içerisine çekmiş ve gözlem gücüyle felsefeyi teoriler yığını olma konumundan alıp yaşamın canlılığına katmıştır. Modernizmin insan ilişkilerine, doğaya bakışta getirdiği determinizmin düşüncelere de uygulanması nedeniyle umutsuzluk, kaygı, yalnızlık girdabına sürüklenen insanın bunalımını onun tespiti ve üzüm önerisiyle yeniden fark etti insanlık.

Kierkegaard’ın felsefesindeki ana tema olan varoluşun en aktif etkisini Hıristiyanlığa yeniden anlam kazandırma da görürüz. O, çok sert bir din eğitimi almış olsa da kendi felsefesinin, insanın benliğini gerçekleştirmesinin yegne yolunun sağlıklı bir din anlayışı olduğunu ifade etmiştir.

Yunus Emre’nin yaşamına kısaca değinerek başladığımız çalışmamızın ikinci bölümünde benliğin ne ise o olan insani öz doğasının temel bileşenlerinden olan akıl ve gönül kavramlarına reflektif bir bakış getirdik. Onun akıl ve gönülden ne anladığını, üç kısma ayırdığı aklın tasavvuf felsefelerindeki “İlm-el Yakıyn, ayn el yakıyn, hakk-al yakıyn” makamları ile ilişkisine kısaca değinerek tümel aklın, hakk-al yakıyn basamaklarının benliğin oluşumundaki muteber rolünü ortaya koyduk.

Yunus’ta Tanrı’nın mekânı kalptir. Ona dıştan değil içten bakan ulaşır. “alap aşkı candaydı bu bilişik andaydı” deyişiyle ruhi imarın ancak Tanrısal bilmeye temel olan aşk ile kazanılabileceğini işaret eder. Maddeden bakan maddeyi, gönülden gören gönülleri görür. Eğer ki Tanrısal bir yeti olan aklın rehberliğine başvurulmazsa benliğin yn insani olandan uzaklaşmayı, dünyaya yönelimi doğurur. Bunu mesnevisinde harikulde sembollerle anlatan Yunus “rahmanı” ve “şeytani” başlık altında topladığı her bir niteliğe ona karşı gelen duyguyu koyar. İlgili z varlıkların mücadelesi insanın neyi? Niye? Nasıl? Tercih ederek benliğini gerçekleştirebileceğinin bir tasviridir. O’nun yolu tek insana değil tüm insanlara çevrili bir yolculuktur. İradesini yaşam içerisinde tüm insanlığa eviren birey aklını da soyut kalıplarla değil “yaratılanı yaratandan ötürü hoş gördüğü” evrensel bir etik ilkeyi epistemolojik kurgusunun temelinde koyar.

Her iki düşünürün benliğin oluşumuna dair benzer ve farklı yönlerini serimlediğimiz sonuç bölümünde yaşamdan koparılmış akla itirazı görürüz iki dşnrde de. Bedeni ile dış dünya ile biçimsel benzerlik taşıyan insan bedene ait olan hazlardan, öznelliğe kapıyı kapatan nesnelliklerden, menfi duygulardan imani bir sıçrayışla kurtulacaktır.

Kierkegaard’da Benliğin Oluşumu

Kierkegaard’ın Yaşam yks

19. yüzyılın ilk çeyreği Danimarka’nın da içinde olduğu birçok Avrupa lkesi için siyasi, askeri, iktisadi ve sosyal alkantların yaşandığı bir dönemdir. Özellikle Napolyon Bonaparte’ın yayılmacılık politikası nedeniyle sert savaşlar yaşanmaktadır. Bu savaşlar ekonomik, toplumsal ve siyasi etkilerini özellikle İngiltere, Almanya, Polonya ve Danimarka gibi ülkelerde yoğun olarak hissettirir. Kierkegaard’ın doğduğu yıl olan 1813’de Danimarka Devlet Bankası iflasını açıklamıştı. Bozulmuş bir ekonomik yapı ve bunun topluma ve bireye yakıcı yansımalarının görüldüğü bu dönemde lke -Danimarka- süratle ekonomik

hasarlarını sarmaya çalışır. On sekizinci yüzyılda elde ettiği tüccar ulus kimliğini yeniden elde etme yolunda adımlar atar. (Hannay, 2013, s. 25-27)

Søren Abbye Kierkegaard, 1813 yılında Danimarka'nın Kopenhag kentinde yedi kardeşin en küçüğü olarak dünyaya gelir. Başta annesi olmak üzere aile üyelerinden birçoğunu genç yaşta kaybeder. (Kierkegaard, 2002a, s. 5) Bu yakın kayıpları zaten içe kapalı Soren'in daha da sessizliğe bürünmesine neden olur. Çobanlık yapan babasının sonraları tüccarlığa yönelmesiyle küçüklüğünde maddi sıkıntı yaşamayan Kierkegaard, asıl problemi babasının zaman zaman aşırıya kaçan eğitiminde yaşar. Baba, hayatının bir döneminde Tanrı'ya isyan etmiş ardından ise Tanrı'ya kendini affettirmek için radikal bir mistisizm içine girmiştir. Tanrı'ya yönelmenin nedeni olarak da yaptığı ikinci evlilik gösterilir.

“Servetini bile dinsizliğin ve günahın bedeli olarak görüyordu ve sanki servet eski hatalarının işareti ve ilelebet borçlu kaldığına dair acımasız paradoksun daima canlı tanığıymış gibi, onu maddi servetlere boğmuş olan bu Tanrı'nın kendisini tek tek çocukları aracılığıyla cezalandıracağına inanıyordu.”(Cauly, 2006, s.10)

Eğitimsiz anne ve sert tabiatlı baba etkisi altında çocukluk geçiren Kierkegaard, bir yandan annesinin sessizliğine üzülürken diğer taraftan babasının başarısız geçmiş özleminin kendisinde telafi denemesinin ağır yükünü taşır. Melankolik doğasının nedeni bu olsa gerektir.*

Oğlun içe dönük yaşamının nedeni oğul ve babanın karşılıklı suçluluk hissidir. “Baba kendini oğlunun melankolisinden dolayı suçlu hissederken, oğul da kendini babaninkinden dolayı suçlu hissediyordu. Bu durum onların birbirlerine açılmasını ilelebet engelleyecekti.”(Cauly, 2006, s. 10-11) Dolayısıyla baba Tanrı'ya karşı kendini affettirmek için sonraki yaşamını oğluna adar. Ona, Hıristiyan öğretiyi olanca sertliğiyle aşılır. Müsamaha onun eğitiminde yoktur. Kierkegaard'ın insan ve dünyaya bakışında, varoluş felsefesinde aile bireylerinin teker teker kaybının ne kadar etkisi varsa bundan daha çok babasının şiddetli dini eğitiminin rolü vardır. Özgün bir felsefe geleneğinin kurucusu olsa da eserlerinde çocukluk ve gençlik döneminin acı izleri görülür. Örneğin baba evinde çalışma odasının duvarında asılı duran İbrahim ve oğlunun resmi ileriki yaşlarda kaleme alacağı “Korku ve Titreme” adlı eserine yansır,

Çocuk olma hakkını yitirmiş bu çocuk günahla damgalanmış yaşamın simgesidir. Oyuncak yoktur, yalnızca eğitsel amaçlı oyunlar vardır. Örneğin, babasıyla birlikte çalışma odasına kapanıp resimlere bakarlar. Bu resimler arasında, çarمیhta acı çeken İsa'nın ve İshak'a bıçak çekmiş olan İbrahim'in resmi de yer almaktadır. “Ben dolaysızlık diye bir şey tanımadım,” diyecektir daha sonra Kierkegaard, “dar anlamda, insani açıdan bakılırsa, yaşamadığım da söylenebilir. (Cauly, 2006, s. 11)

Kierkegaard'ın çağında yaşanan Hıristiyanlığın yozlaşmış karakteri karşısında pes etmeden bozuk Hıristiyan inancının yenilenmesi gerektiğine duyduğu sarsılmaz inancı ve İbrahim isminin hakikat arayışı manasının izlerini Soren'in yaşamında derinden görürüz.**

Kierkegaard Felsefesinde Umutsuzluk Kavramı

Kierkegaard felsefesinde umut ve umutsuzluk kavramları bir aradadır. Ancak umudun doğasını bilen için umutsuzluk bir yanılsamadır. “Ben'in hastalığı olan umutsuzluk, ‘Ölümcül hastalık’ budur. Umutsuz kişi ölümcül bir hastadır. Başka herhangi bir hastalıktan daha fazla olarak, bu hastalık varlığın en saygın özüne saldırır ama insan bu yüzden ölemez. Burada ölüm, hastalığın sonu değildir, bitmeyen bir sonudur.” (Kierkegaard, 1973,s. 47)

O, gerçek bir seçim yapmadığından varoluşunu yitirenlerin benliğini de yitirdiğine dikkat çeker. “Çağımızın en temel yoksunluğu kişiliğin yok edilmiş olmasıdır. Günümüzde hiç kimse bir kişilik olmaya cesaret edemez. Herkes ötekiler karşısında, belki de ötekilere muhalif olarak, ben olmaktan ödelekçe bir insan fobisi içinde korkar.” (Kierkegaard, 2005, s. 771)

*Cauly, Kierkegaard'ın babasına olan düşkünlüğünü ve onun gölgesinde kalmasının nedenini suçluluk (Tanrı tarafından lanetlendiğine inanır) psikolojisinde ki baba figürüyle silik anne imajına bağlar. Bir zamanlar hizmetçi olduğu evde anne olan Anna Lund, Kierkegaard'ın belleğinde bir iz bırakamaz. “...hizmetkârın oğlu” dur. Bu eğitimsiz anne hakkında tek laf etmez. Kierkegaard'ın gözünde annesi, kocasının solgun gölgesi gibidir ve baba, en küçük oğlunun gözünde, zekânın tüm prestijini taşıyan biridir ve onun “büyülü sanatında (Trolddomskonst) “her şey mümkündür.” (Cauly, 2006, s,9)

**Cemalnur Sargut İbni Arabi sözlüğünde ‘İbrahim’ isminin anlamını, ‘hakikati arayışla geçen bir ömür’ vurgusuyla, onun - Kierkegaard- olgunlaşma serüveninin izdüşümü olarak imler. Cemalnur Sargut, Hz İbrahim, Nefes Yayınları, İstanbul, 2017, s. 25).

