

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



**İBN ARABİ VE PAUL TILlich'İN SEVGİ ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI**

Doktora Tezi

Mustafa TURAN

Danışman
Prof. Dr. Metin YASA

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAYI

Mustafa TURAN tarafından, **Prof. Dr. Metin YASA** danışmanlığında hazırlanan “**İBN ARABİ VE PAUL TİLLİCH’İN SEVGİ ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 12.1.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Metin YASA Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Fatma YÜCE Sinop Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm TURHAN Amasya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

08 /12 / 2022
Mustafa TURAN

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : İBN ARABİ VE PAUL TILLICH'İN SEVGİ ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 27/11/2022 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 22

Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

27 /11 / 2022
Prof. Dr. Metin YASA

ÖZET

İBN ARABİ VE PAUL TILlich'İN SEVGİ ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Mustafa TURAN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora, Ocak/2023
Danışman: Prof. Dr. Metin YASA

İbn Arabi'nin ve Paul Tillich'in sevgi anlayışlarını ele aldığımız bu doktora tezinde tezimizi üç bölüm şeklinde oluşturduk. Bu tez temel olarak varoluş öncesi ve varoluş sonrası sevginin görünümünün iki düşünür özelinde nasıl ele alındığını analiz etmektedir. Bu vesileyle teorik diye adlandırdığımız varoluş öncesi yaratılış öncesinden başlamaktadır ve insanın müdahalesine kapalıdır. Pratik olarak isimlendirilen varoluş sonrası ise bir sevgi hareketi olarak yaratmadan sonraki sevgi görünümleri işlenmiştir. Bu alan da hem teorik hem de pratik olarak bölümlendirilerek tezin genelindeki bütünsellik korunmaya çalışılmıştır.

Model olarak da bütünü görmemize imkan veren bütüncül ve eleştirel model, yöntem olarak da geçmişten getirdiğimiz malzemeyi yorumlamaya imkan veren tarihsel eleştiri yöntemi kullanılmıştır. Giriş bölümünde sevginin geçmiş görünümlerine kısaca değinilmiş. Birinci ve ikinci bölümde ise ilk önce kavramsal çerçeve çizilip; hayat hikayeleri, kullandıkları model ve yöntemler ve kullandıkları sevgi kavramları işlenip daha sonra ayrıntıya inilmiştir. Üçüncü bölümde ise düşünürlerin etkilendiği ve etkilediği düşünürlerin izi sürülerek hem doğudan hem batıdan kaynaklarla desteklenip karşılaştırma yapılarak sonuca gidilmiştir.

Anahtar Sözcükler: İbn Arabi, Paul Tillich, Sevgi, Varoluş öncesi, Varoluş sonrası

ABSTRACT

THE COMPARISON OF IBN ARABI AND PAUL TILLICH'S PERCEPTION OF LOVE

Mustafa TURAN
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department of Philosophy and Religious Studies
Ph.D., January/2023
Supervisor: Prof. Dr. Metin YASA

In this doctoral thesis, in which we discussed the perception of love both in Ibn Arabi and Paul Tillich, we formed our thesis in three parts. This thesis basically analyzes how the aspects of pre-existent and post-existential love are handled by two thinkers. On this occasion, the pre-existence we call theoretical begins before creation and is closed to human intervention. On the other hand, after the existence, which is called practical, the appearances of love after creation as an act of love are processed. This area was also divided into both theoretical and practical sections, and so the integrity of the thesis was tried to be preserved.

The holistic and critical model, which allows us to see the whole, as a model, and the historical criticism method, which allows us to interpret the material we brought from the past, was used as a method. In the introduction, the past aspects of love are briefly mentioned. In the first and second sections, firstly, the conceptual framework is drawn; their life stories, the models and methods they used, and the concepts of love they used were processed and then detailed. In the third chapter, by following the traces of the thinkers who were influenced and influenced by the thinkers, the conclusion was reached by supporting and comparing with the sources from both the east and the west.

Keywords: Ibn Arabi, Paul Tillich, Love, Before existence, After existence

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Tez yazım süreci bu süreçten geçen araştırmacılar ve aile üyeleri tarafından bilindiği üzere zor bir süreçtir. Bu süreç içerisinde bazen insani özelliklerimizden dolayı bazen teknik bazen de psikolojik sebeplerle bırakmak ihtiyacı hissederiz. Daha sonra bazı insanlar vermiş oldukları ilham ve azimle insanı teşvik eder. Bu süreçte bana desteklerini esirgemeyen annem, kardeşlerim, okul ve dönem arkadaşlarım olmak üzere hepsine teşekkür ediyorum. Başta danışmanım Prof Dr. Metin Yasa olmak üzere jürimde bulunan Dr. Hasan Atsız ve Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç'a tecrübelerinden faydalanmama vesile oldukları için Beyza Çavuş, Rukiye Bayındır ve Fatma Sezgin'e yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Ayrıca tez öneri savunmamda bulunan Doç. Dr. Fatma Yüce ve Dr. Gülsüm Turhan hocalarıma ayrıca teşekkürü bir borç bilirim. Bunun yanında dışarıdan ders aldığım, bununla da yetinmeyip kitaplar hediye eden Prof. Dr. Ahmet Akkaya'ya, Dr. Servet Doğan'a; Adana'dan desteklerini esirgemeyen Faris Hocaoglu'na; o dönemde yurt dışında bulunması sebebiyle kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan Hazal Çepik'e de ayrıca teşekkür ediyorum. Bu eser varoluş şartları altında işlerini bir karşılık beklemeden sevgiyle yapanlara ayrıca kavuşan ve kavuşamayan sevenlere gelsin.

Mustafa TURAN

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
SİMGELER VE KISALTMALAR	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ TEMEL ANLATIMLAR	1
1.1.1. Araştırmaya Yönelik Metodik Bilgiler	1
1.1.1.1. Araştırmanın Problemi.....	1
1.1.1.2. Araştırmanın Amacı.....	2
1.1.1.3. Araştırmanın Önemi, Kapsamı ve Sınırlılıkları.....	4
1.1.1.4. Araştırmanın Model ve Yöntemi.....	5
1.2. Genel Olarak Sevgi.....	6
1.2.1. Teorik Desenleme: Farklı Tanımlamalar.....	8
1.2.2. Pratik Açılımlar: Psikolojik, Toplumsal ve Ahlakî Yönler	15
2. İBN ARABİ’NİN SEVGİ ANLAYIŞI.....	27
2.1. Entelektüel Hayatı, Dil Anlayışı ve Kullandığı Kavram, Model, Yöntem ve Semboller	27
2.1.1. Entelektüel Hayatı.....	27
2.1.2. Kullandığı Kavramlar ve Dil Anlayışı	29
2.1.3. Kullandığı Model, Yöntem ve Semboller	38
2.2. Sevgi İçin Kullandığı Kavramlar ve Sevgi Türleri	43
2.3. Sevginin Bir İşlevi: Yaratma Öncesi ve Sonrası Sevgi	46
2.3.1. Yaratma Öncesi Sevginin İzlerini Döşemek	48
2.3.1.1. Cemal ve Celal	50
2.3.1.2. Ahadiyet ve Uluhiyet Görüşleri.....	52
2.3.1.3. Harf, Işık, Ses Sembolizminin İşlevselleştirilmesi ve Çift Kutuplu Kavramlar	53
2.3.1.4. Kenzi Mahfi’nin ve Ayan-ı Sabitelerin Görünür Kılınması: Varlık ve Yokluk Arasında Yaratma	58
2.3.2. Yaratma Sonrası Tanrı’nın Döşediği Sevgi Alametlerini Takip Etmek ...	59
2.3.2.1. Hitab-i Emre Muhattap Olan İnsanda İbadet Esnasında Görülen Tanrı	59
2.3.2.2. Yabancılaşma ve Onu Aşabilen Kurbiyyet ve Birruyyet Arasındaki Bütüncül Kamil İnsan.....	70
3. PAUL TILLICH’İN SEVGİ ANLAYIŞI.....	82
3.1. Entelektüel Hayatı, Dil Anlayışı ve Kullandığı Model, Yöntem ve Semboller	82
3.1.1. Entelektüel Hayatı.....	82
3.1.2. Kullandığı Kavramlar ve Dil Anlayışı	85
3.1.3. Kullandığı Model, Yöntem ve Semboller	92
3.2. Sevgi İçin Kullandığı Kavramlar ve Sevgi Türleri	97
3.3. Sevgi’nin Bir İşlevi: Yaratma Öncesi ve Yaratma Sonrası Sevgi.....	99
3.3.1. Varoluş Öncesi.....	99

3.3.1.1. Sevgi, Güç ve Adalet'in Sıfır Noktası Olarak Şartsız, Kendinde Varlık ve Karanlık.....	99
3.3.2. Yokluk Tehdidiyle Varoluşa Gelmek	101
3.3.2.1. Tanrı'nın Derinliği ve Anlamı Olarak Sevgi, Güç ve Adalet Üçlemesinin Varoluşa Birbirleriyle İlişkisi	103
3.3.2.2. Sevgi, Güç ve Adaletin; Kişisel, Toplumsal ve Sakramental (İbadetle İlgili) Nihai ile İlişkisi	108
3.3.2.3. Tanrısal Temeli Unutma Olarak Putperest İman ve Bunu Olmak Cesaretiyle Aşmak.....	113
4. İBN ARABİ İLE PAUL TILLICH'İN SEVGİ ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	123
4.1. Entelektüel Hayat, Sevgi Konusunda Kullandıkları Model, Sembol ve Yöntemlerin Karşılaştırılması.....	123
4.2. Sevgi Türlerinin Karşılaştırılması	130
4.3. Sevginin Yaratmada Temel Olmasının Karşılaştırılması	132
5. SONUÇ.....	150
KAYNAKÇA.....	153
ÖZ GEÇMİŞ	160

SİMGELER VE KISALTMALAR

C.	: Cilt
ed.	: Editör
eds.	: Editörler
EKEV	: Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayıları
S.	: Sayı
TDİA	: Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi
V.	: Volume (Sayı)

1. GİRİŞ

1.1. ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ TEMEL ANLATIMLAR

1.1.1. Araştırmaya Yönelik Metodik Bilgiler

1.1.1.1. Araştırmanın Problemi

Sevgi kavramı, disipliner manada edebiyat¹, sosyoloji², tıp³, felsefe ve benzeri alanlarda sıkça işlenmiştir. Bu kadar geniş bir kullanım alanına yayılan sevgi, dini ve seküler (profan)⁴ olarak kullanılmasına rağmen belirli bir tanımı yapılamamıştır. Bu durum sevginin farklı alanlara yayılması, aşkın ve içkin yönlerinin mevcudiyeti, dünyada yaşanılanın da ele avuca sığmaz bir boyutunun bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmamızda genel manada sevgi çeşitleri ve tarihsel artalanı, özel manada ise İbn Arabi ve Paul Tillich bağlamında batıda ve doğuda sevginin bir sorunsal olarak konumlanış ve anlamlandırma çabasını ele alacağız. Bunun yanında bu kavramın hayatın diğer alanlarıyla olan bağlantısı kurulmaya çalışılacaktır.

İnsanlar tarafından ortak bir tanımı yapılamayan sevgi kavramı kimilerine göre insanın olmazsa olmaz değerlerinden biri kimilerine göre ise bir kişiye veya bir nesneye aşırı bir bağlılık, adanmışlık gerektirdiği için kaçınılması gereken psikolojik bir hastalık olarak tanımlanır.⁵ Bu sebeple İlahi sevgi, romantik sevgi, Freudyen sevgi ve Platonik sevgi denilen teoriler geliştirilmiştir. Bununla beraber tezimizde ele alındığı gibi ayrılma ve birleşmeye sebep olduğundan yabancılaşma kavramı ile de ilişkilendirilmiştir.

Biz de tezimizde İbn Arabi ve Paul Tillich özelinde sevgi kavramlarına verilen anlamları analiz edeceğiz. Bunun yanında yaratmaya temel teşkil eden sevgi anlayışlarını ve bu anlayışın dünyevi görünümleri olan bireysel, toplumsal ve sakramental (ibadet) yönlerini ele alacağız.

Bu bağlamda yaratma sonrası ortaya çıkan maddi ve manevi dünyanın görünür kılınmasına sebep olan motiflerin ne olduğu, bu görünümünün nasıl Tanrı ve sevgiyle bağlantılarının kurulabileceği, kurulan bu sevgi ilişkisinin yaratmada insan ve insan

¹ Nedim, *Divan*, Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2017, s. 6.

² Emine Öztürk, *Aşk Sosyolojisi*, Cinius Yayınları, İstanbul 2013, s. 8.

³ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2019, s. 20.

⁴ Lois Giffen, *Theory of Profane Love Among Arabs: The Developments of The Genre*, New York University Press, New York, 1971, s. 1.

⁵ İbrahim Emiroğlu, “Mevlana’da Aşk İfade Etme İmkânı ve Aşk Betimlemeleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27, İzmir 2008, s. 3.

dışındaki varlıklara aynı oranda uygulanıp uygulanmadığı, bu sevgi uygulanırken aynı isimlerle mi anıldığı yoksa görünümlerine ve işgal ettikleri konuma göre farklı isimler alıp alamayacağı, yaratmadan sonra sevginin sona mı erdirildiği yoksa devam mı ettiği, Tanrı'nın sevgisine ulaşmamız için ne gibi vesile ve işaretler ortaya koyduğu gibi soruların cevapları iki düşünür özelinde cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Bu sorular cevaplanırken zorlama cevaplara gidilmeyecek karşı düşüncede konumlandırılması muhtemel olan cevaplar veya sorulara da aynı oranda yer verilecektir.

Bunun yanında bazı yerlerde ister istemez yaşam şartları içerisinde teori ve pratiğin iç içe geçtiği görülmektedir. Bu gibi durumlarda durumun paradoksal ve diyalektik yapısından dolayı kavramsal betimleme yöntemiyle teori açıklanmaya çalışılacak ayrıca bu teorik durumun hangi oranda yaşamsal şartlarda açılımlarının da olduğu olay durum veya şartlar üzerinden gerekli görüldüğü durumlarda ise düşünürlerin başvurduğu tarihsel analiz içerisinde açıklanacaktır. Bu noktada tarihsel süreç içerisinde kavramın değişme olasılığı da göz ardı edilmeyerek diğer düşünürlerin kavrama yüklediği anlamlar da göz ardı edilmeyecektir.

1.1.1.2. Araştırmanın Amacı

Bizim buradaki ilk amacımız, sevgiyi bir felsefi sorunsal olarak; teoriyi ve pratiği, varoluş öncesi ve sonrasını birleştirdiğinden dolayı bütüncül diye adlandırdığımız bir şekilde ele almaktır. Bu kapsamda daha iyi anlaşılabilmesi için yaratma öncesi ve yaratma sonrası diye bir bölümlemeye gideceğiz. Alt amaçlar olarak yaratma öncesini teorik (metafiziksel), yaratma sonrasını (dünyevi) ise pratik (ameli) diye ayıracağız. Buradaki amacımız ise sevginin işlevsel (çözüm odaklı) ifadesi olacaktır. Bu işlevsel anlayışın teorik yönünde sadece Tanrı'ya özgü sevgi nedeniyle oluşturduğu içerikler sunulacak ve bu durum yaratmaya kadar sürecektir. Daha sonra Tanrı'nın yaratmadan sonra bile sevgisinin devam ettiğini gösteren bireysel, toplumsal ve sakramental delilleri sunacağız. Bu noktada teorik yönde tema Tanrı'dan, pratik ise insandan gelecektir. Paradoksal bir şekilde, günahı sevginin ayrılma özelliğiyle ilişkilendireceğiz. Her bireyin özellikleri ve kapasitesi farklı olduğu için bu ayrılma ve birleşmenin hangi seviyede olacağı kişiye bağlıdır. Öte yandan bir şey ayrılmadan tekrar birleşmeyeceği için olumlu bağlamda bu olguyu yabancılaşma olarak analiz edeceğiz. Tillich'te ise, Hegel'in tez, antitez ve sentezi; sevgi, güç ve adalet şeklinde ele alınacaktır. Bu yön ise seçkin ve bütüncül bakabilen kişilerin ulaşabildiği işlevsel

yön olacaktır. Bu ilişkide Tanrı'ya dönerken kendini yabancılaştırmadan kurtaran insanın Tanrı'nın dizmiş olduğu sevgi işaretlerini takip etmesi gerektiğini ortaya koyacağız. Bunları yaparken İbn Arabi'ye ayırdığımız birinci bölüm olan model ve yöntem bölümünde açıkladığımız bütüncül model gereğince düşünürlerin hayatı, yöntemi, bilgi ve varlık anlayışları ile olan ilişkileriyle çelişmeden temellendireceğiz.

Bireysel farklılıklardan dolayı sevginin etkisinin kişilerde nasıl farklı haller yarattığını açıklayacağız. Çünkü insanlar Tanrı'ya dönerken odaklandıkları kavramlara göre yol alır. Bütüncül anlayışın bir gereği de Tanrı'nın sıfatlarını yüklenen insanın bunların bir tanesine değil de hepsine odaklandığında Tanrı'ya ulaşabilmesidir. Yukarıdaki amaçlarımızın düşünürlerin sevgi anlayışlarıyla nasıl temellendirileceği anlatılacaktır. Bunlarla beraber yapılan bu karşılaştırmaların farklılık ve benzerlikleri ele alınarak beslendikleri kaynaklar da analiz edilmeye ve gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. İleri sürdüğümüz tez ile sevgi kavramına yeni açılımlar getirilecek ve sevginin her bireyde görülen değişimlerine kavramsal derinlik kazandırılmaya çalışılacaktır. Zaten bir din felsefesinin işlevsel olabilmesi için felsefi ve teolojik sorunları ortaya koyabilmesi, bunun yanında ortaya konulan sorunları ilkeli bir biçimde irdemesi ve bu sorunlara ilişkin doğru ve doyurucu çözüm üretmesi gerekmektedir. Bu sebeple konuları ele almakla yetinmeyip genişletme ve disiplinler arası bağlantılarını kurmaya çalışacağız.⁶ Bu amacın gerçekleştirilmesi için bütüncül anlayışın gereği olarak düşünürlerin gelenekten gelen bilgiye yenilikçi ve yeniden bakışı ön plana çıkartılacak, bunun yanında problem felsefi, teolojik ve bilimsel temellere üst düzeyde atıf yapılarak ele alınacaktır.⁷ Bunun bir sonucu olarak metot ve amaç özgünlüğüne ulaşılabilecektir. Diğer bir ifadeyle, sevgi olarak yaratma hareketinin doğa, insan ve aleme nasıl sıfatlar/semboller yoluyla yayıldığı, diğer yandan geçmiş olduğu güzergahlar ortaya çıkarılacak ve modern dönemde kaybolan insanın özgür bir edimle yuvasına nasıl dönebileceğinin yolları aranacaktır. Ele alınan problematik zorlama yorumlara ve genelleştirmelere gidilmeden ve her alanın kendine özgü olan mahremini ihlal eden bir indirgemeci kolaylığa kaçılmamadan ele alınmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmamızda bütüncül bakış açısı sunarak insandan başlayan ve topluma yayılan parçalanmışlığı aşan işlevsel bir amacımız vardır. Kategorik düşünce yani

⁶ Metin Yasa, *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 13.

⁷ Yasa, *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç*, s. 17.

Kartezyen felsefe kavramları ve aynı zamanda varoluşsal alanları birbirinden ayırarak ilişkiyi ortadan kaldırır. Bütüncül yaklaşım ise birbiriyle ilişkisiz gibi görünen teoriyi, pratiği, yaratma öncesi ve sonrasını hiç boşluk bırakmadan Tanrı temelli ilişkilendirerek açıklar. Sevgi anlayışı temel alındığında son dönemde bilimlerin arasında görülen bütüncül yaklaşımın⁸ bu açıdan daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

1.1.1.3. Araştırmanın Önemi, Kapsamı ve Sınırlılıkları

Sevgi felsefesi ile ilgili olan ilk çalışmaları incelediğimizde Hilmi Ziya Ülken'in "Aşk Ahlakı" adlı eserinde ahlaki ve pratik, "İbn Arabi Society" dergisinde kalp ve sembol teorik, Metin Yasa'nın "Mevlana'da Aşk ve İşlevi" ile "Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma" çalışmalarında ise yöntemsel ve çözüm odaklı çalışmalar yapılmıştır. Bunun yanında Paul Tillich'in "Aşk, Güç ve Adalet" dışındaki eserlerinde ve makale veri tabanlarında yapılan taramada sevgi anlayışının ele alınmadığı görülmüştür.

Daha önce yapılan araştırmalar sevgiyi ele alırken dini, fıkhi, edebi ve elbette felsefi olarak ele almışlardır. Bunun yanında sevgi anlayışlarını bireysel felsefeciler özelinde inceleyen eserler bulunmakla beraber; bu eserler tek kişiyle sınırlı kalmıştır. Bununla beraber bazı eserlerde sadece doğu incelenirken diğer eserlerde sadece batı incelenmiştir veya bazılarında sadece yöntem, teorik veya pratik yönle sınırlı kalmıştır.

Filozofların en çok zorlandığı sorunların bir tanesi tek sistem içerisine birçok şeyi yerleştirmektir. Bu sorunsalı aşmada iki kilit isim olan İbn Arabi ve Paul Tillich kullandıkları yöntemle birçok disiplini ve felsefi problemi bütüncül bir sistem içerisinde açıklamışlardır. Bu çabaları sonucunda takdir edilecek başarılar kazanmışlardır. Bu sistem içerisinde sevgi kavramı da kilit rol oynamaktadır. Bir diğer sorunsal ise sevginin, akla gelen ilk manası ile kişinin hissi boyutunda yaşadığı derin hal olmasıdır. Bu sebeple sadece bir taşkınlık olan bir duygu olmadığını göstermek önümüzde bir zorluk olarak durmaktadır. Ancak, sevginin taşıdığı değerler düşünüldüğünde sadece manevi boyutta hissedilmesine rağmen, toplumsal ve bireysel yaptırımları düşünüldüğünde, bir güç ve karşı konulmaz bir potansiyele sahip olduğu görülmektedir. Bu sebeple önümüze sevginin hem aşkın hem de içkin yönlerini,

⁸ Doğu-batı Bütünleşmesi için: Turhan Yörükân, *Yunan Mitolojisinde Doğu-batı Bütünleşmesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018, ss. 27-359.

Tanrı'ya, insana ve canlılara denk gelen nispetini, yoksunluk ve varıllık boyutlarını birleştiren yönlerini açıkça ortaya koyabilecek yöntem problemi gibi bir zorluk ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında Metin Yasa'nın belirttiği gibi aksiyolojik ve estetik ihtiyaçları karşılamak için sevginin işlevsel yönü⁹ de ontolojik ve ontik noktada değer kazanmaktadır. Bu problemi aşmak için her iki düşünür de bol miktarda sembol kullanmışlardır. Bu sembollerin yorumlanması zorluk ifade etse de diğer taraftan düşüncelerinin ulaştığı kılcal damarları yakalamak bakımından yorumlanmaları önem arz etmektedir.

Araştırmamızın kapsamı ve sınırlılıklarını sevgi felsefesi-yaratma öncesi ve sonrası oluşturmaktadır. Ancak bu çalışma ayrıca yaratmanın sonuçları olarak tali planda ibadet, birey, varlık ve toplum ile de ilgilidir. Dolayısıyla;

1- Sevgi felsefesi, varoluş öncesi ve varoluş sonrası yaratma olarak sınırlandırılmıştır.

2- Öte yandan sevginin yaratma sonrası görünümüleri, ikincil olarak ele alınacaktır. Bu sebeple bütünlüğü sağlamak için Arabi'de yaratmanın alt başlıkları altında değil de temel olarak yaratmanın içerisindeki görünümeler şeklinde ele alınırken; Tillich'te ise sevgi, güç ve adalet kavramları şeklinde analiz edilecektir.

Sevgi ile ilgili bir yandan yazılmış bilimsel eserlerin öte yandan hazırlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerinin, genel olarak, bir düşünür üzerine odaklandığı görülmüştür. Karşılaştırmalı çalışmalar ve konunun farklı alanlar arasındaki bağlantılarla bir sistem içerisinde ele alınmamış olması bizi böyle bir çalışmanın gerekliliğine inandırmıştır. Bununla birlikte, ilgili alanda yapılan çalışmalarda, sevgi-yaratma-ibadet ilişkisinin felsefi boyutuyla ve çözüm odaklı çalışılmadığı anlaşılmaktadır. Doğrusu, özellikle sevgi felsefesi ile ilgili genelde felsefe, özelde ise din felsefesi alanında yeterince bilimsel çalışma bulunmaması bizi bu çalışmaya yönlendirmiştir.

1.1.1.4. Araştırmanın Model ve Yöntemi

Doktora tezi olarak çalıştığımız bu araştırmamızda hakkında çalıştığımız düşünürlerin metotlarıyla beraber konu ile ilgili tarihsel eleştiri, sistematik karşılaştırma ve bütüncül (holistik) yaklaşım metotlarını kullandık.

⁹ Metin Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Elis Yayınları, Ankara 2010, s. 26.

Disiplinler arası bir yöntem olan tarihsel eleştiri; mitoloji, etik, felsefi ve teolojik olarak adlandırılan insan hayatını ilgilendiren birçok alandan yararlanır. Anılan disiplinler üzerinden, güçlü inanca, çözümleyici düşünceye, açıklayıcı değere ve yaratıcı bilgiye sahip olmayı varlık için tehdit oluşturabilecek meydan okuma ve risk oluşturan varoluşa ilişkin akımların etkisini de ortak akıl yoluyla en aza indirmeyi amaçlamaktadır.¹⁰ Bunun yanında veri çeşitliliği ve doğru çözümleme yapma gerekliliğine de beraberinde sahip olan bir yöntemdir.

Tarihsel eleştiri metodu ile geçmişten getirmiş olduğumuz malzeme olan kavramları ve anlayışları birbiriyle karşılaştırırken aynı zamanda eleştiriye tabi tuttuk. Tarihsel eleştiri bir yandan da edinilen bu malzemeyi yeniden inşa etmemize imkan sağlamaktadır.¹¹ Öte yandan Tillich'in sistematik teoloji modeline denk gelen bütüncül yaklaşım metodu da sevgi anlayışının bir sistem içerisinde yaratma, ibadet, toplum, birey ve varlık ile olan ilişkisi bütünlük içerisinde ele almamıza imkan sağlamıştır. Buna ek olarak Tanrı'da zıt nitelikler birleştiği ve insanda da bu özellikler olduğu için paradoksal dilin bir ifadesi olarak sembol ve şiir kullanılmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak paradoksal bir yöntem ile çift kutuplu ifadeler kullanılarak yaratmayı açıklayan semboller yorumlanmaya çalışılacaktır.

1.2. Genel Olarak Sevgi

Bu bölüm fazla ayrıntıya girmeden, sadece tezimizle ilgili sevginin ayrılma ve birleşme işleviyle ilgili dolaşımda olan düşünceleri içerir. Çalışma bir felsefe tarihi eserine dönüştürmeden panoramik (genel) bir bakış açısı oluşturarak, içerikler sınırlandırılarak yazılmıştır.¹² Teorik desenleme isimli bölümde yaratma öncesinin daha iyi anlaşılması açısından daha teorik ve soyut bilgiye yer verilecektir. Bu durum tezimizdeki derinlik boyutunu ifade eden varoluş öncesi bölümüne destek olmak amacıyla yazılmıştır. Pratik açılımlar bölümünde ise yaratma sonrası pratik yönüne değinilerek; somut, ahlaki, sosyal ve psikolojik açılımları ortaya konulacaktır. Bu bölüm ise Arabi'deki yabancılaşan insanın Tanrı'ya dönüşünün anlaşılması ve Tillich'te de sevginin sevgi, güç ve adaletteki tezahürlerini görmek için kullanılacaktır.

¹⁰ Metin Yasa, *Gençlik ve Varoluş*, Elis Yayınları, Ankara 2017, ss. 24-29.

¹¹ J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal*, The Westminster Press, Philadelphia 1963, s. 78.

¹² Daha fazla ayrıntı edinmek isteyenler Hellmut Ritter, *The Ocean of the Soul. Man, the World and God in the Stories of Farid al-Din Attar*, Brill, Leiden 2003, ss. 360-615.

Psikolojik anlayış her iki bölümde ele alınmasına rağmen birinci bölüm daha çok kavramsal, ikinci bölümde ise uygulama yönü ağır basacaktır.

Sevginin sadece Tanrı ile ilgili olmadığı; toplumsal, bireysel ve siyasi açılımları olduğu da ifade edilerek teorik ve pratik olarak da yaklaşılmıştır. Bu türdeki yaklaşım tarzları Hatice Toksöz tarafından “İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri” adlı kitabında özetlenmiştir. Toksöz, yapılan sevgiye yönelik teorik desenleme tanımlarını Allah’ın yaratılmışlara yönelik sevgisi ve yaratılmışların Allah’a sevgisi şeklinde kategorilendirir. Birinci gruba muhabbet ve vedud sevgilerini ekler ve bunları irade, bilgi ve inayet kavramlarıyla ilişkilendirir.¹³ İkinci gruba ise, ünsiyet ve rıza kavramlarını ekler ve Allah kavramıyla ilişkilendirir.¹⁴ Bununla beraber bu bölümde sadece teorik olarak ele alacağımız yani tanııtma amacıyla adını anacağımız ameli bir sevgi kategorisi daha geliştirerek sosyal yapı ile ilişkilendirir. Tedbirü’l-menzil denilen evde görülen sevgiyi ortaya koyar bunun ardından sosyal yapıya geçer. Toplumsal yönün temelini siyaset olarak görerek, bu siyasetin de nedeninin “temeddün” denilen sevgi türü olduğunu belirtir. Sosyal ilişkileri sevgi-ülfet bağlamında değerlendirirken; doğal ve tabii birliği de sevgi-adalet bağlamında değerlendirir.¹⁵ Buna ek olarak saymış olduğumuz sevgi çeşit ve derecelerine es-sabve, eş-şegaf, el-mika, el-fütun ve el-hille¹⁶ kelimelerini ekler.

Farklı bakış açılarından dolayı, sevgi herkes tarafından aynı tanımlanmamış; farklı özellikleri ön plana çıkarılarak betimlemeler yapılmıştır. Bu da fil örneğine benzer şekilde odağı farklı yönlerde taşıdığından dolayı ilişkisellik ve bütünselliği bozmuştur. Mesela, Kindi, sevgiyi "varlıkların birleşme sebebi" ve "ruhların isteği" olarak tanımlamıştır. Farabi, sevgiyi sosyo-politik bir bağlamda ele alarak "sosyal kesimleri birbirine bağlayan amil sevgi, sosyal bütünlüğün koruyucusu da adalettir." tespitinde bulunmuştur. İbn Sina'ya göre sevgi kozmolojik bir ilkedir. İshakiler, sevgi ve hakimiyet kavramlarına nurlar hiyerarşisinde merkezi bir yer vermişlerdir. Ön-ismaililer olarak adlandırılan Yeni-platoncu ve Pisagorcular’dan etkilenen İhvan-ı Safa'ya göre sevgi, dünyevi ve dini dirliğin ve esenliğin gerçekleşmesi yolunda Allah'ın yaratıklarına bağışı olup aynı zamanda O'nun varlığına bir delil olmaktadır. El-Amiri, sevgiyi kısaca 'ülfet' olarak tanımlayıp onun dostluk ve dayanışmayı

¹³ Hatice Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, İlem Kitaplığı, İstanbul 2016, ss. 20-37.

