



D. 2507

TÜRK-İSLÂM MEDENİYETİ AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

Yılda iki kez yayınlanan ulusal ve uluslar arası hakemli bir dergidir.

MEVLÂNÂ ÖZEL SAYISI

2007/3

KONYA

MEVLÂNÂ VE TILlich'DE VARLIK-DEĞER BİRLİĞİ

Aliye ÇINAR*

Abstract

The main target of this paper is to point out unity of Being-value in Mevlânâ Jalâl Al-Dîn Rumi's and Tillich's thought. Why does unity of being-value?.. Why does Tillich and Mevlânâ. Because, in modern times, the interpretation of nature and man was delivered into the hands of a mechanistic science and a materialistic ontology. Value or ethics was considered as a problem in biology, psychology and sociology. Every "ought-to-be" was transformed into an 'is', every norm into a fact, every idea into an ideology. So in this paper is discussed the problem of independent doctrine of values or ontology without values or point to importance of unity of Being and value.

Giriş

Özellikle 19. yüzyılın ortalarında etiğin ontolojiden bağımsızlaştırılmasıyla birlikte bariz bir şekilde değerler teorisinden bahsedilmeye başlanması şüphesiz bir rastlantı değildi. Bilindiği üzere, pozitivizm ve materyalizmin trendleriyle birlikte, bilimin doğa ve insanı yorumlama' biçiminde seyir değişikliği gözlenmiştir ve söz konusu yorumlama, mekanik bilim ve materyalist ontolojinin kontrolüne bırakılmıştır. Etik, biyoloji, psikoloji ve sosyolojideki herhangi bir konu gibi ele alınmıştır. Her varolan değer, bir olguya, her norm, bir gerçeğe, her fikir, bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Bu durumda filozoflar, insan onurunun ve varlığın anlamının dayandığı gerçekliklerdeki değer boyutunu sorgulamaya başlamışlardır.¹ Çünkü onlar, değerlerin, varlık içerisinde ve varlık vasıtasıyla gerçekleştirilmeyi istediklerinin idrakindeydiler. Zira Varlık değeri önceler. Değeri önceleyen Varlık, ona ufuk verir. Ufku olmayan bir değer kendi gerçekleştirilmesinden söz edilemez. Varlığın öncelemediği bir değer, zorunluluğu ve yabancılaşmayı beraberinde getirir. Dahası o, bir tahakküm talep eder. Oysa doğası itibariyle değer özgürleşme ve dönüşümü kendinde barındırmalıdır. Öte yandan değerler, Varlık için bir tür form işlevi de görürler. Bu bağlamda mesela adalet, Varlık'ın gücünün formu olduğu için, insanlar arası ilişkilerde insanlığın var oluşu, adaletin yapıları olmadan devam edemez. Doğrusu Varlık-değer arasındaki bağın koparılması rasyonelleşmiş bir değerler kümesinden söz etmek anlamına gelecektir. Bu trend takip edildiğinde örneğin, adalet deyince bir kanundan bahsedilecektir. Kanun, dışsallaştırılmış bir bilinç; bilinç ise, içselleştirilmiş bir kanundan başka bir şey olmayacaktır.² Dolayısıyla bu durumda kökleri Platon düşüncesine kadar

* Dr. Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*. Ontological Analyses and Ethical Applications. Oxford University Press, New York, 1960. s. 73.

² a.g.e., s. 81.

gidecek olan, erdemler veya değerlerden, fiilî değil, ideal bir devletin politik pratiğinde ya da dışsallaştırılmış bir bilinç çerçevesinde söz edilebilir.³

Yukarıdaki imalardan da anlaşılacağı üzere, bir zamanlar, bir yerlerde, varlık-değer birliğinde –ki zımnen bilgiyi de içerir– bir manipülasyona gidilmiştir? Peki, Aydınlanma’yla birlikte rotanın değiştiği malum olmakla birlikte, asıl kırılma nerede olmuştur? Değerden soyutlanmış ancak değerlerin yerini tutacak bu kavramların kökenini nerede aramalıyız? Acaba eşgali kullanılan bu kavramların içeriği aslında nasıldı? Bu bağlamda örnek olarak eşitlik kavramına göz atacak olursak, eşitlik fikri Batı kültürüne Yahudiliğin bir katkısıdır. Grek etiğinde, –Platon, Aristoteles ve Helenistik düşüncede– evrensel insan eşitliğinden söz edilmiyordu. Dinî anlamda eşitlik fikri, ‘bütün insanların Tanrı imajında yaratıldığı’ düşüncesine dayanır. Mesela Hamburabi kanunları ve diğer antik kodlarda sadece toplumsal eşitlik için ‘eşit ceza fikrinden’ söz edilebiliyordu. Mesela bir köleyi öldüren soylu bir adamın sadece bedeli olan parayı ödemesi yeterliydi. Kitab-ı Mukaddes’de adalet fikri saygın kişilerin muamelatından ziyade, eşitliğin bir somutlaşmasına işaret eder. Daha sonra eşitlik fikri dinî kökünden çıkarılır. Müphem ve ironik bir anlam kazanmaya başlar.⁴ Şimdi bu temel fikrin açılımı diyebileceğimiz Kutsal Kitap’ın görüşlerinin seküler etiğe nasıl geçtiğini görelim. Önce aslına bir göz atmamız gerekirse (Tekvin I, 26 vd.);

a) İnsanların yetenek, başarı ve sosyal durumları ne olursa olsun, kıyaslanamaz bazı ahlaki hususlar bakımından eşittirler ve saygıyı hak ederler. Allah insanı kendi suretinde yarattı.

b) Herkesin mutluluk ve kederi eşit ahlaki önemdedir.

Bunu, seküler etik şu şekilde formüle etmiştir. Her insan varlığı belirli ‘haklara’ sahiptir ve temel haklar konusunda hepimiz eşitiz. Yine her kişinin eşit mutluluğunun önemi, insanların eşitliği fikrinden kaynaklanır.⁵ Tanrı suretinde yaratılan insanın yeryüzüne hâkimiyetinden bahsedilirken, burada bir anlam tasarrufuna gidilerek! sadece tabiata egemen olması dikkate alınır. Tanrı suretinde yaratılmak, tabiatı nesne olarak algılamayı yadsır. Çünkü Tanrı için insan daha üst bir mertebeye sahip olsa da, tabiattaki diğer var olanlar da onun işaretleridir. Ancak sözünü ettiğimiz anlam değişimi, Tanrı’yı değil de bireyi merkeze koyarak âdeta yaratma ve yapıp etme sürecine hakim olmak ister. Dolayısıyla Heidegger’in dediği gibi insan, özne olarak kendisini, bir nesne olarak düşündüğü doğa karşısında merkeze yerleştirir. İnsanın bu şekilde kendini merkeze koyarak özne/nesne ilişkisi çerçevesinde doğayı denetleme girişimi onu Varlık’tan uzaklaştırmıştır.⁶ Varlıktan uzak kalan, onda mevcut

³ MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Indiana, 1984. s.141.