Bilinci edebi bir bilinçten, evreni merhamet ve paylaşım yerine savaştan, vahşi bir kargaşadan, her şeyin altında doymak bilmez iştiha arayan birey için yaşam, umutsuzluktan başka bir şey değildir. Bu ise ancak hastalıklı benlerin bir yaşamıdır.

Hekimlerin dedikleri gibi nasıl tam olarak sağlıklı bir insan yoksa yakından bakıldığında, içinde bir tedirginliğin, bir bozukluğun, bir uyumsuzluğun, nereden kaynaklandığı bilinmeyen veya hatta bilmeye cesaret edilemeyen bir korkunun, dış bir olaydan kaynaklanan bir korkunun veya kendiliğinden olan bir korkunun bulunmadığı ve umutsuzluktan bağışık tek bir insanın da olmadığı söylenebilir; Böylece hekimlerin bir hastalıktan söz ettikleri zaman kuluçka dönemini anmaları gibi, insan ruhunda ender olarak açıklanamayan bir korkunun içsel varlığını ortaya koyduğu bir hastalıktan geçer. (Kierkegaard, 1973, s.43)

Varoluş filozofuna göre varoluş hayatın anlamı demektir. Bu anlamın içerisinde umut gibi umutsuzluk da vardır. Benliğin mimarisinde yaşamın her iki cephesinin farkında olmanın önemi büyüktür. Umutsuzluk “ben” in en büyük tehlikelerinden biridir. Çünkü o umutsuzluk duygusunun bozucu etkisine kapılırsa, Tanrı buyruğunu yerine getirme azminden, kendisini dolayısıyla benliğini gerçekteşirmeden uzaklaşır.

“Aynı şekilde, sıradan insan tinsel hastalık olarak umutsuzluğun, genelde bir hastalık olarak şeyden farklı bir diyalektik olduğunu görmez. Ama bu diyalektiği yeterince anladığımızda, hâlâ binlerce insanı umutsuzluk kategorisinin içine aldığını görürüz.” (Kierkegaard, 1973, s.47)

Ben bilinci Tanrı fikriyle olgunlaştığından Tanrı’yı unutturacak, ona yönelmeye engel olacak olan şeyler bilinçten, kalpten temizlenmelidir.

“Umutsuzluk ben bilincinin oranı ölçüsünde yoğunlaşır; ama ben, kendi ölçüsü oranında ve ölçü Tanrı olduğunda sınırsız bir biçimde yoğunlaşır. Ben. Tanrı fikriyle büyür ve bunun karşılığında, Tanrı fikri ‘ben bilinciyle’le büyür.” (Kierkegaard, 1973, s. 159)

Umutsuzluğun Tanrı’ya ulaşmayı engellemesi ‘ben’in inşasını engelleyen nesnellige, maddeye rızaya/itaate neden olması dolayımıyladır.

“Umutsuzluk içinde (çünkü günah) bedeninin ve kanın bozukluğu olmayıp (zihnin bu bozukluğa rıza göstermesidir) ve Tanrı karşısında olmaktır.” (Kierkegaard, 1973, s.163)

Kierkegaard, Sokratesvari deyişle bilgi ile erdemi, bilgisizlikle erdemsizliği özdeş görür.

“Günah işlemek bilmemektir.” (Kierkegaard, 1973, s.176)

Bilgisizlik, kişiye olması/yapılması gerekenden uzaklaştırdığından ‘ben’den kopuşa götürür.

Günah işlemek, iyilikten kopmaktır; ama günahattan umutsuzluğa düşmek, ikinci bir kopuştur ve günahattan, bir meyveden olduğu gibi son şeytanî güçleri çıkarır; bu durumda, kendi sonucu içinde ele alınan cehennemnin bu sertleşmesi veya katılaşması içinde, sadece pişmanlık ve bağışlama adını alan her şeyi faydasız ve verimsiz olarak ele almaya değil, aynı zamanda onlarda bir tehlikeyi görmeye mecbur kalınmaktadır. (Kierkegaard, 1973, s. 219)

Kierkegaard’da “ben” kavramı benliğin, ona ait olanın sečilmesi ancak Tanrı’ya bağlanmakla gerçekteşebilir ki bu da sonsuzla sonlunun bilinçli sentezi demektir. Ama bu kendilik süreğendir. Oluřum hâlindeki somutun bir sentezidir. Ancak kendi olamayan ben, haberi olsun ya da olmasın umutsuzluğunu sürdürür. Bununla beraber varoluşun her durumunda "ben" oluşum hâlinindedir. Lakin “ben” bir olanak olarak vardır, sečilşle, atılımla gerçekteşen. Çünkü o, yalnızca olması gerekendir. O hâlde diyebiliriz ki kendi hâline gelmeyi başaramayan ‘ben’ kendi değildir; bu ise kendi olmamak yani umutsuzluktur.

“Sonsuzluğun umutsuzluğu budur. Bir insan mükemmel bir biçimde görünürde insanî, geçici bir yaşam sürebilir, başkalarının övgüleri ile şerefe, itibara ve dünyasal tüm amaçların ele geçirilmesine doğru yol alabilir.” (Kierkegaard, 1973, s. 68-69)

Umutsuzluğun eline düşen kişi kendi olma yolundan sapmış kişidir. Filozofumuz, isimleri tarihe mâl olmuş şahsiyetlerin kendileri olmayı tercih etmediklerinden dolayı ben’siz olduklarını ifade eder.

...Çünkü yüzyılımız, söylendiği gibi sadece kendi cinsinin dünyaya adanmış, yeteneklerini kullanan, paraları yığan, söylendiği gibi başarıya ulaşmış insanlarından, önceden öyle olacakları görülen artistlerden olmuştur. Bunların isimleri belki tarihe geçecektir, ama gerçekten kendileri mi idiler? Hayır, tinsel olarak, ‘ben’leri -her şeyi tehlikeye atacak ‘ben’leri- Tanrı karşısında mutlak olarak ‘ben’leri yoktu. Ne kadar bencil olsalar da ‘ben’leri yoktu. (Kierkegaard, 1973, s.69)

Kierkegaard'da Varoluş

Kierkegaard'a göre Aristoteles'ten beri felsefe hep "arkhe"lerle, idealarla ilgilenmiş, mantıksal bir yoldan ilerlemeye çalışmıştır. Burada filozofların mantıksal kurgudan sıyrılması gerektiğini söyleyen Kierkegaard onların daha çok bireyin hayatına yönelmelerini salık verir. En büyük eleştiriyi ise Hegel'e, Hegel'ciliğe yapar. Spekülatif bir düşünür olan Hegel, düşünce ile gerçekliği ayırır. Daha doğru bir söylemle gerçek olan akılsal olandır Hegel'de. Bu ise var olmayı unutturan tehlikelerden birisidir. Çünkü Hegel ya da rasyonalist öğretiler yaşam durakları yerine dondurulmuş, zaman üstü olduğu varsayılan akıl duraklarını önceler. Bunu Kierkegaard reddeder.

Kierkegaard'a göre soyut düşünceler ile ya da doğa bilimlerinde yapıldığı gibi nesnellikle bireyin varoluşu anlaşılabilir. Bu anlamda varoluş tanımını modern anlamda kullanan ilk filozoftur Kierkegaard. O, varoluşu; "somut, öznel ve uyanık insan yaşamıdır" diye kısaca açıklamıştır. İkinci olarak da nesnelleştirmeye karşı çıkar. Nesnel düşünceden bahsedildiğinde kişisel isteğin, arzunun, özce tüm insani duyguların yok olduğuna inanır. "Nesnel düşünmenin" en önemli savunucusu olan Hegel'e bu nedenle karşı çıkar. Öznel düşünme ise varoluşun iç yönünü, benliğin içeriğini ortaya koyar.