¹⁴ Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, ss. 50-61.

¹⁵ Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, ss. 100-124.

¹⁶ Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, s. 1.

mümkün kıldığı için sosyal açıdan bir olmazsa olmaz olduğunu belirtmiştir. İbn Miskeveyh'e göre sosyal ilişkiler sevgiye dayalı olursa fertler arasında uyumsuzluk olmaz. Bütün sevgiler neticede Allah'a ulaşmayı amaçlar. Tusi, sevgiyi insanın yetkinleşmesi ve bir arada yaşaması için gerekli dayanışmayı mümkün kılan ve insanın doğasında bulunan ülfeti sağlama arzusu olarak görür. Kınalızade Ali Efendi, daha çok hukuku ve adaleti sosyal dayanışmanın temeli görmekte ve sevgi temelli dayanışmayı daha çok küçük topluluklar arasında mümkün görmektedir. Edep, hikmet (bilgelik) ve ahlak kitaplarında sevgi birlikte yaşamının, din kardeşliğinin ve dostluğun¹⁷ başlıca şartlarından biri sayılmıştır.

Sevgi türleri konusunda içeriği bakımından İbn Hazm tanımı en kapsamlısıdır. Hazm' a göre sevgi Arabi'ye paralel bir ifadeyle genel olarak; tabii, ruhani ve ilahi sevgi olarak üçe ayrılır.¹⁸ Özel olarak ise; a. Sevginin en yükseği; Allah'ı sevmek, Allah'ın kulunu ve Allah için sevenlerin sevmesi, b. Akrabalık, samimi ilişki ve aynı tasarı ve düşünceleri paylaşmaktan doğan sevgi, c. Dostlar ve iyi tanışan insanlar arasındaki sevgi, ç. Yakınlara (akrabalar) gösterilen sıcak ilgiden doğan sevgi, d. Sevilen kişinin sahip olduğu güçlü etkiden yararlanmak arzusundan doğan sevgi, e. Saklamaları gereken bir sır dolayısıyla birleşen kimselerin sevgisi, f. Cinsel istek ve arzudan doğan sevgi, g. Ruhların (ervah) eşleşmesinden doğan sevgi şeklinde kategorilendirilebilir.¹⁹ İbn Arabi ise bu dağınık bilgi yığını gibi görülen anlayışları Tanrı merkezli bir anlayışla bütüncül olarak bir araya toplamaya çalışmıştır.

1.2.1. Teorik Desenleme: Farklı Tanımlamalar

Her bilim dalının çok sayıda alt alan ve dalları olduğu gibi felsefenin de çok sayıda alt dalları, anlayış ve yaklaşım tarzları bulunmaktadır. Bütün bilgi, bilim ve düşünüş tarzları içerisinde ismini oluşturan sözcüğün sevgi ile başladığı felsefeden başka bir yönelim yoktur. Yani felsefe sözcüğü aslında birleşik bir sözcük olup sevgi (philia) ve bilgelik (sophia) sözcüklerinden oluşmaktadır.

İbn Arabi bir gelenek içerisinde konuştuğu için geçmiş birikimi kullanmıştır. Ona kadar olan dönemde sevgi anlayışına olumsuz yaklaşanlar olduğu kadar olumlu yaklaşanlar da olmuştur. O ise bu iki düşünce arasında bir uzlaşa sağlayarak arada olma

¹⁷ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları II: Din ve Felsefe*, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 46.

¹⁸ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı: Sevgi ve Sevenlere Dair*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s.34.

¹⁹ Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 74.

yolunu seçmiştir. İslam dünyasında da bilimlerin ortaya çıktığı ilk zamanlarda felsefeci, kelmacı ve hatta mutasavvıflar dahil bilimsel olmadığını düşünerek ve geçici bir duygusal heyecan olarak görerek sevgiye ve aşka mesafeli olmuşlardır. Bu kelimenin aralarında uçurum olan Tanrı ve insan ile ilgili ilişkilerde kullanılamayacağı belirtilmiştir. Bir başka sebep ise aşırılık ve sapma ifade ettiği için kullanmaktan kaçınılmasıdır. Bu sertlik sebebiyle kurucu metinlerde geçen “hub” ve “muhabbet” gibi kavramlar tercih edilmiştir. Bu kelimelerin kapsamı kulun Allah'a duyduğu sevgi ne kadar güçlü olursa olsun yine de O'nu yeterince ve layık olduğu ölçüde sevmeyeceğinden; kulun Allah'a duyduğunun sevgi diye adlandırılmayacağı savunulmuştur. Bununla birlikte daha sonra bir yumuşama meydana gelerek bu kavram kullanılmaya başlanmıştır. Örnek vermek gerekirse Kuşeyri, sufilerin Allah sevgisini aşk kelimesiyle ifade etmelerini hoş karşılamıştır. Nitekim o eserinin "muhabbet" bölümünü, "Aşıklar söyledikleri sözlerden dolayı kınanmazlar" cümlesiyle bitirir. Hatta Mevlana'nın Mesnevi'sinin üçte ikilik bölümünü sevgiye ayırdığı için “sevgi şairi” olarak adlandırılır.²⁰

Tillich de batı düşüncesi içerisinde aldığı bilgiyi harmanladığı için onun sevgi anlayışını anlamamız için daha önceki literatüre başvurmak zorundayız. Batı literatüründe de sayıları az olmakla beraber sevgiye olumsuz yaklaşan düşünürler bulunmaktadır. Bunlar arasında ideolojik yaklaşan Slovaj Zizek ve hayatlarındaki varoluşsal problemlerinden dolayı Nietzsche ve onun akıl hocası olan Schopenhauer'i²¹ sayabiliriz. O, Spinoza'dan yaptığı alıntıyla sevgiyi, “bir dış nedenin gözlemlenmesiyle ortaya çıkan bir iç ürpertisi” olarak belirterek duygudan da düşük bir pozisyonda konumlandırır.²² Bunun yanında Hristiyan geleneğinde Meister Eckhart (ö. 1327), Evilalı Teresa (ö. 1582) ve Fransiskanlar arasında sevgiyi savunan mistikler Kilise tarafından heretik (sapkın) olarak görülmüş ve aforoz edilmişlerdir.²³

Bir durumu karşılaştırmak, eleştirmek ve temellendirmek için kelimeleri kullanmak zorundayız. Bunun için geçmişten getirilen ortak bir dil yani teorik çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Farsça'da sevgi için kullanılan kelimeler arasında,

²⁰ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *TDİA*, C. IV, İstanbul 1991, s. 12.

²¹ Julian Young, “Schopenhauer”, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 5.

²² Arthur Schopenhauer, “The Metaphysics of Love”, *Selected Essays of Arthur Schopenhauer*, Sentinel Company Printers, Washington 1881, s. 58.

²³ Steven T. Katz, “The Conservative Character of Mysticism”, *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York 1983, ss. 3-4.

Avesta'dan gelen “mıhr” kelimesi sıkça kullanılır. Bu kelime, Zerdüştlüğün on iki meleşinden birisi ve Grek-Roma Mitraizm gizemlerinde tapınma nesnesi olan Mitra'nın Yeni Farsça dilindeki halidir. Bizim halk kültürüne de sonbaharın başlangıcı olan “mıhr-i can” olarak geçmiştir. Dostluk manasında kullanılan kelime ise “dustî”dir. Sevmek kelimesi için de birleşik “dust daşten” olarak kullanılır. Bu son iki kelime birbirini yerine kullanılabilmektedir.²⁴

Tillich'in etkilendiği Batı literatüründe ise sevgi için tercih edilen kelimeler philia, agape, eros ve pek fazla kullanılmayan storge ve pragma'dır. Philia, çok geniş anlamda kullanılan bir kelimedir; arkadaşlık dostluk, aile üyeleri, eşler, kardeş ve evlat sevgisini belirtmek için kullanılır. Agape, dini çağrıştıran, bütünleştirici ve toplayıcı kullanımları vardır. Tanrı'nın insanı, insanın Tanrı'yı sevmesi, komşuları sevmek gibi çağrışımları vardır. Eros ise farklı yönelimleri de içine alan insanlar arasındaki cinsel ve bedensel temelli sevgiyi ifade etmek için kullanılır. Pragma ise her şeye rağmen bir yerde bulunma veya bir şeye sebat etmek anlamında kullanılan bir sevgidir.²⁵ Bir dördüncü kelime ise storge'dur. Eski Yunan düşüncesindeki eserlerde geçen bu kelime sevginin nesnelere ilişkin yapılan ayırımıda kullanılır. Bu kelime, merhamet ve şefkati de içeren aile bireyleri arasında ortaya çıkan sevgiyi ifade etmek için kullanılır.²⁶ Bunların dışında, Eski Yunanca'da bizdeki aşırı sevgi manasındaki aşka karşılık gelen mania (delice sahiplenme), ludus veya ludus (oyun, eğlence), koinoni (bağlanma, birleşme), epithymia (istek, arzu), pathos (tutku) ve philautia (kendini sevmek, nefesine zulmetmemek) gibi sözcüklerin de sevgi ve aşkla ilişkili olarak sıklıkla kullanıldıkları görülmektedir. Ancak cinsel sevgi yani eros söz konusu olduğunda karşımıza çıkan en temel sözcük, istek ve arzu anlamına gelen epithymia'dır.²⁷

Daha sonra ortaya çıkan sevgiyi kelimeler ve mezhep temelinde açıklamaya çalışan teorik desenleme yaklaşımlarında ise yine çeşitlilik görülür. Fakat biz konumuzdan sapmamak için sadece Mutezile, Eşari, Hanefi ve Şia düşüncesinden birer örnekle yetineceğiz. Mutezile, adalet ve akıl kavramlarını öne çıkardığı için sevgi temelli bir tutum sergilemez. Zemahşeri bile sufileri bu konuda “cahil, ilim ve alim düşmanı ve şeriat muhalifi” gibi ifadelerle yaftalayarak eleştirmiştir.²⁸ Eşari düşüncede ise

²⁴ William C. Chittick, *İlâhî Aşk*, Nefes Yayınları, İstanbul 2018, s. 35.

²⁵ Gerasimos Santas, *Plato and Freud: Two Theories of Love*, Basil Blackwell, Oxford 1988, s. 9.

²⁶ C. S. Lewis, *The Four Loves*, N. Y. Harcourt, Brace 1960, s. 53.

²⁷ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 11-12

²⁸ İlhan Kutluer, “Muhabbet”, *TDİA*, ss. 386-389.

Mahmut Ay'ın yazdığı makaleye göre Tanrı ile ilişkinin adalet ve akıl yerine salt güç ve kudret üzerine kurulması sebebiyle insan hayatındaki tüm oluşumlar tarih üstü ve insanı aşan bir noktadan değerlendirildiği için sevgi konusunda yine olumsuz bir tutum takınılmıştır.²⁹ Hanefiler ise güzel bulma anlamında ifade edilebilecek “istihsan” kavramıyla ilişkilendirmeye çalışmalarına rağmen bu kavramın çok sübjektif kalması sebebiyle pek iyi karşılanmamıştır.³⁰ İmamiyye Şiası da geliştirilen “tevella ve teberra” kavramlarını Müslümanların sevgi teorisine eklemişlerdir. Şii ıstılahında tevella, Hz. Muhammed ve onun Hz. Fatıma ve Hz. Ali'den devam eden soyu ile onları sevenleri sevmek ve yakın olmak anlamında iken; teberra, onları sevmeyenleri sevmemek ve uzak durmak demektir.³¹

Bu alanda katkı sağlayan Metin Yasa da varoluşsal inanç sorunlarının akıl, iman ve sevgi diye kavramsallaştırılan üç dinamik üzerinden incelenmesi gerektiğini belirterek bir teorik desenlemeye ulaşmıştır. Bu noktada aşırı rasyonelleştirme çabasının dinsel inancın sınırlarını zorlayacağını gerçeğini göz önünde bulundurarak; adalet, kudret ve lütuf kavramlarına atıf yapılabileceğini belirtmiştir. Bu kavramları da Kur'an'dan alınan ayetlerle temellendirmiştir. Bunun yanında, bu aşırılık eğiliminin sevgi yönünde de aşırıya gidilmemesi için de Mevlana'nın düşüncesine atıf yaparak oluşturduğu abid, şakir ve kani kavramlarını öne çıkararak teorik temelin yeterli olmadığını ileride açıklayacağımız pratik temelle tamamlanması gerektiğini savunmuştur. Umut, tutku ve bağlanmanın büyük ölçüde sevgi dinamiğiyle ortaya çıktığını söylemiştir.³²

Sevgiyle ilişkili olan başka bir yön ise dilin yetersizliğinden ve dünyeviliğinden dolayı ortaya çıkan ifade zorluğudur. Bu yüzden ifade tarzları değişim arz eder. Tillich de Rollo May³³, Amos Wilder³⁴ ve Mary Douglas³⁵ gibi kişiler gibi semboller kullanırken, Arabi de Mevlana ve Yunus ise ifade tarzının rahat olması ve sevginin paradoksal yapısını ifade etmekte kolaylıklar sağladığı için tezimizin farklı alanlarında kullanmış olduğumuz şiirler kullanır.

²⁹ Mahmut Ay, “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eski Yeni Dergisi*, S. 31, 2015, s. 39.

³⁰ Adem Çiftci, “Hanefi Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl’in İstihsana Yaklaşımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 21/1, 2017, s. 117.

³¹ Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şiası*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984, s. 235.

³² Metin Yasa, *Şiirlerle Din Felsefesi İman-Akıl-Aşk*, Elis Yayınları, Ankara 2019, ss. 14-16.

³³ Rollo May, *Symbolism in Religion and Literature*, G. Brazillier, New York 1960, s. 160.

³⁴ Amos N. Wilder, *Theopoetic*, Augsburg Fortress Publishers, Philadelphia 1976, s. 30.

³⁵ Mary Douglas, *Natural Symbols*, Routledge, New York 2003, s. 37.

Tillich aynı zamanda şiir kullanmamasına rağmen Ekspresyonist sanat ve Rilke'nin son dönemindeki şiirlerinden etkiler taşıdığını belirtmiştir.³⁶ Bu yaklaşım tarzları Batı'da ve Antik Yunan'da ise unutulmayı engellemek amacıyla sözlü geleneğin ifadesi olarak mitolojiler³⁷ şeklinde ortaya çıkmıştır. Bizdeki halk edebiyatında ise “çarha vurmak, gül alıp satmak, pazar-ı aşk, peykan değdi, müjgan” gibi ifadelerle sevginin zahir ve batın yönleri ifade edilmeye çalışılır.

Sevgi konusuna değinen ilk eser örnekleri batıda Platon'un “Şölen” kitabı iken doğuda Ahmed Gazali'nin “Sevanihu'l Uşşak (Sevenlerin Halleri)” adlı eseridir. Daha sonra gelen eser sahipleri bunlara değinmeden eser yazmamışlardır. Platon, “Şölen” diyalogunda tüm aşk türlerini farklı kişilerin ağızlarından savunurken son bölümde Diotima adlı kişi orta yolu bularak bütüncül bir bakış açısı sergiler. Gazali'nin kitabının adı, sufilerin ruh alemindeki seyirleri sırasında aldığı ilhamlar anlamına gelmektedir. Ahmed Gazali'ye göre bir sufi, müşahede aleminin ötesine yol almaya başlayınca gönül (dil), ruh ve sır gibi bazı farklı bölgelerden ya da menzillerden geçer. Alemin ise, cevher, suret ve başkalaşma olarak üç sırrı vardır.³⁸ Buna göre “alemi ervah” da denilen ruh alemi ontolojik bir bölgedir ve sevginin gerçek yurdu da burasıdır. Sufi'nin bir seven haline gelmesi bu bölgede gerçekleşir. Sufi'nin bu bölgedeki seyri sırasında edindiği duygu, düşünce ve izlenimlere “sevanih” denilir. Bu eser sevgi metafiziğini sistematik şekilde işleyen ilk eser olup daha çok ilahi sevgiye odaklanmıştır. Alemde olan her şeyi sevgiyle açıklayan Gazali, ilahi güzelliklerin “gözle görülür güzellikler” şeklinde tecelli ettiğine inanır.³⁹ Arabi'de de bu iki eser esas kaynaklarını oluşturmaktadır. Diogenes Laertios, “Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri” adlı eserinde aralarında günümüze erişemeyen eserlerin de bulunduğu Zenon'dan “Evlilik Üzerine”, Chrysippos'dan “Aşk Üzerine”, Cleanthes'ten “Dostluk Üzerine”, Sphairos'tan “Aşk Üzerine” ve Epicuros'un “Aşk Üstüne” gibi birçok eser sayar. Adı geçen bu eserler burada değinilemeyecek kadar çok olduklarından dipnotta sayfa sayılarını vermekle yetinilmiştir.⁴⁰

³⁶ Paul Tillich, *The Interpretation of History*, Charles Schribner's Sons, New York 1936, s. 13.

³⁷ Yörükân, *Yunan Mitolojisinde Aşk*, ss. 21-347.

³⁸ İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiye*, C. 12, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 256.

³⁹ Ahmed Gazzali, *Aşıkların Halleri Sevaihu'l-uşşak*, Hece Yayınları, çev. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya, Ankara 2008, s. 5.

⁴⁰ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul 2007, s. 128'e kadar olan bölüm.

Bunun yanında sevginin ilahi ve dünyevi yönüne yeni bir metafiziksel teorik işlev kazandırmak için Eski Yunan'dan bu yana sevgi etkileşimini ifade etmek için ayrılıp-birleşme sıkça kullanılmaktadır. Bizim tezimizde de bu durum Arabi ve Tillich'in ibadetler, yaratma ve yabancılaşma kavramları ile ilişkilendirilerek kullanılacağından burada anmak önemlidir. Sevgi, bazılarına göre benzerlerin birbirini çekmesi bazılarına göre ise zıtlaşması şeklinde ortaya çıkar. Herakletios'a göre evrende olan her şey değişme ve çatışma halindedir fakat özler değişmez. Onun düşüncesinde sevgi zıtların birbirini çekmesi şeklinde ortaya çıkar. Zıtlar arasındaki etkileşim sonucunda uyum, harmoni ve birlik ortaya çıkar. Empedokles ve Demokritos ise atomcu görüşte oldukları için Herakletios'un zıttını düşünüp; arzu, istek ve sevginin sebebinin benzerler arası çekim olduğunu ifade ederler. Aristophanes'e göre ise kişi başlangıçtaki kendi öz yarı, asli parçası ya da tamamlayıcısını arar. Sokrates de sevgide, benzerlik ve karşılıklı bütünleşme ya da tamamlanma ilkesine değinir.⁴¹ Aristoteles, "Nikomakhos'ta Etik" kitabında kendinden önceki görüşleri aktardıktan sonra, karakter uyumu, tutku ortaklığı, haz, çıkar gibi pek çok öğeyi sıralar. Ancak o, kalıcı sevginin erdem uyumunda, yani karakter ve erdem benzerliğinde ve karşılıklılıkta yattığını göstermeye çalışır.⁴²

İslam düşüncesinde ise birleşme ve zıtlaşma ateş ve toprak özellikleri üzerinden anlatılır. Ateş kusuru gösterir, toprak örter. Bir şeyi ateşe tutunca ateş o şeyin bütün kusurlarını ortaya çıkarır. Gerçek gümüşü sahtesinden, ayarı düşük altını saf olandan ayırır. Ancak toprak bütün kusurları örter, onlara verdiği her şeyi gizler ve kusurları ortaya çıkarmaz. Ateş kopma ve ayrılma sebebidir, toprak ise birleşme (vasl) sebebidir. Ateşle birlikte parçalanma ve yanma vardır, toprakla ise birleşme ve korunma. İblis ateşlendi ve bundan ötürü kopup ayrıldı, Adem topraktandı ve bundan ötürü birleşti.⁴³ Bu vesileyle yabancılaşma kavramına da yeni bir açılım getirebiliriz.

Zahiri alimi İbn Hazm, ünlü "Tavku'l-Hamame fi'l-ulfe ve'l-ullaf (Güvercin Gerdanlığı)" adlı eserinde sevgiyi; "asli öğeleri yüce varlık mertebesinde bulunan ve yaratıklar aleminde fertleri oluşturacak şekilde dağıtılan ruhların birleşmesinden ibaret" görür. Bu birleşme ruhsal uyum ile gerçekleşir ve bu uyum da ruhlar arasında

⁴¹ Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2013. s. 212.

⁴² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, çev. Furkan Akderin, İstanbul 2014, s. 172.

⁴³ Reşidüddin Meybudi, *Keşfü'l-esrar ve Uddetü'l ebrar*, thk. Ali Asgar Hikmet, Danişgah, Tahran h.1331-39, C. 3, ss. 49-50.

ilgi, yakınlaşma ve sevgiye yol açar. Her form kendine uyan formu çağırır, arar ve bulur. Sevgi ruhsal bir gönül boşluğu ve canlıların birbirinde kaynaşıp erimesidir. Hazm, bununla beraber ruhlar aleminde birbirini seven ve iten ruhların bulunduğunu, onların birbirlerine karşı konumlanmış ordular gibi olduklarını, aynı durumun yeryüzündeki hayatta da geçerli olduğunu belirten "el-Ervah cünudün mücennedeh" lafızlarıyla başlayan meşhur hadisi naklederek bir sevgi metafiziğine işaret eder. Kindi de sevgiyi "varlıkların birleşme sebebi" ve "ruhların isteği" olarak tanımlamıştır.⁴⁴

Bunun yanında Mevlana, "aynı cinsten olanlar birbirini çekerler" şeklinde bir ifade kullanarak benzerler lehinde tutum alır. Mevlana; iki kişinin birbirini sevmesi, birbirine yakınlaşması ve hoşlanmasının altındaki görünmeyen nedeni aynı cinsten oluş veya cinsiyet benzerliği ile ifade eder. Ona göre bu genel prensip sadece insanlar arasında olmayıp hayvanlar alemi ve cansızları da kuşatan bir kanun olarak öne sürer. Bu kural fizik, fizik-ötesi, bireysel-sosyal, maddi-manevi bütün varlık ve olaylarda geçerliliğini sunma eğilimindedir. Bu örnekleri Samiri'nin altın ineğine tapması, müşriklerin peygamberimizi kabul etmemeleri ve Galen'in başından geçen olayları anlatır. Bunların ortak noktası güzel kokuyu sevmeyen pislik böceği ve gül suyu örneğinin benzerleridir.⁴⁵

Tasavvuf şairi olan Yunus Emre de benzerlik yanında tavır alır. Ona göre, beraberlik duruluğun verdiği tecellilere göre gerçekleşir ve bunları asfiya (en duru) diye tanımlar.⁴⁶ İnsan da selam verirken ruha verir, bu yüzden diğer canlılara selam verilmez.⁴⁷ Yunus da, insanın dünyadaki gayelerinin dünya faniliğini göz önünde bulundurarak, insanların birbirlerine olan muhabbetlerini öne çıkararak daha anlayışlı olmalarını ve sevgi ile mutluluğa ulaşacağını savunur. Allah herkes için bir sevgi çeşidi var etmiştir. Her bireyin kendine uygun olandan uzak kalmaması gerektiğini söyler:

Çalab'un dünyasında yüz bin dürlü sevgü var
Kabul it kendözüne gör kangısı layıkdur.⁴⁸

Sevgi anlayışları farklı alanlara yayıldığı için birçok düşünür farklı yönlerine dikkat çekerek bütünsellikten ve teorik desenlemeden çok dağınık bir bakış açısı

⁴⁴ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, ss. 72-74.

⁴⁵ Osman Gürbüz, *Mevlana'da Aşk*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, ss. 23-25.

⁴⁶ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 7, s. 29.

⁴⁷ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 7, s. 52.

⁴⁸ Yunus Emre, *Divan*, C. 1, haz. Mustafa Tatçı, İstanbul 1997, s. 336.

sunmuşlardır. Bu anlayışlar; tıp, müzik, edebiyat, psikoloji, kozmoloji ve sosyoloji olarak ifade edilebilir. Haris e-Muhasibi, sevgiyi “el-Hubbu Lillah (İlahi Sevgi)” adlı kitabında ibadet (taat) olarak adlandırır. Cahız ise, müzik ile sevgi arasında bağlantı kurarak fasıllar şeklinde bölümleyerek psikolojik yönüne eğilmiştir.⁴⁹ İhvan-ı Safa ise sevenlerin gördüğü haller üzerinde durarak tıbbi bir bakış açısıyla incelemiştir.⁵⁰ Serrac hikayelerle anlatarak sevgiye edebi bir yön kazandırmıştır.⁵¹ İbn Sina, külli olsun cüzi olsun her şeyin temeline sevgiyi yerleştirmiştir.⁵² Ruzbihan Bakli, farklı kişilerden sevgi tanımlarını açıklayarak kendine özgü bir sevgi tarifine ulaşmıştır. O’na göre sevginin aslı, “fıtrattaki nurun şevk sıfatıyla mukaddes madenlere çekilmesinden ibarettir”.⁵³ İbn Farız, üzümünden önce sevginin olduğunu nazım bir şekilde açıklamıştır.⁵⁴ İbn Kayyum el-Cevziyye, çeşitli sevgi sözlerini bir araya getirerek adeta bir antoloji⁵⁵ oluşturmuştur. Davud el-Kayseri ise İbn Arabi’ye şerh yazarak onun sevgi anlayışının görünümünü sergilemeye çalışmıştır.⁵⁶ Bunun yanında Yunus Emre ve Mevlana gibi kişiler de hem sevgiyi kozmik temel olarak görerek hem de psikolojik ve sakramental analizler yaparak incelemişlerdir. Nitekim Metin Yasa da Mevlana’nın sistemini üç boyutlu bir desenleme olarak görür. Birinci yönünün, Tanrı’yla senli benli olmaya çalışan bir varlık olarak transdantal yönüne atıf yapar. İkinci olarak, evreni Tanrı ile görür ve onunla anlam kazandırırız. Son olarak da, varlık-sevgi merkezinde bütün olarak varlığı birleştirir.⁵⁷ Bu bölümde genel teorik bilgi verilmeye çalışılmış pratik gibi görülen bölümler düşüncüyü bölmek için sadece tanımsal olarak ele alınmış veya metafiziksel yönü öne çıkarılmaya çalışılmıştır.

1.2.2. Pratik Açılımlar: Psikolojik, Toplumsal ve Ahlaki Yönler

Daha önceki başlıklarda sevginin teorik, tanımsal, etimolojik ve içerik yönüne eğildik. Bunun yanında sevginin pratik olarak da ele alındığını ve bunun bir açılımı olarak psikolojik boyutunun da olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Öte

⁴⁹ El-Cahız, “Aşk ve Kadınlar Hakkında Risale”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 29.

⁵⁰ İhvan-ı Safa, “Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 43.

⁵¹ İbn Serrac, “Mesairu’l-uşşak”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 61.

⁵² İbn Sina, “Aşk Hakkında Risale”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, 74.

⁵³ Ruzbihan Bakli, “Aşkın Aslı Hakkında”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 98.

⁵⁴ İbn Farız, “Kaside-i Hamriyye”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 101-102.

⁵⁵ İbn Kayyum el-Cevziyye, “Ravzatü’l-muhibbin”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 110-120.

⁵⁶ Davud el-Kayseri, “Risaletü fi Ma’rifeti’l-mahabbeti’l-hakikiye” *Er-resail*, thk. Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 1997, s. 135.

⁵⁷ Yasa, *Rubailer İşığında Mevlana’da Aşk ve İşlevi*, ss. 55-56.

yandan tamamen heyecan olduğunu belirten bir indirgemeciliğe kaçılmayacaktır. Bu noktada duygudan arındırılmış bir yaklaşımın da sorunlar taşıdığı açıktır. Son dönemin duygu felsefecilerinden Derek Layder, insani duygular konusunda derinlikli bir anlayıştan yoksunluğun, özellikle modern sosyal teorilerin yaygın bir özelliği olduğunu belirtir. Layder'in kalbini yitiren bilimi özellikle "Emotion in Social Life: The Lost Heart of Society (Sosyal Hayatta Duygular: Toplumun Kayıp Kalbi)" kitabında detaylı olarak inceler. Buradaki çözüm önerileri şöyledir: "Bir insanın psikolojik arka planı, onun kişisel ve toplumsal gelişimi sürecinde kazandığı duygusal-bilişsel yeteneklerin biçimlenişini içerir ve ifade eder. Sosyal aktör, şahsi öz-kimliğine, duygusal ve psikolojik kapasitesine atıf yapılmaksızın anlaşılamaz. Bu bakımdan insan davranışlarının çoğu; sevgi, takdir edilme, değer görme vb. gibi duygusal ihtiyaçlar tarafından güdülenir. Sosyal varlık olarak her bir birey, birbirinin ihtiyaçlarını karşılıklı olarak giderme sürecine muhtaçtır. Bu süreç hem kendimizi hem de karşımızdaki insanları kontrol altına almayı gerekli kılar."⁵⁸ Burada yazar sadece rasyonel olarak karar verilmediğini belirterek, kişiliğin farklı kişiliklerle ilişkiye girerek karar verdiğini ifade eder. Biz de bu ifadelerden sevgi hareketinin sadece duygunun değil birçok öğenin bir araya gelerek oluşturulan bütüncül bir yönelim olduğunu anlatmaya çalışacağız.

Sorunsal olarak ele alınan bir diğer konu ise sevginin kaynağı Tanrı olmasına rağmen, makrokozmos olan dünya ve mikrokozmos olarak insandaki yeri meselesidir. Bunun bir yönü psikolojiktir: çünkü her insan farklı yaratılmıştır. Bir yönü ise ibadetlerle ilgili (sakramental)'dir: çünkü Tanrı kendisine dönebilmek için imkanlar vermiştir ve her insan mertebesine göre farklı tepkiler vermektedir. Biz bu durumu derinlik olarak görülen insanın bir boyutunun sevgiyle Tanrısal yönde nasıl yükseldiğini anlatmaya çalıştık. İnsanın bütünsel bakma yönü farklılık gösterdiği için her insanın aynı seviyeye ulaşması mümkün görünmemektedir. Bu noktada İbn Arabî'nin adını anmasa da muhtemel kaynaklarından birisi olan Meybudi'yi dinlemek lazım. O, hevayı bedenın sıfatı olarak görür ve nefis ile ilişkilendirir. Muhabbet, kalbin sıfatıdır ve kalp ile daimdir. Sevgi ise ruhun sıfatıdır. Sevgi sevgilinin, sevgili ise belanın sığınağıdır. Ayrıca sevgi, sevenin azabı, seven ise belanın azabıdır. Ruhun sıfatı olan sevgi de üç dereceye ayırır. Birincisi doğruluktur ve ariflerin sevgisidir.