⁴ Putnam, Hilary. *The Many Faces of Realism*. Open Court Publishing, LaSalle, Illinois 1987, s. 44.

⁵ a.g.e., s. 45.

⁶ Özlem, Doğan, “Heidegger ve Teknik”, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Martin Heidegger, çev. D. Özlem, Paradigma Yay., 1998, s.16-17.

olan değerlerden de habersiz kalmıştır. İnsan kendi kendinin efendisi olmaya bayrak açarken, yabancılaşmaya da davetiye çıkardığı açıktır.

Eşitlik fikrinin kökenini ve yapılan manipülasyonu gördükten sonra, eşitliğin farklı bir tezahürü olan, 'insan hakları' kavramına bakalım. Öncelikle insan hakkı kavramı, rastlantısal, tarihsel olarak kısıtlı özgünlükleri doğallaştıran ya da özelleştiren kültür ve geleneğin önemini iptal etmeyen köktencilik tarzlarına muhalefet etme gerekçesiyle doğmuştur. İkinci olarak, insan hakkı düşüncesi zımnen, seçme özgürlüğünü içerdiği için, bu hak sayesinde insan, hayatını haz ve zevk aramaya adayabilme hakkını elde eder –ki bu değerlere rağmen hayat anlamına gelir! Üçüncüsü de, insan haklarına atıfta bulunma, "iktidarın aşırılıklarına" karşı bir savunma dayanağını içerir.⁷ Başka türlü söylersek, otoritenin kollarından kurtulup bireyciliğe koşma fırsatı vermiştir, insan hakkı hareketi. Bu nedenle, insan hakları taleplerinin Fransız Devrimi'yle birlikte de, yıkılmaz diye düşünülen, hatta egemenlik hakkını Tanrı'dan aldığı iddia edilen mutlak krallıkların yıkılabileceğinin duyurulmasıyla sesi yükselmeye başlamıştı. Diyebiliriz ki, demokrasi, insan hakları ve eşitlik gibi kavramlar evrensel bir insan ve dünya projesinin kilometre taşlarıdır. Ancak kabul edilmelidir ki, evrensel bir hümanizmin içi boştur. Onun vaat ettiği insanların eşitliği ilkesi soyut bir eşitliktir. Bir başka ifadeyle o, 'tümün eşitliğine dair soyut politikanın aynadaki yansımasıdır'...Söz konusu evrensellik, her tarihsel toplumun farklı hayat biçimlerini her zaman böler. Boş bir eşitlikle hemen hemen aynı kapıya çıkan bu evrensellik, 'hak edilmemiş normatif avantajdan kaçınmadan başka bir şey değildir'⁸ Bu kaçış, doluluk anlamına gelen tikelden ve tikele yapışık olan değerden de kaçıştır.

Elbette bu kayıplar beraberinde bir açmazı da getirmiştir. Kaybedilen ve bir anlam krizine neden olan şey, değerlerin bir olguya indirgenmesi gerçeğidir. İşte bu durumun modern düşüncenin bilgi ve davranış biçimine yansıdığına dikkat çeken Heidegger, Varlık (Parmenidesçi) ve değer (Sokratesci) sanki birbirinden ayrıymışçasına görülmesinin temel yanlışlığı olduğunu söyler. Yapılması gereken acil işin de, bunları aynı çatı altında birleştirmek olduğunu hatırlatır.⁹ Bunlar doğasında birdirler, yani yaşamda onları ayırmak mümkün değildir. Bunun için *praxis, epistemen* (teorik bilgi) daha kuşatıcıdır. Çünkü ilki, neyi, neden yaptığını dolaysız olarak anlama şeklidir ve bütün bir varoluş iş başındadır, dahası hayatın gerisinde değil içinde onu kavramadır. Oysa hayatın varlık olduğu işlense, ne iskartaya çıkarılmış değerden, ne de salt teorileştirilmiş bir varlıktan söz edilebilir. Nitekim Sokrates kafa ile kalbin ya da düşünce ile gönlün radikal bir biçimde ayrılmayacağını, huzurlu bir toplumsal yaşam için

⁷ Zizek, Slavoj, "Against Human Right", *New Left Review* 34, July-Aug. 2005, s. 115.

⁸ Margolis, Joseph, 11 Eylül Sonrası Ahlâk Felsefesi, çev. Celal Türer, Elis Yay., Ankara, 2006, s. 180, 178.

⁹ Heidegger, Martin, "Heidegger on the Art of Teaching", tr. V. Allen ve D. Axiotis, in *Heidegger, Education and Modernity*, Lanham, Rowman, and Littlefield Publ., 2002, s.31-33.

ikisinin birlikte olması gerektiğine işaret etmesi de oldukça isabetlidir. Bu, bir bakıma Varlık ve oluş arasında ayrıma giden metafiziğe bir ihtardır.¹⁰

A. Varlık ve Değer İlişkisi

Görüldüğü gibi, özellikle Batı düşüncesi açısından baktığımız zaman, rasyonel bir ilkeye indirgenen Tanrı başta olmak üzere, pek çok düşünce ve kavramın somut içeriğini yitirerek rasyonelleştiği görülür. Daha açık söylemek gerekirse, Varlık ve düşünce lehine ilerlenirken, var oluş ve değer aleyhine bir seyirden söz edilebilir. Elbette bunun tek sorumlusu olarak modern düşünce görülemez. Grek düşüncesinden başlayarak süzülüp gelen ideal ve rasyonel dünyada bu sonuçlar zorunlu olmuştur. Hatta bu düşünceden bazı bakımlardan etkilenen İslam düşüncesinde de benzer kayıpların olduğu söylenebilir. Mesela inanma ve ameli içinde barındıran 'ilm kelimesinin yerini bilgi almaya başlayınca bu, medeniyeti katılaştırmış ve ona göre kabul edilebilir bilgi içine girmeyen hiçbir şeye nüfuz edilemez olmuştur. Entelektüel, ameli ve manevî değerlerin bir tek hâkim kavram içerisinde erimesi, düşüncede iktisadi beraberinde getirmiş, bunların birbirinden kopması ontoloji-değer arasında kırılmaya neden olmuştur.¹¹