Kierkegaard, nesnel düşünce yüzyılı diyebileceğimiz Aydınlanma Çağı hakkındaki olumsuz fikirlerini "sonluluk" kavramının altında toplar. Çünkü insan, Tanrısal olanla sonlu olanın yani temporal olan ile eternal sferlerin sentezidir. (Kierkegaard 2013a, s. 15) Kierkegaard'a göre birey sonlu bir yaşam sürüp varoluşsal benliğini kazanmaya çalışırken edindiği bilgiler ve geçirdiği süreçler sonucu kendi içinde gerçek benliğe, sonsuzluğa ulaşmaktadır. Hegelci düşüncenin tekili değil bireysel yaşanmışlığı göz ardı ederek tümeli ön planda tutması, akıl çağının bireylerini duygu ve tutkudan yoksun olarak ele alması, benliğin oluşumunun önünde en önemli engeldir. Kierkegaard, felsefesinde, bilginin tümüyle objektif, duygudan arınmış bir şey olduğunu savunan görüşlere karşı, kişinin, ne kadar nesnellik iddiasında olunursa olunsun insanın her zaman için öznel yanıyla insan olduğunu savunur.

O, üç aşamalı bir varoluştan söz eder. (Kierkegaard, 1973, s.16) Bunlardan ilki "estetik aşaması"dır. Bu basamak değer yargılarının ortaya çıkışı aşamasıdır. Kişinin konuyu hangi kriterlere göre değerlendirdiği ve bu değerlendirmelerin daha doğru bir şekilde nasıl yapılabileceği üzerinde durulur bu aşamada. İkincisi "etik aşama"dır. Bu basamakta düşüncenin ahlâk kurallarına uygun olup olmadığı sorgulanır. Toplumlar tarafından belirlenmiş ahlâk kuralları bireyin iyi birey ve topluma dâhil olabilmesini sağlamaktadır. Sonuncu aşama ise "dinsel aşama"dır. Burada Kierkegaard, düşünce sistemini Tanrı'nın istediği ilkelere göre oluşturur. (Kierkegaard, 2002a, s.463) Döneminde kilise ile olan tartışmalarından yola çıkarak, Hıristiyanlığı gerçek anlamda yaşayan insanların olmadığını söyleyen Kierkegaard, düşüncenin temelini de Tanrı'nın buyruğunu doğru bir şekilde uygulanması gerektiği üzerine kurmuştur.

Kierkegaard "Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe" eserine; "Ebedi bir bilinç için tarihsel bir başlangıç noktası verilebilir mi; böyle bir başlangıç noktası nasıl tarihsel bir ilgi konusundan fazla bir şey olabilir; tarihsel bilgi üzerine ebedi bir mutluluk inşa edilebilir mi?" sorusu ile başlar. (Kierkegaard, 2013b, s.5) O, felsefesini daha önce bahsedildiği gibi başta Hegel olmak üzere tüm özcü, sistemci felsefelerle karşı yeni bir bakış, ele alış, okuyuş, hissediş, tavır olarak önceler. O, akla değil aklın değişmez doğrular ürettiği iddiasına karşıdır. Rasyonalizm denince akla gelen ilk düşünür olan Sokrates ve onun felsefesine duyduğu büyük saygı onun akıl karşıtı olmadığını kanıtlarından sadece birisidir. Sokrates felsefesine duyduğu saygının kökeninde onun felsefesinin inanca, etiğe, sanata verdiği imkân yatar. Aklın diyalektik kullanımında insanın kendine, kendi akıl işleyişine tanınan olanak Sokrates felsefesine duyduğu saygının diğer nedenidir. İbrahim'in eylemine gerekçe yaptığı inanç ilkesini sorgularken yaptığı kavramsal düşünme buna en güzel örnektir. "Sözünü ettiğim bu adam, bu olay hakkında bu ve buna benzer biçimlerde düşündü. Moriah'daki dağa yaptığı her seyahatten evine dönüşünde yorgunluk içinde çöktü, ellerini kavuşturdu ve dedi ki, "İbrahim kadar yüce kimse olmadığına göre, İbrahim'i kim anlayabilir ki?" (Kierkegaard, 2002a, s.52)

Başkalarının kendi duyu, akıl, gönül pencerelerinden oluşan düşünceler üzerine düşünmelerini gerçek anlamda “düşünme” olarak görmez Kierkegaard. Onun düşünmeden anladığı zaman ve mekân üstüne çıkarılan ve kesin dayanaklar oldukları ileri sürülen rasyonaliteye karşı aktif bir düşünmedir. Düşünme, felsefe diye, bireysel düşünceleri öteleyen, her biri başkasının bakış açısından süzülen öğretileri insanın anlam arayışında yanılmaz ve tekçi öğretiler olarak sunulmasınadır itirazı.

Kierkegaard felsefesi, benliğin kendisine yabancılaşmadan nasıl oluşabileceğinin somut bir felsefesidir. Yaşanan devrimler -1688 ve 1789- ve bunların ortaya çıkardığı sosyo-ekonomik yeni durum iki akıl kullanımı doğurur. Biri eleştirel diğeri ise deneysel akıl. Ancak aydınlanmanın akıl tekliflerinden olan katı, olguya refakat ettirilen akıl yorumu ona göre akli radikalleştirmiştir. Klasik felsefe geleneği bu dönemde onun eserlerinde ki şairanelik ile içeriksel dönüşüme uğrarken aynı zamanda felsefi geleneğin bilindik yazın ürünlerinden farklı bir biçimselliğe dönüşümünü de onun eserlerinde görürüz. Klasik felsefe tarihinin özcü (essence) felsefeleri yerini onun da katkısıyla varoluşa (existence) bırakır. Felsefi deyişin içerik olarak teorilerden, formüllerden yaşamışlığa dönüşümünün ardından bu içsel başkalaşımın kendini en iyi hangi biçimde ifade edilebileceği şekil arayışına evrilmiştir. Bu ise klasik felsefe metinlerinin şeklen dışında biçim olan sanatsal biçimlerle felsefe yapma imkânı doğurur. “Bu anlatım biçimi birçok okuyucuya yalın gelebilir! bu biçim onlara tasarlanıp gerçekleştirilemeyecek kadar kuru gelebilir, spekülâtif bir kesinliğe sahip olamayacak kadar fazla aydınlatıcı görünebilir. Çok fazla aydınlatıcı mı bilmiyorum; çok mu kuru zannetmiyorum ve eğer bu biçim gerçekten öyleyse bu bana göre büyük eksiklik olurdu.” (Kierkegaard, 1973, s.17)

Kierkegaard ile felsefeye giren varoluş kavramı, kendisi ne ise o olan, değişmeyen, dönüşmeyen özcü felsefe anlayışlarına karşı değişene, başka türlü de olabilir olana yer açan bir kavram olarak felsefe dünyasına “merhaba” der. Varoluşa bu olanağı veren ise insanın doğadan “özgür” bir varlık olarak ayrılmasıdır. Çünkü doğanın temel niteliği “nedensellik” Oysa birey aklı, tutkuları, duyguları, inançları ve düşün-eylem çokluklarına sahiptir. Seçim varlığı olarak ortaya konulan bu yeni felsefede varoluş, insan varoluşu donuk değil dinamik ve biteviye değişen bir dinamığe sahiptir. Değişime imkân veren ise insanı doğadan ayıran tinselliğidir. İnsanın tinselliğinin sonsuz imkânlarını ise doğal determinizmin sınırlı, katı zorunluluğu karşısında idrak ederiz. İnsanın kendisini ve dış dünyayı olanaklar manzumesi olarak görmesi benliğin oluşumunda önemli bir merhaledir.

Seçimde, seçimin yapılmasında kişinin duyduğu enerji, samimiyet ve duygu, doğru seçim yapmaktan daha önemlidir. Böylelikle kişilik kendisini kendi içsel sonsuzluğunda ilan eder ve güçlenir. Bu yüzden bir kimse yanlış seçse bile, seçmede kullandığı enerji sayesinde, seçtiğinin yanlış olduğunu keşfedebilir. Seçimin tamamen içe dönük bir kişilikle gerçekleştirilmesi ölçüsünde, kişinin mizacı arınır... (Kierkegaard, 2013b, s.15)

Olanaklar içinde oluşunu fark edişle birlikte neyi, niye seçeceğine dair düşünceler gerçekleştirilmeye başlayacak olan insan kendi düşünüşüyle hem kendini hem de ötekini seçeceği yola girer. “Bir kimse, ancak seçmekten başka hiçbir yararlı seçeneği olmayacak bir tarzda kavşak noktasına getirilirse doğru olanı seçer.” (Kierkegaard, 2013a, s.17)

Her yaşam biriciktir. Bu ona mahsusluğu, biricik olmayı varoluşun olanaklarının insana sağladıklarıyla öreri. Bu örgü benzetmesinde ip ile akıl, duygu, inanç, tutku gibi tüm insanlarda olması bakımından ortak olan şeyleri anlıyoruz. Ancak ilgili kavramların bireysel yaşamlardaki görünümü değişebilmektedir. İmkân olarak varoluş, bir kişide onun, ona ait olanların, onca imkânlar içinde onun istediği gibi düzenlenmesiyle somutlaşır. Tüm rasyonel, nesnel, evrenselci sistemlerin determine ettiği akıl, nesne ele alışlarının onların sistem öncüllerini kabul ettiğimizde sonuç dedikleri gibi olacaktır. Ancak bu dedüktif sistemler, insan doğasını, yaşamın rengarenkliğini ihmal ederler aynı zamanda. Böylece insanın hayatı, kendi duygu yaşamışlıkları, arzu, tutku, his, idrak kullanımları göz ardı edilir. Öznelliğin küçümsendiği, nesnellüğün göklere çıkartıldığı mezkûr sistemler bizi onların hakikat dediği ve kullanımını gösterdiği şeylere göre

yaşamamızı salık vererek bunun dışındaki tavırları hor görürler. Kendinde olan muhteşem özellikleri fark edemeyen insan için bu sistemlerin kesinlikleri aslında bir kolaylıktır. Aklını, yaşamını ilkelere teslim etmenin verdiği rahatlık dolayımından gelen bir konfor.