⁵⁸ Derek Layder, *Emotion in Social Life: The Lost Heart of Society*, Sage Publications, London 2004, ss. 10-12.

İkincisi sarhoşluk ve şaşkınlığın sevgisidir. Üçüncü, yokluk ise sevgide fani olanların sevgisidir.⁵⁹

Sevgiyi ibadetin ve duanın pratik açılımı şeklinde ele alan Haris e-Muhasibi, “el-Hubbu Lillah” adlı kitabında “İlahi Sevgi” temasını işler. Muhabbetin evvelini ve başlangıcını taat olarak adlandırır. Daha sonra muhabbet nurunun şiddetinden dolayı onu lafızlarda gizler. İbadet edenlerden razı olduklarını meleklerine arz eder ve tüm tabakalarda onları sevdirebilir. Bu muhabbeti “battal” diye adlandırdığı aylaklara (ibadet etmeyen) vermeyeceğini, kalp ve lisanla sürekliliğin sağlanması gerektiğini belirtir. Şevki, kalbin sevgiyle buluşma saadetini beklemek olarak tanımlar. Kalbi sevgiliye yakın olmak için uğraşan organ ve aydınlanmasını ise “istinare” olarak adlandırır.⁶⁰

Mevlana da ibadetle (abid) marifetin artırılabilirliğini belirterek pratik açılımlar getirir; ona göre marifetin insan kalbini bütünüyle kaplamasının muhabbet doğurduğunu ifade eder. Bunun yolunun; nafil ibadetlerle ruhu güçlendirmekten geçtiğini belirtir. Ona göre, bu yolla elde edilen muhabbet; toprağı temizledikten sonra tohum ekmeğe benzer. Nitekim Kur'an'daki bir ayete atıf yaparak: "Allah nasıl bir temsil yaptı görmedin mi? Hoş bir kelimeyi (yani tevhid kelimesini) kökü yerde, dalları ve budakları gökte olan hoş bir ağaca benzetti" (İbrahim 24); iman tohumunun, ibadet, taat ve ahlak ile kol-budak salıp meyve vereceğini bildirmektedir.⁶¹

Ayrıca o duanın önemini vurgulayarak sevginin ve anlayışın merkezini kalbe yerleştirir. Duanın dilsel ifadeleri aştığını ifade eder. Sevgi konusunda dilin yetersizliği ve aklın derecelendirilmesini ifade eder. Asıl sevgiyi hangi şekilde anlatırsa anlatsın söylediklerinin yeterli olmayacağını ve kendisini mahcup edeceğini anlatmaktadır. Dil konusundaki yapılan tefsirlerin aydınlatıcı olduğunu fakat anlatılamayan sevginin daha üst düzey kaldığını, kalemin her konuda kelimeler döktüğünü, ama sevgi konusuna geldiğinde yetersiz ve aciz kaldığını belirtmektedir. İbn Arabi'nin belirttiği gibi çünkü dil kalbin tercümanı olduğu için, ondaki şeyleri birebir aktaramaz⁶² ve dil sembollerini kullanarak teşbihe kaçır. Mevlana da sevginin olduğu yerde akli, çamura saplanıp kalmış merkebe benzeterek; sevgi ve aşık olmayı yine sevginin kendisinin anlattığını belirtir.⁶³

⁵⁹ Meybudi, *Keşfü'l-esrar ve Uddetü'l ebrar*, C. 1, s. 351.

⁶⁰ Haris el-Muhasibi, “Allah Sevgisi”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 18-22.

⁶¹ H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, ss. 218-221.

⁶² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 326.

⁶³ Mevlana, *Mesnevi*, MEB Yayınları, C.1, Ankara 1990, ss. 9-10.

Yunus Emre, insanın sevgiyle öyle bir hale geldiğini hatırlatır ki, sevgilinin söyleneni anlayıp ders alacak bir duruma geldiğini ifa eder. Ama sevgiyi tanımayan insanın Arabî'ye benzer ve maddeye yakınlığını vurgulayan bir tanımlamayla hayvan olduğunu, bu halde öğüt almasının mümkün olmadığını belirterek sevginin insana neler kattığını söyler. Bu bağlamda:

Işksuzlara virme öğüt öğüdünden alır degül
Işksuz adem hayvan olur hayvan öğüt bilür degül⁶⁴

Metin Yasa da İbn Arabî'ye benzer şekilde Yunus Emre'nin de ibadet ve dua sebebiyle insanın kurbiyet kazandığını belirtir. Bu yakınlığından dolayı Tanrı'yla "diyalojik bir ilişki" içerisinde olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Yunus'u "dostla yeter derece anlaşılır bir dostluk içinde sesli/sitemli konuşan bir gönül eri" olarak tanımlar. Bunun yanında varoluşsal noktalara dikkat çektiği yerlerde dil problemini dostla gerekçeli konuşma diye adlandırabileceğimiz naz-niyaz ilişkisi içerisindeki bir sevgi dili anlayışını benimseyerek aşmaya çalışır.⁶⁵ Tanrı'nın adaletinin sevgisinden bağımsız olarak düşünülemeyeceğini öne sürer. Tanrı'nın çekilen acılar neticesinde insanı bağışlamasını Tanrı'nın sevgisinin bir anlatımı olduğunu belirterek oluşturmuş olduğu sevgi teolojisini aynı zamanda paradoksal bir şekilde acı ve kötülükle de ilişkilendirir. Bu anlayışın betimleyici olmakla kalmayıp aynı zamanda çözüm getiren bir yaklaşımı olduğunu ifade eder.⁶⁶

Cevziyye, İbn Sina'nın sevgiye dayalı "kozmetik ibadet" fikrini izler. Ona göre sevgi, söylenen dahil her türlü sevgiyi iyi veya kötü kılan yöneldiği obje ya da şeydir. Sevilen varlık özü bakımından sevgiye layık ise bu duyguyu aşmanın övülmesi gerekir. Hatta bu durumda sevenin esenliği sevgisinin yoğunluğunda aranmalıdır. Sevgi gücünü tüm kalbiyle Allah'a yönelten bir kul rahatlığının zirvesindedir. Ancak sevgi, şeriata uymayan davranış biçimlerine yol açacak şekilde tutkuların kölesi olma, ahlakdışı davranma veya haram işlemenin bir mazereti haline getirilmemelidir.⁶⁷

İbadetin gerçekleşmesi için ve dolayısıyla bir pratik açılım olarak sevginin tamamlanması için de dünyada yaratmanın gerçekleşmesi ve muhatap olan bir insan-ı kamilin olması gerekmektedir. Bu noktada sevginin yaratma sonrası işaretleri

⁶⁴ Emre, *Divan*, s. 337.

⁶⁵ Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, Elis Yayınları, Ankara 2002, s. 105.

⁶⁶ Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, s. 109.

⁶⁷ Kutluer, *Muhabbet*, ss. 386-389.

konusunda ise öncelikle Yunus Emre'ye değinilmesi gerekmektedir. Önce yer ve göğün olmadığını, sevgi temelinin ezelden beri var olduğunu; var olan her şeyi sevginin getirdiğini belirterek onun yaratmaktaki değerini ortaya koymaktadır. Bu beyitle de yaratılışın özüne atıf yapar. Sevginin yerini de gönül olarak mekanlaştırır:

Evvel yir-gök yogıdı varıdı ıř bünyadı
Iřk ezelden kadimdur ışk getürdi ne varın
Ben gelmedüm davi içün benüm iřüm seviyiçün
Dostun evi gönüllerdir gönüller yapmağa geldüm⁶⁸

Yunus Emre üzerine bir çalışması bulunan Metin Yasa kitabının adını “Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma” olarak belirlemiştir. Sevginin öz olması bakımından varlık ve duygu planında var olan her şeye, “şey” olma anlamı kazandırdığını belirtir.⁶⁹ Yaratılışın özünde gördüğünü; Herve Rousseau’dan yaptığı alıntıyla dinin alfa ve omega’sını oluşturduğunu⁷⁰ belirtir. Ölümsüzlüğün Tanrı’da değil de Tanrı’yla olduğunu, ontolojik kimliğin korunması gerektiğinin ve bunu yapanın da yokluğa direnen Tanrı olduğunun altını çizmiştir.⁷¹

Sevginin yaratmaya temel olarak kullanıldığı İslam düşüncesinde Murtaza Mutahhari “hüsn ve cemal” kavramlarını kullanır. Bu kavramlar İbn Arabi’nin isim belirtmeden eleştirdiği İbn Sina ve Farabi’de geçtiği gibi, asıl kaynaklarından biri olan Gazzali’de de geçmektedir. Bu kavramı Farabi el-Medinetül-Fazıla’da ve es-Siyasatü’l-Medeniyye’de Tanrı’nın sıfatlarından biri olarak kullanmıştır. Mutahhari’ye göre, her var olanla ilgili olarak güzellik (cemal), parlaklık (baha) ve ihtişam (ziyne), onun varlığının en mükemmel durumda bulunması, nihai mükemmelliğine ulaşmış olması anlamına gelir. Bu sebeple o, her şeyi Tanrı’yla ve sevginin kaynağı olan mutlak güzellik ile ilişkilendirir. Şimdi “İlk Olan”ın varlığı en mükemmel varlık olduğuna göre, onun güzelliği her şeyin üzerindedir. İhtişam ve parlaklığı da aynı şekildedir. Sonra bütün bunlar ona tözü ve özünün kendisi ve onun özünü düşünmesi gereği aittirler. Bize gelince bizim güzelliğimiz, ihtişamımız ve parlaklığımız arızı niteliklerimizden, bedenlerimizin onlarla ilgili olarak sahip

⁶⁸ Emre, *Divan*, ss. 338-339.

⁶⁹ Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, s. 12.

⁷⁰ Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, s. 17.

⁷¹ Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, ss. 83-90.

oldukları şeylerden ve dışımızda bulunan şeylerden ötürü bize aittirler, tözümüz gereği ait değildirlir. Güzellik ve güzel, İlk Olan'da ise tek bir özden başka bir şey değildir.⁷²

İbn Arabi'nin en fazla alıntı yaptığı Gazzali kitabı İhya-u Ulumi'd-Din'de sevgi anlayışının pratik yönüne de yer verir. O, dünyadaki varlıklardaki nitelik, güzellik ve estetiği gözlemleyerek Tanrı'ya ve yaratmaya ulaşır. Gazzali'ye göre yazı ve şiir sanatındaki incelikler, onun kemaline delalet eder. O incelikleri bildikçe sevgi de çoğalır. Kainat, bütün varlıkları ile Allah'ın sanatıdır. Avam (sıradan insanlar) bunu böyle bilir ve buna inanarak Allah'ı sever. Fakat basiret sahibi, Allahu Teala'nın bu sanatının ince teferruatına vakıf olur. Bir sivrisinek de akıllara durgunluk verecek incelikleri görür de bu nedenle sevgisi kat ve kat artar. Allah'ın sanatının inceliklerini bildiği oranda sevgisi de çoğalmış olur. O'nun sanatının inceliğini anlamak, sahili bulunmayan bir denize dalmaktır.⁷³ Bu yaklaşımla Gazzali, dünyanın Tanrı'nın sıfatlarının bir uzantısı olduğunu anlatır. Bunun yanında Tanrı'yı kanıtlama konusundaki iki yaklaşımdan biri olan a posteriori yaklaşımdan örneklerle dünyadan Tanrı'ya doğru bir yönelimle sevgi anlayışını anlatır.⁷⁴ İbn Arabi de a priori yaklaşımı da kullanmıştır. İbn Arabi'nin varlığın birliği (tevhid-i vücud)⁷⁵ görüşüne benzer Gazzali de benzer ifadeler kullanır. Gazzali, gerçek olanın yalnız Allah olduğunu, bütün bu varlıklar ve arızı sonucu O'nun kudretinin eseri bulunduğunu, hepsi O'na bağlı olup, Allah'ın varlığına nispetle onların varlığının bir değeri olmadığını, gerçek varlık bütün bunların kendisinden sadır olan Vahid-i Hakiki'nin olduğunu bildiğini belirtir. Bu durumda olanlar, işte işi yapanı görür ve işe önem vermezler. Bu köktür, bu yerdır, bu hayvandır ve bu ağaçtır gibi sözlerle uğraşmazlar. Bunlara ancak Vahid-i Hakiki'nin işi diye bakarlar. Onun bakışları Allah'tan başkasına geçmez, O'nda kaldığını öne sürer.⁷⁶

İbn Sina da "Metafizik" adlı eserinde ibadeti akletmeyle ve onu da zorunlu varlık olan Tanrı ile ilişkilendirir. Yetkinlik (kemal), güzellik (cema) ve beha'nın zirvesindeki Zorunlu Varlık, zatını bu gaye, hoşluk ve güzellikle akleder. Akledenin mükemmelliğiyle ve akleden ile akledilen gerçekte bir olmalarını akledilmesiyle

⁷² Ebu Nasr Farabi, *İdeal Devlet El-Medinetü'l Fadıla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 44.

⁷³ El-Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Çelik Yayınevi, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul 2002, s. 575.

⁷⁴ Metin Yasa, "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer", *EKEV Akademi Dergisi*, S. 18, 2004, s. 6.

⁷⁵ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 3, s. 32.

⁷⁶ El-Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, s. 578.

O'nun zatı, kendi zatının en büyük seveni ve sevileni, en büyük haz alanı ve haz alınanı olur.⁷⁷

Bütüncül bir bakış sergilemek ve sevgiyi tüm pratik açımlarıyla ele almak için sevginin psikolojik yönünü incelemek olmazsa olmazdır. Çünkü Tillich Tanrı'nın derinliğine ve nihai ilgi olan Tanrı'ya ulaşmak için derinlik psikolojisini kullanmıştır. Ayrıca İbn Arabi'de de ruhun mertebeleri ve hayal alemi bulunmaktadır. Sevmeye ve sevgi psikolojide temel duygulardan biridir. Duygu'nun tanımı zor olmakla birlikte onun bireyin anlamlı tepkileri olduğu belirtilmiştir.⁷⁸ Bir başka tanımda ise psikolojide birçok duygu gibi sevgi de heyecan ve motivasyon kavramları içerisinde ele alınır. Bu duygular sosyal davranışın izahında yardımcı olan ve onlar hakkında teori oluşturmaya fırsat veren psikolojik olay ve süreçler olarak bilinir.⁷⁹ İnsanın da çok şey bilip kendisi hakkında çok az şey bildiğini ya da fark etmediğini varsayarak Alexis Carrel'in "İnsan Denen Meçhul" kitabına bir göndermeyle bilim insanları bireyleri, "homo incognita" yani meçhul insan⁸⁰ olarak adlandırırlar.

Psiko-analitiğin önde gelen isimlerinden biri olan Alfred Adler, duyguları heyecanlar başlığı altında ele alır ve onları pratik açılım olarak işimize yarayacak sevginin işlevleri olan birleştirici ve ayırıcı heyecanlar diye ikiye ayırır ve sevgiyi birleştirici bir heyecan olan sevinç kapsamında değerlendirir.⁸¹ Buna göre sevgi bir duyguysa sevinç bir heyecandır. Biz de bu işlevi varoluş sonrası hem Tanrı ile hem de dünya ve içerisindeki varlıklar arasındaki sevgi ilişkisini anlatmak için kullanacağız.

Psikolog Erich Fromm da "Sevmeye Sanatı" kitabında objesi bakımından sevgiyi açılımlar getirmek gerektiğini, onun bir tavır alış ve tüm dünyaya karşı bağlılığı belirleyen bir karakter yönelişi olduğunu belirtir.⁸² Fromm'a göre sevgi eyleminde amacı gerçekleştirmek için; disiplin, yoğunlaşma, sebat, adanmışlık, yalnız kalmanın zorluğunu anlamak için bir hazırlık, kişinin kendi egosunu yenmesi, tarafsız ve akıllı olmak, muhatbına güven duyma, sevmenin sonuçlarını ve yükünü taşımak için sevmekten korkmamak, etkinlik ve duygudaşlık gerekli olmaktadır.⁸³ Sigmund Freud

⁷⁷ İbn-i Sina, *İlahiyat Kitabı'ş Şifa Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul 2014, s. 378.

⁷⁸ Kemal Sayar ve Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008, s. 58.

⁷⁹ Raşit Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, Rehber Yayınları, Ankara 1991, s. 36.

⁸⁰ Alexis Carrel, *Man: The Unknown*, Wilco Publishing House, Bombay 1959, s. 16.

⁸¹ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 306.

⁸² Erich Fromm, *Sevmeye Sanatı*, çev. Işitan Gündüz, Say Yayınları, İstanbul 1985, ss. 60-80.

⁸³ Fromm, *Sevmeye Sanatı*, ss. 105-125.

ise sevgiyi temeli cinselliğe dayanan bir olguya indirger. Bu sebeple babayı ana nefret figürü olarak düşüncesinin merkezine alarak olumsuz bir tutum sergiler.⁸⁴ Buradaki Fromm yaklaşımı Tillich'teki cemaat içindeki sevgiyi anlatmada kolaylık sağlarken; Freud'un yaklaşımı ötekine bakış noktasında Sartre'ın Tanrı'yı ve cemaati dışlayan ötekine bakışını yansıtır.

Modern din bilimlerinin kurucusu olarak görülen Rudolf Otto dini, bağlanma ile ifade ederek sevgiyle ilişkilendirir. O, Paul Tillich'in, *The Dynamics of Faith* (İmanın Dinamikleri) adlı eserinin başında da andığı *The Idea of Holy* (Kutsal Fikri) kitabında kutsalı açıklarken onun ürpertici ve cezp edici bir sır olduğunu belirtir. Ürpertici vasfını bazı ilahiyatçılar korkutucu diye anlamamak gerektiğini söylese de, bu sıfat korkuyu iyi tanımlamak şartıyla kutsalda mevcut olduğunu ifade eder. Cezp edici vasfını sevilen, büyüleyen diye çevirenlerin mevcut olduğunu,⁸⁵ aslında bu iki vasfın batı dillerindeki karşılığının; "mysterium tremendous", "mysterium fascinus" olduğunu söyler. O'na göre, tremendous'un ise üç görünümü vardır: bunlar ürperti, "majestas" denilen güç ve kuvvet, "enerji" anlamında kullandığı baskı'dır. "Fascinus" ise tam tersidir. Fascinus'un "augustum" denilen alt bir birimi vardır bu sarhoş olmak ve birleşmek isteyen yöndür.⁸⁶ Tanrı'nın esasen kendisinde bizim vahdaniyyet ve ahadiyyet kavramlarıyla karşılanan zıtların birleştiği (coincidenta oppositum) bir varlık olduğunu söylemek gerekiyor. Batı dillerindeki din kelimesi için kullanılan religion ve religare'nin ve Arapça'daki dinin yine etimolojik olarak sevgi ve saygı içerisinde bağlanmak anlamına geldiğini belirtelim.

Sevgi psikolojisinin pratik boyutuna açılım getiren bir diğer kişi de Muhammed Kutup'tur. Kutup, sevgi ve nefreti insan (teşacür) ruhundaki zıt korku ve ümit duygularının bir devamı ve açılımı olarak değerlendirir. Bu duyguları oluşturan, değiştiren ve dönüştürenin aslında Allah olduğunu belirtir. Şu ayet ve hadisi delil olarak sunar: "Hem bilin ki Allah şüphesiz kişi ile kalbi arasına girer" (Enfal, 24) ve "Şüphesiz ki insanoğlunun kalbi, Rahmanın parmakları arasındadır. Onu dilediği gibi hareket ettirir".⁸⁷ Cisimleri çeken ve iten cazibe kanunu sevgi ve nefret duygusunu açıklamak için en anlaşılır bir kanun olduğunu ifade eder.

⁸⁴ Fromm, *Sevme Sanatı*, s. 92.

⁸⁵ Rudolf Otto, *The Idea of Holy*, Ravenio Books, Cambridge 1924, s. 14.

⁸⁶ Rudolf Otto, *Kutsal'a Dair*, Altıkırkbeş Yayın, Kadıköy 2014, ss. 14-20.

⁸⁷ Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları 2. Basım, İstanbul 1992, s. 131.

Muhammed Gazzali ise sevgiyi, "insan tabiatının haz veren şeye duyduğu ilgi" olarak tanımlar. Ona göre marifet ve idrak yani bilgi ve anlayış olmadan sevgi ortaya çıkmaz. Zira insan ancak bildiğini sever. Sevgi duyguları anlamak için insan, onun altında yatan bir duyuya ihtiyaç duyar. Bu duyuya; akıl, nur, kalp, gönül, vb. diyenler olmuştur. Önemli olan bu duyunun insanı hayvanlardan ayırtıran bir nitelik⁸⁸ olmasıdır. İbnü'l-Cevzi'ye göre sevgi, "güzel görünen ve uyum gösteren şeylere karşı eğilim" olarak açıklanmaktadır ve sevgi özünde kötü bir eğilim değildir. İbn Kayyım el-Cevziyye, "Ravzatu 'l-Muhibbin ve Nüzhet'ül-Müştakın" adlı eserinde, "alemdede iradeye dayalı tüm eylemlerin nedeninin sevgi olduğu"nu belirtir.⁸⁹

Murtaza Mutahhari de sevgideki psikolojik açılım olan ayrılma ve birleşme boyutunu vurgular. O, egoizmin tutumunun insanı daralttığını ve sevgiyi engellediğini savunur. Ona göre, aşk ve sevgi ise insanı kendisinden başkasına yöneltir, kendisini aşmasını sağlar, dünyasını değiştirir. Doğru şekilde yönlendirildiği takdirde bunun, ahlak ve eğitim açısından fevkalade büyük bir etken ve harekete geçiren güç olduğunu belirtir.⁹⁰

Sevgiyi sosyal pratik açılımlarla da ele almak gerekir. Çünkü birey ihtiyaçlarını giderdiği ve bir şeyler paylaştığı sosyal bir çevre içerisinde ve dini bir grup içerisinde tanımlanır. Bu sebeple insan kelimesinin geldiği sözcük Arapça'daki "insiye" kelimesidir. Bu kelime ehli hayvanları tanımlamak için yabani ve evcilleştirilmemiş hayvanlar için kullanılan "vahşiyye" kelimesinin zıddı için kullanılır.

Anar Gafarov da Ragıp el-İsfahani'yi incelediği bir makalesinde bu sosyal açılıma dikkat çeker. Ona göre, insanların bir arada hayat sürmesi de sevgiyi gerektirir. Sevgi yaratılanlar arasında insana has bir niteliktir. Yardımlaşmanın devamlılığı ve başarılı oluşu sevgiye bağlıdır. Eğer insanlar arasında sevgi olursa ve sorumluluklarını sevgiye göre yürütürlerse adalete gerek kalmaz. Adalet, sevgiden sonra ikinci plandadır. Burada adalete daha çok önem veren Mutezile'ye cevap veriyor gibi gözükmektedir. Özellikle inanç konusunda sevgi, korkutma ve zorlamaktan daha yüce ve daha etkilidir. Korkutma nefreti, sevgi ise ısındırmayı ve kurbiyeti sağlar. Sevgiden kaynaklanan itaat korkudan kaynaklanan itaatten daha erdemlidir. Sosyal düzenin

⁸⁸ Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, s. 42.

⁸⁹ Kutluer, *Muhabbet*, ss. 386-389.

⁹⁰ Murtaza Mutahhari, *Bilinmeyen Simasıyla Hz. Ali*, çev. İsmail Bendiderya, Kevser Yayınları, İstanbul 2014, s. 47.

sağlanmasında sevgi temel unsur olup sosyal ilişkilerde sevgi alışkanlığını kazanamayanlar adalet alışkanlığı kazanmak zorunda kalırlar. Adaletli davranışın da temelini sevgi oluşturup sonuçta güven, dayanışma ve yardımlaşma da sevgiyle gerçekleşir. Sevgi bağlarının inşa edilmesi için Allah'ın imanlı toplumdan istediği batıda “mass” kelimesiyle karşılanan toplu ibadetler, sevgi temeline dayalı bir birlik veya toplum oluşturmayı pekiştirmek içindir.⁹¹

Antropolojik açıdan ise Takiyettin Mengüşoğlu, aynı adla kaleme aldığı eserin bir bölümünü, "Kendisini Bir Şeye Veren, Seven Bir Varlık Olarak İnsan"a ayırmıştır. Ona göre bütün insan eylemleri değerler tarafından yönetilmektedir. İnsan eylemleri de bir manayı, bir gayeyi gerçekleştirmeye ve bir hedefe varmaya çalışırlar. Bu edim sürecinde yeni bir unsur, “kendini bir şeye adama”dır. Tillich’teki “ilgili olma”ya denk gelen bu adayış insanın sorumluluklarını ve edimlerini sevmesi demektir. Bu sevgi ile idealleştirme, coşku ve heyecan duyma, değerler (yüksek ve aracı değerler) alanına açılım, fanatiklik, hoşgörü, dar görüşlülük, kabz (gönülsüzlük), verimlilik, kreativite, psikolojik boşluk hissi ve özgürlük gibi yabancılaşma ifade eden durumlar arasında çok sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Tıbbi bir durum yoksa her birey, kendisini verebilecek ve sevebilecek bir alan bulur. Hayvanlarda bu yetenek eksiktir, çünkü onlarda kendini adayış ve sevgi unsuru yoktur. Bu unsurlara sahip olma bakımından da insanlar arasında yeteneklerine göre derecelendirme vardır. Bu yeteneklerle tezyin edilmesine ve seviyesine göre insanın sorumluluğu ve bu sorumluluk altında ezilme oranları da farklılık gösterir. Fakat bu yetenekler insana “sürekli taze kalma”yı sağlar. Ayrıca her edim kendini adama, sevmeye, coşku ve ihtirasla sarılmayı gerektirmez. Özellikle; ilim, felsefe, sanat, mühendislik, iktisat ve din gibi kreatif ve verimli bir uğraşla ilgili edimlerde bu araçlar mühim bir rol oynarlar.⁹²

Bunun yanında Harry G. Frankfurt “Aşk Üzerine” adlı eserinde sevgi çeşitlerini belirttikten sonra teorik desenleme ve pratik açıklamaların bir birleşimi olan bütüncül bakışın önemini vurgular. O, insana duyulan sevginin dört temel özelliğini belirtir. İlk olarak, sevilen kişinin iyiliği için karşılık beklemeyen bir kaygıya dayanır. Gizli bir amaç için harekete geçirilmez ancak sevilenin iyiliği için çabalar. İkinci olarak, sevgi, karşılık beklemeden duyulan başka kaygılara benzemez -yardımseverlik gibi- bu

⁹¹ Anar Gafarov, “Ragıp el-İsfahani’de İnsan Tasavvuru”, *MÜİFD*, S. 31, ss. 210-211.

⁹² Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefî Antropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*, İÜEFY, İstanbul 1971, ss. 194-203.

yüzden kaçınılmaz olarak kişiseldir. Seven ne kadar benzerse benzesin, sevdiğinin yerine kimseyi koyamaz. Sevilen kişi kendisi olduğu için sevilir, bir türün örneği olarak değil. Üçüncü olarak, seven kendisini sevdiği ile özdeşleştirir. Yani sevdiğinin menfaatlerini kendisininmiş gibi kabul eder. Sonuç olarak, bu menfaatlerin durumuna göre, fayda sağlar ya da zarar görür. Son olarak da sevme iradenin üzerinde baskıya yol açar. Seçim koşullar tarafından belirlenir.⁹³ Bunun yanında insanın karışık duygular içerisinde olan bir varlık olduğunu bu sebeple cevap bulamayacak şekilde kendi içerisinde bölündüğünü belirtir. Böyle olduğunda kişi iradesel olarak parçalara bölünür. İradesi dengesiz ve tutarsızdır. Onu aynı anda zıt yönlerle sürükler. Kişi iradesini birleştiremediği ve parçalandığı çelişki içinde kaldığı müddetçe, kendisi ile anlaşmazlık yaşayacağını belirtir. Bu bölünmez isteklerle uğraşmanın insanı yabancılaştırdığını ve topluma taşıdığını belirtir. Bu durumun bir hastalık olarak modern dönemde zirveye ulaştığını söyler. Aklın iradeli bir eylemde bulunmayı emrettiğini belirtir ve bunu gerçekleştirmek için parçalanmış insanın gücünün ve isteğinin olmadığını belirtir.⁹⁴

Bu bölümdeki sevgi anlayışında ifade etmeye çalıştığımız Tanrı'nın; sevgi temelli yaratma ve ibadet kavramlarının birey, toplum ve doğada farklı pratik görünümleri mevcuttur. Bu yüzden dünyada bir araya getirme ve ayırma özelliğinden dolayı (Tanrı sıfatlarını taşıyan) sevgiyi meydana getirecek olan tek varlık insandır. Fakat bu ancak tevhid ve bütüncüllük denilen konumlanışla gerçekleşebilir. Nitekim, yaratmada her şey çift olarak yaratılmış, bu bölünme ve çoğalma daha sonra hayatta da devam etmektedir. Arada olmanın ve itidalin bir uzantısı olarak Tanrı insanı kendisi ile dünya arasına yerleştirmiş; kendine yaklaşabilenleri insan-ı kamil diğerlerini yani dünyaya daha yakın olanları hayvan insan olarak nitelendirmiştir. Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Muhammed'e de bu şekilde bir yaklaşım sergilemiştir. Tevrat, form ağırlıklı, buyurgan ve emredici bir kitaptır. İncil ise Roma döneminin güç odaklı sert üslubuna direnen bir sevgi ve yeryüzüne oğlunu gönderen empatik kitaptır. Kur'an ise iki kitabı birleştiren diyalojik bir eser olarak ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki namaz Allah ve kul arasında toplayıcı ise, Kur'an da diğer kitaplar arasında toplayıcıdır. Onun da toplayıcısı Fatiha Suresi'dir.⁹⁵ O, zikri ve şükrü birleştirir.⁹⁶ Genel hatlarıyla bu

⁹³ Harry G. Frankfurt, *Aşk Üzerine: Sevginin Nedenleri*, Altıkkırbeş Yayınları, Kadıköy 2016, s. 75.

⁹⁴ Frankfurt, *Aşk Üzerine Sevginin Nedenleri*, ss. 87-88.

⁹⁵ İbn Arabi, *Fütuh*, C. 3, ss. 305-306.

⁹⁶ İbn Arabi, *Fütuh*, C. 4, s. 293.

bölümde tezimizin sonraki bölümlerine yardımcı olacak anlayışları çok boyutlu (teorik desenleme-pratik açılım ve işlevsel) olarak inceledik.