Diyebiliriz ki, özü itibarıyla 'İslam düşüncesinin en özgün yanı varlık-bilgi-değer düzlemlerinde ortaya koyduğu son derece tutarlı ve dayanıklı algılama biçimidir'. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın anlam bütünlüğünde iman (inanç-varlık), 'ilm (bilgi), salih amel (ahlak-eylem) kavramları öylesine bir birine bağlı ki, bunlar birbirini hem besleyen hem de gerektiren boyutlardır.¹² Öyle ki bu düşünce modunda, bilgi ('ilm), hikmet, adalet ve hakikati içinde barındıran katmanlı bir kavramdır.¹³ Hatta "bilgi, hakiki imandır. İnsanın yaratıklar Âleminde doğru ve bu yüzden uygun yerini ve yaratıcısı ile olan uygun irtibatını bilmesi ise adalet (adl) olarak bilinen şeydir."¹⁴ Adalet de bilgidен kopuk değildir. Yine Kur'an'ın kulluk kavramı kesinlikle bilgi (marifet) anlamındadır. Zira onun insanı yaratış amacı insanın onu bilmesidir.¹⁵ Aynı şekilde eşyanın bütünü içinde kendi yerimizi bilme, durumumuzu tanıma ve tasdik etme ve kişinin bu biliş ve tasdiğe göre hareket etmesi hem bireysel hem de toplumsal açıdan *adaleti* getirecek olan *edebli* olmalıdır.¹⁶ Bilme, sevme, hissetme, adil olma ve eylemde bulunmanın hepsini ihata eden bir akıl nosyonu var olmakla birlikte, pratikte bunun tecessüm ettirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda da bir prototip olma özelliğini korumaktadır. Diyebiliriz ki, sadece

10 a.g.m., s. 40

11 Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi*, -İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı- çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, 2004, s. 364.

12 Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divân*, 1996/1, s. 4.

13 Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi*, s. 54.

14 Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslami Düşüncenin Problemleri*, çev. M. Erol Kılıç, İnsan Yay., 1989, 101.

15 a.g.e., 107.

16 a.g.e., 129.

İslam düşüncesinde değil, İbrahimî geleneğin tümünde sözünü ettiğimiz varlık-değer birliğinin dayanıklı ve muazzam birliğini görmek mümkündür.

İşte Gazalî'nin İslam filozoflarına getirdiği eleştiriye bu zaviyeden de bakmak mümkündür. Onun düşüncesi, kelimeler, felsefe ve tasavvuf arasında yeni dengelerin kurulması olarak da okunabilir. Gazalî, bilgi, varlık ve ahlak veya aksiyom arasında bir irtibatın gerekliliğini öne çıkarır. Bir başka ifadeyle İslam düşüncesinde değerlerin teğet geçildiğine işaret eder. O, *Mâzân el-'Amel* de, ilm ve amel âhirete hazırlıktır ve mutlu olmanın yegane yolu iman ve salih ameldir. Felsefenin nihâî hedefi de, 'ilm ve amel terkiibini vurgulamaktan geçer.¹⁷ İbrahimî geleneğin değere vurgusun altında yatan asıl neden, değerlerin bütünleştirici, dönüştürücü ve tamamlayıcı özelliğidir. Çünkü "değer sistemi toplumsal mekanizma refleksleriyle varlık-bilgi ön kabulleri arasındaki ilişkiyi tanzim ederek, dünya görüşü imgeleriyle sosyal yapılar arasındaki uyumu sağlar."¹⁸ Esasında tutarlı ve dayanıklı bir varlık-bilgi-değer paradigması tesis edilmiş olsa, bilgi üzerinden de toplumsal mekanizma ile varlık-ahlak arasındaki irtibat sağlanarak, dünya görüşüyle sosyal yapılar arasındaki ahenk kurulabilir. Ancak eylemin, değerlerin ve ahlakın bu noktada hareket noktası olarak alınması daha elverişlidir. Çünkü eylemde sözünü ettiğimiz bütüncül paradigma ete kemiğe bürünmüştür. Pratik akıl ya da irfan diyebileceğimiz *praxis*, neyi, neden yaptığını dolaysız olarak anlama şeklidir ki, bunda var olma, bilme ve iyi eylemde bulunma bir bütündür.

Meseleye tersinden baktığımız zaman da değer sisteminin önemi kendiliğinden ortaya çıkar. Mesela medeniyet bunalımı yaşanan dönemde, varlık-değer arasındaki kırılma, sosyal, siyasi ve ekonomik müesseseseleşmeye yansımıştır ve kırılmanın baş gösterdiği görülmüştür.¹⁹ Mesela günümüzde Kur'an'dan feyz almasına rağmen Müslüman toplumlarda benzer bir durumu müşahade etmek mümkündür. Tam aksi bir durumu görmek için de, İslam medeniyetinin zirve döneminin yaşandığı Selçuklu ve Osmanlı'nın külliye tarzında inşa edilen yapılarını hatırlamak isabetli olacaktır. Orada cami, medrese, imaret vb. bünyeler birbirine bağlı ve birbirini bütünler tarzdadır. Bunların hangisinin üzerinden hareket edersek edelim, sözünü ettiğimiz üçlüyü bir bütün olarak kavrama imkânını yakalarız. Bu dönemlerde İslam düşüncesinin çok üretken olabilmesinin altında, sözünü ettiğimiz, "bilgide diğerlerini toplayarak düşünsel etkinliğini daha ekonomik yoldan sürdürmesi yatmaktadır."²⁰

A. Schimmel, bu öğelerin birbirine bağlılığı ve birbirini gerektirdiği hususunun İslam kültürünün özgünlüğü olduğuna ve bunun bir ağaç şeklinde sembolize edildiğine işaret eder. "Ağacın gövdesi, iyilik yapma; dalları dürüstlük; yaprakları edebe riayet ve

17 Gazalî, *Mâzân el-'Amel*, nşr. Süleyman Selimel-Bevvab, Beyrut 1986, s.19-20.

18 Davutoğlu, Ahmet, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri. Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", s. 32.

19 a.g.m.,12.