Kierkegaard varoluşu akılla kavramaya çalışan tüm sistemlere, filozoflara, varoluşun akılla kavranılamayacağından ötürü karşıdır. Örneğin Hegel'in tüm var olanı açıkladığını iddia ettiği sistemi, emprist sistemlerin nesne/duyu odaklı felsefelerinin ya da Marksçı tarih tezlerinin varoluşu anlayamadığı dolayısıyla da açıklayamayacağı görüşündedir. Bu sistemler -emprist ve Marksist- tekelci hakikat görüşlerine sahiptir. Oysa ona göre ebedi hakikat önceden verilmemiştir. Hakikat ancak insanın yaşantısında, seçimlerinde, ilişkilerinde, anlarında elde edebilme olanağının olduğu ve bu olanaklılığın sürekli devam edegeldiği bir şeydir. Önceden belirlenmemiştir o. Deneyimin heybesini dolduran insanın kendisiyse bu yolculuk hem kendi, hem genel, hem de sonsuzun sentezinin terkiibiyle olacaktır. Zaman içinde, benim zamanım içinde, kendi yaşadıklarımı, duygularımı, algılarımı, inançlarımı, inkârımı, imanımı, çelişkilerimle yaşadığım tecrübelerimle yani benle başlar bu serüven. "Korku ve titreme" de İbrahim'in Doriah dağına doğru yolculuğu onun felsefesinin ipuçlarını verir. O, hem bu eserinde hem de tüm yaşamında kendi anlam, tavır yolunu, yaşadıklarını serimlemiştir. O yalnızca bir anlatıcı değil aynı zamanda etkin bir yaşayıcıdır da. Kendi anları içinde, klasik felsefenin hakikat dediği kavramın aslında verilmemiş doğasını anlama öyküsü, kişinin seçerek yaşarken inşa ettiği ben'in serüvenidir. Yaşadığını, yaşarken seçtiklerini, seçimle değiştirdiği, sorguladığı, üzüldüğü isyan ettiği fakat sonunda kendince anlam oluşturmasıyla varoluşun değişken doğası betimlenir. O, Eski Ahit'te geçen İbrahim'in kendi bireysel yaşamı üzerinden varoluşun güçlüğünü resmeder. İmani hakikat varoluş serüveninin kutup yıldızıdır.

"İbrahim, "buradayım!" dedi. Tanrı, "İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriah bölgesine git!" dedi, "orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun" (Kierkegaard, 2002a, s. 49)

Hız. İbrahim'in kendi varoluş yolculuğu imani hakikate bir örnektir. İbrahim, Tanrı'dan bir çocuk ister. Karşılığında da ona kurban sözü verir. Tanrı bu duayı kabul eder. İbrahim verdiği sözü unuttunca Tanrı ona verdiği sözü hatırlatır. İbrahim, Tanrı'nın nasıl böyle korkunç bir şeyi kendinden isteyebileceğini düşünerek isyan eder. Ardından verdiği sözü ve Tanrı'ya duyduğu sevgiyi hatırlayarak tazelenir. Defalarca sözünü yerine getirmeyi dener. Bazısında isyanla, kiminde pişmanlıkla, bazısında yalvarma ile sözü yerine getiremeyerek döner evine. Sözü yerine getirmek için çıktığı yolda bu sefer oğul İshak inancı sorgular. Şüphenin kemirdiği İshak, babasının Tanrı sevgisinin doğurduğu ona verilen söze itaatın şart olduğu düşüncesini anlayamaz. Babanın mutlak inancı oğulda önce şaşkınlığı, sonra sorgulamayı, devamında da isyanı doğurur. Bunu gören İbrahim oğulda inanca dair açılan yol üzerinde ki bu engeli kaldırmak için hamle yapar.

...Çocuk, benim senin baban olduğuma inanıyor musun? Ben bir putperestim. Bunun Tanrı'nın emri olduğuna mı inanıyorsun? Hayır, bu benim arzum." Sonra İshak titredi ve ıstırap içinde inledi, "Cennetteki Tanrı'm bana merhamet et, İbrahim'in Tanrısı bana merhamet et; eğer yeryüzünde benim bir babam yoksa o zaman sen benim babam ol." Ancak soluk arasında İbrahim kendi kendine, "Cennet'teki Tanrı'm, sana şükürler olsun; İshak'ın sana inancını kaybetmesinden, bir canavar olduğuma inanması daha iyidir. (Kierkegaard, 2002a, s. 51)

Kierkegaard'da kişinin benliğinin oluşmasında imanın lüzumuna dair inancının değerini trajik bir örnekle anlatarak umutsuzluğu olumsuzlaması Tanrı'ya olan inancı kaybetme korkusundandır. İbrahim, oğlunun Tanrı'ya inancını kaybetmesinden öyle korkar ki bu korku onda kendine saygıyı öteleyecek ancak Tanrı'ya olanı muhafaza ettirecek yukarıda ki eylemi yapmaya sürükler.

"Önemli olan bilgi yığını değil, insanın bu içsel eylemi, Tanrısal yanıdır." (Kierkegaard, 2005, s.52)

Tanrı sonu kendinde bitecek yolda insandan, hazlarından, hatta bedeninden vazgeçmeyi dileyebilir. Dilemiştir de. Bunu anlamak kolay mıdır? Hayır. İşhak'a bu durumu anlatmanın, onun içinde ki Tanrı sevgisini kaybettirmeden bunu yapmanın yolu vardır. Çünkü Tanrı'ya saygıyı, sevgiyi kaybetmeden, yapılması zor olanın yaptırılması için yollar, alternatifler vardır. Buna bir örneği Kierkegaard şöyle verir. “Çocuğun süttten kesilmesi gerektiğinde anne memesine kara sürer, zira çocuğun emmesi yasakken memenin hoş görünmesi utanç verici olurdu. Böylece çocuk, memenin değiştiği ama annenin her zamanki gibi sevgi dolu bakışları ve sevecenliğiyle aynı kaldığına inanır.” (Kierkegaard, 2002b, s. 50)

Kaygı

İdeolojiler çağı içten, samimi insanın yapay sistemlere mahkûm edildiğinde hayatının bir savaşa dönüştüğünün örnekleriyle doludur. Katı ideolojik öğretiler yaşam içerisinde karşılaşılan kişisel tecrübeleri ihmal ederek onlarca değişmeyen genel ilkeler koyarlar. Kimi teolojik içerikli ideolojilerde de imana, itaate nazaran isyanın, inkârın insanı şiddetli girdaplara sürükleyeceğine vurgu yaparlar. Dolayısıyla sihirli formüllerle bir çırpıda gerçekteleceği vaat edilen imana sorgusuz teslim olmayı ister bu dogmatik öğretiler. Hâlbuki insan hayatını, insanın özneliğini dışlayan bu sistemler varoluşun her bireydeki farklı görünümelerini dışlayarak hayatın canlılığından uzak soyut prensiplere uyanın erdeminden bahsederek insanı kendine, benliklerine yabancılaştırırlar. Sonuçta ise dünya, hayata, yaşanmışlıklara hiç de benzemeyen bu sistemlere uyan insanların yaşadığı kaygı alanına döner. “Kaygı” kavramı Kierkegaard'ın yaşamında hayalet gibi onu takip eder. “Kaygı, düş gören tinin nitelik kazanmasıdır.” (Kierkegaard, 2013b, s.53) Kaygının ne olduğunun anlaşılması bireyin ve toplumun derinliğine anlaşılmasını sağlayacaktır. Ona yönelik yapılan olumsuzlamalar doğru değildir. “Kaygı, hem pay almak istediğimiz, hem de karşısında durduğumuz bir “pathos”tur.” (Kierkegaard, 2013b, s.54) Hayatın içerisinde olan bu duygu insanı, eylemlerini anlamak için kişiye yol gösterir. “Suçlu olan kişi, kaygı aracılığıyla masumiyetini korur. Çünkü onu suça iten kendisi değil, yabancı bir güç olan kaygıdır. Sevmediği bu güç onu kaygılanmaya iter. Ama gene de suçludur; korktuğu halde sevmekten vazgeçemediği kaygıya sürüklenmiştir.” (Kierkegaard, 2013b, s.54) Böylece kaygı her şeyin onun etrafında döndüğu bir temel etken olarak görülür. Modern psikolojinin belirli düzeyde olduğunda pozitif etkisi nedeniyle olumladığı kaygıyı Kierkegaard tinselliğe verdiği olanak ile beden ve ruh arasındaki ilişkinin görünür kılınmasını sağlamasıyla olumlar. “Tin kendisine kaygı ile bağlanır. Kaygıyı çıkarın, tin ayakta duramaz; bu durumda tin, kendisini kendi dışında bulur. İnsan da hiçbir zaman bitkisel olanla bir tutulamaz, çünkü tin ona bir nitelik olarak yüklenmiştir. Kaygıdan kaçmaya çalışır, yapamaz, çünkü onu sever; kaygıyı gerçekten sevmek ister, yapamaz, çünkü ondan kaçmaya çalışır.” (Kierkegaard, 2013b, s.55)