2. İBN ARABİ’NİN SEVGİ ANLAYIŞI

2.1. Entelektüel Hayatı, Dil Anlayışı ve Kullandığı Kavram, Model, Yöntem ve Semboller

2.1.1. Entelektüel Hayatı

İslam aleminde daha çok İbn-i Arabi, İbnu’l Arabi, Muhiddin Arabi, Muhiddin İbn Arabi ve ilmini belirtmek için Şeyhü’l-Ekber şeklinde tanınan İbn Arabi yazdığı eserlerde adını şöyle kaydeder: Muhiddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. El-Arabi el-Hatimi el-Tai el-Endülüsî. İspanya’nın Mürsiye şehrinde son araştırmalara göre 17 Ağustos 1165’te doğan İbn Arabi; köklü, soylu ve saygın bir aileden gelmektedir. İsmi sonunda yer alana el-Hatimi et-Tai, onun cömertliği ve hayırseverliğiyle ün kazanmış olan Tay kabilesine mensup olduğunu belirtir. Bu kabilenin Arap olması sebebiyle de ataları Arabi diye tanınmışlardır. Dindar bir kişi olan babası Ali b. Muhammed hem hükümdarın hem de ünlü bir filozof olan İbn Rüşd’ün dostuydu.⁹⁷

İbn Arabi, sekiz yaşına geldiğinde ise İşbiliyye şehrine göç eder. Bu bölgenin emiri olan Ebu Yak’ub bilime çok değer verdiğinden dolayı çevresine birçok bilgili insanı toplamıştır. Bunlar arasında İbn Tufeyl, İbn Zühr gibi kişiler sayılabilir. İbn Arabi de on beş – on altı yaşlarında İbn Rüşd ile burada karşılaşmıştır. Ayrıca o burada on dört aylık bir halvete çekilerek batını yönünü zenginleştirerek iç alemine yönelmiştir. Çünkü kendi ifadesiyle Allah insanın batınına güzellik giydirmiştir, oraya tecelli ettiğinde ancak sevgi ortaya çıkar.⁹⁸ Bunun yanında Afrika’da ve o dönemin İspanyası’nda birçok alimden dersler alarak zahiri yönünü de geliştirmiştir.⁹⁹

Daha sonra doğuya yönelerek dokuz ay kadar Tunus’ta kalarak İskenderiye ve Kahire’ye uğrar. Hac ibadetini yerine getirmek için Mekke’ye gider. Ders aldığı hocalarını anlatan “Dürretu’l Fahire” adlı eseri Tunus’ta yazar. Bunun yanında İşbiliyye’de hizmet ettiği Fatıma binti İbnü’l Müsenna adlı bir kadın hocadan da bahseder.¹⁰⁰ 1204 senesinde Hicaz’dan ayrılıp Musul’a gittiğini burada Hızır’dan üçüncü defa hırka giydiğini belirtir. Bağdat’ta ise Muhammed Bekir’den “Kuşeyri Risalesi” dersleri alır. Daha sonra Kahire ve Hicaz’da bir müddet kaldıktan sonra

⁹⁷ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 5.

⁹⁸ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 16, s. 54.

⁹⁹ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, İsam Yayınları, Ankara 2015, s. 16.

¹⁰⁰ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 2, s. 334.

Anadolu'ya geçerek 1210'da Keykavus'u ziyaret eder. Kayseri, Malatya, Erzurum, Sivas ve Harran¹⁰¹ gibi yerleri dolaşır. İbn Şibli ve Sühreverdi'yi Bağdat'ta 1212 senesinde ziyaret etmiştir. Fahreddin-i Razi'ye mektup yazmasına rağmen buluşup buluşmadıkları meçhuldür. 10 Kasım 1240 senesinde hayatını kaybettiği Şam'a yerleşmiştir.¹⁰²

Görüldüğü üzere İbn Arabi 12 ve 13. yüzyıllarda yaşayan bir düşündürdür. O iki yüzyılı da deneyimlediği kadar aynı zamanda mekan anlamında doğuda ve batıda yaşamış olan ve iki dünyayı da tanıyan bir fikir insanıdır. Onun yaşadığı dönemde yaşadığı bölgenin siyasi olarak karışık olması ve kültürel çeşitlilik arz etmesi düşüncelerini besleyen bir etki bırakmıştır. Bunun yanında farklı bölgelerdeki hocalardan aldıkları derslerle kendisini beslemiştir. Elde ettiği bütün bu ilimleri sistemi içerisinde eritmeye çalışan sistem sahibi bir filozoftur, fakat eserlerine bütüncül bakamayanlar farklı bilimleri ve yöntemleri içeren sistemini göremezler.

O, sadece etkilenen değil geleneksel kültür dünyamızda fikirleriyle en etkileyici şahsiyetlerden biri ve İslâm dünyasının Endülüs'ten Yeni Delhi'ye, Hicaz'dan Kırım'a kadar çok geniş bir coğrafyasında eserlerinin okunduğu ve bunların üzerlerine yorumlar yazıldığı bir şahsiyettir. Bilindiği üzere Selçuklu-Osmanlı kültür çizgisinde İbn-i Arabi'nin adının anılmadığı ve fikirlerinin değmediği hiçbir alan yok gibidir. Bir Mimar Sinan'ın eserlerinin arkasında, bir Selçuklu Darü's-şifâ'sı'nın gerisinde, bir Osmanlı şairinin görüşlerinin içerisinde, bir Osmanlı sultanının yönetim vizyonunda Muhyiddin İbn Arabi'nin görüşlerinin bulunduğunu izlemek mümkündür.¹⁰³ Nitekim bugün eserleri, fikirleri kendi talebelerinden Sadreddin-i Konevi, Müeyyededdin-i Cendi, Davud-ı Kayseri, Fahreddin-i Iraki, Evrahdün-i Kirmani vb. gibi zatlar eliyle doğuya ve batıya taşınmak suretiyle üzerine yüzlerce şerh yazılmıştır. Daha sonraki dönemde ise düşüncesi yeni renklere bürünerek vahdet-i vücud gibi kendisine ait olmayan bir düşünceye evrilmiştir. Fakat onun düşüncesinde ilahlık mülkü içerirken, mülk ilahlığı içermez.¹⁰⁴ Bir başka ifadeyle Tanrı'ya atıfta bulunurken Spinoza gibi "her şey Tanrı'dır" dememiş, "Tanrı her şeydir." demiştir.¹⁰⁵ O'nun düşüncesinde her

¹⁰¹ Uludağ, *İbn Arabî*, s. 46.

¹⁰² Uludağ, *İbn Arabî*, s. 55.

¹⁰³ Mahmud Erol Kılıç, "İbn-i Arabi'yle Zamanın Ruhu'nu Okumak", *Tasavvuf Dergisi İbnü'l Arabi Özel Sayısı 2*, S. 23, 2009, ss. 53-54.

¹⁰⁴ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 3, s. 320.

¹⁰⁵ M. Kazım Arıcan, "Spinoza'nın Tanrı-Alem İlişkisinde İçkinlik Aşkınlık Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10/1, s. 128.

şey Tanrı'dan dereceli olarak ayrılırken görünmeyen alem dediğimiz ayan-ı sabitelerin bulunduğu alan olduğu gibi bunların görünür kılındığı şuhud denilen alem¹⁰⁶ de mevcuttur. İbn Arabi düşüncesinde mutlak yokluğun olmaması ve bu yaratılanların Tanrı'nın bilgisinde olan şeyler oldukları için insan Tanrı'dan uzaklaşabilmekte fakat her şey O'nun tarafından yaratıldığı için mülkünden dışarı çıkamamaktadır.¹⁰⁷ Dolayısıyla Tanrı varoluş öncesi ve sonrasında daha aşkın ve aynı zamanda bunlara içkin olduğu için panenteist¹⁰⁸ olarak adlandırabilmemize rağmen panteist diyemeyiz.

2.1.2. Kullandığı Kavramlar ve Dil Anlayışı

İbn Arabi'nin çağdaş yorumcularından biri olan Michel Chodkiewicz'e göre tasavvuf geleneğini İbn Arabi çeşitli şekillerde etkilemiştir. Bunlardan birisi onun eserlerinde egemen olan motifler, temalar ve düşünce sistemidir. Diğer de bu sistemin ifadesinde kullanılan kelime dağarcığıdır. Onun düşünce sistemini belli bir kesim kabul etmekle birlikte, onun terminolojisi bütün mutasavvufar arasında genel bir kabul görmüştür.¹⁰⁹

Konumuz sevgi olduğundan ifade edilip edilememesi tartışmalı bir meseledir. Mistik-tasavvufi tecrübenin ifade edilip edilemeyeceği konusunda ana iki eğilim vardır. Bunların birincisi, mistik tecrübelerin ifade edilemeyeceğini belirten görüştür. Bu görüş uç bir görüş olup tecrübenin objesinin hiçbir şekilde kavranamadığı için tasvir edilemeyeceğini belirtir. Bu mistik yaklaşımda dil sınırlıdır ve sadece hatırlatıcı bir nitelikte kullanılabilir. Öte yandan, verilmiş olan tepkileri kapsadığı ve gerçekliğin sönük bir ifadesi olduğu için uygun olmadığı belirtilir. Bu konudaki ikinci görüş, tecrübelerin ifade edilebileceğini savunur. Fakat aynı zamanda bu tecrübenin objesi günlük hayatta ve yatay düzlemde (dünya) karşılaşmadığımız bir varlık olduğundan, tecrübe eden kişi bu “garip” dünyanın özelliklerini yakalamak ve yansıtmak için genişletilmiş bir dil kullanmak zorunda kalacaktır. Bu ise, ortak dil (lingua franca) ve terminolojinin bildik anlamları dışında kullanılacağı anlamına gelmektedir.¹¹⁰ Bu noktada Mevlana'yı örnek vermek gerekirse, o sözü aşağılayanların aslında kendi ifadeleriyle bu iddialarını çürüttüğünü belirtir. Sözün bir değeri yoksa neden senin

¹⁰⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 12.

¹⁰⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 59.

¹⁰⁸ Metin Yasa, İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 13.

¹⁰⁹ Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, New York Press, Albany 1993, ss. 5-6.

¹¹⁰ William P. Alston, “Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience”, *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York 1992, ss. 81-82.

“sözün bir değeri yoktur” sözünü duyuyoruz şeklinde bir soru sormuştur. Unutulmamalıdır ki sen bunu sözle söylüyorsun¹¹¹ diyerek¹¹² ikinci gruba olan yakınlığını ifade etmiştir. David Hume da birinci gruba olan yakınlığını ifade eder. Ona göre amâ bir birey renklerle ilgili bir fikir oluşturamadığı ve sağır bireyin de seslere ilişkin bir fikir oluşturamadığı gibi mistik tecrübe yaşamayan birisi de manevi olana ilişkin bir fikir sahibi olamaz.¹¹³

Mistik tecrübelerin ifade edilebilir olduğunu kabul eden ikinci gruba yakın olanlar, mistiklerin ifade işinde kullandıkları bazı yöntemler üzerinde durmuşlardır: “paradoksal dil”, “negatif (apophatic) dil”, “pozitif dil” ve “sembolik dil”dir.¹¹⁴ Paradoksal dil, herhangi bir konuda bir yazarın düşüncesine çarpıcılık kazandırmak, duyguları harekete geçirmek, okuyucuyu düşündürmek ve paradoksal olmadığı takdirde okuyucunun üzerinde derinlikli düşünmeyeceği fikirlere eğilmesini sağlamak amacıyla Wittgenstein’cı bir tanımla ifade edecek olursak kullandığı “iki dünya aradılığı” bakımından önemli bir enstrümandır. Bu görüş, paradoksal ifadelerin literal (doğrudan) bir biçimde de söze dökülebileceğini imasını içermektedir.¹¹⁵ Bunun bir sebebi Tanrı’nın ilminin değişmemesine rağmen bizim ilmimizin kevn ve fesad ilimleri yani yaratılmışların ve bozulmuşların¹¹⁶ ilmi arasında yer almasıdır. Bulduğumuz hallere göre hüküm verir olumlar veya olumsuzlarız.¹¹⁷ Bu gerçeği İbn Arabî “remizler olamasaydı söz küfür olurdu/iki alimi inada sürükleyen”¹¹⁸ şeklinde ifade ederek aşkın yönün sembollerle ve şiirlerle ifade edilebileceğini çünkü bütüncül bakamayanlar için tezat teşkil edebilecek yanların olduğunu ifade eder. Öte yandan “köpük atılır gider” derken içkin yönün sadece alamet (vesem) olduğunu belirtir. Alem ise haberin gösterdiği şeydir.¹¹⁹ Bu sözleriyle de içkin yönün varoluş sonrası görünür dünya olduğunu belirterek sadece bu alanla sınırlananların sadece kabuğu gördüğünü ve derinleşme gerektiren aşkın yöne ulaşamadıklarını ifade eder.

¹¹¹ Mevlana, *Fihi Ma Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayınları, İstanbul 2003, s. 71.

¹¹² Steven T. Katz, “Mystical Speech and Mystical Meaning” *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York 1992, s. 3.

¹¹³ Bimal Krishna Matilal, “Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language” *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York 1992, s. 125.

¹¹⁴ Janet Soskice, “Din Dili”, çev. Mustafa Turan, *Omü İlahiyat Dergisi*, S.43 2017, ss. 355-368.

¹¹⁵ Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 258.

¹¹⁶ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 9, s. 137.

¹¹⁷ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 13.

¹¹⁸ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 90.

¹¹⁹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 9, s. 274.

Mutasavvuflar da İbn Arabi gibi akıl, nakil ve duyu organları aracılığıyla bilgi edinildiğini kabul ederler ve bunlara ilham veya keşif dedikleri başka bir yol eklerler. İlham meleklerden gelir. Kalbin Allah karşısındaki huzuru ise meleğin ilhamına gerek bırakmaz. Meleğin ilhamını ezan ve kamet okumaya benzetir.¹²⁰ Ona göre keşifle alınan bilgiler “Allah’ın bir bilgiye sahipken saptırdıklarından” olmazlar.¹²¹ Bu sebeple o kendisini sadece bir yazar olarak değil, şair olarak da konumlandırmıştır. Ona göre şiir, şuur kökünden gelir ve icmal yani özetlemeyle ilgilidir. Bu yüzden açıklamanın zıddıdır.¹²² Nitekim Ahmed Ateş onun bu yönünü ifade etmek için: “O’nun en büyük kudreti şiir ve nesrindedir, küçük eserleri neşredildikten sonra onun bu özelliği daha açık olarak meydana çıkacak ve kendisi hiç olmazsa en büyük birkaç Arap düzyazı yazarı (nasırı) arasında yer alacaktır”¹²³ demiştir. Bu sebeple “Divan”, “Tercümanu’l Eşvak” gibi eserler yazmasının yanında ifade etmekte zorlandığı ve yaratma öncesini ifade ettiği yerlerde “Fütuhattu’l Mekkiye” ve “Fususü’l Hikem” kitaplarında da nazım şekline başvurmuştur. Bu durum ona hem hayal dediği kavramı açıklamak, hem de aşkın ve dünyanın zaman öncesi kaynağını açıklayarak batını yönü anlatmak konusunda kolaylıklar sağlar. El- evvel Tanrı’nın bilgi yönüne atıf yaparken, el-Ahir pratik yönünü ifade eder.¹²⁴ Akıl, duyu ve hayal mertebesi olarak en tam keşif sahibine¹²⁵ atfederek üç mertebeye ayırır. Tepki alacağı yerlerde fakihler arasında perde, zırh veya kalkan olarak adlandırdığı şiiri kullanmış şeklinde de bir yorum yapılabilir. Çünkü şiir, kanaatlarını mecazi ve kinayeli ifadeler arasında gizlemeyi hatta bazı şeyleri rumuzlu ve ibarelerle ifade etmeye yardımcı olur.¹²⁶ Allah’tan gelen nur dediği ilhamı da, iman nuru ve delil nurudur şeklinde ikiye ayırır. Delil nuru da, teorik-fikri nur olarak derinlik ifade ederken ve nazari-keşfi nur da dünyayla ilgilenen nur olarak kendi içerisinde ikiye ayrılır.¹²⁷

İbn Arabi, sistemini derinleştirmek ve Tanrı’ya dönüş yollarının çeşitlerini göstermek için akıldan ikiye ayırarak “elbab” dediği derin akıllılar ve “nüha” ismini ise normal akıl şeklinde isimlendirmiştir. Birinci akıl tipine sahip olanlar Kur’an’da “ulu’l-elbab” denilen insan-ı kamil olan derin akıl sahiplerini gözün sevgi duyduğu

¹²⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 206.

¹²¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 82.

¹²² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 8, s. 44.

¹²³ Uludağ, *İbn Arabî*, s. 69.

¹²⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 18, s. 91.

¹²⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 440.

¹²⁶ Uludağ, *İbn Arabî*, s. 70.

¹²⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 213.

gelinler diyerek övmüştür.¹²⁸ Onlarda ta'ris diye adlandırılan yolculukların görüldüğünü, maddi ve manevi olabilen bu yolculuklardaki manaların kalbe yerleştiğini ve onu menzil, durak yaptıklarını ifade eder.¹²⁹ İkinci tip akıl olan nūha tipi akıllı ise günümüzdeki matematik ve teknik akla benzetebiliriz. Nitekim bu akıl tipi paradoksal olan iki çelişik delili uzlaştırma konusunda yetersiz bulunmuştur.¹³⁰ Tanrı, “delille bilgiyi arayan benim zatıma ulaşamaz (Hac 37)”¹³¹ diyerek aklın yaptığı binanın keşif ile yıkılacağını ifade eder.¹³² O yaratılmış olduğu için sadece ihata etmeye ve tanımlamaya çalışır. Bir şey veya Tanrı ihata edilmiş ise zat sınırlandırılmış, münhasır olmuş, sahiplenilmiş ve mülk olmuştur. Hakkın zatı ise münezzehe ve mütealdir.¹³³ “Allah’ı bilmek süsleme ve güzelleştirme/fikir bilgisi ise benzetme ve saptırma”dır sözüyle de Tanrı’ya bir şey eklenemeyeceğini ancak olduğu gibi izlenilebileceğini belirtir.¹³⁴ Aynı zamanda o kanıtlara dayandığı için cedelcidir; hakikat ise cedel, kuşku, tahmin, zan ve tartışma götürmez.¹³⁵ Çünkü Allah ölçüt ve tartı olan “hak ile ve görerek” hüküm verir ve bu da bilgidir.¹³⁶ Bu cedelci akıl türü kökeni hayvanın bağlanması anlamında “ikāl” kelimesinden gelir ve yüzeyselliği ima eder. Olanın ardına ulaşma gibi bir niyeti olmadığı için ayan-ı sabiteleri kavrayamaz dolayısıyla bütüncül bakma imkanı yoktur.¹³⁷

Diğer bir akılların farklılığını örneğini ilahi mertebeye, ruhani şeylerle, doğal varlıklarla, matematik ve mantıkla ilgili olan akıllar olarak ayırır ve herkeste eşit miktarda bulunmadığını ifade eder.¹³⁸ En büyük akıllı baba olarak ifade eder, daha sonra ruh üflediğinden bahsederek ilk babalardan olduğunu ifade ederek “garizi akıl” olarak da isimlendirir. Onda eksilme veya artmanın olmadığını ifade eder.¹³⁹ Sıradan insanlar teşbih makamındayken, akıllılar tenzih makamındadır. Seçkinler ise tenzih ve teşbih makamındadır. Böylelikle Allah, seçkinleri iki uçta bir araya getirmiştir.¹⁴⁰ Bu ifadelerle arada olma yöntemini akıl kavramlarına ve Tanrı’ya ulaşmaya çalışanlara da

¹²⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 142.

¹²⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 14, s. 182.

¹³⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 324.

¹³¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 15, s. 83

¹³² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 11, s. 26.

¹³³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, s. 80.

¹³⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, s. 205

¹³⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 34.

¹³⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 19.

¹³⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 319.

¹³⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 289.

¹³⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 290.

¹⁴⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 21.

uygulamıştır. İbn Arabi'nin arada olma yöntemi ise Metin Yasa'nın ifade ettiği gibi önceli ve öncesiz varlığın bir bütün oluşturduğu, bir kavramı anlamadan sistemin anlaşılamayacağı, bu sistemin ise ne bir birleştirme ne bir toplama ne de bir uzlaştırma olduğu derinlemesine anlaşılma sonucu ortaya çıkan bir sentezdir.¹⁴¹

İbn Arabi yorumcularından olan Ebu'l-Ala Afifi, İbn Arabi'nin eserlerinin anlaşılmasındaki zorluğun sebeplerini sıralarken, ilk olarak onun 'kapalı' sembolik üslubuna işaret eder ve kısaca şu şekilde ifa eder: "İbn Arabi, gerçekte oldukça basit olan düşünce sistemini bilinçli bir şekilde zorlaştırır ve anlaşılması güç bir biçimde ifade eder."¹⁴² O aynı zamanda kullanmış olduğu kavramların ne anlamda kullandığını kitabında açıklar.¹⁴³

Mutasavvıflar ise kendilerine has bu dili, 'işaret' olarak isimlendirmişlerdir. Hucviri'nin "Keşfu'l Mahcub" adlı eserinde ifade ettiği gibi işaret, uylasımsal sözlü ifade aracı olan 'ibare'nin zıttı olarak kullanılmıştır. Bir tasavvuf ıstılahı olarak 'işaret', beden diline yakın bir anlama gelmektedir. Bu da tasavvufun kal değil hal özelliğini ifade etmektedir. Bu dil sözle ifade edilemeyecek kadar latif bir iletişim biçimine işaret etmektedir. Ebu Nasr Serrac Tusi (ö. 988) "Luma" adlı eserinde işareti, "manası latif olduğundan sözle açıklanması konuşan tarafından gizli tutulan şey" olarak tanımlamıştır.¹⁴⁴ Benzer bir şekilde İbn Arabi de eserlerini tefsir veya sembolün karşılığı olan remz olarak değil de işaret olarak ifade ederek bu geleneği sürdürmüştür. Sır ilimlerinin açıklanmak istendiğinde çirkinleştğini, algılanmaya direndiğini ve belirsizleştğini¹⁴⁵ belirtir. İnsan da Hakk'ı bu sır ile görebilmektedir. Yaratma veya varoluş öncesini bu sebepten dolayı şiir ve remzlerle açıklar.¹⁴⁶

O'na göre şiir, şaire Zühre feleği'nin ve Yusuf peygamberin bir hediyesidir. Alem-i hayal ile şiirsel tahayyül arasında bağlantı vardır. Bir gün yakaza halinde bir meleğin kendisine Şuara Suresi'ni getirdiğini belirterek "Divan" eserini yazmasının vesilesini bu olayla açıklar. Fütihat'taki şiir bölümlerinin ise ilimlere delalet eden işaretler olduğunu belirtmiştir. Bu eserde divanının iki katı yani 1428 adet şiir

¹⁴¹ Metin Yasa, "İbn Arabi'nin 'Arada Olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 9/23, 2009, s. 93.

¹⁴² Ebu'l Ala Afifi, *İbn Arabi Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 27.

¹⁴³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, ss. 58-76.

¹⁴⁴ Tahir Uluç, *İbn-i Arabi'de Mistik Sembolizm*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2005, s. 52.

¹⁴⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 78.

¹⁴⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 179.

kullanmıştır. Bu şiirlerin altındaki mananın maarif-i ilahiye'yi gösteren işaretler olduğunu belirtir. Mekke'de iken Mekinüddin'in Nizam isimindeki kızına yazmış olduğu eser olan Tercümanü'l Eşvak adlı eserini de bu kapsamda değerlendirebiliriz. Bu sebeple insanların kendisini yanlış anladığı zannına kapılarak bu şiir kitabı üzerine bir de şerh yazmıştır.¹⁴⁷

Bu noktada hayal Arabi'nin düşüncesini oluşturan önemli bir kavramdır. İnsan Tanrı'nın varlığını, şehadet aleminde idrak edemediği için O'nunla suretçe bir anlaşma yapmak istemektedir. İşte tam bu noktada hayal devreye girmektedir. Çünkü hayal, İbn Arabi düşüncesinde somut şeyleri soyutlaştıran, soyut şeyleri de somutlaştıran bir özelliği vardır.¹⁴⁸ Aynı zamanda hayal de bir berzaktır; çünkü o ne vardır ne de yoktur, ne bilinir ne bilinmez, ne reddedilir ne de ispat edilir.¹⁴⁹ Hayal, daimi bir hareket ve çeşitlenme ile yakından ilişkilidir ve dinamik yönü ifade eder. Arapça'da küheylan anlamına gelen 'hayl'a bu ismin verilmesi de atın salınarak yürütmesindenidir. Bütün işler mana, duyu ve hayal düzeyinde Allah sayesinde düzene girer.¹⁵⁰

İbn Arabi ontolojisinde, daha önce açıklamış olduğumuz arada olma yöntemine uygun olarak bir senteze varabilmek için hayali 'bitişik' ve 'ayrık' olarak ikiye ayırmıştır. Birincisini yani bitişik hayali aklın en geniş ve sınırsız alt-kuvvesi olarak görürken; ikincisi olan ayrık hayali insan zihninden bağımsız olarak reel bir varlığa sahip bir hakikat olarak nitelendirmiştir. Yine o, bu iki hayal alemi arasında kalan pek çok ara-bölgeyi (berzah) 'ayrık hayal' olarak isimlendirir. Ancak bu berzahlardan en geniş olanı, varlıkla (vücut) yokluk (âdem) arasında yer alan ve ikisine de ait olmayıp ancak her ikisini birleştiren berzaktır. İnsanın da felah diye isimlendirilen bir bekası olduğunu belirtmiştir. Çünkü insana hem Tanrı tarafından nefes üflenmiş hem de dünyevi çamurdan yaratılmıştır. Bu sebeple teşacür (çatışma) özelliğine sahiptir. Dolayısıyla bitişik ve ayrık hayali kullanabildiği kadar bütüncül bakmayı başarabilirse ikisi arasında sentez kurarak berzah aleminde de yararlanabilir. Bu Yunan mitolojisindeki sevginin yaratılışındaki hem varlık ve hem yoklukla ilişkiye girmesine benzeyen hikayeyi "makamındaki sahur" kavramıyla adlandırılır. Bunun bir yönü varlığı zorunlu olana, bir yönü yokluğa bakar. İnsan, varlık ve yokluktan

¹⁴⁷ Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, s. 73.

¹⁴⁸ William C. Chittick, *Imaginal Worlds Ibn al-Arabi and The Problem of Religious Diversity*, New York Press, Albany 1994, s. 71.

¹⁴⁹ Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005, s. 116.

¹⁵⁰ El-Hakim, *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, s. 163.

kurtulamazken bunların arasında bir varoluş içerisinde. ¹⁵¹ Biz en geniş olarak adlandırılan bu ara bölgeyi Allah'ın bilgisi olarak da anlayabiliriz. Bitişik hayal ise, beşeri düzlemdeki hayaldir. Bu iki hayal varlığı veya boyutu arasında İbn Arabî'nin vahdet anlayışının bir uzantısı olarak ontolojik bir çift-yönlü geçişlilik vardır. Bu da Tanrı'nın beşeri hayal düzleminde somutlaşabileceği anlamına gelir. Sonuç olarak el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İbn Arabî'nin Tanrı ile hayal alemindeki karşılaşmasının bir ürünüdür. ¹⁵² Bu yüzden bu kitap hakkında konuşurken “ince anlamları ona yerleştirdim” ¹⁵³ şeklinde açıklama yapar.

Bunun yanında Arabî'nin ilim tasnifini anlamak sistemindeki sevgi temelini çözmek açısından önemlidir. İlimler bilinene göre yükselir veya alçaldığı için, himmetler yüce ve kıymetli bilgilerle ilgilenmiştir. İnsan söz konusu ilimlerle nitelendiğinde nefsi arınır mertebesi yükselir. Allah insanları hem zahir hem de batın olarak yaratmıştır. İnsan nefsi, dış varlık diye adlandırılan durumları zahiriyle algılamak, batınıyla ise ilim diye isimlendirilen durumları algılar. ¹⁵⁴ İlimler konusunda İbn Arabî onları akıl, hal ve sır ilimleri diye üçe ayırır. Akıl ilmi, insanda zorunluluk hükmüyle gerçekleşen veya kanıtın yönünü öğrenmek tarzıyla delili incelemekle gerçekleşen ilimdir. Bu “ilmin kuşkuları da kendi cinsindendir” şeklinde ifade ederek bunların ‘bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış’tır diye devam eder. Bunların izzet, adalet ve azamet ¹⁵⁵ ile perdelenmiş ¹⁵⁶ olduğunu ve yüzeysel ve derinlikten yoksun olarak ifade eder. İkinci olan ilim türü haller ilmidir. Haller ilmi, sadece zevk diye adlandırdığı yaşama ve tatma yoluyla elde edilebilir. Bu tecrübi zevk bilgisi için “hıbra” kelimesini kullanır. ¹⁵⁷ Dolayısıyla birinci ilim erbabı olan akılcı kişi, onu tanımlayamaz ve öğrenilmesi için kanıt ortaya koyamaz. Balın tatlılığını, otun acılığını ve cinsel ilişkinin hazzını bilmek; sevgiyi, coşkuyu, arzuyu ve bunlara benzeyen şeyleri bilmek, bu ilimle mümkündür. Bu gibi ilimler, kendileriyle nitelenmeden ve tatmadan öğrenilemeyen ilimlerdir. Bu gruptaki hatalar duyuların yanlış çalışması sonucu ortaya çıkar. Örneğin, tatma duyusuna acı safra baskın gelen kimse balı acı hisseder, fakat bal acı değildir. Bu ilk iki ilim türü tartışmaya açık olduğu için uygun

¹⁵¹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 5, s. 218.

¹⁵² Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, ss. 71-72.

¹⁵³ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 1, s. 35.

¹⁵⁴ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, ss. 26-27.

¹⁵⁵ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 3, s. 20.

¹⁵⁶ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 1, s. 77.