20 Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi*, s.364.

nefse hâkimiyet; kökleri kelime-i şahadet; meyveleri marifet"dir. Ancak bu meyve ağacın tohumunu da içinde barındırdığı için o hem hareket noktası, hem de varılacak hedeftir. Zira "marifet, irfanî bilgidir."²¹ İşte biz bu çalışmada, özellikle varlık-değer birliğinin önemini hem bir restorasyon hem de yeni yapılanma tablosunda müşahade edeceğiz. Konumuzun bir ayağı olan Paul Tillich (1886-1965), 19. yy.'da Batı düşüncesinde söz konusu problemi rehabilite etmeye çalışmıştır. 13 yy.'da ise Mevlânâ çok ayrıksı toplumsal öğelerden oluşan mozaiği Varlık-değer birliği paradigmasıyla inşa etmiştir. Elbette biz her iki kültürde, restorasyonun ve inşaanın nasıl cereyan ettiğini değil, bu düşünce mimarlarında 'varlık-değer' birliğinin anlamını ve önemini deşifre etmeye çalışacağız.

B. Mevlânâ ve Tillich'de Tanrı'nın Varlık ve Değer Oluşu

Varlık ve değer arasındaki bağın koparılması ve dahası varlıksız bir değerler manzumesinden bahsedilmesinin altında yatan en önemli neden, Modern düşüncenin özgürlük adına bir otorite olarak gördüğü Tanrı'yı tatile çıkarma isteğidir. Tanrı bütünüyle iptal edilmese de hayaletimsi bir Tanrı, Varlık'dan öteye geçememiştir. Söz konusu Tanrı düşünceyle Varlık'ın bir denkleşiminden başka bir şey değildir. Asıl anlamında Tanrı kendinde değeri de içermesine rağmen, evrim geçirmiş modern düşüncenin Tanrı'sında bunu görmek mümkün değildir. Bu, Tanrı'nın sadece düşüncenin aynası olduğu anlamına geliyordu. Oysa değer bir eylemde var olacağına göre, eylemin ya da ahlakın bir miyarı olan Tanrı'dan söz etmek mümkün değildir. İşte bunun için olmalı ki, Paul Tillich genel anlamda dini, insanın nihaî olarak ilgili olma durumu olarak tanımlarken, nihaî ilgiyi, insanın bilişsel karşılaşmada Bizzat-Varlık olarak ifade edebileceğini, ahlaki karşılaşmada ise İlahî sevgi olarak tecrübe ettiğine işaret eder. Tanrı'nın sevgi olarak tecrübe edilmesi, içinde güç ve adaleti de barındırır. Öte yandan bu sevgi, mutlak ve rölatifi de birleştirir.²² Bu bağlamda Tillich gözünde, imanı sevgiyle özdeşleştirmek mümkündür. Sevgisizlik ya da değerden kopuk inanç sözde imandan başka bir şey değildir.²³ Ondaki sevgi, adalet ve güçle de birdir.²⁴ İfade etmeliyiz ki, sevgi adaleti bizzat içine alırsa, adalet azalmayıp aksine artar. Aynı durum güç için de geçerlidir. Fakat sevgideki güçte adalet de vardır. Sevgi, Tanrı hem yargılar ve hem kurtarır kavramları anlamındaki yaratıcı adalettir.²⁵ O özel duruma "kulak verir." Soyut adalet bunu yapamaz; sadece içine sevgiyi alan ve "yaratıcı adalet" ya da İlahî aşk olan adalet bunu gerçekleştirebilir. Ancak, sevgi, adalet ve güç üstünde etkindir. Sevgi, adaleti ve gücü hem dinamik hem de yaratıcı kılar.²⁶ Somut durumda adaletin ne olduğunu sadece sevgi gösterebilir. Güç ve adalettaki yaratıcı unsur sevgidir.²⁷ Sonuç olarak diyebiliriz ki, "yalnızca sevgi,

²¹ Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirtli, Kabalcı Yay., 2004, s.41, 15.

²² Tillich, *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York, 1967, s.127-8.

²³ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, vol. I, -three volumes in one-, The University of Chicago, 1967, II, s.48.

²⁴ Tillich, *Love, Power and Justice*, s.115.

²⁵ Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara, 2006, s.51 vd.

²⁶ Ramsey, Paul, *Nine Modern Moralists*, Lanham, University Press of America, New York, 1983, s. 189.

²⁷ Tillich, *Love, Power and Justice*, 82-83.

kendi ebedilik, saygınlık ve şartsız geçerliliğini kaybetmeksizin, her bireyin ve sosyal durumun somut taleplerine göre kendini dönüştürebilir.”²⁸ Ancak bu sevginin diğer yüzü Varlıktır. Ya da varlığın diğer adı sevgidir. Dahası Varlığın diğer adının hayat olduğunu söylediğimizde önemli bir kesişim noktası yakalarız. Sevgi de yaşamı sevk edici gücüdür.²⁹ Tekrak ifade ettiğimiz kesişim noktasına dönecek olursak, hayatın, Varlığın (imanın), sevginin ve ahlakın kesişim noktasıdır bu. Çünkü Tillich’e göre, “sevgi, kendi aktüel birliği içinde bizzat hayattır. Bizatihi sevginin cisimleştiği formlar ve yapılar, hayatın kendi yıkıcı güçlerinin üstesinden geldiği, hayatın mümkün olduğu formlar ve yapılarıdır. İşte bu, tam da etiğin anlamıdır. Etik, sevginin bizzat tecessüm etme şeklinin ve hayatın idame ve muhafaza edilmesinin ifadesidir.”³⁰

Tillich 19. yüzyılda var olan bir değer erimesine panzehir üretme çabasına girişirken, 13. yüzyılda Mevlânâ ise, Varlık ve değer birliğine sahip bir hakikat anlayışının toplumsal zamk işlevi göreceğini derinden kavrar. Başka türlü söylersek Varlık ve değer arasında kopmaz bağına tesis edilmesi, toplumsal, kültürel ve siyasi açıdan da bir bütünlüğe sahip olma anlamına gelir. Öte yandan Varlık ve değer arasında bir çözülme, toplumda, bilgi, ahlak ve yönetim açısından da bir erimenin başlaması demektir. Toplumda değerler bu nedenle bir tutkal işlevi görür. “Değer sistemi, toplumsal mekanizma refleksleriyle, varlık-bilgi ön kabulleri arasındaki ilişkiyi tanzim ederek, dünya görüşü imgeleriyle sosyal yapılar arasındaki uyumu sağlar.”³¹ Varlık-bilgi-değer birliğindeki bir paradigmada, söz konusu, tanzim ve uyumu kolaylıkla yerine gelir. Dahası değerın öne geçirilmesi onun esneyen, direşken olmayan özelliğinden dolayıdır. Oysa dünya görüşü imgeleriyle, sosyal yapılar arasındaki uyumu düşünce bu kadar kolay gerçekleştirmeyebilir. Çünkü o, daha direşken, geçirgen ve dışı kapalıdır. Elbette bu da aynı işlevi görebilir ancak iktisat açısından değeri daha elverişlidir. İşte yaratmanın gayesi ve varlık âleminin mayası sevgidir diyen Mevlânâ, Allah’ın İlahî aşk olduğunu söyleyerek, ondaki Varlık-değer birliğine işaret eder. “Her şey mâşuktur, âşık bir perdedir. Yaşıyan maşuktur, âşık bir ölüdür....Sevgilinin nuru önde, artta olmadıkça ben nasıl önü, sonu idrak edebilirim?”³² Mevlânâ insan ve Tanrı arasındaki mesafeyi kapatacak yegane gücün de sevgi olduğunun altını çizer. Zira aşk denizleri çömlek gibi kaynatacak, dağları kum gibi ufalayacak, gökleri parça parça edip yeryüzünü titretecek güce sahiptir.³³