Kierkegaard felsefesinde onun geçmişinden izler görmek mümkündür demiştik. Kaygı kavramı da kendi yaşanmışlıklarından satırlara dökülen bir kavramdır. Örneğin baba figürü. Babasının en genç ve gözde oğlu Kierkegaard onun düşüncesinde onun hayallerini gerçekteleştirebileceği bir kişidir. “Yaşamı, böylece, geçmiş hataların işareti ve tanığı olacaktır. Tıpkı antik tragedyalarda olduğu gibi, babasının inancını sanki o gerçekteleştirmek zorundaymışçasına cereyan eder her şey, tıpkı vaktiyle İbrahim'in yaptığı gibi, bu oğlu gözünün yaşına bakmadan Tanrı 'ya kurban vermek gerekir. Babanın en küçük oğluyla ilişkileri, görünmez bir anlaşmanın izini ebediyen taşıyacaktır, “Baba kendini oğlunun melankolisinden dolayı suçlu hissederken, oğul da kendini babasınınkinden dolayı suçlu hissediyordu. Bu durum onların birbirlerine açılmasını ilelebet engelleyecekti (Cauly, 2006, s.10) Onun çocukluk ve ilk gençlik yıllarında babasından aldığı katı resmi din anlayışının onda yarattığı her iki türden kaygı izlerini ve bunlardan kurtulma arayışlarına neredeyse eserlerinin tümünde tanıklık ederiz. Örneğin çocukluk ve gençliğinin geçtiği evinin duvarında İşhak'ın boğazına dayadığı bıçakla resmedilen İbrahim'in davranışı bundan dolayı onun zihninde, duygularında, kaleminde hayat bulmuştur. “Örneğin, babasıyla birlikte çalışma odasına kapanıp resimlere bakarlar. Bu resimler arasında, çarmıhta acı çeken İsa'nın ve İşhak'a bıçak çekmiş olan İbrahim'in resmi de yer almaktadır. “Ben dolaysızlık diye bir şey tanımadım,” diyecektir daha sonra Kierkegaard, “dar anlamda, insani açıdan bakılırsa,

yaşamadığım da söylenebilir.” (Cauly, 2006, s.11) Dolaysızlığın, kişisel olanın doğasına geçişin dolaylı, dışsal etkilerin farkına varmanın ardından geldiği açıktır. O, babasından öğrendiği şeylerin neredeyse delilik olduğunu kendi iç anlam yolculuğu sırasında fark eder. “Baba ona katı ve uzlaşmaz bir Hıristiyanlık aşlamaya özen gösteriyordu. Bu eğitim öyle sert ve sadeydi ki, Kierkegaard’ın bir gün dediği gibi, “insani açıdan bir delilik” olarak görülebilirdi.” (Cauly, 2006, s.11) Kierkegaard benliği tanıma ve içeriklemede bu geçmişin izlerini fark etmesi önemlidir. O, bu anlamda dini otoritenin gerçeklerden uzak hakikat anlatılarını sorgulamayı ihmal etmeyecektir.

Burada samimi bir Protestan olan Kierkegaard’ın Hıristiyanlık’ın yaşamdan uzak ritüellerini, ilkelerini sadece yazıları ile serimlemediğinin altını tekrar çizmek gerekir. O, Danimarka Kilisesinine yaşarken de mesafe koymuştur. Örneğin ‘asli günah’ ile ilgili Ortodoks anlayışın yanlışlığına vurgu yapar, “İlk Günah sayısal anlamda bir günah demekse, ne birey ne de türün kendisi için, hiçbir tarih ondan başlayarak gelişemez ve günahın kendi tarihi de olamaz.” (Kierkegaard, 2013b, s.41)

Korku ve Titreme kitabını kaleme alan ve İbrahim'in hikâyesini anlatan Kierkegaard, İbrahim'i didaktik ve şiirsel bir üslupla yazarak, hem varoluşun hem de imanın, yani kısaca benliğin evrelerini göstermeye çalışmıştır. “Doğru imanı” herkese göstermeye çalışan Kierkegaard, bireyin imana ulaşmasının çeşitli evreleri geçerek mümkün olabileceğini dile getirmiştir. Kierkegaard'a göre imana ulaşmak için İbrahim'i örnek almak gerekmektedir.

Yunus Emre'de Benliğin Oluşumu

Yunus Emre Yaşamı ve Eserleri

Kierkegaard felsefesinin ana kavramlarını onun benlik oluşumu merkezli incelememizden sonra Yunus Emre'de benliğin oluşumu başlıklı incelememize başlayabiliriz. Yunus’un doğum ve ölüm tarihleri konusunda Yunus araştırmacılarının farklı görüşleri vardır.* Genel kabul edilen görüşe göre Yunus Emre 1239’da doğmuş ve 1321’de ölmüştür.

Yunus Emre’nin yaşadığı dönem savaşların ve kuraklığın neden olduğu sosyo-ekonomik sarsıntının en şiddetli hissedildiği dönemdir (Evlıyaoğlu, 1963, s.6) O’nun şiirleri üzerinden insan ve evren telakkisini, felsefesini incelerken kısaca değinilip geçilen toplumsal, ekonomik, siyasal alt üst oluşlara, dönüşümlere karşın -belki de sayesinde- kavramsal düşünmeye verdiği önemi ve bu

*Abdülkâkî Gölpinarlı, Türkmen yücenesinin doğum yılını 1240 olarak işaret eder. Buna gerekçe olarak Mevlana’yı gençlik çağında görmesi ve onun meclislerinde bulunduğu işaret eden mısralarını gösterir. Gölpinarlı, “Yunus Emre, Hayatı ve Bütün Şiirleri”, s. 27. “Yunus Emre’nin hayatı ve kimliğine dair hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Timurtaş ise, “Bilinen hususlar onun Risalet-ün Nushiyye adlı eserini hicri 707 (m.1307-1308) yılında yazmış olması ve hicri 720 (m.1320-1321) tarihinde 82 yaşında iken vefat etmesidir. Böylece 638 (m.1240-1241) yılında doğduğu anlaşılan Yunus Emre XIII. Yüzyılın ikinci yarısıyla XIV. Yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır.”, der. Prof. Dr. Faruk Timurtaş, “Yunus Emre Divanı”, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1980, s.1.

Talat Halman Yunus’un doğum ve ölüm tarihleri hakkında, “Yunus Emre’nin doğum yılını ve yerini gösteren hiçbir belge yok. Ölümünden çok sonra yazılmış olan Vilâyetname/Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli’deki bir kayda göre, Eskişehir’de ki Sivrihisar’ın güneyinde Sarıköy’de doğmuş olabilir....Yaşamına ilişkin tek güvenilir yazılı kaynak, Yunus’un Risaletü’n Nushiyye başlıklı mesnevisidir. Sonunda verilen tarih 1307 olduğuna göre, demek ki o yıl hayattaydı. Çok sonraki bazı söylentilere ve kaynaklara göre, Yunus öldüğünde 82 yaşındaymış. Ölümü 1321 ise, doğumu 1239 olarak düşünülebilir.” Açıklamasında bulunur. Talat Halman, “A’dan Z’ye Yunus Emre”, Yky, İstanbul, 2003, s.10.

Hacı Bektaş-ı Veli’nin “Vilâyet-Name’sinde Yunus ile ilgili bölüm için, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Name, Hazırlayan Abdülkâkî Gölpinarlı, İnkılap Kitabevi, 1958, İstanbul. S. 21

Ahmet Yaşar Ocak hoca ise Yunus’un 13. Yüzyılda doğup 1321 de vefat ettiğini ifade eder. Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yayınları, 2018, İstanbul, s.103

Turan Alptekin, “Yunus Emre’nin yaşamı üzerine, tarihsel tek bilgi, bir geç dönem belgesi olduğu (İnebahtı) deniz Savaşı’na uzanan olayların sıralanışıyla anlaşılan yazma bir kitapta bulunuyor. Bu el yazması Fevaid mecmuası, Hicri 720 (1320) tarihinde 82 yaşında ölen bir Yunus Emre’nin yaşamış olduğunu bildiriyor; adı gelenekle birleşen birinden, 1238 yılında Babai Ayaklanması arifesinde doğmuş, Köseadağ Savaşı sonunda (1243) beş yaşında olabilecek bir kişiden söz ediyor.” Editör Ahmet Yaşar Ocak, “Yunus Emre”, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2012, s.93.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, O’nun ölüm yılı olarak 1321’i işaret eder. Mehmet Aydın, Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 1985, s.24.

Prof. Dr. Umay Günay hoca, “XIII. Yüzyılın ikinci yarısıyla XIV. Yüzyılın ilk çeyreğinde M. 1240-41-1320-21 tarihleri arasında yaşamış olan Yunus Emre...” Yunus Emre Seksiyonu, IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara, 1991, s.29.

hissedişleri, duyuşları şairane bir biçimde ele alışını akılda tutmak ve takdir etmek lüzumludur kanaatimizce.