¹⁵⁷ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 4, s. 185.

olmadığını belirtir.¹⁵⁸ Üçüncü ilim türünü ise sır ilmi olarak adlandırır. Sır ilmi, aklın gücünün ötesindeki ilimdir. Başka bir ifadeyle, Kutsal Ruh'un sırr'a üflediği ilimdir ve peygamber ve veliler bu ilme tahsis edilmiştir. Bu ilim Tanrı'nın bahsettiği genel ilmidir.¹⁵⁹

Sırlar ilmi olan bu üçüncü sınıfın özelliği şudur: Bir insan onları bildiğinde, bütün ilimleri öğrenir ve kuşatır. Diğer ilimlerin sahipleri böyle bir imkana sahip değillerdir. Dolayısıyla bu kapsayıcı ilimden daha değerli bir ilim yoktur. O, bütün bilinenleri içerir. Yani kişide ilave bir fayda meydana getirmez.¹⁶⁰ Bu duruma örnek olarak şu şiiri terennüm eder:

Nice bilgi cevheri var ki şayet açıklasam,
Bana 'puta tapıcılardansın' denilirdi
Müslüman adamlar kanımı helal görür
Yaptıkları en çirkin şeyi güzel sayarlardı¹⁶¹

Taklitçi ve akılcı olarak adlandırdığı ehl-i nazarı avamın inancı olarak adlandırır. Ehlullah'ın seçkinlerinin akidesi olarak zikrettiği kişileri Allah yolunun muhakkikleri şeklinde isimlendirerek över ve onları keşif-vecd-marifet ehli olarak çağırır. Kitabın bölümlerini dağınık serpiştirmesinin sebebini de şadiye ve naşiye diye adlandırdığı bu kişileri ayırmak olduğunu belirtir. Burada başarıya erdiren kişinin Allah olduğunu belirterek; Allah'ın kimi o inançları anlamayla rızıklandırırsa seçkinlerin halini anlayacağını ve diğerlerinden ayıracağını ifade eder. Çünkü, O ardında varılacak bir bilgi olmayan gerçek bilgi ve doğru sözdür.¹⁶² Düşünceleri ise Rabbani, meleki, nefsi ve şeytani düşünce (manevi, maddi) diye dörde ayırmıştır.¹⁶³ Rabbani düşüncelerin faili gizli olduğu için diğer düşüncelere bakmamız gerekmektedir. Meleğin tesiri altındakilere takva, şeytanınki ise fücurdur.¹⁶⁴ Nefsi düşünce ise ilham denilen geçici ve bazen doğru veya yanlış bilgi olabilirken; ledünni bilgi dediğimiz tesir etmesi için maddeye ihtiyaç duymayan, her zaman isabet eden ve kalıcı olan sonuçlar doğuran şekli de mevcuttur.¹⁶⁵ Bu nedenle bu ledünni bilgi çirkinini çirkin, güzeli güzel bulur.¹⁶⁶

¹⁵⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 87.

¹⁵⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 121.

¹⁶⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, ss. 74-75.

¹⁶¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 77.

¹⁶² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 95.

¹⁶³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 354.

¹⁶⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 368.

¹⁶⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 372.

¹⁶⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, s. 18.

İbn Arabi'nin ifadeleri Afifi'nin de belirttiği gibi yoğundur. İbn Arabi Fütuhât'ı için "bu kitaptan maksat veciz ifade ve hülasadır" der. Yani az sözle çok şey anlatmaya çalışmıştır. Mertebeler ve doğal olarak hallerin değişmesi sonucu ise bazı ifadeleri paradoksal olarak kullanır. Mesela: "ilim aynı zamanda cehalet demektir", "vücut âdem olarak idrak edebilir", "hürriyet köleliktir", "doğru irşat hem yakınlaşmak hem de uzaklaşmak demektir", "sen o değilsin; belki sen O'sun" gibi ifadeleri sayabiliriz.¹⁶⁷

Bu dilin şiirselliği anlatmak istediği şeye bağlılık arz eden bir durumdur. Bir de yaşanan şeyin mistik ve tasavvufi yönü bu işi daha da zorlaştırmaktadır. Bu sebeple sembollere başvurusu normal bir durumdur. Bu noktada İbn Arabi'de gördüğümüz sembol çeşitlerini harf, ışık ve ayna sembolizmi olarak sınıflandırabiliriz. Bu semboller, Arabi öncesi düşünürler tarafından da kullanılmasına rağmen, onda zirvesine ulaşır.

Yıllarca şairler, ressamalar ve sanatçılar bu imkanları kullanarak semboller aracılığıyla insan hayatıyla ilgili en derin düşünce ve inançları somut imgeler ortamına aktarmışlardır. İbn-i Arabi'ci söylemle ifade edecek olursak "varlık elbisesi giydir"ilmiştir. Semboller, içerilen mesajların kolayca anlaşılmasını ve hatırlanmasını sağlayarak düşünceleri sınırlandırmaksızın biçimlendirir ve belirginleştirir.¹⁶⁸ Bu durum bilimlerde görülen parçalı yapıyı aşmayı ve bütün unsurlar arasında ilişkiyi sağlayan arada olma yöntemi ve bütüncül bakış açısını destekleyen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım kognitif, sosyal, psikolojik olarak sevginin ulaştığı her alanda birleştirici bir işlev yüklenebilir. Ayrıca insanı teşbih ve ta'til (işlevsizlik)'den koruyarak geniş bir bakış açısı kazandırır.¹⁶⁹ Semboller, dağınık olay ve gerçekliklere tutarlı bir bütünlük kazandırır ve onları anlaşılır kılar. Yine onlar sonsuz çeşitteki anlam ve ilişkileri bir araya getirir. Tek bir figür veya olay, bir dizi karmaşık örnek ve ilişkileri kısaca ifade eder.¹⁷⁰ Toplumsal manada ise sembollere yüklenen en önemli işlev, bir toplumu birleştiren ve kenetleyen en önemli faktör olmasıdır. Onlar, toplumun anlam alanı olup, toplumun inanç ve davranışlarına şekil verir. Sembollerin iki önemli toplumsal işlevi olduğu görülebilir: Bunların birincisi, bireyleri belli biçimde ortak hareket etmeye yönlendirir yani başka bir ifadeyle toplumsal ritim duygusu kazandırır.

¹⁶⁷ Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, s. 74.

¹⁶⁸ G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1954, s. 138.

¹⁶⁹ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 1, s. 240.

¹⁷⁰ Mircea Eliade, *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, ed. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 117.

İkincisi, semboller farklı halk yığınlarını iyi işleyen bir cemiyete dönüştürür. Kısaca semboller, bir toplum içindeki ortak yönleri artırır ve pekiştirir; farklılık ve zıtlıkları azaltır. Böylece onlar, bir milletin birlik ve bütünlük içinde yaşamasına katkıda bulunur.¹⁷¹ Sembol gösterdiği şeye katılıp bir parçası olurken işaretler farklıdır. Bir de doğal işaretler dediğimiz (natural signs) vardır, bunlar uyuşimsal işaretlerle semboller arasında bulunurlar. Bunları İbn-i Arabi’de insan-ı kamil ve berzah kavramlarını açıklarken anlayabiliriz.¹⁷²

Bu bölümde sevgi anlayışına temel oluşturabilmesi için İbn Arabi özelinde dili nasıl kullandığını anlatmaya çalıştık. Bu noktada düşüncemizi güçlendirmek için çeşitli kaynaklardan beslendik. Varoluş öncesini ve sonrasını açıklamak için farklı dil kullanan İbn Arabi, bunlarla da yetinmeyerek akıl, hayal ve düşünce ayrımlarına giderek bunları sentezleyerek sistemini zenginleştirmiştir. Bir sonraki bölümde ise kullandığı model, yöntem ve sembollere değineceğiz.

2.1.3. Kullandığı Model, Yöntem ve Semboller

İbni Arabi’nin çağdaş yorumcularından olan Metin Yasa’nın geliştirmiş olduğu model olan “Bütüncül ve Eleştirel”lik, yöntem olarak da arada olma ve paradoksal konuşmayı¹⁷³ atfetmek ona Müslüman olan bir Diotima payesi verirken aynı zamanda teolojiyi felsefeyle, aşkınlığı içkinlikle barıştırma şansı vermiştir. Aynı zamanda değer endeksli, sorun çözücü ve anlam yüklü oluşu; aksiyolojik, estetik ve ontolojik alanlarda da işlevsel bir özellik göstermektedir. Onun yöntemi hem varoluş öncesi ve varoluş sonrasını açıklamaktadır. Onun yöntemi Tanrı ile insanı ayırmaya yararken bunun yanında onlar ve evrendeki her şeyi sevgi temelinde ilişkisel olarak inceleme imkanı vermektedir.

İbn Arabi’nin kullanmış olduğu sembollerden biri harf sembolizmidir. Harfler kelimeleri oluşturur. Kelimeler ise dilin yapı taşlarıdır. Harfleri ve kelimeleri ifade etmek için ses ve alfabeleri kullanmaktayız. Harfler, manaların zarfıdır.¹⁷⁴ Kelimeler ise melekler yaratır. Onlar iyi ise yaratılan şey rahmet meleği yaratır, kötü ise intikam

¹⁷¹ Alfred Whitehead, *Symbolism in Religion and Literature*, Literary Licensing, New York 1961, s. 240.

¹⁷² John Hospers, *Felsefi Çözümlemelerde Yöntem*, çev. Şahin Filiz, Kökler Yayıncılık, Konya 2002, s. 18.

¹⁷³ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 15.

¹⁷⁴ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 9, s. 65.

meleği yaratır ve buna mebni icraatlar yaparlar.¹⁷⁵ İbn Arabi’de canlılık ifadesi olan düzenleyip ruhtan üflemek cümlesi kelimeler hakkında kullanılır ve işlevinin olduğunu belirtmek amacıyla kelem yani yara köküyle ilişkilendirilir.¹⁷⁶ Bu durum Arabi’ci düşüncedeki her şeyi canlı ve ilahi olmasının bir ifadesidir. Nitekim peygamberimiz önünden geçen Müslüman olmayan kişinin cenazesi için ayağa kalkmıştır (Müslim Cenaiz 78 Hadis no: 1596).¹⁷⁷ Aynı zamanda rakamsal, lafzi ve zihne getirilen şekilde harfleri ayrıca üçe ayırır.¹⁷⁸ Bunlardan ilki yok olabiliyorken, ikincisi duayla var olur, üçüncüsü ise asla yok olmaz çünkü berzahta bulunur.

İbn Arabi harflere ontolojik birer anlam yükler, tanrısal özelliğini öne sürerek kozmik düzenin şifresi olduğunu, maddi aleme müdahale edebileceğini savunmuştur. Bunu ilk ifade edenin Ebu Talib el-Mekki olduğunu ifade ederek harfleri bir ümmet¹⁷⁹ olarak anmış, onlar arasında da avam, seçkin, seçkinlerin seçkinleri ve seçkinlerin özünün özü¹⁸⁰ olduğunu ve İsevi ilim olarak adlandırarak hayat veren üfleme¹⁸¹ ile ilişkilendirmiştir. Bunun yanında harflerin söylenip söylenmemesi, bitişip bitişmemesi ve surelerdeki yerlerine göre yorumlar yapmıştır.¹⁸²

Burada kullanılan harf sembolünü açıklarken onunla ilişkili olan daireyi de ifade etmek yerinde olacaktır. İbn Arabi, insanın Tanrı’dan geldiğini ve sonradan ona döneceğini ifade etmek için daire sembolünü kullanır ve Fütihat’ta da bazı çizimler bulunur.¹⁸³ Ayrıca Bayram namazını “salatü’l-id” yani dönüş namazı olarak adlandırır. İd, insanın işlediği bütün fiillerin karşılığının kendisine dönmesi demektir. Bayram namazı görmenin yenilenmesidir.¹⁸⁴ Bu nedenle o vakitte başka bir nafîle kılınmaz bunun yanında oyun, eğlence ve süslenme teşvik edilmiştir.¹⁸⁵ Biz de bu kavramı yabancılaşmayı aşma ifadesi olarak Tanrı’ya dönüş için kullandık.

İbn Arabi’nin kullandığı diğer bir sembol ise ayna sembolizmidir. Bu sembolü sinemada Tarkovski ve edebiyatta da Jorge Louis Borges bolca kullanır. Ayna, üzerine

¹⁷⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, s. 190.

¹⁷⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 227.

¹⁷⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 241.

¹⁷⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 94.

¹⁷⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 157.

¹⁸⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 158.

¹⁸¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 32.

¹⁸² İbn Arabi, *Besmele ve Fatıha’nın Sırları*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 32-96.

¹⁸³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 13, ss. 324-332.

¹⁸⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 204.

¹⁸⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 210.

düşen ışık ışınlarını yansıtan ve karşısındaki objenin görüntüsünü veren parlak yüzeylerdir. Bu durum varlıkta asıl olanın Tanrı olduğunu kanıtlamak ve insanın bir gölge olduğunu savunmak için kullanılır. İkinci tür aynalar taş ve maden gibi cisimlerin yüzeylerinin düzleştirilip cilalanmasıyla üretilmiştir. Bu düşünce, Tanrı hulul edemeyeceği için İslam anlayışındaki batıdaki arınma (purgative) ve aydınlanma (illuminative) kelimelerine denk gelen zühd ve tasavvuf sonucunda kalbe inen Tanrı fikri içi kullanılabilir.¹⁸⁶ Zeher (ziyaret etmek) kelimesi de buradan gelir ve yönelmek anlamındadır.¹⁸⁷ İbn Arabi'ye göre Tanrı seçkinlerine günde yirmi dört bin kere yönelir. İkinci yönelişte ise, dilediklerini alır.¹⁸⁸ Bu durum ayrıca insanın Tanrı suretine göre yaratıldığı şeklinde de savunulabilir. Bunun yanında Adem iki elle yaratıldığı (Sad 75) için Hakk'ın suretine göre var olmuştur. Bu nedenle alemin bütün suretleri Adem'de toplanmıştır.¹⁸⁹ Aynı zamanda her şeye ruhtan üflendiği için (Secde 9) canlılık ve ilahilikten bir parça taşır. Bedeni dünyaya aitken, ruhu üflenene Tanrı'ya aittir.

Bu durumu daha iyi anlamak için Arabi'nin varlık anlayışına da değinmek gerekmektedir. Varlık anlayışı genel olarak kadim ve hadis¹⁹⁰ diye bölümlenirken ayrıntılı olarak dört mertebe olarak belirir. Birincisi zihinde, ikincisi dışta, üçüncüsü lafızda, dördüncüsü ise yazıda varlıktır. Bunlar kendilerine ilişkin ilahi ilmin inayetleriyle var olurlar. Araz ise cevherde bulunması sebebiyle dolaylı olarak bir mekana yerleşmiş hale gelir.¹⁹¹ Diğer bir tanımlamada ise varlığı olumsuzun olumsuzlanması olarak ifade eder.¹⁹² Bununa yanında iki yokluk arasına an (şimdiki zaman) diyerek asıl varlığın bu olduğunu ifade eder.¹⁹³ Çünkü o, iki yokluk ucu arasındadır. Dolayısıyla geçmiş zaman hakkında olmadığı gibi onun getirdiği şey hakkında da bir bilgisi yoktur.¹⁹⁴ Beşeri ve ilahi mertebeyi aynı görerek; beşeri mertebeyi mülk, melekut ve ceberut mertebesi olarak üçe ayırır. Bunlar arasına yardım ve bilgi göndermek için insan ve Tanrı'nın kullanmış olduğu dokuz felek yerleştirir.

¹⁸⁶ Ebu'l Ala Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018, ss. 250-252.

¹⁸⁷ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 5, s. 265.

¹⁸⁸ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 7, s. 27.

¹⁸⁹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 304.

¹⁹⁰ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 4, s. 321.

¹⁹¹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 1, s. 143.

¹⁹² İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 3, s. 43.

¹⁹³ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 3, s. 367.

¹⁹⁴ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 5, s. 79.

Meyil'in bir sapma (hastalık)¹⁹⁵ olduğunu belirterek hareketi doğrusal, yukarı doğru ve doğru hareket olarak üçe ayırır. Ayrıca kulda olumsuz görülen bu meyil Tanrı için kullanıldığında iki imkandan birini seçmesi yani yaratma anlamında kullanılır.¹⁹⁶ Meleğin insana geldiğinde insan yok ise bunu doğru hareket, melek insana geldiğinde insan bulunuyorsa doğrusal, melek geriye döndüğünde insan oradaysa buna geriye doğru hareket anlamını verir. Arif'teki hareket her zaman doğrusal, abid'de ise geriye doğrudur.¹⁹⁷ Bir de berzah, ama ve hayalin olduğu ara varoluş alanları vardır. İlk ikisini daha önce açıkladığımız için burada sadece Rahman Suresi'nin yirminci ayetinden esinlenen berzahı açıklayacağız. Bu ayette iki denizin birbirine karışmasını önleyen bir engel olarak ifade edilmiştir. Bir yandan ayırırken, diğer taraftan iki tarafın da özelliklerini aynı anda kendinde bulundurur. O, insan-ı kamili berzah olarak görerek onu dünya ve Allah arasına yerleştirmiştir. Bir diğer ve en geniş berzahı ise akıl olarak adlandırmıştır. O şöyle ifade eder:

Bir deniz bir başkasına karışmaz. His, bu iki şeyi ayırt edememekle birlikte, akıl o iki şeyi ayıran bir şeyin var olduğuna hükmeder. Akli engel, işte bu berzahıdır. Fakat o hisle idrak edilirse, idrak edilen şey o iki şeyden birisidir, berzah değildir. Birbirine bitişik iki şey, ne beriki ne de öteki olan, ama her ikisinin de gücüne malik olan bir berzaha ihtiyacı vardır. Berzah; malumu meçhulden, mevcudu ma'dum'dan, nefyedileni ispat edilenden akledileni akledilemezden ayıran bir şeydir. İşte bu şeye terim olarak 'berzah' ismi verilir. O zatı gereği akledilirdir. Fakat o sadece bir hayaldir. Çünkü, sen onu idrak edince ve hakikatine akıl erdirince, bilirsin ki sen gördüğün varolan bir şey idrak ettin. Diğer taraftan aslında orada hiçbir şey olmadığını delillerle kesin biçimde idrak edersin. Öyleyse, senin kendisi için varolan bir şeylik ispat ettiğin, ispat ederken de kendisinden bu şeyliği nefyettiğin şey nedir?¹⁹⁸

İbn Arabî'nin kullandığı bir diğer sembol ise ışık sembolizmidir. Burada ışığı hem olumlu hem de olumsuz, hem görmeyi sağlayan hem de engelleyen perde olarak kullanmıştır. Olumsuz manada Allah'ı salt nur olarak görür. Yüzün en önemli organ olduğunu ve yüze ait tecellinin (levaihi)¹⁹⁹ yok edici özelliğinden (zatidir, selbi değildir)²⁰⁰ dolayı Tanrı perdelemiştir.²⁰¹ Tecellinin nedeni sevgidir, çünkü sevgi alemin varlık sebebidir.²⁰² Ol mertebesinde ise nurları parıltısı olmayan nurlar ve parıltılı nurlar diye ikiye ayırır. Parıltısız nur aya benzer. Parıltılı nurda tecelli

¹⁹⁵ İbn Arabî, *Fütuhat*, C. 7, s. 322.

¹⁹⁶ İbn Arabî, *Fütuhat*, C. 12, s. 41.

¹⁹⁷ İbn Arabî, *Fütuhat*, C. 1, s. 144.

¹⁹⁸ İbn Arabî, *Fütuhat*, C. 2, ss. 419-420.

¹⁹⁹ İbn Arabî, *Fütuhat*, C. 9, s. 247.

²⁰⁰ İbn Arabî, *Fütuhat*, C. 9, s. 249.

²⁰¹ İbn Arabî, *Fütuhat*, C. 6, s. 389.

²⁰² İbn Arabî, *Fütuhat*, C. 9, s. 64.

gerçekleşirse gözleri kör eder. Bu yüzden miraçta peygamber “sırf nurdu nasıl görebilirim” demiştir.²⁰³ Işık sahibi için gece ve gündüz aynıdır derken, görülenlere kendi zatlarından olan şeyin karanlık olduğunu söyler.²⁰⁴ Bu durumun onun görünmesini engelleyen çok ışığın da görmeyi engelleyen bir durum olduğunu savunur. Görünmenin gerçekleşebilmesi için ziya dediği ışık ve karanlığın karışık şekilde bulunması gerektiğini savunur.²⁰⁵ Aristoteles, ilk anlamı tercih ederek “evreni dolduran ve her şeyin görünmesini sağlayan maddenin hareketi” olarak “pellucid”²⁰⁶ kavramını kullanır. Kur’an’da ise nur ve ziya kavramları Yunus Suresi beşinci ayette “O ki Güneş’i bir ziya ve Ay’ı bir nur kıldı” şeklinde geçer. Bu ayeti yorumlayarak ziyanın ışığını kendi üreten, nuru ise başkasından alan şeklinde yorumlayabiliriz. Fakat, modern Arapça’da ve klasik eserlerde bu ayrımın göz önüne alınmadığı ve birbirleri yerlerine kullanılabildiği görülmüştür. Mesela melekler ise nurdan yaratıldığı belirtilerek olumlu bir anlam yüklenmiştir.

Ayrıca o bir diğer bakış açısı daha sergilemiştir. İbn Arabi, olumlu bakış açısından baktığında ışığı varlık dediği vücut ile karanlığı ise yokluk, madde ve hatta zalimin kökü olan “zaleme”²⁰⁷ ile eşleştirir:

Kime Allah ışık (nur) kılmadıysa, onun hiçbir ışığı yoktur (Nur 40)” ayetinde Allah’ın dikkat çektiği manayı anla. Mümkünde kılınmış ışık, Hakk’ın vücudundan başkası değildir. Allah şu ayetlerinde kendi üzerine rahmet ve yardımı vacip kıldığı gibi, Nefsini, mümkünde kılmak ile vasıflandırmıştır: “Rabb’iniz Nefsi üzerine rahmeti yazdı (En’am 54)”; “Müminlere yardım etmek bizim üzerimize bir haktır. (Rum 47)” Çünkü ışık olmasaydı, mümkün için bir ayn olmazdı ve vücutla muttasıf olmazdı. Bu durumda kim vücutla muttasıf olmuşsa, Hak ile muttasıf olmuştur. Çünkü vücutta Allah’tan başkası yoktur. Gece, ayn’ı yok olup gitmesin diye Güneş’in önünde bir yerden ötekine kaçar durur. Çünkü aydınlık karanlığa, karanlık da aydınlığa karşıttır. Bununla birlikte aydınlığın hükmü daha güçlüdür. Böylece ışık karanlığı ürkütür kaçırır, fakat karanlık ışığı kaçıramaz. Yer değiştiren ışıktır ve karanlık ancak ışığın ayn’ının bulunmadığı yerde zuhur edebilir. Görmez misin ki, Hakk, Nur ismini aldı ama karanlıkla isimlendirmedir kendini. Çünkü ışık vücut (varlık); karanlık ise adem (yokluk)’dir.²⁰⁸

²⁰³ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 10, s. 173.

²⁰⁴ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 2, s. 238.

²⁰⁵ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 2, s. 288.

²⁰⁶ “Light”, *Encyclopedia Britannica*, C. 13, William Benton Publisher, Chicago 1965, s. 1105.

²⁰⁷ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 2, s. 158.

²⁰⁸ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 2, s. 171.

2.2. Sevgi İçin Kullandığı Kavramlar ve Sevgi Türleri

Sevgiyi tanımlamada İbn Arabi; vüdd, aşk ve heva (hava kavramına benzetir)²⁰⁹ kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre; “vüdd” Tanrı’nın vedüd isminin evrene ve içindekilere yansımaları, “aşk” sevginin aşırı ucuna ulaşma durumunu, “heva” ise seven sevgilinin sevgiliyi sevenin sevgisine teslim olma halini ifade eder.

Sevgi türleri anlatılırken İbn Arabi, doğal sevgi ve ruhsal sevgi söz eder. Aynı zamanda onlar sevginin mertebeleridir. Bunlar hakkında ayrıntılı birtakım çözümlemelerde bulunur. Bunu da daha önce açıklamış olduğumuz arada olma ve paradoksal konuşma yöntemlerini kullanarak yapar. Bu metotlar geniş olan sistemini açıklamak için betimleyici metottan daha etkili birtakım imkanlar sunar. Doğal sevgi konusunda kısaca herkesin sahip olduğu bir sevgi türüdür diye bahseder. Amacı doğal arzu ve isteklerin giderilmesidir. Bu avamın sevgisidir ve hayvani ruhta meydana gelen birleşmedir ve cinsel ilişki ile sona erer. Burada sevenin, sevgili için değil, kendi için sevmesi söz konusudur. Doğal sevginin bir yönü de hayalindeki suretin belirsizleşip onu tahayyül eden nefsin suretine katılmasıdır. Arzu denilen şey aşırı uzaklıktan kaynaklanırken, özlem (iştihak) aşırı yakınlıktan kaynaklanır. İki suret aşırı şekilde hayalde benzeşince veya havanın yüze bitişmesi gibi bitişince; seven onu tasavvur edemez, kaybeder ve kontrol edemez. Bu şekildeki aşırı yakınlığa Leyla ve Kays (Mecnun)’ı örnek verebiliriz.²¹⁰ Şevk, vuslat ile kaybolurken, iştihak ise vuslatla sürer.²¹¹

İkinci sevgi türü olan ruhani-nefsi sevgi ise kadrini bilmede sevgiliye benzemektir. Tanrısal sevgi ise, Allah’ın kulu; kulun ise Allah’ı sevmesidir.²¹² Allah el-Cemil ve en-Nur ismiyle dünyaya zuhur eder. Mazharlar ayandaki yokluktur; sevgi ise zuhur eden ile ortaya çıkar ve yokluğa ilişir.²¹³ Varlığın temelinde sevgi vardır. Çünkü sevgi var olmayana ilişebilir.²¹⁴ Bu yüzden miktar ve şekilden uzaktır. Özellikleri vermek ve ihsan etmek olan ruhlar, özellikleri almak ve tutmak olan ruhlarla yönelmiştir. Bu ilişkide feyiz olmasa da ilahi sevgiye bir hazırlık evresidir.²¹⁵ İlahi

²⁰⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 198.

²¹⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 423.

²¹¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 8, s. 294.

²¹² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 421.

²¹³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 427.

²¹⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 361.

²¹⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 425.

sevgiye ulaştığında ise Hakk'ın duyması ve görmesi olan bir menzile yerleştirilir.²¹⁶ Sevgi varlıklar arasında ilişki kuran bir öğedir, bir yandan da karşıtları özünde birleştirir. Sevenin özelliklerinden biri niteliklerinin iç içe girmesi yani tedahül'dür.²¹⁷ Bölünme ve ayrışma ise sürçmedir.²¹⁸ Tanrısal sevginin bir nedeni de güzelliştir ve güzellik özü bakımından sevimli olduğundan Tanrı'ya özgüdür. Bu nedenle Tanrı sevgisi en üst düzeyi ifade eder. Bu ilişkiyi Tanrı-biz ile biz-Tanrı içerisinde dile getirir. Tanrı bizi kendi için sever, bu bilinme nedenidir. Tanrı bizim için sever, bu ise bizi mutlu etmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Biz-Tanrı ilişkisinde ise onu, kendimiz için, Tanrı için ve birlik için severiz. Tanrı; izzet, zelillik ve horluk nitelikleriyle kalbe yerleşir. Arabi'nin deyişiyle “üç sevgili insan gemimizi ele geçirir”. Arabi'ye göre, Tanrı'nın bildirmesiyle Tanrı'yı seven kişi Tanrı'yı Tanrı için; verdiği nimet dolayısıyla Tanrı'yı seven ise kendisi için sevmiş olur.²¹⁹ Bu ikinci durum daha düşük bir sevgi çeşididir. “Hakk kulun haline göre kuluyla beraberdir (Necm 28).²²⁰ O halde, ilahi sevgi sahibi cisimsiz ruh iken, doğal sevgi sahibi ruhsuz beden, ruhani sevgi sahibi ise hem ruh hem de beden sahibidir.²²¹

Ayrıca kapsayıcı bir ad olarak “hub” denilen sevginin özel bir iradi yönelimi vardır. Bu bütün makam ve mertebelere yöneldiği gibi bulunmayan bir şeye yönelebilir. Seven bu ilişmeyle sevilenin özelliğine intikal eder. İnsani odaktan düşünürsek, muhabbet ve hakikati bir duygu olarak kendinde toplar; bu duygu tavırdan tavra geçer ve hakka yükselir. Yükseldiği her merhalede bir isim alır: hub, heva, garam, heyam vb. İbn-i Arabi, sevgiyi insanın varlığının içerdiği bütün aşamalarda sevdiğine varmaya çalıştığı beşeri bir ifade olarak da incelenmiştir. Bu bağlamda, ilahi sevgi, ruhani sevgi, tabii sevgi ve maddi sevgiden söz edilebilir.²²² Sevginin geniş alana yayılan ifadesi olarak bahru'l hub (sevgi denizi)²²³ terimini kullanır. Bu kavramla dışa yönelince bulunabilen Tanrı anlamında genişlik ve içe yönelince bulunan Tanrı konusunda derinlik olarak kullanılır. Bu noktada “bahr” Arap dilinde cömertliği ifade eden bir işaret olarak kullanılır. İster insan içe ister dışa yönelsin daire noktası olarak sembolleştirilen Tanrı'ya yani sevginin merkezine yönelir. Hakkın

²¹⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 11, s. 106.

²¹⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 8, s. 268.

²¹⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 8, s. 150.

²¹⁹ Yasa, *Din Felsefesi Okumaları II*, ss. 43-48.

²²⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 64.

²²¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 8, s. 240.

²²² El-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 235.

²²³ El-Hakim, *İbn'ül Arabî Sözlüğü*, s. 80.

yolunun doğruluğu daireseldir.²²⁴ Zahir ve batın'ı birleştiren keşif sahibi kişiler ise “derya” olarak adlandırılır. Nitekim Arabi, Abdullah bin Abbas'ı bilgisinin genişliği nedeniyle böyle değerlendirmiştir, derinlik ise “bahr”dir.²²⁵ Ayrıca zahir ve batın ile de ilişkilendirilebilir. Nitekim Hz. Ömer hakkında da “içinde ve dışında doğru idi” der.²²⁶ Ayrıca Arabi, Hakk'ın deryasında boğulmuş keşif sahibi insanların ölme, yaşama, dirilme ve habere ihtiyaçları olmadığını belirtir.²²⁷

Heva kavramını daha çok ibadetlerde peygamberin sadece yakın akrabaya sevgi beslediği gibi Allah'la kurbiyet kurmaya çalışanlar için kullanmasına rağmen; Selman'ın ehl-i beyte dahil edilmesini tartıştığı bölümde bu boyun eğişi efendi-köle ilişkisi bağlamında “nefse muhabbetin yerleşmesi” olarak şöyle ifade eder:

Onu sevdiğim için siyahı da seviyorum.

Siyahı sevdiğim için kopeklerin siyahlığını da seviyorum.

Senin sevgin uğruna bütün Habeşlileri seviyorum

Senin ismin uğruna aydınlık veren dolunayı seviyorum.²²⁸

Başka ifadelerle özetlemek gerekirse sevgi makamının dört lakabı/niteliği vardır. Bunlar Allah'ın el-Vedad isminde sabittir. Bu isim değişimin baskısı altında sevgide sebat eder. Bunun sonucunda Allah da kulu sevince onun “duyma gücü, görme gücü, eli ve ayağı” olur.²²⁹ Birincisi ne bir amacı ne de bir hedefi olan sevginin kalbe yerleşmesi ve kalbin arızı kirlerden temizlenmesi (teneffüs, rahatlama)²³⁰ anlamına gelen muhabbet'tir. İkincisi vüd'dür. Bu kavram Allah'a ait ilahi isim olarak el-Vedud'dur. Vüd, Allah'ın niteliklerinden biri olup onda sabittir. Vüd kelime anlamı olarak da değişime karşı yeryüzünde sabit olmak demektir. O, nefis ve ruhların ortak niteliklerinin menzildir.²³¹ Allah sürekli seven olarak el-Vedud iken, bunun bir sonucu olarak bizim için sürekli yaratan ve “her gün bir işte (Rahman 29)” olandır.²³² Üçüncü lakab ise, aşktır. Aşk muhabbetin aşırısı olup, sevginin bütün parçalarını kuşatacak şekilde sevene yönelmektir. Dördüncü lakap ise, hevadır. Heva, iradenin

²²⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 11, s. 109.