İnsanı Tanrı’ya yaklaştıracak olan sevginin asıl fonksiyonu da, insanı ahlaken yetkinleştirmektir. Zira tıpkı Hz. Yusuf’a arkadaşının hediye olarak hiçbir şey veremeyeceğini, çünkü ihtiyacı olmadığını, ancak güzelliğini

²⁸ a.g.e., s. 90, 42, 89.

²⁹ a.g.e., s. 25.

³⁰ Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 100.

³¹ Davutoğlu, Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması” s.32.

³² Mevlânâ, *Mesnevi* I, çev. Veled İzbudak, Devlet Kitapları Müdürlüğü, 1966, (I-VI), 30,32.

³³ Mevlana, *Mesnevi* V, 2735.

seyredebilmek için sadece bir "ayna" hediye edilebileceği hikayesinde anlattığı üzere Mevlânâ, Allah'ın da her şeyinin var olduğunu, kulun Allah'ın huzuruna ancak, Yüce Sevgili'nin kendini görmesi için parlak bir ayna yani arınmış bir gönül götürmesi gerektiği, uyarısında bulunur.³⁴ Çünkü gönül kirden, süsten temizlenirse, Hak güneşinin nuru orada parıldar. Böylece de gönül aynasında hem eseri hem de esri yapanı görmek mümkün olur. Dahası hak güneşinin karargâhı gönüldür. Çünkü ondan bir şey vardır, gönüldedir. Nitekim Mevlânâ,

Işık, yüz binlerce şey görse de,

Kendi aslından olmayan yerde karar etmez³⁵

diyerek bu gerçeğe işaret eder. Demek ki, sonsuz ışığın gönülleri doldurması ve oranın bir kandil gibi yanabilmesi için ona açık olması gerekmektedir. Bunun yolu da gönlü kirden pastan arındırmaktır. Bir başka ifadeyle erdeme bürünmek gerekmektedir. Gönlün karargâh olması metaforunda da o, ontolojik, epistemolojik ve etik birlik tesis etmektedir. Şüphesiz kalbi arındırmak ahlaki bakımdan yükselmeye doğru orantılıdır. Ahlaki bakımdan kemale ermek Allah'ın sıfatlarının rengine girmeye mümkündür. Bu renge girmek bunları bilmeye paralellik arz etmektedir. Bu sıfatları bilmek bir anlamda onları varlık olarak onamak demektir. Demek ki, ahlaki bakımdan yetkinleşme ve edebli olma, 'ilmi, hikmeti ve hakikati de kendi içinde barındırmaktadır. Yukarıda Tillich'de sözünü ettiğimiz kesişim noktasını Mevlana'da da görmek mümkündür. Varlık, sevgi, ahlak (hayat) ve hikmet yollarının aynı kapıya çıkması demektir bu.

C. Mevlânâ ve Tillich'in Varlık-Değer Birliği Paradigmasında İnsan

Varlık-bilgi ve değer birliğini öngören bir düşünce biçimi, bilinen nesnenin bilgiden önce gelmesine, onun kabul edilmiş bir olgu olarak telakki edilmesine karşı çıkıp, bilinen nesnenin bilme eylemi esnasında zuhur ettiğini ve bilenin de varlık olarak kendini bu sırada onayladığını ileri sürer. Yine bu düşünce şeklinin "insan varlığının ontolojik değerini paradigma sistemleştirmesinin ana unsuru"³⁶ olarak koyup koyamadığı önemli bir meseledir. Önce Tillich'e bir göz atacak olursak, diğer bilme şekilleri gibi Tanrı'ya iman da, iman ediminde zihnin yönelimiyle (*intentionality*) açığa çıkar.³⁷ Yine o, dini ve Tanrı'yı anlamamızın insanı anlamadan geçeceğini söyleyerek, insana merkezi bir konum verir. İnsanın Tanrı suretinde yaratılma fikrini de Tillich, teolojik bir formülasyondan ziyade varoluşsal olarak anlamamız gerektiğini söyler. Zira insanın doğasının bir dökümünü yaptığımızda bu sonuca doğal olarak ulaşılır. Bir başka ifadeyle bu düşünce, hareket noktası değil varılacak hedeftir. Yine ona göre, insan kendi sınırlarının farkındalığına, dahası insan olmanın biricikliğine

³⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fihî*, ter. Ahmet Avni Konuk, Yayına Haz. S. Eraydın, 1994, s. 169; *Mesnevi* I, 3192 vd.

³⁵ Mevlânâ, *Mecalis-i Sab'a*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya 1965, s. 39.

³⁶ Davutoğlu, A., "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", s. 36.

³⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957, s. 10

yine Tanrı'yla girdiği "ben-sen" ilişkisinde ulaşır.³⁸ İnsanı merkeze alan bir düşünce biçimi insana dair her şeyi kuşatır. Dahası bu düşünce şekli insanı kavradıkça Tanrı'yı, Tanrı'yı kavradıkça kendisini fark eder.³⁹