Yunus Emre'nin bilinen iki eseri vardır. Bu anıt yapıtlar "Divan ve Risaletü'n Nushiyye" eserleridir. Divan'ındaki şiirlerinden bazılarının 'başka bir Yunus'a ait' olduğu iddiası olmasına karşın Risaletü'n Nushiyye kitabının sonuna yazılan tarih ve addan dolayı Yunus araştırmacıları ittifakla bu eserin Yunus'a ait olduğunu kabul ederler. (Fuat, 1976, s.40-41)

Köprülü, Yunus'un Divân'ı ile ilgili;

"Eskiden beri halk arasında pek çok okunduğu için 'Yunus Divânı' nın eski nüshalarına tesadüf edilememiştir. Bugün ona isnat edilen divanların – tıpkı Ahmet Yesevi'nin 'Divan-ı Hikmet' i gibi – sonraki zamanlarda perestışkârlarından biri tarafından toplanıp tertip edildiği ve ona, Yunus'a, ait olmadığı her suretle açık olan bazı parçaların da – belki de sırf Yunus tesiri altında yazıldığından dolayı – ilave olunduğu anlaşılıyor." şerhini düşer. (Köprülü, 2004, s.288)

Yunus Emre'ye olan ilgi, yaşadığı dönem ve sonrasında sadece tekke ve zaviyelerde o da kısmen olmasına karşın Cumhuriyet dönemi ile artmıştır.

"Yunus Emre gerçekte kimdir, diye sorduğumuzda, insanlar buna birbirinden çok farklı cevaplar vereceklerdir. Çünkü toplumu farklı ideolojik kesimlere bölünmüş Türkiye'de, herkesin sade Yunus Emre değil, ülkenin tarihinde değişik açılardan iz bırakmış diğer önemli şahsiyetler hakkında da birbiriyle zıt algılamaları ve değerlendirmeleri vardır. Bu ise yıllardan beridir -adeta sıradanlaşmış- sosyolojik bir olgu haline gelmiştir." (Ocak, 2018, s.7)

Üzerinde ittifak edilen bir diğer nokta ise Yunus Türkçe'sinin duruluğudur. Risaletü'n Nushiyye ve Divanındaki her satır Türklerin ve Türkçenin tarihidir. (Günümüzde Türk Dili, 1974, s. 12)

Yunus'ta Akıl ve Gönül İlişkisi

Yunus'a göre insan nedir? Nasıl bir bedensel ve içsel doğaya sahiptir? O'nun varlığa bakışındaki orijinalliği anlamak istiyorsak önce insan doğasının öz varlıklarını o nasıl anlıyor, bunu bilmeliyiz. O'na göre insan özce beden ve ruh -gönül, akıl- varlığıdır. Bedeniyle doğanın bir parçası olan insan gönlü ile – tabii ki aklın yardımıyla- maddeden ayrılır. Bu tür bilmenin temelini yaratıcının rehberliği oluşturur. İnsanî öz varlıkların tanınması aynı zamanda ilgili kıymetlerin nasıl tanzim/tahlil edilip davranışlara tesir edeceğini de şart koşar.

Yunus, insan olmak bakımından insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğinin akıl olduğunu söyler. Yunus'a göre akıl doğruyu yanlıştan ayırabilme gücünü Tanrı'dan aldığından, onun geneli kucaklayan ilkelerini de kutsal kitaptan almalıdır. Bu ise aklın, tümel aklın, refakatinde maddi dünyanın yıkıcı, tahrip ediciliğinin idrakiyle kendine ve çevreye yönelmeyi isteyen arayışa götürür. Yunus'ta insanın kendi aklını tanziminde epistemolojik apaçık ilk prensibini, tümel aklın -küllü akıl- isteğine uygun etik ve estetik ilgi oluşturur. Çünkü tümel akıl maddeye, ötekine sadece epistemolojik yaklaşımla değil aynı zamanda eylemlerde 'olması gerekeni' istemenin ön koşulu yaparak etik, estetik tasarımı da sağlayacak güvenceyi Yüce'nin ilk ilkesinden alır. Yapılması gereken tümel aklın olumsal niteliklere sahip olan sıfatları olumsuz olana karşı nasıl düzenleneceğini bilerek fonksiyonel hale getirmektir.

O, aklın varlık evreni ile ilişkisinin düzenlenmesini tikel akıl (aklı maaş); bu tikel/cüzi aklın varlık evreninde gerçekteleştireceği eylemlerin hakikatle uygunluğunun tespit edildiği araçsal akıl (akl-ı maad) ve kendisini, dış dünya varlıklarını onunla bilip, buna uygun şekilde yaşamını tasarlayacağı tümel akıl (akl-ı küll)'olarak üç kategoride inceler.

Gel imdî aydayım birkaç nasihat
Bu akl-ı cüzî'den sâna iyi baht
Kalır daşra bu şardan Akl-ı Ma'ıř
Bakar bû yola Ak-ı Cüz'i bakış. (Gölpınarlı, 1979a, s.85)

Üçlü akıl görüşü tasavvuftaki üç makama denktir. Bunlar, İlm-el Yakıyn, ayn el yakıyn, hakk-al yakıyn makamlarıdır.**

Yunus, aklın yapısı ve işleyişini ise sembollerle anlatır. Aklın doğru ya da yanlış kullanımı insanın kendi elindedir. Yunus, aklın doğru kullanımını rahmanî, yanlış işleyişini ise şeytanî diye isimlendirir. İnsan bu ikisinden birini seçmede özgürdür. Aklın rahmanî olana ulaşması gönülle iş birliği yaparak mümkündür. Burada 'olması gereken' -etik- ile episteme dayanışması görülür. Nesnelere evrenine nazaran bilincin önemi ve önceliği Tanrı'nın içte, gönülde, gönülle yer tutmasındandır.

“Çalap aşkı candaydı bu bilişik andaydı” (Gölpınarlı, 1979b, s.441)

Tanrı'nın mekânı olan gönülden bakan merhameti, paylaşmayı, diğerkâmlığı, tevazuunun mekânından baktığından gönülleri görür. “Sûfinin kalbi ilâhi sevginin bütün lezzetleriyle konakladığı yerdir.” (Sühreverdi,1990, s.23) Bu mekân, kendini ötekenden ayırmayan, kendisi için istediğini tüm insanlık için isteyen müminin yeridir artık.

“Cümle yaradılmışa bir göz ile bakmayan
Şer'in evliyâsıysa hakikatte âsidir”

Aklın rehberliğinin cana değil mala çevrilmesiye maddi olanın gönlü/ruhu kuşatmasını, kibri, hırsı, açgözlülüğü, öfkeyi doğurur.

“Bin kez hacca vardın ise bin kez gazâ kıldın ise
Bir kez gönül kırdın ise gerekse var yollar doku” (Gölpınarlı, 1979b, s.327)

“Ben gelmedim da'vi için benim işim sevi için
Okumagıl ilmin yüzün ilme amel gerek güzin” (Gölpınarlı, 1979b, s.436)

Bilincin özgünlüğü arkasında dış dünyaya ve insanı maddi zevklere götüren haz, makam, mevki, şöret gibi dünyalık olanın ve maddenin etkisiyle erimemesine, ona karşı kendi ilkelerini oluşturabileceği inancına bağlıdır. Öznenin kendi dışındaki dünyadan ontolojik olarak farklılığının ve bağımsızlığının teminatı olan aklın bu tür kullanımı onu dış dünyadan yalıtmaz. Aksine dış dünya karşısında ben'e, bilince etkin bir hüviyet kazandırır. Öyleyse yapılması gereken maddi dünyanın tüm çekiciliğine karşı direnmektir.

“Seversen dünyeyi mihnet bulâsın” (Gölpınarlı, 1979b, s.446)

Onun hakikat anlayışı eylem-söylem birlikteliği arar. Aksi davranışları eleştirir.