²²⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 124.

²²⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 126.

²²⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 16, s. 351.

²²⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 117.

²²⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 13.

²³⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 13, s. 334.

²³¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 12, s. 147.

²³² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 15.

sevilene yoğunlaşması ve kalpte ilk gerçekleştiğinde ona bağlanmasıdır. Bu bağlanma şer'i konularda peygambere bağlanmayı da içermektedir.²³³

2.3. Sevginin Bir İşlevi: Yaratma Öncesi ve Sonrası Sevgi

William Chittick'in belirttiği gibi İslam, tarihi ve sosyal faaliyetleri etkilediği gibi onlar tarafından da etkilenir. Modern zamanlar da dahil olmak üzere, insan faaliyetlerinin birçok değişik odağı vardır. Bunlardan bir kısmı bedensel, bir kısmı zihin dünyasında, bir kısmı da insanın kalbinde gerçekleşir. Bu alanları sınıflandırmanın bir yolu, insanın varoluşunun üç temel boyutunu düşünmektir. Eylem, bilgi ve irade ya da diğer bir kategorilendirme ile eylemek, zihni faaliyet ve maneviyat. Hz. Peygamber de Cibril hadisinde bu üç temeli İslam, iman ve ihsan olarak kullanmıştır. Diğer bir deyişle amel, iman ve mükemmellik.²³⁴ Birincisi ruhun mükemmelliği hakkında bir şey söylemez ve teslim olmak olarak adlandırır. Bu varoluşu şekil (zahiri) yönden inceleyen boyut fıkıh ilmi içerisinde ele alınır. İbn Arabi, kalbi zati iniş menzili²³⁵ olarak adlandırarak Allah'ın kulda baktığı yer olduğunu; şeriatin ise insanın dışına baktığını ifade eder.²³⁶ İkinci boyut olan imanın ise tevhid, nübüvvet ve mead denilen üç temel ilkesi vardır. Bunlar akıl ve vahiy odaklı olan ilahiyat, kelam veya diğer benzeri apologetik (savunmacı) ilimlerin ele aldığı konulardır. Bu durum, diğer ilimlerin eksik olarak gördüğü derinleşmeyi sağlayan, samimiyet ve batını yöne yönelen; aynı zamanda ilk iki ilmi yani eylem ve düşünceyi de içinde taşıyan derin içsel bir tavidir. Bu tavır ihsan kelimesiyle karşılanan kısaca "Tanrı'yı görür gibi davranmak (En'am 104)" anlamına gelir. Birr (iyilik), ihsan demek iken, ihsan müşahadedir veya müşahade gibidir.²³⁷ Bu varoluşsal boyutların mekanları farklı olduğu gibi hedef bölgeleri de farklıdır fakat biz bunları ayırarak değil de bütüncül bir şekilde ele almalıyız. Bu şekilde ele almamızın sebebi aralarındaki ilişkiyi göstermek ve daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Bunların mekanları da zihin, uzuvlar ve kalp'tir.²³⁸ Bu noktada İslam'da bazen düşüncenin yeri zihin olabilmektedir, çünkü imanın öznel ve nesnel diye iki yönü de vardır. Birinci yön,

²³³ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 8, s. 173.

²³⁴ William C. Chittick, *Aşığın Aynası: Kayıp Kalbin Peşinde*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Okuyanlar Yayınları, İstanbul 2018, s. 17.

²³⁵ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 3, s. 142.

²³⁶ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 3, s. 218.

²³⁷ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 6, s. 11.

²³⁸ William Chittick, *13. Yüzyıl Sufî Metinlerinde İman ve Amel*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Litera Yayınları, İstanbul 2016, ss. 22-27.

anlamı ve kişi üzerindeki etkisine yoğunlaşırken diğeri imanın genel konuları olan Tanrı, melek ve bunun gibi kavramları ele alır.²³⁹

İşte biz de bu bölümde İbn Arabi'nin bütüncül yöntemini kullanarak sevgi ile ilişkili bu boyutlara Tanrı merkezli bir bakış açısından değerlendirmelerde bulunacağız. İlk olarak sevginin kaynağı olarak Tanrı, onun bu sevgisinin yaratma ve bilgisiyle ilişkisini ele alacağız. Yaratma bilgiyi de kapsayan bir kavramdır. Bilgisiz bir yaratma tesadüfi ve ölçüsüz olacağı için böyle bir tutum içerisine girilecektir. Onda yaratma kavramı batıdaki anlamıyla mühendisin önce tasarlayıp sonra yaratması (blueprint) anlamına gelen, Eşariler ile Mutezile arasında fiil-eylem konusunda sorun çıkartan ve tehafütlerde de büyük sorun yaratan gap-creationism (boşluk yaratma) değildir. Çünkü, o örneksiz yaratandır.²⁴⁰ Bu yüzden İbn Arabi örneksiz yaratmayı ifade etmek için takdir²⁴¹ kelimesini kullanır. Bu kelime aynı zamanda mekadir (mikdar), kader kelimesinin çoğulu olan akdar (ölçü, vezin) ile ilişkilendirilmiştir.²⁴² Bunun yanında kavramı daha da derinleştirme gereği duyarak ibra kelimesini kullanır. Ona göre suretler benzersiz yaratılır fakat anlamlar hakikatleri sabit olarak bildikleri için örneksiz yaratılmazlar. Onlar, maddi olmayan yalınlardır.²⁴³ Nitekim örnek de sadece teşbihin özelliğidir.²⁴⁴ Bu noktada yaratmayı icat olarak yaratmadan da ayırır.²⁴⁵ Bunun için de gerçek fiil ve ihtiyari fiil kavramlarını geliştirir. Gerçek fiil olarak adlandırılan sadece Tanrı'nın yaratma fiilidir, diğer fiiller ise ihtiyari fiildir. Mutlak Varlık olan Tanrı'nın ayan-ı sabiteye temasıyla mübaşeret olan sınırlı varlık beşer haline gelmiştir.²⁴⁶

İkinci olarak, yaratma sonrası kendisine dönme sebepleri yaratan Tanrı'nın alamet olarak koyduğu işaretleri nasıl takip edebileceğimiz ibadet ve yabancılaşma kavramları üzerinden incelenecektir. Her şey yaratmayla başladığı için ibadetlerin sevgi kavramı ile nasıl Tanrıyla ilişkilendirildiğini ele alacağız. Peygamberin dönme sebepleri olan bu işaretleri takip eden en etkin isim olması dolayısıyla onu örnek olarak göstermiştir. Bunu İbn Arabi varid diye adlandırdığı, Tanrı'nın kalbine bahşetmiş

²³⁹ Chittick, *13. Yı Sufi Metinlerinde İman ve Amel*, s. 29.

²⁴⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 48.

²⁴¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 274.

²⁴² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 280.

²⁴³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, ss. 47-48.

²⁴⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 12, s. 353.

²⁴⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 16, s. 241.

²⁴⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 301.

olduğu bilginin peygamberin ayak izlerini takip etmekle²⁴⁷ mümkün olduğunu “önümde onun ayak izinden başka iz görmedim” şeklinde ifade ederek ibadetle bağlantısını kurmuştur. Ayrıca “Allah’ı seviyorsanız bana uyun, o da sizi sevsin (Ali İmran 31)” ve “peygamberinde güzel bir örnek vardır (Ahzab 21)” ayetlerini delil göstererek sevmek fiilinin niteliğinin kullarda aksinin görünmesi sağlanmıştır.²⁴⁸ Onu takip eden yani seven kişi ona varis olur. Varisliğin bir yönü de şehvetin Allah tarafından süslenen kadınları,²⁴⁹ güzel kokuyu ve namazı sevmesidir (Nesai İşretü’n Nisa 1 Hadis no: 7, 61). Eğer insana bunlar sevdirilmiş ise insan varistir.²⁵⁰ Çünkü peygamber insani varoluşun küçük bir yönü olan aklın değil, Allah’ın yardım ettiği bir nurdur.²⁵¹ Bu ifadesiyle de Tanrı’ya sadece zihinsel faaliyet ile ulaşamadığını aynı zamanda bütüncül bakışın gerekliliğini belirtmiştir. Üçüncü olarak, dünya için bir turnusol kağıdı görevi gören mead diye adlandırdığımız kavramı Tanrı sevgisi ile ele almaya çalışacağız. Çünkü bu dünyada sevgi ile yapılanların diğer dünyada Tanrı tarafından manevi karşılığı verilecektir. Bu yüzden de ikincisine daha çok değer biçilerek meadın maddi ve manevi boyutları şeklinde bir ayrıma gidilmiştir. Bu çalışmamız sevgi temelli olacağı için sevginin birleştirici ve ayırıcı özelliklerini birlikte temel alarak iman, ibadet ve ihlas boyutlarını da ayırmayacağız. Zaten felsefi amaç bakımından İslam filozofları genellikle pratik hedeflere yönelmişlerdir. Bu noktada onlar, bizim varoluş öncesi ve sonrasına bütüncül bakış anlamına gelen Vücut diye adlandırdıkları varlığı bütünüyle kavramayı hedeflerler.²⁵² Bu sebeple sistem içerisindeki sevgiyle ilişkili hiçbir şeyi dışarıda bırakmamak için çeşitli alanları birbirleriyle ilişkilendirmiş ve yeni kavramlar geliştirmişlerdir.

2.3.1. Yaratma Öncesi Sevginin İzlerini Döşemek

Tanrı sevgisinin bir göstergesi olan yaratmayı İbn Arabi varoluş öncesi veya zamansız önceli ve varoluş sonrası diye ikiye ayırır. Bunun yanında eski Yunan’dan beri süregelen sevginin ayrılma ve birleşme özelliklerini berzahtaki hasımlık²⁵³ olarak nitelendirerek onlara bu özellikleri vererek kullanır. Bütün varlıklar noktaya benzettiği Tanrı’dan kademeli ve Tanrı iradesiyle ortaya çıkmaktadırlar. Burada Tanrı’da

²⁴⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, ss. 127-128.

²⁴⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, ss. 30-31.

²⁴⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 14, s. 163.

²⁵⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 14, s. 152.

²⁵¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 165.

²⁵² Chittick, *Aşığın Aynası*, s. 224.

²⁵³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 55.

yaratma konusunda kerem (istedikten sonra vermek), seha (yarar/menfaat nedeniyle vermek) veya isar (muhtaç olduğu kadar vermek) değil, cud yani cömertlik (istemeden vermek) ve vehb (nedensiz nimetlendirmek) devrededir.²⁵⁴ Akıllar bunu bilmeye muktedir değildir çünkü kendilerine yabancı ve paradoksal zatlar olan sevgi ve nefret (ayrılma birleşme) sorulduğunda²⁵⁵ onları inkar ederler. Sevgi suretlerde çokluk ve sayı meydana getirir.²⁵⁶ İbn Arabi, burada aktif olan zatlara erkek, pasif olanları ise dişi²⁵⁷ olarak adlandırır. Çünkü sevgi, sevilenin iki paradoksal özelliklerle nitelenmesini gerektirir ve aynı zamanda bu ikisinin ilişkisinden sevgi göstergesi olarak ürünler meydana gelir.²⁵⁸ Tanrı da zat olarak hiçbir şeye benzemezken aynı zamanda sıfatlarıyla “el-karibu’l akreb” isminin niteliği olarak insana şah damarından daha yakındır (Kaf 16).²⁵⁹ Bu paradoksal özellikleri anlatabilmek için onları Arap dilinin de özelliğinden faydalanarak erkek ve dişi olarak anlatmaya çalışır. Bu paradoksal çift kutuplu kavramlar arasından olan dişiler, oluşturma (tekvin, yaratma) mahalliyken yani pasifken; erkekler etken olan kuvvettir.²⁶⁰ Örneğin, ilk yaratılan ve etkin olan kalem veya akıl erkek iken, pasif olan nefis veya levha dişidir.²⁶¹ Bunun yanında Tanrı’ya yaklaştıkça sadelik artarken; dünyaya yaklaştıkça suretlerde çeşitlilik görülür. Bu nedenle levha (rakk-ı menşur)’ya²⁶² değişme bilgisi yazılırken, ilk yaratılan külli akıl uyumasın, habersiz kalmasın ve unutmasın diye basit yaratılmıştır.²⁶³ Bilkuvve varlık olan varoluş öncesi varlık (gizli hazine) olan ayan-ı sabite ışık sembolizmi kullanılarak varlığa getirilir. Bu hareket bir sevgi hareketi, varlıklar arasındaki ayırık ve benzer ilişkiler de yaratıkları meydana getiren sevgi hareketi olarak adlandırılır. Yönleri farklı olduklarından ve birbirlerine muhtaç olduklarından yoksunluk ve muhtaçlık bütün varlıklarda bulunur. Bunlar Mutlak varlık olmadıklarından dolayı birleşme (sevgi) ve ayrılma (nefret) ihtiyacı duyarlar.²⁶⁴ İbn Arabi düşünce tarzında bütün varlıklar canlıdır. Bütün alem, sevgi hareketiyle Tanrı’yı talep eder. Bütün bu doğal veya zorunlu hareketlilerin²⁶⁵ hareketi sevgi

²⁵⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 423.

²⁵⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 98.

²⁵⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 60.

²⁵⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 191.

²⁵⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 367.

²⁵⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 51.

²⁶⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 255.

²⁶¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 78.

²⁶² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 14, s. 13.

²⁶³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 50.

²⁶⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 231.

²⁶⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, s. 314.

kaynaklıdır.²⁶⁶ Bu noktada alametlerden yola çıkılarak ulaşılan fakat kavrayamadığımız; yaratma öncesi sevgi ile ilişkili ve yaratmayı temel teşkil eden kavramları ele almakta fayda vardır.

2.3.1.1. Cemal ve Celal

Sevgi anlamında yaratmadan bahsedebilmemiz için ilk kavramamız gereken kelime çifti “celal ve cemal” kelimeleridir. İbn Arabi, sevginin bir sonucu olan işin üç makamla sınırlandırıldığını belirtir: bunlar celal, cemal ve ariflere tahsis ettiği kemal’dir.²⁶⁷ Cemal ve Celal, Tanrı için yaratılıştaki ve kendindeki zati bir niteliktir. Cemalin neticesi olan heybet ile celalin neticesi olan ünsiyet, Yaratan’ın değil, yaratılmışın iki niteliğidir.²⁶⁸ Bu niteliklerden heybet kabz özelliğini gerektirirken, ünsiyet ise yakınlaşma özelliğini barındırır. Cemal ise aleme yayılan mutlak güzellikte arızı ve sınırlı güzellik diye isimlendirilir.²⁶⁹ Bu iki niteliğiyle Tanrı paradoksal bir şekilde bir taraftan hem Tanrılık özelliğiyle insandan ayrılırken; diğer taraftan onun aleme yayılmasına, şah damarından daha yakın olan ve kendine dönmesine imkan veren bir Tanrı profili ortaya çıkar. Sevginin kaynağını irdelediğimizde ise, Tanrı’nın güzel olması sebebiyle, güzelden güzel çıkacağı için Hakk’ın el-Cemil ismindeki tecellisidir. “Allah güzeldir, güzeli sever (Müslim İman Hadis no: 147)” hadisindeki gibi Allah kendisini güzeli sevmeye niteliğiyle nitelendirmiştir. Güzellik özü gereği güzel olduğu için, alem Allah’ı sever. Allah’ın yaratmasının güzelliği, yaratıklara yayılmıştır ve alem onun mazharıdır. Sevgi (kabz-cemal bast-celal diğer bir ifadeyle ayrılma ve birleşme) varlığın temeliyken aynı zamanda onun bir niteliğidir. Sevgi kaynaklı yaratmanın suretlerdeki etkisi ise sevgi, coşku ve özleme yol açan duygulardır. Güzellik, müşahade esnasında insanın kapasitesine göre farklı özellikler ortaya çıkardığı gibi fena (kendinden geçme) de meydana getirir.²⁷⁰ Varlıkta ise hiçbir şey onun mülkünün dışına çıkamayacağı için sadece Allah ve ona yakınlaşma ve uzaklaşma vardır. Alem zatın değil, isimlerin hakikatlerinin delilidir. Çünkü alem sıfatların bir uzantısı olup onların kemale ermesi ve tamamlanmasıdır.²⁷¹ Bu yönetici

²⁶⁶ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 10, s. 291.

²⁶⁷ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 3, s. 348.

²⁶⁸ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 7, s. 15.

²⁶⁹ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 17, s. 44.

²⁷⁰ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 9, s. 367.

²⁷¹ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 9, s. 363.

sıfatları Fütihat'ının başındaki bir şiirle anlatmaya çalışır. Burada aşkınlığı ifade etmek için şiire yönelir:

Kulların sırrı ve bilginlerin bilgini
Yüzü himmetinden kararmış bir kul
Gözlerin nuru ve halifelerin mührü
Yaratıkların uğurlusu, ürünün en tatlısı
Yaratıkların yardımcısı, merhametlilerin merhametlisi
Celal ve cemalinin nitelikleri yücedir.
İzzetinin ihtişamı görülemeyecek kadar yücedir.
Meşiyeti (iradesi) oğullar içinde taksim edilmiş olarak icra eder.
Yakın ve uzak kullar arasında
Sürekli ümmetin idarecisidir ki, onunla ümmetin
Gidişat ve umutları korunmuştur.²⁷²

Ardından Tanrı'nın sıfatları olan bu nitelikleri kulların makamlarına atfeder. Ona göre, bu makamlardan bazısı vardır ki, insanın onunla dünya ve ahirette nitelenmesi gerekir. Örnek olarak müşahade, celal, cemal, ünsiyet, heybet ve bast halini verebiliriz. Bazı makamlar ise kulun ölünceye kadar nitelenmesi gerekli makamlardır. Örnek olarak ise bu makamlara züht, tövbe, vera, mücahede, riyazet, kötü huylardan arınmak, iyi huylarla bezenmeyi ve benzerlerini verebiliriz. Makamların bir kısmı; züht, tövbe, vera, mücahede, riyazet, kötü huylardan arınmak, iyi huylarla bezenmek gibi, Hakka yaklaşmak yolunda kulun ölünceye kadar niteleneceği makamlardır. Cennette ise bunlar kuldan düşer. Bir kısmı ise nedeni ortadan kalktığı için kendisi de ortadan kalkan veya nedeni geri döndüğü için kendisi de dönen şeylerdir. Bu kısma örnek olarak, sabır, şükür ve vera'yı verebiliriz.²⁷³ Burada İbn Arabi, ayrılma ve birleşme özelliklerinin yani sevgi ve nefretin insanlara da üleştirildiğini anlatmaya çalışmaktadır. Bu sıfatları kullanarak sevgi hareketi olan yaratmaya benzer şekilde kulun da bu paradoksal sıfatları kullanarak (teşacür) Tanrı'ya dönebileceğini ifade eder.

Ümit Kef'i celali müşahade eder
İhsam müşahade eden korku Kef'inden
Kabz ve bast'a bak!
Birisi sana ayrılmayı, öteki kavuşmayı verir
Allah birine celalini göstermiş
Diğerine ise ufkundan cemalini gösterir.²⁷⁴

²⁷² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 30.

²⁷³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 82.

²⁷⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 185.

İbn Arabi, daha sonra ise yukarıdaki şiirinde belirttiği gibi Tanrı'nın sıfatlarına tekrar atıf yapar. Ayrılma ve birleşmeyi sağlayarak yaratmaya temel olan sevgi hareketini sağlayanın bu sıfatlar olduğunu; celal'in korkuyu (ayrılma), cemal'in ümidi (birleşme) temsil ettiğini şiirsel imajla belirtir.

2.3.1.2. Ahadiyet ve Uluhiyet Görüşleri

Bunun yanında sevgiyi anlamak için Arabi'nin Cemal ve Celal'e benzer kullandığı çift kavramlardan biri de Ahadiyet ve Uluhiyet görüşleridir. O, Tanrı'nın görünüşlerini daha iyi anlamamız için bu kavramlar arasında ayrıma gittiği gibi; insan tiplerini de aynı şekilde seviyelerine göre ayırır. Mutlak birlik anlamındaki ahadiyet - ki o, bir demektir- Hakkın “zat”ına aittir ve burada Tanrı'nın kendisi dışında bir şey olmayıp artma ve azalma olmaz. Aynı zamanda sırat-ı müstakim, tenzih ve teşbih yolu olarak da adlandırılır. Bütün ilahi sıfatlar mertebeye aittir ve yaratılanlarla paylaşılırken, Tanrı bu zati sıfatını sadece kendisine uygun görür.²⁷⁵ Her ilahi sıfatın da iki delaleti vardır: Birincisi, sıfatın nitelendirilene delaleti; ikincisi ise başka bir sıfattan farklı olmasını sağlayan kendi gerçekliğine delaleti.²⁷⁶ İkisinden sadece birini yapana yani bütüncül bakmayana “o, putperesttir”²⁷⁷ demiştir. Çünkü tenzih nitelikleri sübuta imkan vermez.²⁷⁸ İkinci birlik ise mertebeye aittir, o da uluhiyetin birlenmesidir. Yaptığımız ibadetler sonucu her şeyin Tanrı'ya yükseldiği yer, aynı zamanda sıfatların uzantılarının bulunduğu yer burasıdır. Üçüncü birlik ise, üç oluşun (alem) Allah'tan var olmasının ilkesidir.²⁷⁹ Bu durumu “Yüce, Yüce'den celalini göstermesini istedi/Yüce ise yüceliğini göstermede ısrar etti”²⁸⁰ şeklinde ifade eder. İnsanları da bütünselliği görebilme seviyelerine göre; avam, muhakkik ve muhakkiklerin muhakkikleri diye adlandırır.²⁸¹ Diğer bir ifadeyle tanımlamak gerekirse ahadiyet zata ait olup kesinlikle dahil olunamayan Tanrı'nın özel alanıdır. Uluhiyet ise dünya ve insanla sevgi ilişkisinde bulunan Tanrı'nın bütün alametlerinin birleştiği yerdir. Tanrısal sıfatlara donatılan insan da kapasitesine ve kendini derinleştirebilmesine göre bu sıfatları hak eder. Bu sıfatları ustaca ve uygun şekilde kullanan kişiye yani bütüncül bakabilen kişiye, Tanrı önceden hazırlamış olduğu

²⁷⁵ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 3, s. 29.

²⁷⁶ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 2, s. 152.

²⁷⁷ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 2, s. 125.

²⁷⁸ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 9, s. 43.

²⁷⁹ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 2, s. 122.

²⁸⁰ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 3, s. 27.

²⁸¹ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 1, s. 165.

alametleri sunar. Bunu yapamayan insan ise sadece derinliksiz bir dünyada sınırlanmış olur.

2.3.1.3. Harf, Işık, Ses Sembolizminin İşlevselleştirilmesi ve Çift Kutuplu Kavramlar

Bu bölümde sevilen varlık olan insanın yaratılmadan önce ay üstü alemde ne tür hazırlıkların yapıldığı anlatılacaktır. Batılıların genelde bir ruh veya Tanrı arasındaki “conjugium caeleste (göksel evlilik)”²⁸² diye adlandırdıkları kavramı dünyanın yaratımı için ilişki kuran çiftler anlamında kullanılır. Ayrılma ve birleşme daha iyi anlaşılabilmesi için Empedokles’deki sevgi ve nefrete²⁸³ benzetilir. Tanrı’dan ayrılışın nasıl basitten karmaşığa doğru ilerlediğini kolaylaştırmanın yanında, evlenme kelimesiyle hangi niteliğin bir diğeriyle ilişki kurabileceğinin yani alametlerin meşruluğunu ifade etmeye çalışır. İbn Arabi’ye göre Tanrı, nikahtan önce erkeklik ve dişiliği kendinde barındıran basit olan hünsayı yaratır.²⁸⁴ İrade de bir şeye var etmek için yapılan yönelmeyi ifade eder ve Arabi bunu iki eşin bir araya gelmesine benzeterek daha sonra kudretin nüfuz ettiğini belirtir. Kudreti sonradan eklemesinin sebebi yaratmadaki sevgi ögesini ön plana çıkarmaya çalışmasındandır.²⁸⁵ Boşanma ise, bir aradalığın kaybolmasıyla yokluğa dönmektir.²⁸⁶ Yok etmeyi aynı zamanda “nikahların en garibi” olarak adlandırdığı ve kısırlıkla bağlantı kurduğu yerler vardır.²⁸⁷ Bunu da bazı şeylerin neden birleşmeye katılmadığını ifade etmek için kullanır. Ayan-ı sabiteyi ol emri için bir anneye benzetir çünkü bütün varlıklar onlardan ortaya çıkar. Bütün cisimseller, gaybi bir nikahtan meydana gelmiş çocuklardır.²⁸⁸ Nikahlanan ilk varlık tümel nefis’tir. Çünkü ona ilahi kalem şeyler yazmıştır bunlar onun niteliksel özellikleridir. Onun altındaki her şey sevgi ve nefret özelliğiyle üreme aleminde. Doğanın yeri tümelin aşağısıdır ve her cismin yönetici bir ruhu vardır.²⁸⁹ Tanrı, emrini meleklerle göndermek üzere tümel nefis’ten Arş’a uzayan ince bağlar (rekaik), alametler meydana getirmiştir.²⁹⁰ Akıl onun babası, nefis

²⁸² Matthaeus Pecher, *Gloria et Doctrina Sanctorum*, Johann Ignati Neyer, 1727, s. 256.

²⁸³ Reha Kuldaşlı, *Empedokles Her Şey Sevgi ve Nefretten Doğar*, Destek Yayınları, İstanbul 2021, s. 22.

²⁸⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, s. 321.

²⁸⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 25.

²⁸⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, s. 27.

²⁸⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, s. 238.

²⁸⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, s. 237.

²⁸⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 11, s. 13.

²⁹⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 11, s. 20.

ise annesidir. Nefislerin bazıları iyi çocuktur ve ebeveynlerinin sözünü dinler. Bu durum da Tanrı'yı razı eder.²⁹¹ Bu durum yaratmanın manevi ve maddi yönlerini ifade eder. Nitekim beden de akıl ve nefis'in ilişkisinden yani birbirini kabul etmesinden diğer bir deyişle Tanrı'nın razı olmasıyla ortaya çıkmıştır. Evlenmeyi yani bir araya gelip ayrılmayı şiişsel olarak "ben yeni yaratma içindeyim/her gün bir artış içinde/ben sevgim yönünden/vecd ve varlık arasındayım" şeklinde suretlerdeki artışın²⁹² insanı yanıltmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumun ayrılma ve birleşme sonucu bir sevgi göstergesi olduğunu ifade etmiştir.²⁹³ Bu ayrılma birleşmeleri ise nikaha benzettir. Nikahın hayır nafilelerin en üstünü olduğunu belirterek onu da ikiye ayırır. İlkini yaratmadaki hubut (iniş) olduğunu sevgi ve birleşme nispetiyle ortaya çıkarsa üreme ve çoğalma meydana getireceğini belirtir. İkinci tür olan nikahta ise Tanrı'ya yükselirken meydana gelir. Bu iki zıt şeyin ilahi bilgide bir araya gelmesini ise "iki kuma bir araya geldi" şeklinde anlatır ve hemen ardından birbirlerine olan sevgisini ifade eder.²⁹⁴ Eğer nikah, çoğalma ve tenasül sevgisinden kaynaklanırsa, ilahi sevgiye katıldığını; Tanrı'nın bilinmek istediğini iradesiyle bu sevgi nedeniyle eşyaya yöneldiğini ifade eder. Marifet ve varlığın kemalini talep eden sevgi ise budur. O halde varlık ya da bilgi, alem vasıtasıyla kemale ermiştir. Çünkü Tanrı'yı bilen şeylerin sayısı artmış ve bunlar Tanrısal emre boyun eğerek Tanrı'yı razı etmişlerdir. Alem ise, sevgi yoluyla imkan halindeki ayan-ı sabitenin şeyliklerine dönük bir yönelişten meydana gelmiştir.²⁹⁵ Yani kendi özellikleri neyse onları göstermek için meydana gelmişlerdir. İbn Arabi, bu yaratma tarzını Fütuhât'ın on beşinci kısmının yirmi birinci bölümünde "üç kevni ilmin bilinmesi, bu ilimlerin karşılıklı girişimi (tevalüc)" bölümünde anlatır. Alt başlıkta "kevni sevgi" diye adlandırdığı bölümde bu emre kimsenin karşı çıkamayacağını "göklerde ve yerde olan her şeyi size boyun eğdirmiştir" ayetiyle açıklar. Daha sonra bu ilmin kaynaşma ve cinsel birleşme ilmi olduğunu açıklayarak; duyusal, manevi ve ilahi olarak üç kısma ayırır.²⁹⁶ Bunlar da yaratmanın sadece şekil olarak değil; aynı zamanda duygu, bilgi, görünüm ve ilahi yönleri kendinde barındıran özelliklerini aynı anda ifade eder. Çünkü cemal ilmi aynı zamanda ünsiyet ve tasviri de içeren bir ilimdir.²⁹⁷

²⁹¹ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 12, s. 29.

²⁹² İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 13, s. 287.

²⁹³ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 9, s. 66.

²⁹⁴ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 10, s. 247.

²⁹⁵ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 7, s. 170.

²⁹⁶ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 2, s. 37.

²⁹⁷ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 1, s. 452.