Mevlânâ'ya göre de, insan hem Allah'ın bir gölgesi⁴⁰ hem de dünyanın varlık sebebidir. Doğrusu bu dünya bir ev gibidir. Evin planı şekli vs. mimarın içine doğar sonra ev vücut bulur. Allah dünyada her ne var etmek istediye, bunun isteğini ve hevesini insanın içine koyar. İşte bu arzu ve meyillerden, sonunda bütün bu şeyler meydana gelir.⁴¹ Diyebiliriz ki, Allah'ın "ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" (2/30) demesinin dünya açısından da son derece önemi var. O, hem Allah'ın halifesi hem de dünyanın miyarı. Zira insan, dünyada var olacak olanların korrelatıdır. Onun arzu ve meyilleri dünyada varolacak şeylerin ölçütüdür. Allah'ın Meleklerin itirazına rağmen sizin bilmediklerinizi ben bilirim (2/31) diyerek nihayetinde insanı yaratmasının hikmeti çok boyutludur. Hem insanın hem de dünyanın Allah'ın aynası olması boşuna değildir. Çünkü âlemde her ne varsa insanda vardır: "Ey insan, sen nâme-i ilâhînin nüshasisin. Cemal-i şâhinin âyinesi sensin. Âlemde her ne varsa, senden hariç değildir. Dilediğin her şeyi kendinde ara; zira hepsi sensin."⁴² Gerçekten de "insan, dış dünyanın (*makro kozmos*) gerçeklerini yansıtmaya kabiliyetli bir *mikro kozmosdur*."⁴³ Kâinatın yaradılış sebebi olması da burada yatmaktadır. Doğrusu Mevlânâ için asıl büyük alem insandır. Bir başka ifadeyle Âlemden maksat büyük âlem olan insan; insandan maksat da Tanrı soluğudur.⁴⁴ Zira insan varlıklar içinde Allah'ın bütün sıfatlarına sahip olan yegane varlıktır.⁴⁵ Fakat bütün bunlarla birlikte, insan insandır. Cennette Âdem'in şeytan karşısında böbürlenmesine, onu hor görmesine tavizsiz Tanrısal ses itiraz etmiştir.⁴⁶ Çünkü insan, her nasıl olursa olsun insan olup sınırlılığını aşarak Tanrı gibi (*hubris*) olması imkansız bir varlıktır.⁴⁷

Dahası Mevlânâ, insanın yerini tespit edebilmek için varlıkları üçe ayırır: Birincisi meleklerdir. Bunlar sadece akıldan ibarettir. Kulluk onların yaratılışlarında mevcuttur, ibadetsiz yaşayamazlar. Diğer sınıfta ise hayvanlar zikredilebilir. Akılları olmadığı için kulluk sorumluluğu da taşımazlar. Yalnızca nefisten mürekkeptirler. Üçüncü grup olan insan ise, akıl ve nefisten mürekkeptir. Kulluk sorumluluğu taşıyan insanın âdeta yarısı melek, yarısı hayvan ya da yarısı balık, yarısı yilandır. Her unsur insanı kendi tarafına çeker.

³⁸ Tillich, "Existential Analyses and Religious Symbols", in *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* ed. John Hick, New Jersey, 1964. s. 399-401

³⁹ Tillich, "İki Tip Din Felsefesi", *Ahlak ve Ötesi*'nin içinde, s. 144.

⁴⁰ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 251.

⁴¹ Mevlana, *Fihî Mâ Fih*, s.128.

⁴² a.g.e., s.73

⁴³ Meyerovitch, Eva de Vitray, *Mesnevi Mutlağın Aramış*, çev. M. Aydın, Selçuklu Belediyesi Yay., Konya 1996, 20.

⁴⁴ Mevlana, *Mesnevi IV*, 520.

⁴⁵ Mevlana, *Mesnevi IV*, 1194.

⁴⁶ Mevlana, *Mesnevi I*, 3898.

⁴⁷ Tillich, *Systematic Theology*, II, 51.

Balık yönü onu suya, yılan olan tarafı ise, toprağa sürükler. Akıl veya nefis, hangisi galip gelirse insan o gruba dâhil olur.⁴⁸ Demek ki, insanın akıllı ve iradeli bir varlık olması onun büyüklüğüdür. Ne var ki, bu büyüklük aynı zamanda onun tuzağıdır da. Çünkü bu durum onu, ahlaki taleplerin hilafına sevk eder. İnsan, kişisel merkezini kontrol etme ile bütünlüğünü dağıtma eğilimi arasındaki mücadelenin ortasındadır.⁴⁹ Kısacası insan zıt güçlerin mücadele sahnesidir. Şehvetin gıdası istek ve arzularken, insanlığın yönü ise bilgi, hikmet ve marifetullahdır. İnsan olma tam bir cenderede değildir. Şehvi yön Hakkı perdelerken, insanî yön de dünyadan kaçmaya çalışır. İşte bu paradoksun içinden insan doğar.⁵⁰ Hayatın gayesi de tam burada teberrüz eder. İnsanın doğması ve dahası mükemmelleşmesi için var kılınmış bir alandır dünya hayatı.⁵¹

Akıl ve nefsin denge adresi diyeceğimiz insan salt akıl varlığı olarak kalmaya itiraz etmiştir. Elbette bunun bir bedeli olacaktı. Ancak insan demek, belki de bedeliyle birlikte bu denge demektir. Ancak bu dengeye kavuşmuş insanın eşyayı tam olarak Hakikatın şavkında görmesi mümkündür. Mevlânâ, "Âdem'in gözü Tanrı'nın pâk nuru ile gördüğünden adların hakikati ve içyüzü ona ayan oldu"⁵² diyerek bu gerçeğe işaret etmektedir. Zira bu eylemi cennette gerçekleştiren Âdem'in "bütün insan modeli" olduğu su götürmez bir gerçektir. Elbette zor olanı bedene girdikten sonra bütün olabilmektir. Dolayısıyla, ideal bir bütünlük değil varoluşsal bir bütünlük makbuldür. Ancak ne olursa olsun, bütün insanda hakikat-bilgi ve ahlak bir bütündür. Bunlar birbirini gerektirir. Öte yandan Tillich'e göre de, 'Hikmetin bilgisi', kısmen ahlâkî eylemin bir sonucudur. *Bilge olmak için iyi olmak gerektiğinden, erdemlilik hikmetin bir sonucu değildir.* Bu nedenle, bilginin erdemi yarattığı şeklindeki Sokratesçi iddia, tam kişiyi ihata eden bilgi olarak yorumlanmalıdır. Öyle ki, ahlâkî bir akt ile birleştirilen kognitif akt, daha çok ahlâkî fiilleri (ve daha fazla bilisi) doğurabilir.⁵³ Tillich'in ahlaklılık ve bilgelik arasında kurduğu ilişkiyi daha önceden dile getiren Mevlânâ, günahın ahlâkî bakımdan küçülmeye ve dolayısıyla bilgi bakımından da güdük kalmaya neden olacağını hatırlatır. Özellikle şehvetin en büyük tuzak olduğuna dikkat çekerek, hatta Âdem'in düşüşünü hatırlatarak, can ya da ruh olan insanın sırf bu yüzden beden olduğuna işaret eder.⁵⁴ Bu nedenle olmalı ki, şehvanî ruh güçlendikçe, insan akli zayıflamaktadır, demektedir.⁵⁵ Demek ki, aklın bilenmesi ve güçlenmesi için Tanrısal ışıkla ve inayetle aydınlanması gerekmektedir.⁵⁶ Öte yandan Tillich,

⁴⁸ Mevlana, *Mesnevi*, IV, 1 518-40.