“Benim gibi mücrim kul bir dahı isteyibul
“Sakingil kim bulardan olmayasın.
Ki nefis divanına yazılmayasın.” (Tatçı, 2001, s.25)

“Dilimde ilm-i usûl dileğim dünya sever.” (Gölpınarlı, 1979b, s, 34)

“Dünyanın muhabbeti ağulu aşâ benzer.”
Âhirin sanan kişi ağulu aştan geçer” (Gölpınarlı, 1979b, s.188)

Yunus, insana dair olumsuzlukları toprak ve su ile kötüye ait nitelikleriyse hava ve ateş ile sembolleştirir. Kişinin kendisini bilmesinin, tevazuunun, saygının, merhametin, hoşgörünün simgeleri toprak ve su olumsuzlukları taşıyan kavramlar iken ateş ve hava ise doğru, güzel

**Gölpınarlı tasavvuf felsefesi ve antikitenin akıl anlayışı hakkında şunu der, “Akl-ı Küll (tümel akıl), Yunan felsefesine göre yaratıcı kudretin aktif kabiliyetidir. Bu kabiliyetten pasif bir kabiliyet doğmuştur ki buna Nefs'i Küll denir. Bu iki kabiliyetten dokuz gök ve onların cirimleri olan yıldızlar meydana gelmiştir. Her göğün aktif kabiliyetine akıl, pasif kabiliyetine de nefis denir. Sûfilere göre Akl-ı Küll, Tanrı'nın ilk taayyünüdür; zâtında bütün mevcudatın, ilmî suretlerle sabit oluşudur ki, buna “Hakıybet-i Muhammediyye” denir...” (Gölpınarlı, 1979a, s.518) Tasavvuf felsefelerinde masivâdan yani dünyadan uzak durulması tavsiye edilir. “Bunca varlık var iken gitmez gönül darlığı” (Gölpınarlı, 1979a, s.419) Bu, inanç/iman merkezli üç izdüşümdür. Bunlar, İlm-el Yakıyn, ayn el yakıyn, hakk-al yakıyn, fakülteleridir. Gölpınarlı,2010, s. 4) Tasavvuf felsefesinde kalbin temizlenmesi hedefi dünya olanın yönünü tevhide çevirmesi için elzemdir.(Sühreverdi, 2000, s. 74)

olmayanın taşıyıcılığını yaptıklarından istenmeyen duyguların sembolleridir. Tanrı, iyiye ve kötüye götüreceği yolu seçmeyi insana bırakmıştır. İki sıfatın da insanda izdüşümü vardır. Tââmâya karşı kanaati, kibire karşı tevazuu, cimriliğe karşı paylaşmayı, öfkeye karşı sabır gücünü kullanmak insanın elindedir. Fakat öncelikle yapılması gereken kalbinden dünya sevgisini çıkarmak olmalıdır.

“İsâ yarım iğneyle yol bulmadı hazrete

Benim bunca mata’la nerde sığisar rahtım” (Gölpınarlı, 1979b, s.364)

“İsa- iğne, Halk rivâyetine göre, İsâ, göğre ağarken yakasında dünya mallarından bir iğne bulunduğu için dördüncü katta bırakılmıştır.” (Gölpınarlı, 1979b, s.517)

Aklın iyi hasletleri elde etmesi için onun yol göstericiliğine gereksinim duyar insan. Karşılaşılan her biricik insan ilişkilerinde doyumsuz maddi isteklerden, hazlardan, sevgiden uzaklaşmak için tümel aklın yardımı zorunludur. Rahmanî olana yaklaşmanın yoluna akla biçtiği casusluk görevi ile başlar. Çünkü nefsin bedensel hazza yönelik tatminsiz isteklerine râm olmaması için yolu, çabayı bilmesi aklın sayesinde olacaktır.

“Akıl câsuslara söyler divanda

Yürün bulun düzenlik safı kanda” (Gölpınarlı, 1979b, s.69)

“Akıl câsusunu nedir göstereyin”

”Akıl der câsusa, Yort imdi gerü

Kanâata haber benden değirü” (Gölpınarlı, 1979b, s.55)

İnsanın ne ise o olan düşünsel, duygusal, inançsal doğasını olgunlaşması yani benliğini inşa etmesi işte tümel aklın etkin eylemselliği sayesinde mümkündür. Bu farkındalıkla kişinin kendi öz benliğini gerçekleştirme yoluna girmesi ona ben olmanın, bana ait olan potansiyel niteliklerimi kendi düşüncelerimle, hissedişlerimle, inanmam ile tercihlere ve devamında ‘ben imarı’ na götürecektir. Ben’in bu tür ele alınıp işlevsellik kazanmasında rehber ise elbette ki Tanrı’dır.

Bu amaca ulaşmak için diğer hamleyi dış dünya ile biçimsel ortaklık taşıyan bedensel olan varlığımın dünyaya dair arzu ve isteklerini cisimsel olmayan yanıyla -tinselliği, ruhu- dizginlemekle yapar. Arzu ve isteklerin adeta ‘giriş kapısı’ olan duyuları o gönülle irtibatlandırır. Kişinin dış dünyaya açılan pencereleri olan duyulardan gelen ham malzemeye nasıl anlam verileceğini/verilmesi gerektiğini gönülleşen aklın yardımıyla yapabilir. Ona göre dıştan büyük olan iç bu özelliğini aşkın varlığın mekânı olma hasletiyle taşır. Bu ise bilincin gönülleşmesini sağlar.

“Can bir ulu kimsedir beden onun atıdır.” (Gölpınarlı, 1979b, s.351)

Can yolunu seçen canlaşacak, madde yolunu seçenler ise dünyalaşacaktır.

“İmdi bilgil ki hangi yoldansın; hangisinin sözün tutarsın, onun bölüğündensin” (Gölpınarlı, 1979, s.49).

“Ne sever isen ol yânâyâ yeden” (Gölpınarlı, 1979b, s.51)

“Çü gene geldi akl öğütler ânı

Bize gelenlerin kurtuldu cânı.” (Gölpınarlı, 1979b, s.52)

Dünya -maddeye sahiplik isteği ve türevleri- arzusu bitmeyen bir istektir. Bu arzu nesnelere ele geçirmek için ise birçok araç kullanır. Bu da kıymetler -değer- hiyerarşisinin alt-üst olmasına neden olur.

“Müselmanlar zamâne yatlı oldu

Helâl yenmez haram kıymetli oldu...

Peygamber yerine geçen hocalar

Bu halkın bâşına zahmetli oldu” (Gölpınarlı, 1979b, s.21)

O'nda irşad ve ikaz edilmeye layık başkası değildir. Onun deyiş ustalığının harikuladeliği öğüdü önce kendisine vermesindedir. (Özbay-Tatçı, 2001, s.38)

İradesini aklın/gönlün rehberliğinde kullananın ödülüyse özünü bilmedir.

“İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir
Sen kendini bilmezsin ya nice okumaktır” (Gölpınarlı, 1979, s.320)

“İlim okumaktan gerek kendözünü bilmektir” (Gölpınarlı, 1979b, s.326)

Sonuç

Yunus'ta, bilincin özerkliğini ve benliği nerede temellendireceğini “şu gözümde bakan nedir?” ifadesinde görürüz. Yaratılan içerisinde insan aklıyla hem kendisini hem de dış dünyayı Tanrısal isteğe uygun anlamlandırmayı akıl sayesinde gerçekleştirir. Akla bu gücü veren ise hem Kierkegaard'da hem de Yunus'ta Tanrı'dır.

Benliğin inşasında insan, dış dünyanın çekiciliğinin ve bozucu iç öz niteliklerin varlığını aşmayı başarabilecek kabiliyettir. Bu yeteneği insana Tanrı vermiştir. Özgür olma bilincine sahip her birey bunun gerektirdiği seçim imkânını Tanrı'nın isteğine uygun olana yönelme ile başardığında kendisi olma yoluna girecektir. O, bu bilişle umutsuzluk ve kaygının yaşamın iki yüzü olduğunun idrakine varacaktır. İnsan bu iki kavramının nesnelere karşılaştığında nasıl mücadele edeceğinin, nasıl aşacağına yolunu da Tanrı göstermiştir.

Kierkegaard estetik, etik ve dini olmak üzere üç aşamalı bir varoluştan söz ederken Yunus aklı maaş, akl-ı maad ve akl-ı küll olmak üzere üç akıl türünden söz eder. Her bir varoluşsal ve akıl basamağı ikisinde de etik, estetik ve dinî yaşamın bir yönünü karşılar.

Kierkegaard'da varoluşun ilk aşaması olan estetik aşama, değer yargılarının değerlendirildiği bir düzlemdir. Yunus'ta ise aklın varlık evreni ile ilişkisinin düzenlenmesini sağlayan ilk düzlem tikel akıldır. Kierkegaard'da etik aşama bireyin düşüncesinin ahlâk kurallarına uygun olup olmadığını sorguladığı, toplum tarafından belirlenmiş ahlâk kurallarına kişinin “iyi birey” olabilmesi ve onun iyi olana dâhil olabilmesini sağlama amacı taşıyan bölümdür. Kierkegaard'ın etik aşamasına Yunus Emre'de araçsal akıl dediğimiz ve tikel/cüzi aklın varlık evreninde gerçekleştireceği eylemlerin hakikatle uygunluğunun tespit edildiği aşama karşılık gelir. Yunus'ta epistemolojik temelli uygunluk fikrinin temeli, davranışların olması istenene göre şekillendiği etik ilkeye dayanır. Kierkegaard'da sonuncu basamak “dinsel aşama”dır. Kierkegaard bu basamağı insanların düşüncelerini Tanrı'nın istediği ilkelere göre oluşturmaya gayret ettiği aşama olarak imler. Hakiki düşüncenin temeli o'nda, Tanrı'nın buyruğunu doğru bir şekilde uygulamak gerektiği üzerine kurulur. Yunus'ta tümel akıl yani Küllî akıl ise aklın, gönlün, Tanrı'nın buyruklarına göre kendini ve evreni düzenleme cehdinde olduğu tevhide basamaktır.

Yunus'ta varoluş filozofu Kierkegaard ile benzer olarak benliğin gerçekleşmesi, olanaklar içerisindeki insanın dış dünyanın yapı bozucu etkisinin farkında olup Tanrısal özün mekânı olan içi buna göre tanzim etmesiyle olacaktır. Yunus'ta öznenin bilinç varlığı olarak ortaya çıkışı bu manada dıştan farklı olan iç'in yapı bozucu hazlara, arzu ve isteklere karşı sevgiyi, aşkı, merhameti önceleyen -ki Yunus bunları rahmanî sıfatlar olarak isimlendirir- seçişi ile olacaktır.