İbn Arabi, bu ayrılan birleşen sevgi hareketini mantık ilmiyle de ilişkilendirmeye ve açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, anlamların ölçütü ve sonuçların ancak iki öncüldeki birbirine girme yoluyla ortaya çıktığını bilmekteyiz. Bu iki öncül, duyulur düzeyde anne-baba gibidir ve söz konusu iki öncül üç tekilden ya da üçün yerini tutan bir şeyden meydana gelmiştir. Çünkü bütün, tamlama ve şartta bir anlamına sahip olabilir. Bu durumda sonuç, ancak teklikten meydana gelir. Çünkü çift bulunup özel bir şekilde biri ona eşlik etmez ise, çiftten herhangi bir şey asla meydana gelemez. Böylece alemin varlığında (Tanrı'dan başka) ortak bulunması geçersizleşir, fiilin bir'e ait olması sabit olur. Ancak onun varlığıyla varlıklar başka varlıklardan meydana gelmiştir. İlahi İlim'deki girişim (tevalüc) ve türemeye gelince, bilinmelidir ki, herhangi bir durum kendisine nispet edilmeksizin, 'sırf zat' oluşu bakımından Hakkın zatından başka bir şey ortaya çıkmaz. Varlığının kaynağı bakımından alemin neden oluşu bakımından "zata nispet" edilmesi gerekir. Bu 'nispet' ile beraber -ki o Allah'ın kadir olmasıdır- üçüncü bir şey daha gerekir. O da var olması amaçlanan hakikatin var edilmesini istemektir. Ayrıca akla göre 'kudret', şeriata göre 'söz' diye ifade edilen o şeyi var etmeye dönük yönelişin de bulunması gerekir. Kudret, yaratmayla ilgilidir yok etmeyle değil.²⁹⁸ Kudret sürekli etkili olup geçici olan arazlara, kalıcı olan cevherleri giydirmektedir.²⁹⁹ O halde alem, mutlak Birlik'ten değil, (nispetlerin birliği anlamındaki) teklikten meydana gelmiştir. Çünkü Hakk'ın mutlak birliği, sayısal birlik olmadığı için, ikinciye imkan vermez. Dolayısıyla alem, ilahi ilimde akledilir üç hakikatten meydana gelir. Bu durum, asıl bu surette olduğu için, alemin birbirlerinden türeyişine de sirayet eder.³⁰⁰

İbn Arabi'ye göre cisimler Tanrı'dan ayrıldıktan sonra onlardaki canlılık dolaylı olduğu için onlar ölümlüdür. İbn Arabi birbirlerine zıt olan ve karışmayanları asıllar olarak adlandırır. Sevgi ve nefret'in bir özelliği olan ayrılma ve birleşmeyi burada cisimlerin insanlar için hazırlanması şeklinde açıklar. Örneğin, sıcaklık ve soğukluk birbirlerine yabancı dolayısıyla boşanmış oldukları için karışmazlar ve bir şey meydana gelmez. Fakat, boşanmamış olanlar yani nikah kavramıyla ifade edilenler bir şey meydana getirebilirler. Böylece sıcaklık ve kuruluk karışmış, ateş olmuş; sıcaklık ve yaşlılık karışmış hava olmuş; soğukluk ve yaşlılık karışmış su olmuş; kuruluk ve soğukluk karışmış toprak olmuştur. Hava ona göre Tanrı'dan gelip canlılığı ve her

²⁹⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 13, s. 167.

²⁹⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 16, s. 324.

³⁰⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, ss. 40-41.

şeyin ona ait olduğunu ifade eden hayat sembolüdür. O, hayattaki nefestir ve hayattaki her şeyi yani suyu, toprağı ve ateşini hareket ettirir. İnsan'dan da Fütihat'ın on yedinci kısmında “oluş'unda Tanrı'dan bir nüsha bulunan” ve “şiiir söyleyeceksen saçılmış ilmimiz” diye bahsetmektedir. Yani Tanrı insana üflemiş olduğu ruhtan bahsetmektedir. Üst başlık olarak da “nefesler alemine sevgi besleyen kalpler” diyerek oluşu ve hareketi nefese bağlamıştır. Hareket Mevlana'nın belirttiğı gibi hayatın eseridir.³⁰¹ Bu oluşun dört rükün (bilgi, söz, meşiyet, asıl),³⁰² onları oluşturan “ilk analar”dan meydana gelmiştir. Söz konusu bu asıllar, birbirlerini iter ve ancak bir surette toplanabilir. Fakat bir surette toplanmaları hakikatlerinin verdiği şeye göre gerçekleşir. Tek bir surette onlardan bir tanesi asla bulunmaz, ancak iki tanesi bulunabilir. Daha önce bileşimleri hakkında belirttiğimiz gibi, söz geliş ya sıcaklık ve kuruluk sevgi sebebiyle bir arada bulunabilir. Tek başına sıcaklık ise bir surette bulunamaz. Çünkü sıcaklıktan tek başına sadece kendisi meydana gelebilir.³⁰³ İlahi isimlerden de “analar” diye isimlendirdiğı bütün diğer sıfatların ve varlıkların onlardan ortaya çıktığı dört tane öncelikli sıfat vardır: el-Hayy, el-Alim, el-Mürid ve el-Kadir.³⁰⁴

İbn Arabi, ardından bu unsurların bazılarının birleşirken diğerlerinin birleşimi kabul etmemesini cevapsız bırakarak aynı zamanda sevginin ve nefretin; birleşme ve ayrılma hareketini anlatarak ve onları Tanrı'ya atfederek cevabını vermiştir fakat bilmiyormuş gibi davranır. Unsurların herhangi bir surette tek başına bulunamayışının gerçek nedeni şudur: Hakikatler iki kısma ayrılır. Bir kısmı hayat, bilgi, düşünme ve duyu gibi akılda tekil bulunan hakikatlerdir. Diğerleri ise gök, alem, insan ve taş gibi bileşik bulunan hakikatlerdir. Şöyle bir soru sorulabilir: Birbirini iten bu esasları birleştirip onların karışımından ise zuhur eden şeyleri ortaya çıkartan sebep nedir? Burada bilinmez bir sır ve açıklanması yasaklanmış çetin bir durum vardır. Sırr'ı ise şehir (tanınmış, şöhretli) kelimesinin zıttı olarak ifade eder.³⁰⁵ Ona göre eğer böyle olmasaydı bu durumu herkes anlardı. O sırrın açıklanmasının yasaklanmasının nedeni, taşımaya gücün yetmemesi, samimiyet ve bütünselliğı sağlayarak hakkedenlerin ulaşması içindir. Tanrı'nın bize inmiş olması ve bize ona ulaşma alametlerini sunması, sevginin neticelerindendir. Sevgide dürüstlük, sevenin sevilenin özelliğıyle

³⁰¹ Gürbüz, *Mevlana'da Aşk*, ss. 23-25.

³⁰² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 15, s. 133.

³⁰³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, ss. 147-148.

³⁰⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 50.

³⁰⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 116.

nitelenmesini sağlar.³⁰⁶ Çünkü akıl onu anlayamaz, keşif ise ortaya çıkartabilir. İrade sahibi Tanrı, ezeli ilminde alemini yaratmak ve bu asılların alemin aslı olmasını takdir ettiğinde, birbirini iten asılları bir araya getirmek istedi. Böylece birbirini iten bu asılları bir araya getirdi. Bu asıllar, dış varlıklarında mevcut değildi. Fakat, Tanrı onları birleşmiş halde yaratmıştır. Yoksa onları tekil var edip sonra toplamış değildir. Çünkü onların hakikatleri böyle bir şeyi kabul etmez. Böylece Tanrı, söz konusu hakikatlerden ikisinin birleşmesinden ibaret olan sureti var etti. Bu hakikatler ise adeta ayrı ayrı var olmuş, ardından birleşmiş gibidir. Bu birleşmede ise ayrılık esnasında bulunmayan bir hakikati ortaya çıkmıştır. O halde hakikatler şu bilgiyi verir: Bu asıllar, kendilerinden oluşmuş suretlerin varlığından önce dışta bir varlığa sahip değillerdi. Tanrı (bu asıllardan iki hakikatin birleşmesinden ibaret olan) bu suretleri -ki onlar su, ateş, toprak ve havadır- meydana getirdiğinde, onları birbirine dönüşebilir bir özellikte var etmiştir.³⁰⁷ Ayrıca ateş de manevi ve duyulur ateş olarak ikiye ayrılmıştır.³⁰⁸

İbn Arabi, sevgi ve nefret hareketi olan yaratılışı anlatırken ayrılma ve birleşmeyi aynı zamanda harf ve sayı sembolizmine de uygular. Sembolizmde Elif harfi Tanrı'yı sembolize eder, birleşiklik kabul etmez ve bir sayısıyla ifade edilir. Lam da onun dünyaya yönelmiş halidir. Elifin satıra inmesi 'Rabbimiz dünya göğüne iner (Yunus 3)' ayetine benzer. Dünya göğü, bileşik alemin başlangıcıdır. Çünkü orası, Adem'in göğüsüdür. Onu ateş feleği takip eder. Bu nedenle Elif ilk satıra inmiştir, çünkü mutlak birlik makamından alemin yaratılışına inmiştir. Söz konusu iniş, bir temsil ve teşbih inişi değil, kutsama ve tenzih inişidir. Lam ise vasıta olmuştur. Lam, Yaratan ve meydana gelen şeyin vekilidir. Dolayısıyla o, alemin kendisinden yaratıldığı kudretin remzidir. Lam, oluşturan (mükevvin) ve oluşun bileşimi olunca çünkü Hak kendisine karşı kadir olmak ile nitelenemez, O yaratıklarına karşı kadirdir-, kudretin yönü aleme çevrilmiştir. Bu nedenle kudret özelliği Yaratan için sadece yaratılmış sayesinde sabit olabilir. Kudret, ulvi ve süfli mertebelerde mutlaka yaratıklara ilişmelidir.³⁰⁹

İbn Arabi bu durumun, Tanrı'nın dünyayı ve bizi sevmesinden dolayı ve bazı sıfatlarının anlam kazanabilmesi için ortaya çıkarılmış bir hareket olduğunu belirtir. İmkanda bir çekirdek olan³¹⁰ ayan-ı sabitelerin varoluşa gelmesi ile sonuçlanır. Bu

³⁰⁶ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 10, s. 77.

³⁰⁷ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 1, s. 149.

³⁰⁸ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 10, s. 121.

³⁰⁹ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 1, s. 164.

³¹⁰ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 12, s. 340.

olay ise varlığın şühud alemine çıkması olarak daha önce ifade ettiğimiz ışık metaforu sebebiyle ortaya çıkar.³¹¹ Tecellinin asıl nedeni ise sevgidir, çünkü sevgi alemin varlık sebebidir.

2.3.1.4. Kenzi Mahfi'nin ve Ayan-ı Sabitelerin Görünür Kılınması: Varlık ve Yokluk Arasında Yaratma

İbn Arabi düşüncesinde mutlak yokluk kavramı bulunmamaktadır. Alemde ilk halvet ilk dolan şey yaratılan ilk madde olan Heba'dır. Hak, en-Nur ismiyle tecelli ettiğinde ise bu nur ile o cevher boyanır, artık karanlık bu noktada yokluk adını alır.³¹² Ona göre alem bir gölgedir. Cevheri sabit olduğu halde sürekli yokluktadır ve varlığını yokluğuna tercih etmek gerekir.³¹³ Tanrı sürekli yaratmayla; var etmede zati yokluk ile mücadele edendir.³¹⁴ Baki yani zorunlu olan şeyler Tanrı'ya bağılıken, arazlar mahalli varlıklarında sabittir ve aynı zamanda arazlar onların benzerleriyle ve zıtlarıyla yer değiştirir.³¹⁵ Tanrısal destekleme olarak ifade edilen nefes, Tanrı'nın yaratılışından itibaren insanı takip eden hayattır. Bu nefes sürekli canlı kalmamızı sağlamak için yenilenir. İbn Arabi'ye göre her nefeste sürekli yenilenme olmasaydı cevherlerde usanma meydana gelirdi.³¹⁶

Tanrı'nın eylemiyle varoluş öncesinde ayan-ı sabite olarak görülen şeyler varlığa gelir. İş ve emir ise Hak ve halk diye iki kısımdır. Hak, sürekli ve daima sırf varlık iken; halk, sürekli ve daimi olarak sırf imkandır. Sırf imkan, ezel ve ebedde varlık ve yokluğu kabul ederken; sırf yokluk ise imkansız, sırf varlık ise alemdir.³¹⁷ Olumsuzlama ise varlığın bulunmadığı sırf yokluktur. Allah insanı üç katlı karanlıkta yaratmıştır ve el-Kahhar'ın hükmü altındadır.³¹⁸ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere insan ve ayan-ı sabiteler Tanrı'nın gizli hazinesidir. Bunlar vücut olarak Tanrı'nın sevgisiyle yaratıldıktan sonra Allah'ın diğer bir sevgisi olan rahmetiyle de yüzde elli eşit şansa sahip olmasına rağmen iradeyle dünyaya yani şühud alemine taşınmışlardır.

³¹¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 64.

³¹² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 124.

³¹³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 13, s. 11.

³¹⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 12, s. 188.

³¹⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 13, s. 122.

³¹⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 14, s. 157.

³¹⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 59.

³¹⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 275.

2.3.2. Yaratma Sonrası Tanrı'nın Döşediği Sevgi Alametlerini Takip Etmek

Bu bölümde Tanrı'nın insana yaratma öncesinde sevgi alametleri olarak göstermiş oldukları ipuçlarını alt başlıklar şeklinde açıklamaya çalışacağız. Bilindiği gibi Tanrı insana doğadan farklı olarak özel önem göstermiştir. Bu önemi gerek insan için onu diğer iradesiz varlıklardan ayırtırmak için kullanmış olduğu kavramlarda gerek de kendisiyle kullanılacak iletişim yollarını açık tutarak göstermiştir. Bu önemin göstergelerinden biri de ibadetlerde somutlaşan geri dönme vesilesi olarak ifade ettiğimiz sevgi gösterisini açıklamaya çalışacağız. Tanrı tarafından doğaya yapılan hitap tek yönlü olup belirli mekanik olayların gerçekleştirilmesi yönündedir. İnsan da özgür bırakılmasına rağmen feraizler dediğimiz belirli zorunlu ibadetlere çağırılmıştır. Fakat insanın asıl sevgisini gösteren Tanrı ile daha yakın ilişki kurmasını sağlayan ibadetler zorunlu olmayanlardır.

Bunun yanında Tanrı mülkünde bulunmasına ve onun sıfatlarını taşımasına rağmen varoluş şartlarının parçalı ve hayatın dağınıklığı sebebiyle Tanrıyla olan ilişkisinin farkında olmayan ve ondan uzaklaşan insanın alametleri takip ederek sıfatları yerli yerine yerleştirmek suretiyle geri dönüşünü işlemeye çalışacağız. İşte bu yabancılaşan insanın sevginin ayrılma (birruyet) ve birleşme (kurbiyyet) özelliğini kullanarak nasıl kamil insan olarak Tanrı'ya ulaşacağını ifade edeceğiz. Tabi bireysel farklılıklar ve yeteneklerin farklılığı nedeniyle nasıl ki her basketbol veya matematik öğretilen kişiden aynı sonucu alamayacağımız gibi farklı insanlardan farklı yollar beklenmesi doğaldır. Asıl önemli olan şartlar ve ilişki arasındaki bağlantıyı görerek sürekli kendini dinamik tutması hedeflenmiştir.

2.3.2.1. Hitab-i Emre Muhattap Olan İnsanda İbadet Esnasında Görülen Tanrı

İbn Arabi'de elbise (yaratma, şühud alemine çıkma), sevgi ve kavuşmayı sembolize etmektedir. Bu noktada İmru'l Kays'tan bir şiir örneği verir: “bir huyum seni üzmüş ise/elbisemi elbisenden sök çıkart”.³¹⁹ Sesler de varlık öncesinde pasiftirler ama kün sesini duyabilmektedirler. Bu sebeple boğazın farklı boğumlarından çıkan

³¹⁹ İbn Arabi, *Fütuhât*, C. 3, s. 55.

sesler (ayn) de birleşerek değişik varlıklar meydana getirebilirler.³²⁰ Bu sebeple Tanrısal emir veya ses kevnî emir ve hitabî emir³²¹ şeklinde iki şekil alır. Birinci emir, Tanrı'nın ruh üflemesine benzetilerek güzellik, hayat gibi sevginin alt kavramlarını çağrıştırır ve yaratmayı sağlar. Aynı şekilde bazen canlılık ve bilgi olarak ruh Arabî'de su ile de ifade edilebilir. Yağmur suyu batında kalplere haya veren şeydir³²² denilerek ledünnî (ilahi) bilgiyi; nehir ve pınarların suyu ise karıştığı yani doğal mizaçlardan ilişme³²³ olduğu için akli (birleşik) bilgiyi sembolize eder.³²⁴ Nitekim peygamberimiz yağmur yağınca göğsünü açar “Rabbimin katından geliyor (Müslim Hadis no: 898)” derdi.³²⁵ Nefesle ilişkilendirilen diğer bir üfleme çeşidi ise İsrâfîl'in sura üflemesidir ki bu da hayata son verir. Bunlar Tanrı'dan yani sevginin kaynağı olan sırr'dan kaynaklanan yanma ve sönme³²⁶ olarak adlandırılır. Tanrı iktidar sahibi olduğu için, iktidardan varlık meydana gelir. İktidar varlıkta directmiştir. İrade ise aynı zamanda yok etmeyle ilgilidir. Bu durumda onun adı el-Manî'dir. Men etmek yokluktur.³²⁷ Bu sebeple her iki ilişki türü de sevginin kaynağı olan Tanrı ve sevgi hareketinin amacı olan insan arasında sürmelidir.

İbn Arabî, aynı zamanda insanla doğayı birbirinden ayırarak doğaya kevnî emrin indiğini ve insana da hitabî emrin indiğini (Rum 22) belirterek insanı özel bir konuma yerleştirir. Ona göre Tanrı'nın iki tip gelişi vardır genel olarak yakın göğe iner; özel olarak da kullarına iner. Birinci inişinin amacı genel, aleme yönelik ve kullar arasında ayırım ve hüküm vermek içindir. İkincisinin amacı ise özel, kullarına yönelik rahmet, sevgi ve ilgisinden (Şuara 193) dolaydır.³²⁸ Rahmeti de iki türe ayırır. Birinci rahmet doğal olandır ve doğadaki herkes nasiplenir. İkinci özel türü olarak ilahi surete göre yaratılan rahmetten ise sadece insanlar faydalanabilirler.³²⁹

İbn Arabî'ye göre ibadetlerle görülen Tanrısal özelliklerin kabul edilmesi için kalbin temizlenmesi gerekmektedir. Nitekim bir ayna, kendisine bakan kişinin suretini kabul eder. Aynadan başka, cilasız ve duru olmayan cisimler o sureti kabul etmez.

³²⁰ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 5, s. 440.

³²¹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 1, s. 157.

³²² İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 3, s. 114.

³²³ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 3, s. 116.

³²⁴ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 3, ss. 58-59.

³²⁵ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 15, s. 330.

³²⁶ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 1, s. 230.

³²⁷ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 7, s. 177.

³²⁸ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 314.

³²⁹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 15, s. 116.

Ayna, aynı zamanda arkası görünmediği için zatı da göstermez, ama cam gösterebilir.³³⁰ Bu özellikleriyle, şeffaf olduğu için göğ, parlak olmadığı için yere ait olmamıştır. Çünkü insanın yaratılışı felek hareketlerinden -ki onlar insanın babasıdır- ve o hareketi kabul eden unsurlardan -ki onlar insanın anasıdır- olsa bile, insan Hakk yönünden anne ve babalarında bulunmayan bir duruma sahiptir. Söz konusu özellik sayesinde sevginin merkezi olan kalbine Hakk'ın celalini ve sevgisini sığdırabilmiştir. Bu özellik, babası, annesi veya her ikisi yönünden insana ait olsaydı, gök ve yer kendilerinden meydana gelen şeye (insana) göre Hakk'ı sığdırmada öncelikli olurdu. Allah şöyle buyurur: “Göklerin ve yerin yaratılışı insanların yaratılışından daha büyüktür. Fakat insanların çoğu bilmez (Mümin 57).” Burada, cisimsel yaratılış değil, mana bakımından yaratılış kastedilir. O halde insana, gök ve yerin yoksun kaldığı bu genişliği kendisine veren bir özellik tahsis edilmiştir. Söz konusu genişlik, Tanrı'dan gelen başka bir durum yönünden insana verilmiştir, bu durum sayesinde insan gök ve yerden üstün olmuştur. Alemdeki her birey, bir yönüyle başkasından üstün bir yönüyle ise daha düşüktür. Allah'ın dışındaki her şeyin özelliği olan yoksunluk ve eksikliğin gereğiyle, alemdeki herkes kendisinden üstün olan kimseden (bir yönüyle) üstündür. Çünkü insan bu genişlikle süslenip yer ve göğ karşı büyüklendiğinde şu ayet gelmiştir: ‘Göklerin ve yerin yaratılışı insanların yaratılışından daha büyüktür’. Gök ve yer, bu ayetle insana karşı üstünlük taslayınca, ‘Beni yerim ve göğüm sığdıramadı, kulumun kalbi sığdırdı (Acluni Keşfu'l Hafa Hadis no: 1184, 2256)’ ifadesi gelmiştir. En güzel elbise ise kulluktur, bu durumda Rabbiyle süslenmiştir.³³¹ Bu elbiseleri çıkarmayı yani kulluk bilincinden sapmayı ise “yılanın derisinden çıkması”na benzetir.³³² Böylece bu bilgi, o kuruntu ve övünmeyi her ikisinden gidermiş, hepsi rablerine muhtaç olmuş, övünmelerinden ve kendilerinden perdelenmişlerdir.³³³

İbn Arabi, doğadan bahsederken ise insandan ayırmaya büyük özen gösterir. Doğadan söz ederken melekler gibi bir cebr (zorlama) altında,³³⁴ perçeminden tutmuş³³⁵ olduğunu belirtir. Yani doğa irade olarak karşı çıkılamayan kevnî emrin etkisi altındadır. O bu durumu “tümel nefis vasıtasıyla doğayı ezmiştir”³³⁶ “unsurları

³³⁰ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 12, s. 142.

³³¹ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 4, s. 46.

³³² İbn Arabi, *Fütühat*, C. 8, s. 111.

³³³ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 2, s. 169.

³³⁴ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 2, s. 88.

³³⁵ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 2, s. 318.

³³⁶ İbn Arabi, *Fütühat*, C. 2, s. 336.

da feleklerin otoritesi altında ezmiştir.” şeklinde ifade eder. Cebir ise, zahirde ve batında sevgi hareketi göstermeyi kabul etmez.³³⁷ İnsan ise iki emre hitap olur ve toplayıcı bir surettir. Kevni emirle bir sevgiyle bedene ruhundan üflenerek dünyaya gelen³³⁸ insan, kalu bela denilen ruhlar alemini unutmuştur. İbn Arabi, aynı zamanda bedeni de kullanır. Çünkü insan topraktan yaratılıştır ve toprak ihtiyaç halinde olmayı simgeler.³³⁹ Bu ihtiyaç halindeki horluk ve yoksunluğu secde haline ilişirir.³⁴⁰ İkinci olarak da insan aynı zamanda hitabi emre muhattap olur ama bu emrin özelliği daha önce belirttiğimiz gibi insanın reddedebilir olması veya cevap vermeyebilmesidir. Cevap verenler ise kendi aralarında seviyelerine ve derinliklerine göre dereceye ayrılırlar. Allah “benim bütün sıfatlarım, ancak insanın yaratılışında ortaya çıkmıştır (Secde 13)” diyerek bunların meleklerle verilmediğini söyler. Farz olan ibadetleri, İbn Arabi’nin sisteminden çıkardığımız sonuca göre zorunlu kulluk olarak ifade eder. Bunu avam da gerçekleştirebilir. Bunu efendi köle diyalektiği içerisinde açıklar. Çünkü efendi kölesini ücret ile çalıştırmaz.³⁴¹ Aynı zamanda bu ilişki olumsuz manada da kullanılabilir. Nitekim, nefsanî bir arzu veya dünyevî bir arzu da insanı köleleştirebilir, bu kölelik şeytana yapılıır.³⁴²

Fakat ona göre asıl Allah’a yaklaştıran ibadet türü ise nafile ibadetlerdir yani gönüllü (serbest) kulluktur ve bunu yaparken ulaşılan derinliktir. Nafilede sevap bilinmez çünkü hiç kimse sevenin sevdiğine verdiği ücreti takdir edemez.³⁴³ Peygamberde ise bu ikinci ibadetler “tatavvu” olarak isimlendirilir.³⁴⁴ İbadette yolculuk bütüncül yani kalp, beden, mana ve duyu olarak gerçekleşir.³⁴⁵ Sefer kelimesi “isfar”dan gelir. İsfar, zuhur ve görünmek demektir. Hakk’a giden yolculuğun sefer diye isimlendirilmesinin nedeni, kendisinde adamlar diye isimlendirdiği asıl ve ilahî huyların ortaya çıkmış olması ve bu huyların onlara ait olmamasıdır.³⁴⁶ Bu ifadeyle de diyalojik bir ilişkinin varlığına atıf yapılıır. Çünkü Tanrı, bir bilgiyle bilir, bir kudretle güç getirir, bir görmeyle görür ve bunlar ayrılmaz bir bütündür. İbn Arabi, ferî

³³⁷ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 16, s. 235.

³³⁸ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 1, s. 136.

³³⁹ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 3, s. 180.

³⁴⁰ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 4, s. 192.

³⁴¹ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 4, s. 393.

³⁴² İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 5, s. 361.

³⁴³ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 15, s. 45.

³⁴⁴ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 4, s. 112.

³⁴⁵ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 2, s. 131.

³⁴⁶ İbn Arabi, *Fütuhat*, C. 5, s. 124.

ibadetler diye adlandırdığı nafil ibadetleri farz ibadetlerin dalları gibi görür. Onların esasları ise “benimle konuşur, görür ve duyar (Buhari Rikak Hadis no: 38)” diliyle tevhittir. Feri ibadetler özel ilahi sevgiyi meydana getirir; sevgi ise insanın bu nitelikte olmasını sağlar. Bunu yapamayanlar ilahi genişlik nedeniyle bir yönü, perdelenme ve uzaklık nedeniyle göremeyebilir.³⁴⁷

İbn Arabî'ye göre bütün ibadetler kula izafe edilmesine rağmen namaz ve oruç ibadetleri zatı yönünden Tanrı'ya aittir (Buhari Savm 2, 9).³⁴⁸ Namazdaki tek rekatlar Allah'ın mertebesini sembolize ederken, çift olan ise kulun hakikati ve mahiyetidir. Beş rekatla kılınan vitri ise kalbin tevhidi olarak nitelendirilerek bir ibadet temelli sevgi metafiziği geliştirmiştir.³⁴⁹ Bu nafil ibadetlerden de en önemlisi gecenin son üçte birinde kılınan teheccüt namazı'dır. Araplar buna gece yolculuğu ismini verir. İbn Arabî'de üç yolculuk türü vardır: bilgidir ve bu özdeşleşme (tahakkuk) ve ahlaklanmak yoluyla ilahi isimlerde olur, ahlaklanma yolu ise daha aşağıdadır, itibar yolu dediği zahirden batına geçmek türü olan yorumlamadır bu ise var olanlarda gerçekleşir, dördüncü bir tür ise bunların hepsini birleştirir.³⁵⁰ Çünkü bu namaz karanlık ve aydınlığın buluşma zamanı olan hayal alemini ifade eder. Anlamları duyulur suretlere indirir.³⁵¹ Aynı zamanda tamlik anlamındaki dairenin Allah'a yakın yani döngüyü tamamlama noktasına yakındır. Varlık sona erseydi, dairenin olmayacağını söyler.³⁵² Daireyi tavafa benzetir ve en üstün şekil olarak isimlendirir.³⁵³ İnsan'ın da bu gece dönüşüyle feleğe istiva ettiğini belirterek diyalojik ilişkisine devam eder.³⁵⁴ Bunu şiirsel imajlarla şöyle ifade eder:

Teheccüd ilmi gayb ilmidir;
Gözün menziline ne hissedilir ne görülür.
Tenezzül onu verir ve onun
Kendiliğinde mertebeleri vardır ki, onunla suretleri aşar.
Yaratana onu miraca davet ederse
Yücenin belirtileri arasında mertebeler görünür
Her menzil sana bir menzil verir

³⁴⁷ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 2, s. 132.

³⁴⁸ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 4, s. 43.

³⁴⁹ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 4, s. 118.

³⁵⁰ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 4, s. 48.

³⁵¹ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 4, s. 440.

³⁵² İbn Arabî, *Fütühat*, C. 11, s. 256.

³⁵³ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 3, s. 175.

³⁵⁴ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 11, s. 366.

Seher göz kapaklarında hükümrân olduğunda
Uyumadığı sürece; işte gecedeki hali böyledir
Ya da gözü ufuklarda fecre ulaşır.
Çiçeğin polenleri sana koku vermez
Seher yumuşak esintiyi meydana getirmedikçe
Hükümdarlar, mertebeleri yüksek olsa bile

Onların halk karşısında sırları ve gizli sohbetleri vardır Bu şiirsel imajlarla ve daha sonra yapmış olduğu açıklamalarda teheccüd'ün baş gözleriyle görülemeyeceğini, bunun değerinin gaybi-batını dünyada bulunduğunu ve bu sebeple bunun karşılığını sadece Allah'ın vereceğini belirterek bir sevgi hareketi olarak yorumlar. Aynı zamanda münacaat'ın kelime anlamıyla ilişki kurar. İbn Arabî'ye göre “namazı kulum ile kendi aramda iki yarıma böldüm (Müslim Salat 38, 39)” hadisinde ifadesini bulan ortaklık bildiren iki öznenin eylemidir. Bu bölünen namaz sadece fiillerle değil, aynı zamanda sözlerle ilgilidir.³⁵⁵

Ayrıca sevgi hareketi olan birleşme ve toplanma Fatıha suresiyle kul ve Allah'ı bir araya getirir (Kur'an'ın toplayan anlamındaki mushafa atıfla), kulun okuyacağı diğer kısımlarla ise ayrışma (Furkan) olur.³⁵⁶ Kuran ve Furkan arasında ise, sadece Allah'ı bilenlerin farkına varabileceği farklı mertebeler vardır.³⁵⁷ Namazdayken insan bazen söyleme menzilineyken, bazen ise duyma menzilindedir.³⁵⁸

Süvari kutuplar (asalet/nücub sahipleri)'dan bahsettiği Fütuhat'ın on sekizinci kısmında karanlıktaki amellerin daha çabuk ve daha çok sevap kazandığını “Allah'ın öyle kulları vardır ki/kapkaranlık gecede amel bineklerine binmişlerdir/düşük himmetler onlar sayesinde yükselmiştir/her şeyi bilen Tek Aziz'in katına”³⁵⁹ şiirinde anlatır. Uyumanın gözün hakkı, teheccüd'ün ise Tanrı'nın hakkı olduğunu belirtir. Teheccüd ehli denilen kişilerin ilimlerini “tıpkı saç örgüleri gibi birbirine girmiştir” diyerek sevilmenin, samimiyetin ve Allah'a görünmenin vesilesi olduğunu belirtir. Çünkü, Allah'a yakınlık gerçek nesep bağıdır.³⁶⁰ Yani bu durum yukarı ve aşağı alemlerin sırlarının izhar ettiği gibi aynı zamanda fiillere ve tenzihe delalet eden isimleri de izhar eder. Bunun yanında “...ve ayak ayağa dolanır (Kıyame 29)” ayetiyle

³⁵⁵ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 4, s. 121.

³⁵⁶ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 4, s. 127.

³⁵⁷ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 5, s. 44.

³⁵⁸ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 101.

³⁵⁹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 121.