⁴⁹ Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 33.

⁵⁰ Mevlana, *Fihî Mâ Fihî*, s. 58.

⁵¹ Mevlana, *Mesnevi*, VI, 3146 vd.

⁵² Mevlânâ, *Mesnevi* I, 1246.

⁵³ Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 58.

⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevi* VI, 2799.

⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevi* IV, 2302.

⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevi* III, 1824, 1829, 1145.

"bilme bir şeyi varlık olarak onamaktır"⁵⁷ derken, salt entelektüel bilgiyi kast etmemektedir. Zira o da, değer ve varlığı birbirinden kopuk olarak düşünemeyeceğimizi hatırlatır: Nitekim "değerler sadece hakikate kök saldığı zaman, gerçeklikleri vardır. Onların geçerlilikleri ontolojik temellerinin bir ifadesidir. *Varlık, değeri önceler, ancak değer varlığı tamamlar*".⁵⁸ Görüldüğü gibi Varlık ve değer birbirine etle kemik gibi bağlıdır. Değerden azade bir varlık eksik kalacağı gibi, dayanak ve temelden yoksun Varlıksız bir değer de sadece sözde bir var oluşundan bahsedilebilir. Bu bütünlüğü en iyi sembolize eden Kâbe ile gönül arasında bir benzerlik kuran Mevlânâ⁵⁹ ise, gönül hem varlığın evi, hem varlığın dili, hem de varlığın yönüdür, der. Gönüldür insanları Allah'da ebedi hayata götürür. Bu nedenle o, mührüyle bütün yaratıklara hükmeden Süleyman olarak telakki edilir.⁶⁰ Doğrusu hem Kâbe hem de gönül, İslam düşüncesinde, ontolojik, epistemolojik ve ahlaki birliğin ve bütünlüğün kıscası 'tevhidin' sembolü olup çıkmıştır. Tillich için de, Bizzat-varlık hem sevginin hem de varlığın temelidir. İnsandaki bu büyük gücün, yani sevginin ve kalbin etkinliği bunun demir attığı temelin tezahürü sayesinde mümkün olacaktır.⁶¹

Varlık ve değer birliğinin bir sembolü olan Tanrı huzurunda olmak demek, insanın varlık düzeylerinin de bir bütünlük kazanması demektir. Nitekim Tillich, Tanrı huzurunda olduğumuzda, ruh ve beden, canlılık ve rasyonelliğin, bilinç ve bilinçaltının, duygusallık ve entelektüelliğin dinamik birliğine yöneliriz der. İnsan tininin her işlevi, sadece onun şu ya da bu ögesinden ziyade, her yönüyle bütün bir kişiyi kapsar. Ruhun ister dinî, ister kültürel, isterse de ahlakî işlevinden hiçbiri, kesinlikle diğer ikisinden yalıtılmış bir şekilde ortaya çıkamaz. Özellikle pratik ya da eylemsel açıdan düşündüğümüz zaman ahlâk, odaklanmış şahıs (*centered person*) olmanın bir dışı vurumudur.⁶² Odaklanmış şahıs da bütün bir kişilik anlamına gelir. Bu merkeziliğin ibresi de kuşkusuz Tanrı'dır. Hakikatte bir dağılma insanın kendini odaklaması konusunda da bir bölünmeyi getirecektir. Bölük pörçük bir hakikat anlayışında parçalanmış bir benlik kaçınılmazdır. Ontolojik bakımdan değeri içermeyen bir Varlık anlayışı insanın düşünen yönüne tekabül edeceği için değer boyutu, korelatını bulamayacaktır. Dolayısıyla da değer silikleştiği ancak düşünme cambazlığının alabildiğine yükseldiği bir benlik zuhur etmeye başlayacaktır. Demek ki, sözünü ettiğimiz bütüncül hakikat anlayışı, tam bir kişilik için odak işlevini görecektir. Başka türlü söylersek âdeta pergelin bir noktaya odaklanması gibi, benlik de değeri içeren Varlığa odaklanarak, bütün varlık düzeyleri bu eksende bir araya gelir.

⁵⁷ Tillich, *Love, Power and Justice*, 20.

⁵⁸ Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 39.

⁵⁹ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 150.

⁶⁰ Mevlânâ, *Mesnevi I*, 3578.

⁶¹ Tillich, *Love, Power and Justice*, s.108.

⁶² Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 31.