Obje, dış dünya odaklı yaklaşımın -nesnelci bakış- hâkimiyetinden kurtulma iki düşünürün benliğin otonom varoluşu için gerekliliği açıktır. Düşünülmüş olanı yeni cümlelerle düşünme olarak ortaya koyan ezberlere karşıdır iki düşünür de. Kierkegaard'ın düşünmeden anladığı aklın zaman ve mekân üstü olduğu varsayılan ve doğruluğundan kuşku dahi duyulmayan rasyonalist aşırıcılığı aşarak özgür irade ile Tanrısal isteğin refakatinde seçim yapacak düşünürdür. Yunus'ta ise “Yaratılanı yaratandan dolayı hoş görme” fikri “başka türlü de olabilirsiniz” imkânını kişiye sunduğundan ve dahi yanılmamayı sadece Tanrı'ya hasrettiğinden -aklın kimi zaman hazlara mağlup olabileceği olgusundan- tümel aklın evrensel teşne tasarımıyla benliğin gerçekleştirilmesinin imkânını verir.

Yunus Emre, nesne evreninin, tüm var olanların var olmalarının epistemolojik temellendirilmesini yüce varlığa bağlarken onların insan için anlam nesnelere olmalarını ise aklın verili -tümel akıl- hakikati doğru değerlendirebilme terkihiyle olanaklı olduğunu söyler. Bunu “Can gözüyle bakan görür Yunus gözüyle gördüğün” diye ifade eder. İçindeki inancı ile Tanrı arayışını kendisi yapar insan. Yani hakikati görünen nesnelere dışında arama Yunus ve Kierkegaard’da ortak nokta.

Kierkegaard, korku, titreme, kaygı, umutsuzluk, hastalık, günah gibi karamsar görünen duyguları ele alırken, bu kavramları sadece olumsuzlamak için değil bireyin seçimlerini yaparken bu duyguların yaşamın içinde bulunduğunu bilerek seçimlerini yapabileceğini göstermeye çalışmıştır. Örneğin Kierkegaard, “İbrahim, imanını kendisi oluşturmuş, sonsuz Tanrı’nın varlığına birilerinin öğretmesiyle değil, bizzat içindeki imanı sayesinde ulaşmıştır.” diyerek insanın özünü, benliğini oluşturmasının verili reçeteler misali ideolojiler ya da düşünceleri yaşamına rehber yapmasını değil kendi hür atılımı ile yaptığı seçimlerle benliğini oluşturabileceğini vurgular.

Etik Beyan

“Yunus Emre ve Kierkegaard’da Benliğin Oluşumu” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel kurallara, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış ve bu çalışma herhangi başka bir akademik yayın ortamına değerlendirme için gönderilmemiştir.

Çatışma Beyanı

Çıkar çatışması içermemektedir.

Kaynakça

- Cauly, Olivier. (2006), *Kierkegaard*, Türkçesi: Işık Ergüden, Ankara: Kültür Kitaplığı
- Evlıyaoğlu, G. (1963), “*Anadolunun İç Aydınlığı Yunus Emre*”, İstanbul: Yağmur Yayınları
- Gölpınarlı, A. (1979a), “*Yunus Emre*”, İstanbul: Varlık Yayınları
- Gölpınarlı, A. (1979b), *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi,
- Gölpınarlı, A (2010), “*Yunus Emre Divân ve Risâletü’n Nushıyye*”, İstanbul: Derin Yayınları
- Günümüzde Türk Dili. (1974), Ankara: Türk Dil Kurumu Tanıtma Yayınları Açık Oturumlar Dizisi: 4
- Halman, T. (2003), “*A’dan Z’ye Yunus Emre*”, İstanbul: Yky
- Hannay, Alastair. (2013), *Kierkegaard*, Çeviren: Nur Nirven, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Kierkegaard, Søren. (2013a), *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, Çeviren: Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları
- Kierkegaard, Søren. (2013b), *Kaygı Kavramı*, Danca Aslından Çeviren: Türker Armaner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları
- Kierkegaard, Søren. (2002a), *Korku ve Titreme*, Çeviren: İbrahim Kapaklı Kaya, İstanbul: Anka Yayınları
- Kierkegaard, Søren. (2002b), *Either/Or, A Fragment of Life*, England: Penguin Books
- Kierkegaard, Søren. (2005), *Günlüklerden Ve Makalelerden Seçmeler*, Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları
- Kierkegaard, Søren. (2013), *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, Tercüme: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Adım Ajans
- Kierkegaard, Søren. (1973), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğubatı Yayınları
- Kierkegaard, Søren. (2013), *Kişiliğin Gelişiminde Etik- Estetik Dengesi*, Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Araf Yayınları
- Köprülü, M. Fuad. (2004), “*Türk Edebiyatı Tarihi*”, Ankara: Akçağ Yayınları
- Köprülü, M. Fuat. (1976), “*Yunus Emre-Yaşamı, Sanatçı Kişiliği, Yapıtları*” Ankara: s.40-41 De Yayınevi
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2018), “*Türk Şiirliğine Bakışlar*”, İstanbul: İletişim Yayınları
- Özbay, H. –Mustafa. T: (2001), *Yunus Emre- Makalelerden Seçmeler*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
- Sargut, C. (2017), *Hız İbrahim*, İstanbul: Nefes Yayınları
- Sühreverdi, (2000), “*İrşadü'l Müridin*”, İstanbul: Hecgân Yayınları
- Sühreverdi, (1990), “*Tasavvufun Esasları*”, İstanbul: Vefa Yayıncılık
- Yunus Emre Seleksiyonu, (1991). “*IV. Milletlerarası Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*”, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları:162 Seminer Kongre Bildirileri Dizisi: 33

EXTENDED ABSTRACT

The study of “The Formation of the Self in Yunus Emre and Kierkegaard” focuses on the well-known works of thinkers. Yunus Emre lived in the 13th century and Kierkegaard lived his short life of 42 years in

the 19th century in Denmark influenced the era in which they lived, but they influenced more the epochs and philosophers after them. While Yunus Emre expressed his thoughts with his poems, Kierkegaard achieved this effect by writing his thoughts with philosophical texts and essays.

The state of 'becoming me' is a journey that begins in Kierkegaard with the realization of the subjectivity of a person who is conscious of being free in the face of the objects of the outside world. A person who knows that he is free and that he is responsible for his thoughts and actions should take this responsibility by realizing himself as he wants. As for how this responsibility gives a duty to a person, Kierkegaard states that the formation of the self is possible by free breakthroughs and choices by divine will.

The construction of the self in Yunus Emre is possible with understanding how to make sense of own consciousness and body existence by focusing on which principle and by seeing all that exists as one with the universal mind of the heart. Yunus Emre discusses the mind in three parts partial, instrumental, and universal. The particular mind is the type of mind that regulates the human relationship with the universe of beings. The instrumental mind, on the other hand, is the mind in which the conformity of the arrangements of the particular mind in the universe of being with reality is tried to be ensured. Finally, the universal mind is the type of mind in which it is realized that all that exists is from God. This stage is the unification –monotheism- stage.

Kierkegaard clearly states in his diaries that his task was to explain Christianity. He expresses his main thought as an understanding that the meaning of existence and what the inner self means have been forgotten due to the rapid increase in knowledge. He especially criticizes the process of modernization that transformed Western societies and the uniformization of Hegel and Hegelian reason, one of the philosophies that caused it, and their philosophies. He says this extreme rationalist attitude and the scientific view of reason make us forget existence. For this reason, in his philosophy, he touches on the importance of the realization of existence by the divine will, which he says takes place in three stages ethically, aesthetically, and religiously.

Starting from this sentence, Kierkegaard primarily criticizes the negative impact of modernism on the individual in his philosophy. In the century of sciences, scientific reason, and ideologies, he proposes to abandon the definition of all existence in fictional, abstract, and objective terms. He criticizes the teachings and methods of the sciences that alienate one's subjective reality and existence during this period in which they claim to explain everything. What needs to be done is to achieve the orientation of the forgotten existence to human beings with the consciousness of freedom again.

The priority of the self-architecture of both philosophers is to emphasize the subject versus the matter, and the positive human qualities versus objectivity. According to Kierkegaard and Yunus Emre, it's essential to regulate the personal qualities of the mind without sacrificing its characteristics to objects or dull principles against the positivist approach of the external world or the principles of extreme rationalist prescriptions that are considered timeless and infallible. In our study, we tried to reveal how two distinguished philosophers, with their powers of feeling and expression, can realize human beings. The supreme value he attributed to people, his demand to reach the secret of creation and his model of equipping humans with divine love light the way for today's people within ideologies or ultra-rationalist philosophies without melting his ego against matter. Yunus Emre addresses both his age's people and today's people with his Divan and other works.

As a result, the self, designed by the divine will under the guidance of the universal mind – akl-ı kull- in Yunus Emre, turns into a philosophy in which all human actions, despised by the name of subjectivity in Kierkegaard, are considered a divine basis and the self is built by free choice in the universe of possibilities. Now, the inner, heart, subjectivity, that is, the self, which belongs to human beings, has been based on the Divine principle with the consciousness of freedom.