Doğrusu insan, her şeyden önce bütün varlık düzeylerini ihtiva etmekle birlikte, bütün bir benlik aşamasından önce herhangi biridir. Tam bir benlik (*I-ness*) düzeyine ulaşmak için insanın kendindeki bütün varlık düzeylerinin birleşmesi gerekmektedir. İnsanın kendisiyle bütünleşmesi demek bütün varlık katmanlarının birbiriyle buluşabilmesi demektir. Bu da sıradan var oluşun dışına çıkarak ve âdeta yeniden doğarak mümkündür. Bir başka ifadeyle bütün varlık düzeyini meydana getiren cevherlerden oluşan insan, benlik düzeyine ulaşmak için herhangi biri ya da 'o' olma düzeyinden geçer. Bütünleşmiş insanda nefis (doğal içgüdüsel güç), akıl, sezgi ve sevgi tam bir dengeye kavuşmuştur. Esasında her insanda var olan bu yönler, şunun ya da bunun baskın çıkarak öne geçmesiyle diğerini veya diğerlerini gölgede bırakır. Dolayısıyla da bütünleşmiş kişilik olma konusunda yaya kalınır. Bütünleşmiş benlik de, nefis, akıl, sezgi ve sevgi mevcuttur ve bunları arasındaki bir çelişkinin de ötesine geçebilmiştir. Buna varoluşsal bir dinamiklik de denebilir.⁶³ Bunun sağlanamadığı durumlara, söz gelimi sezginin ya da nefsin, diğerlerinin sınırlarını ihlal etmesi halinde benlikte bir gedik açılmasından söz edebiliriz. Bu durumda da her ne kadar bir boyut diğerlerinin sınırlarını ihlal edecek kadar etkin olmuş olsa da, dinamik bir benlikten söz etmemiz mümkün değildir. Ancak her ne şekilde izah edersek edelim, diğer öğeler de önemli olmakla birlikte, insanı insan olarak öne çıkaran en önemli özelliği şüphesiz onun akıllı bir varlık olmasıdır. Ancak bu akıl, doğal bir insan yeteneği olmasına rağmen, gerçek potansiyelini, tam olarak vahiyle uygun bir şekilde yönlendirildiğinde gerçekleştirir.⁶⁴ Çünkü vecdî tecrübede akıl, 'varlığın ve anlamın temeli tarafından ele geçirilerek bir yükselme yakalar.⁶⁵ İşte bu şekilde aydınlanan akıl sayesinde insan, kendi yerini ve kendinde de âlemi kavrama imkânını bulur. Bu bir bakıma Tillich'in bahsettiği odaklanmış ben durumu veya bütün kişi portresidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, 'varlık-bilgi-değer' birliğini öne süren bir düşünce biçimi her şeyden önce bütün bir insan paradigmasını şekillendirmek zorundadır. İnsanı, onun nefis, akıl, sezgi ve sevgi boyutlarının bir dengeye kavuşmuş halinde konumlamak gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, ruh ve beden, canlılık ve rasyonelliğin, bilinç ve bilinçaltının, duygusallık ve entelektüelliğin dinamik birliğindeki bir insan profilinin öne çıkarılması gerekmektedir. Eğer insanı Descartesçi anlamda sadece düşünce (*cogito*) varlığı olarak kabul edersek, bu her şeyden önce insanı parçalamak anlamına gelir. Arkasından da Varlık ve Hakikat anlayışında bir kırılma baş gösterir. Dolayısıyla, Varlıktan kopan bilgi ve değeri ona yapıştırmak için bütün çabalar sözde bir emekten öteye geçmeyecektir. Demek ki, bu konuda asıl şifre insanı nasıl konumlayacağımızda gizlidir. İnsan sadece düşünen bir varlık olmayıp, o

⁶³ Arasteh, Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş* –Mevlânâ Celâleddin Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi, çev. B. Demirkol, İ. Özdemir, Kitâbiyat, Ankara, 2003, s.74.

⁶⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr* VI, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, s.7.

⁶⁵ Tillich, *Systematic Theology* I, s. 111-113.

aynı zamanda hisseden, inanan, irade gösteren ve eylemde bulunan bir varlıktır. Esasında insanın eşyayı ve Varlığı bütüncül olarak kavraması, bütünlük içinde kendi yerini bilmesi (*adl*) sözünü ettiğimiz algılama biçimi için iyi bir köprüdür. Tillich'e kulak verecek olursak, inananın kendisiyle, çevresiyle karşılaşmasında bunların hepsinin farkında olan Varlığa ilgililiğini idrak etmesi, onun farkındalık düzeyinin ifşa olmasıdır.⁶⁶ Bu farkındalığa kulluk ve halifelik diyen Mevlânâ, böylece insanın hem pasif hem de aktif olarak konumlandığına işaret eder.⁶⁷ Bunların dengelenmesindeki bir insan tasavvuru, zaten kendinde varlık-bilgi ve değer birliğini ihtiva edecektir. İnsanın ibresinin Tanrı (Allah) olduğunu dikkate alırsak, Tanrı kendini daha önceden onun içine koyduğu içindir ki, ayrılmakla birlikte insan öz yurduna özlem duyar. Nitekim Mevlânâ'nın metaforuyla, Allah, bilinmek için insanın içine defineler koyarak, belli bir süre onları denizden uzağa fırlattı. Sudan ayrı kalan balıkların hemen ölmeyip tekrar suya dönme arzularında olduğu gibi, bu canlar da denize dönmeyi arzularlar.⁶⁸ Çünkü "aslından uzak düşen kişi, vuslat zamanını arar."⁶⁹ İnsanı asıl ilgilendiren ve ihtiyaç duyulan şey, gerçekte de onun 'nihaî ilgi'sidir.⁷⁰ Hem Mevlânâ hem de Tillich gözünde bu ilgilik ya da kavuşmayı arzulama, akıldan ziyade ruh sayesinde. İlkine göre, 'ruh' penceresi kapalı kaldığı sürece, insanın halifeliğinden, aslını özlemesinden söz etmek mümkün değildir. Dinin özünün de bu pencereyi açmak olduğunu söyleyen Mevlânâ'yı⁷¹ Tillich, akıl ve zihinden daha kuşatıcı olan ruhun insanın bütün kişilik olmasında son derece önemli olduğunu söyleyerek onaylar. Yine dinin işlevinin de, ruhu Tanrı'ya yöneltmek ve bu sayede, onun bir yükselme kaydetmesine aracılık etmek olduğunu ifade eder.⁷²

Tillich ve Mevlana'da Varlık-Değer birliğini ele aldığımız bu yazının sonunda onların, varlık ve değeri bir birinden ayırmanın, insanın yabancılaşmasına neden olduğuna ve parçalanmış bir kişiliği beraberinde getirdiğine işaret ettiklerini söyleyebiliriz. Dahası bu durum, bir anlam krizini beraberinde getirecektir. İkisinin de hayatı hakikat olarak aldıklarını, bu durumda da varlık ve değer arasında bir ayrıma gitmenin mümkün olmayacağına şahit olduk. Batı *logosun* hâkimiyetindeki metafizik sisin altında bir değer ve anlam bunalımı yaşarken, Tillich'in görüşlerinin Mevlânâ düşüncesiyle kesişmesi doğrusu çok önemli ve anlamlıdır. Aralarındaki en önemli farkın büyük ölçüde yöntem ya da dil farkı olduğunu söyleyebiliriz. Mevlânâ, hem üslubu gereği hem de toplumsal doku itibariyle kalbe hitap etme sanatını yeğlemiştir. O, metaforik lirik dili tercih ederken, Tillich bir sistematik teolog olarak, kavramsal dili kullanmıştır. Mevlânâ'nın dilini günümüzün evrensel diline dökmek belki de ilahiyatçıyı bekleyen önemli bir görevdir.

⁶⁶ Tillich, *Systematic Theology* III, s. 36.

⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevi*, V, 3574, I. 1234-1235.

⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevi*, IV, 3588; *Mesnevi* V, 598; *Mecalis-i Seb'a*, s. 98-99.

⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevi* I, s. 41.

⁷⁰ Tillich, "Nihaî İlgimiz", *Ahlak ve Ötesi*'nin içinde. s. 131.

⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevi* III, 2402- 2404.

⁷² Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s.31.