³⁶⁰ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 177.

devam ederek dünya işinin ahiret işiyle birleştiğini söyler. Daha sonra sevgiyle ilişkilendirerek Tanrı'nın iki nazarını ifade eder: birinci bakışı “uyku” halindeyken insan-ı kamilin hakkın zatının alem olmaksızın kendisine bakışı; ikinci bakışı ise Allah'ın aleme bakmasını ise “uyanma” hali olarak adlandırır. Aynı zamanda teheccütteki insanın ayakta olması, insanın Tanrı'ya karşı saygısını sembolize eder.³⁶¹ Tanrı karşısında ayakta durmanın manevi tarafı kalp ile ayakta durulması ve kalple (içten) ona yönelmesidir.³⁶² Bu isimlendirme insana verilen değeri ve ona verilen Tanrı sevgisini anlatır. Böylece dışta var olma varlık sebebinin (şuhud), sebeplerin en üstünü olduğunu öğrenir. Çünkü insan, bir bakımdan, isimlerin nispetlerinden -ki söz konusu isimler alemin varlığını ister- soyutlanmış zata dayanır. Gaybet, kalbin yaratıkların işlerinden habersiz olması iken,³⁶³ muhadara ise, zat mertebesinde karşılıklı sohbet eden isimlerin kesin delilleriyle³⁶⁴ (hakka'l yakın)³⁶⁵ kalbin huzur bulmasıdır. Aynı zamanda kişi, dış varlığının en büyük varlık ve bilgisinin en ulu bilgi olduğunu kesin olarak öğrenir. Böylece öğrenmek istediği şey (sırr) ortaya çıkar ki gayesi de bu idi. Bu öğrenmeyi sağlayan sebep ise, kişinin kırılğanlığı ve yoksunluğu ön şartıdır ki bu da sevgilinin en belirgin halidir. Bu “övlümüş makam” olduğu için, aynı zamanda uyku ve dalgınlık arasında olduğu için kimsenin bilmediği bilgiler kendisine bahşedilir. Ayrıca bu menzil; dua ve fiil menziliyle ilişkili olduğu için ünsiyet, beslenme, ayrılma-birleşme (sevgi), takdis ve lütuf gibi “hediye istenen” alt menzilleri içerir.³⁶⁶

İbn Arabi, Tanrı'nın sevdiği kişiye sunmuş olduğu fetih denilen hediyelerin ise ölünceye kadar bu “birleştiren ve toplayan” kişi olan insan-ı kamile geleceğini ifade eder.³⁶⁷ Fethin ise üç yönü vardır zahirde ibare olarak bütün söz, hareket ve duruşlarda doğruluktur, ikincisi ise batında halavet fethi denilen tadın açılmasıdır, üçüncüsü ise kalp gözüyle görmek olan mûkaşafe fethidir. Bu fetihle eşyanın derinine nüfuz edilir.³⁶⁸ Ayrıca peygamberimiz bu halleri “işte bunlar size dönecek amellerinizdir (Ankebut 8)” diyerek sübhani olarak da adlandırır. Böylece insan alışkanlıklarını aşar

³⁶¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 176.

³⁶² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 228.

³⁶³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 369.

³⁶⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 406.

³⁶⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 442.

³⁶⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, ss. 49-50.

³⁶⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 55.

³⁶⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, ss. 267,268,271.

ve kün'ün ol emri birliği menziline ulaşır.³⁶⁹ Teheccüd hali, ilahi sıfatlarda dayanacağı bir sıfat bulamayıp Tanrı'dan kendisine daha yakından ilişkili olduğu bir sıfat göremeyince Hak sıfatının kendisine dayanmış, bu sıfat da onu kabul etmiş ve ona karşılığını ödemiştir. Gece, hak ve sıfatı için iniş mahallidir. İbn Arabi'ye göre diğer bir güzel karşılık ise farz namazları eksik olan kişinin nafilelerle tamamlanmasıdır. Fakat bu durumda hal, tecelli ve bilgiler meydana gelmez. İnsan açısından düşünürsek, yaratılış bakımından insan da gecenin bir başka üçte birlik kısmıdır, çünkü gök ve yer (nur) denilen iki ebeveyninden doğar.³⁷⁰ Yaratılırken insanın ilk üçte biri topraktan olan beden, sonraki üçte bir hayvani ruh, en son üçte birlik ve en değerli olanı ise üstünlük, yücelik, sebatkarlık ve derinleşme sağlayan üflenmiş ruhtur.³⁷¹ İnsan da zaman bakımından gün ve gece gibi dört çeyreğe bölünmüştür. Bunlardan üçü Allah'a tahsis edilmiştir ve dördüncü çeyrek ise insanın tabiatıdır.³⁷²

Bir diğer benzetmede ise İbn Arabi seheri sihir ile benzeştirerek, görüntüyü veren ışık ve karanlığın karışımı olduğunu belirtmiştir. Dünya tıpkı sihir gibi gerçekte doğru olmadığı halde (gölge) içinde doğruya dönük bir yön bulunan şeydir.³⁷³ Bu sebeple ayette gündüzü geceye girdirir (Nur 44) demek için tekvir³⁷⁴ kelimesini kullanır. Ayrıca, gece ve gündüzü iki perde olarak görerek bunu yaratım içeren³⁷⁵ nikah diye adlandırır. Bu bağlamda, amacına ulaştığında şöyle der:

Nice gece geceledim! Gelmedi
Şafak vakti; emelim gerçekleşinceye kadar!
Emelim sevgi duyduğum makamdan gerçekleşti
Duyması haz veren bir konuşmayla³⁷⁶

Fütihat'ın yirmi ikinci kısmında da teheccüd ehli için bilgiler vardır. Tanrı için gayb neyse, ehli için gecenin öyle olduğunu belirtmiştir. Bu fiillerin övülmesinin sebebi Melamiler'de olduğu gibi ibadetlerinde Tanrı karşısındaki fiillerini görememeleridir. Ayrıca onları “perdelerle çevrelenmiş sırların ve gizli bilgilerin sahipleri olan sevgililerim namazları” şeklinde tanımlar.³⁷⁷ Tanrı için en hayırlı

³⁶⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 53.

³⁷⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 171.

³⁷¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 272.

³⁷² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 236.

³⁷³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 221.

³⁷⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 248.

³⁷⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 178.

³⁷⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, ss. 21-25.

³⁷⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 248.

topluluk iken kendi adlarına en kötü kimselerdir. Görme ve konuşma, berzahi tecellinin dışındaki bir yerde bir araya gelmez.³⁷⁸ Kalp gözüyle algılanan bu basiret gayb ve şehadet arası mertebededir.³⁷⁹ İbn Arabi, Tanrı'nın geceleyin yakın göğe indiğini (Buhari Hadis no: 66; Müslim Hadis no: 168) bu inişin sevgililer için fecir doğuncaya kadar devam ettiğini ve herhangi bir feleki perde kalmadığını belirtir. Tanrı'nın 'Beni sevdiğini iddia edip gece olduğunda uyuyan kimse yalancıdır! Bütün sevgililer sevdikleriyle yalnız kalmak istemez mi? İşte ben kullarıma tecelli ettim. Çünkü bir şey, kendine tecelli edemez.³⁸⁰ Dua eden yok mu? Duasını kabul edeyim. Tövbe eden yok mu? Tövbelerini kabul edeyim. Bağışlanmak isteyen yok mu? Onu bağışlayayım. (yukarıdaki hadisle aynı yer)' dediğini ifade eder. Ayrıca onları veli olarak isimlendirmez fakat evliya diyerek daha üstün bir yerde konumlandırır:

Dikkat ediniz, gece ehli tenezzül ehlidir
Miraçlar ehli ve intikal ehli oldukları kadar
Niceleri himmet ile makama yükselir
Niceleri aşağılara katılmak için iner
Yaklaşmak ve sarmak hükmüyle; o ikisi
Terakki ve algılamanın varlığındandır
Onlar hakkında 'en hayırlı topluluk' dersin
Haklısın; kuşkusuz en cömert menzile yerleşmişlerdir
Onlar hakkında 'fitnenin en kötüsü' dersin
Haklısın ne velidirler ne peygamber
Onlar, onlar değildir ne onlar ne de başkalarıdır
Fakat onlar bir barınakta konaklarlar.
Bir yönden görünen bir yönden görünmeyen yüce bir koruda.
Yağışlarda, güney ve kuzey arasında
Her birisi kararmış bir imamdır
Sabahladıklarında ise düşünceyle arzulara erenler
Bakış onlarındır, başkası hükmünü bilmez
Her taçtaki güç de onlara aittir³⁸¹

İbn Arabi isim de vererek Muhammed bin en-Nifferi'yi gece ehlinden biri olarak anar. Gündüzün insanı meşguliyetlerle oyaladığını, insanın gece Tanrı'ya yöneldiğini Tanrı'nın bu yüzden özel olarak indiğini belirtir. İbn Arabi bu durumu "geceleyin

³⁷⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 58.

³⁷⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 11, s. 53.

³⁸⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 56.

³⁸¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, ss. 229-230.

Tanrı'nın kelamını okuyan ruhbanlar/gündüz ise çatışmada ormanların aslanlarıdır Ensar" şeklinde benzetme içeren bir şiirle örneklendirir.³⁸² Burada Tanrı'ya bütüncül (tenzih-teşbih / ayrılma-birleşme)³⁸³ olarak yönelmesi gerektiğini; bir ayetin insanı cennete, diğerinin cehenneme götürdüğünü belirterek bu gecede duayla kulunu kendine bağladığını ifade eder. Bilgiyi dolaylı veya tercüme olarak değil de doğrudan zevk yoluyla aldığını ifade eder. Karanlık bu manada sisteminde çöl gibidir fakat olumlu mana ifade eder. Çünkü insan zühd ve tevekkül makamındadır ve gece ehlinin kutupları, mutlak ilimler dediği akılsal, duyulur ve hayali maddelerden soyutlanmış anlamların sahipleridir. Zühdün ilk alanı organlar (bedeni hakkında korkan herkes/hakkı açık ve aleni görememiştir), batındaki en üstünü ise düşünmede zühddür.³⁸⁴ Zühd aynı zamanda temizlik manasında Tanrı'yı tenzih etmektir.³⁸⁵ Bu tenzih duyu, hayali ve akli için olmak üzere üç şekilde olur.³⁸⁶ Geceleyin kullarıyla özel olarak ilgilenen Tanrı, fecr doğduğunda ise tekrar işleri yönetmek üzere Arş'a istiva eder.³⁸⁷

İbn Arabi, sisteminde bir şeyi bir yerde kullandığında orada bırakmaz diğer alanlarla bağlantısını kurar. Mead denilen yerde de farz ibadetleri ve Tanrı'nın sevgisini kazanmak için yapılan ibadetleri birbirinden ayırır. Ona göre sevgiyle yapılan ibadetler daha üstündür ve ibadet eden kişi bu sevgisinin karşılığını alacaktır. Sevgi sonucu yapılanları manevi ibadetler arasında sayarken, zorunluluk sonucu yapılanları ameli (duyulur) ibadetler diye isimlendirir. Birinci tür ibadetler daha üstündür. Nitekim, Cennetleri seviyelerine göre ayırırken amel cennetleri üçüncü sıradadır.³⁸⁸ Kendini en-Nur olarak adlandıran Hakk, beden amelleri (haşr) ve manevi amellerin (neşr) görünümünü "o, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır (Enam 97)" ayetini yorumlayarak ayırır. Kara, beden amelleriyle ortaya çıkan süluk iken; deniz, nefsi amellerle manevi ve

³⁸² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 316.

³⁸³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 12, s. 391.

³⁸⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 335.

³⁸⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 98.

³⁸⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 97.

³⁸⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, ss. 232-235.

³⁸⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 13.

batını süluktur.³⁸⁹ Lafız olarak süluk inci dizmek anlamında olan seleke el-leali'den gelmiştir.³⁹⁰

İbn Arabî, Cenneti aynı zamanda duyulur cennet ve manevî cennet diye ikiye ayırmıştır. Manevî cennet, duyulur cennetin ruhudur ve Allah'ın neşe, sevinç ve mutluluğundan (sevgi) meydana gelir. Oradaki alem ise bu dünyadaki gayb ve görünür aleme denk gelen latif ve yoğun alem diye ikiye ayrılmıştır.³⁹¹ Bütün bunlar, Allah'ın 'gazabını geçmiş' ve 'her şeyi kuşatmış' rahmetinden kaynaklanır. Bu esnada, Hakkın kendisiyle her şeyi 'rahmet ve bilgi olarak kuşatmış olduğu' el-Vasî isminden rahmetin hükmü ebedileşir. Dolayısıyla artık bir acı duymazlar ve bu hal onlar hakkında sürüp gider. Cehennemlikler, şöyle derler: "Unutulduk, artık kendimizi akla getirmekten korktuğumuz için herhangi bir şey istemiyoruz. Allah bize şöyle dedi: 'Kalın kaldığınız yerde! Ve Ben'imle bir daha asla konuşmayın! (Müminun 108)" böylece susarlar. Onlar orada şaşırtılır ve kendilerinde azaptan sadece azabın yineleneyeceği korkusu kalır. Azabın bu kadarı, cehennemlikler hakkında sürekli kalan kısım ki o da korkudur. Başka bir anlatımla söz konusu azap duysal değil, psikolojik (nefsî) bir azaptır. Cehennemlikler bazı zamanlarda bu azaptan kurtulur. Onların nimeti, Tanrı'nın kalplerine 'geniş rahmet sahibi olduğunu' bildirmesiyle, duysal azaptan kurtulmuş olmaktadır. Tanrı şöyle der: 'Siz bizi unuttuğunuz gibi biz de bugün sizi unutacağız (Casiye 34)". Bu olgu nedeniyle cehennemlikler, acıları hissetmediklerinde şöyle derler: 'Unutulduk.' 'Onlar Allah'ı, Allah da onları unutmuştur' veya 'Bugün de aynı şekilde sen unutuluyorsun (Taha 126) ayeti bu anlama gönderme yapar. Bunun anlamı, 'cehenneme terk edilirsin' demektir. Çünkü unutmak (nisyan) terk ve kalpten uzaklık demektir. Kalu bela'daki yemin ise töhmet altına alır.³⁹² Kelime (tunsa), hemze ile (tunseu) okunduğunda, geciktirilme anlamına gelir. Öyleyse cehennemliklerin nimetten payı, azabın gerçekleşmeyişi iken azaptan payları ise, gerçekleşme korkusunu yaşamalarıdır. Çünkü Tanrı'nın bildirmesi yoluyla onlar adına bir güvence söz konusu değildir. Bazı vakitlerde ise, azabın gerçekleşmesi korkusundan perdelenirler.³⁹³ Tanrı, zaman zaman sevgi göstergesi olarak bir ayağını cennete ve doldurmak maksadıyla birini de cehenneme sokar. Çünkü insan sevgi

³⁸⁹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 100.

³⁹⁰ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 8, s. 337.

³⁹¹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 3, s. 12.

³⁹² İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 56.

³⁹³ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 2, s. 36.

neticesinde yaratılmıştır.³⁹⁴ Bütün fiiller Tanrı'nın el-Kahir ve el-Kadir isimlerinden çıktığı için azap veren Tanrı var olana yöneldiği için aynı zamanda azabı hisseder. Diğer taraftan azap gören kişi, Tanrı'dan geldiği için bu azaptan haz duyar bu yüzden Ebu Yezid Bestami “bir yönü hasta sevgi” olarak nitelendirmiştir.³⁹⁵ Bu sözlerden Tanrı'nın Mead'da bile yaratmış olduğu insana özel ilgi gösterdiğini, onlara sevgisinden dolayı yok etmek yerine kendisini hatırlatan azap sunduğunu anlayabiliriz

2.3.2.2. Yabancılaşma ve Onu Aşabilen Kurbiyyet ve Birruyyet Arasındaki Bütüncül Kamil İnsan

Tanrı, insanların çabalarına göre farklı şekillerde görülür. Bu durum insanın çeşitliliği kadar tamamen kavranamaz olan Tanrı'nın yeryüzüne dizmiş olduğu alametlerini takip etme şekline göre değişir.

Bu durumu İbn Arabi “Yüce, Yüce'den celalini göstermesini istedi/Yüce ise yüceliğini göstermede ısrar etti”³⁹⁶ şeklinde ifade eder. İnsanları ise, avam, muhakkik ve muhakkiklerin muhakkikleri diye adlandırır.³⁹⁷ Sınırlama altına giren her şey yaratılmış ve var edilmiştir. Tanrı ise akılla kavranamaz ve lafızlarla sınırlandırılmaz. Beşeri peygambere tevhit ve şariat sınırları verildiğinde bileşik aleme yardım ve istimdat özelliği de verilmiş ve yardım istemenin sırrı ondan gizlenmiştir. Peygamberde vahiy sırasında kalp ilahi mertebenin kapısına bağlanmıştır ve muhtaç bir halde bekler. Kalp ise bu esnada yaratıkların bilmediği ilahi hikmet nedeniyle, aktarılan şeyleri bilemez. Aynı şekilde ilahi sevgiyle karşılaşan kişiler derecelerine göre avam ihlas, sufiler huzur, muhakkikler himmet, mükāşefe ehli olanlar yani arifler ise inayet diye adlandırılır ve kalplerine ilahi sevgi dolar.³⁹⁸

Ariflere gelen tecelli ez-Zahir ismiyle nefsin batınına yönelik olursa idrak, maddelerden soyut anlam ve hakikatler aleminde ise basiret (iç göz) ile gerçekleşir. Arifin kalbi, Allah'ın rahmetinden daha geniştir. Çünkü Allah “rahmet edilen” diye nitelenemediği için Allah'ın rahmeti Allah'ı sığdıramaz. Allah'ın rahmeti her şeyi sığdırır. Arifin kalbi ise Hakkı ve her şeyi sığdıran rahmeti sığdırır.³⁹⁹ Bunları nass'lar diye de adlandırabiliriz. Arifler arasından nefes sahibi olmayanlar ise vaktin

³⁹⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 14, s. 34.

³⁹⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 10, ss. 124-125.

³⁹⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 27.

³⁹⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 1, s. 165.

³⁹⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C.1, s. 159.

³⁹⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 71.

genişliğini kabul ederler. Onlar, “içme ve kanma (şirb ve riyy)” ehlidir. Tecelliler ve haller nefeslerle farklılaştığı için, hakikatleri iyi bilir ve işlerin sırlarını daha iyi öğrenirler.⁴⁰⁰ Tanrı’yı bilenlerin imamı Hakk’tır. Hakk onlarla sevinmek, onlara gülmek, kendileriyle karşılıklı konuşmak üzere beşeri niteliklerle nitelenerek en gizli sırlarında ibadet zamanlarında kendilerine iner.⁴⁰¹ Onu bilmek ise sona ermez ve bitmez, dolayısıyla sevmek de bitmez. O gizlice ve açıkça sevendir.⁴⁰² Böyle bir bilgi tecelliden meydana gelir ve tecelli de sona ermez. Marifet, arifin malıdır ve bu malın zekatı öğretmektir. Öğretmek, ilahi bir derecedir.⁴⁰³ Nitekim peygamberler mal yerine sadece ilim miras bırakmışlardır (Ebu Davud İlim Hadis no:1, Tirmizi İlim Hadis no: 19). İbn Arabi’ye göre ilimlerdeki eksilmenin sebebinde de iki durum vardır. Bunların yaratılışın aslında olan mizahtaki kötülük veya bilgiye ulaştıran güçteki geçici bozulmadır. Yaratılıştaki kötülüğün değiştirilemeyeceğini Hızır’dan öldürdüğü çocuk hakkında (Kehf 76-80) “kafir yaratılmıştı” şeklinde açıklar. Bilgideki eksikliğin nedeni algı gücündeyse bu durumun tıp ilmiyle ilgili olduğunu ve giderilebileceğini savunurken; nefiseyse ve bu huy insanı şeref ve mutluluğunun bulunduğu bilgileri elde etmekten alıkoyuyorsa bu durum hakkın çağrısıyla aynı zamanda dünyanın bir köprü ve han olduğu düşünülerek giderilebileceğini savunarak çözüm yolları da sunar.⁴⁰⁴

İbn Arabi, seven kişilerin farklılıklarının yanında Tanrı’ya yükselme basamaklarını da açıklar. İlk ve zemin basamağı, İslam’dır. İslam, boyun eğmek demektir. Son basamak ise, yükselişte fena (beşeri özelliklerin silinmesi), çıkışta ise beka’dır (Hakk’a ait özelliklerle bezenmek). Bunların arasında ise, diğer basamaklar vardır. Bunlar iman, ihsan, bilgi, takdis, tenzih, zenginlik, yoksunluk, horluk, izzet, değişme, değişmede temkin -çıkarken- fena, -mertebeye girmek söz konusuysa- beka’dır. Son basamağa varıncaya kadar, herhangi bir basamaktan çıkarken, tecelli ilimleri kişinin zahirinde arttığı ölçüde batınından eksilir.⁴⁰⁵ Ayrıca Ebu Talib el-Mekki’nin “Kut’ul Kulub” adlı eserinden alıntı yapar: “Allah’ın iki şahsa tek bir surette tecelli etmez veya bir surette iki kere tecelli etmemiştir”.⁴⁰⁶ Gerçek yoksul Tanrı’dan yoksul olan iken, gerçek zengin Tanrı’ya sahip olmaktır. Zenginlik bu

⁴⁰⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 86.

⁴⁰¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 89.

⁴⁰² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 56.

⁴⁰³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 418.

⁴⁰⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 28.

⁴⁰⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 30.

⁴⁰⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 310.

yüzden selbi bir nitelikler, çünkü Tanrı'ya aittir (el-Gani) ve gönül zenginliğiyle ilgilidir.⁴⁰⁷

İbn Arabi'ye göre alemin varlık sebebi seven insan-ı kamildir. Kamil insan tüm suretlerde zuhur edebilirken, diğer insanlar sınırlı kaldıkları suretle zuhur ederler.⁴⁰⁸ Suretler ise mertebelerin, hallerin ve inançların değişmesine göre türlü türldür. Hakk da inanç suretinde kula tecelli eder. O, bunların hepsi iken aynı zamanda hepsinin ardındadır.⁴⁰⁹ Bütün alem varlıktan yokluğa çıkarken, insan varlıktan varlığa çıkmıştır. Başka bir ifadeyle insan, dağınık hakikatlerinin varlığından hakikatlerin toplamının varlığına çıkmıştır.⁴¹⁰

Tanrı, insan'a hitap ederken "ey sevgilim! Onun varlığını bilseydin/ve senin kim olduğunu? Alemin efendisi olmuştun (Maide 20)"⁴¹¹ şeklinde samimi bir dil kullanır. Çünkü Tanrı, dünyanın yaratılışı ile insanın yaratılışını farklı yapmıştır. Onun hamurunu eliyle yoğurmuştur (Ebu Davud Sünnet Hadis no:16).⁴¹² İnsana ruhundan üfleyip bir taraftan kendine yakın diğer taraftan ise dünya arasına yerleştirmiştir. İnsan alemden ayrılıysaydı alem ölürdü. Öte yandan alemdaki bir şeyden ayrılırsa organların birisinin gitmesi gibi felç gerçekleşir. Organ büyüyen ve algılayan ruhun kendisinden ayrılmasıyla işlevsizleşir. O halde dünya hayatı, alemin organlarından birisi iken insan bu bedeninin ruhudur.⁴¹³ Bütün dünyayı (alemin hakikatlerini)⁴¹⁴ ve Tanrı'nın sıfatlarını (suret) kendinde toplayan bir mikrokozmostur ve halife (emreden, yasaklayan, cezalandıran, bağışlayan, itaat edilmesi emredilen, nitelikleri toplayan)⁴¹⁵ dir. İbn Arabi, dünyayı sevgiyle ve bütüncül olarak güzelleştiren herkesi aynı zamanda vali olarak da adlandırır. Herkes genel valilik ile sorumludur, burada kalp ise manevi ve duyuşal güçler üzerinde validir.⁴¹⁶

İbn Arabi'ye göre Tanrı'nın nefesine ait tek bir subuti sıfatı vardır. Diğerleri ise insan-ı kamilde bulunur. Çünkü çeşitli yerlerde sıfatların, nispet ve nitelikler olduğunu

⁴⁰⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 8, s. 18.

⁴⁰⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 29.

⁴⁰⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 31.

⁴¹⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 13, ss. 237-238.

⁴¹¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 74.

⁴¹² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 440.

⁴¹³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 162.

⁴¹⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 13, s. 381.

⁴¹⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 305.

⁴¹⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 358.

belirterek geçiciliğini vurgulayarak tek zata izafe eder.⁴¹⁷ Bu durum Marshall McLuhan'ın teknolojik icatların vücudun belirli duyularının uzantısına benzetilmesiyle daha iyi anlaşılabilir.⁴¹⁸ Ayrıca İbn Arabi de bu durumu sayının sayı basamaklarına yayılması (zuhur, tecelli) ile benzerlik kurar.⁴¹⁹ Bunun yanında Güneş'in ay aynasında gözükmesi gibi, Hakk'ın da halkta zuhur ettiğini söyler.⁴²⁰ Tanrı varlığı yarattığı için yaratılan her şey bilgisi içerisinde. Bazı mümkün olan sıfatların Tanrı'ya atfedilemeyeceğini savunur ve “caiz”, “hor” ve “zelil”i⁴²¹ böyle değerlendirir.

Her canlı ve algılayabilen her şey, algısı yönünden her nefeste yeni bir bilgiye ulaşır. Fakat şahıs, her nefeste algıladığı şeyin yeni bir bilgi olduğunun farkına varamayabilir. Halbuki o gerçekte bilgidir. İbn Arabi, bilende bilginin eksik olarak ortaya çıkmasının sebebini engeller olarak ifade eder.⁴²² Bu engeller ise Ali Şeriatî'nin insanın dört zindanı diye isimlendirdiği şey ile benzerlik gösteren arzu gücü, nefis, şeytan ve dünyadır.⁴²³ Bunu anlamlandıramayan insanı “hayvan insan”, yapabileni ise insan-ı kamil diye isimlendirir. Bu insanın başı Hak, sonu halktır. İlahi sureti bakımından ilk, kevnî sureti bakımından sondur.⁴²⁴ İbn Arabi, insan'a “bu nefes Rahman'dan geldiği için hiçbir zaman ondan ayrılamaz. Tanrı'nın esintileri vardır, siz de bu esintilere hücum edin (Camiu's Sagir Hadis no: 1108)”⁴²⁵ diyen peygamberden alıntı yaparak onun rahmani nefsi seven kalplerden olduğunu belirtir. Ona göre bu organ kuşkudan boşaltılıp, dürüst bir yöneliş ve niyetle süslenmelidir.⁴²⁶ Kalbin orucu, kalbin genişliğini Yaratanın'dan ve dolayısıyla seveninden başkasının doldurmasına izin vermemektir.⁴²⁷ Böyle olunca ilahi isimler kalp evini hacceder.⁴²⁸

Ayrıca diğer bir yerde nefesi gençliğe benzeterek kuvvetin kaynağı yapmış, hava yani nefesi güçlü olarak ifade etmiş fakat insanı en güçlü olarak⁴²⁹ konumlandırmıştır. Çünkü yaşlılık vıkr (ağırlık)'tır fakat var olanların ve ilahi mertebenin değerini bilen

⁴¹⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 20.

⁴¹⁸ Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, MIT Press, New York 1994, s. 5.

⁴¹⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 89.

⁴²⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 164.

⁴²¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 27.

⁴²² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 26.

⁴²³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 99.

⁴²⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 163.

⁴²⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 81.

⁴²⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 111.

⁴²⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 41.

⁴²⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 243.

⁴²⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 240.

kimse genç (feta)'dır. Fütüvvetin zirvesi hullet yani Hz. İbrahim'in sahip olduğu dostluk (sevgi) makamıdır.⁴³⁰ Öfkenin yani nefretin ise kalbi daralttığını, körelttiğini ifade ederek “kalbin karanlığıdır ve dışına da etki eder” demiştir.⁴³¹ Bu durumun dışa yönelten sevginin tam tersi etki yarattığını belirterek uzak durulması gerektiğini belirtir.

İbn Arabi, başka bir yerde de sonbaharın havasından uzak durulması ve ilkbahardaki havaya hücum edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴³² Alt ve düşük sevgi türü olan menfaatçi insan yararından dolayı,⁴³³ daha üst düzeydeki seven insan ise keşifteki apaçık durumundan dolayı bu kokuların sayısını basiretle bilir. Bunun zirvesi Hz. Muhammed'dir. Bu durum doğu dinlerinden olan Konfüçyüsçü düşüncede bile vardır. Bu dinin kutsal kaynaklarından “Ayinler Kitabı”nda “insan yerin ve göğün kalbidir” diyerek insanın birleştirici doğası ve Tanrı-süfli doğa arasındalığı ifade edilir.⁴³⁴ İnsan, melek ile hayvan arasındadır.⁴³⁵ Arabi'nin ifadesiyle iki sıfatıyla yaratılmıştır.⁴³⁶ Kitaplardan ise bunun örneği Kur'an'dır. Mekan olarak Kabe'dir.

İnsan ise, bu engelleyici durumları yani yabancılaşmayı aşarak kalbi temizlemek ve orta yolu bulmakla kalbini temizler ve Tanrı'ya yükselebilir. Burada devreye giren sembolizm biçimi ise aynadır. Kalp mücahade yoluyla aynanın parlatılması gibi parlatılır ve insan Tanrı tarafından kavranılır (güzelleştirilir)⁴³⁷ ve kalbe yansır (remizler doğru delildir/kalpdeki gizli manaya)⁴³⁸ fakat oraya inmez yani hulul olmaz. Buna İbn Arabi, ahlakın güzelleşmesi adını verir bunu tasavvuf makamında da ele alır.⁴³⁹ İbn Arabi bu özelliği Arap bir şairden yaptığı alıntıyla ifade eder: “Topraktaki (sera) kavmin övgüleri”. Sera ise toprağın en hor halidir. Rabbin de kuluna ulaşır kul olarak döneceği bir sınır yoktur.⁴⁴⁰ “Seven sırrıyla hevasından uzaklaştı/hevayı yaratıp ona boyun eğdirenin sevgisi uğruna” diyerek ruhani seviye yönelmeyi över. Bu övgüden sonra ise Hızır'ın hırkasını (ahlaklanma, sohbet, edep) hak ettiğini düşündüğü

⁴³⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 245.

⁴³¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 157.

⁴³² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 309.

⁴³³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 118.

⁴³⁴ Chittick, *Aşığın Aynası*, s. 262.

⁴³⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 16.

⁴³⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 29.

⁴³⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 111.

⁴³⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 90.

⁴³⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 8, s. 40.

⁴⁴⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 47.

için giydirebilir.⁴⁴¹ Tevhit ise en üstün övgüdür ve arayı bulmaktır. Bu tevhide aynı zamanda hayat tevhidi ve bütünün tevhidi ismini verir. Göklerin ve yerin nuru bereket tevhidi ve arzu nurun kaybolmasını sağlar, çatışma yani teşacür ise Babil kulesine mitolojik atıfla renklerin ve dillerin farklılığından kaynaklanır.⁴⁴²

İbn Arabî’de “meveddet” denilen, hubb’un ileri derecesi olan kavram burada sevgide kararlılık ve ısrarı gösterdiği için önemlidir.⁴⁴³ Ona göre aynadaki suret berzahi bir bedendir. Bu durum dıştaki surete uygun düştüğünde uyuyanın gördüğü surete benzer. Aynı şekilde ölü ve keşif sahibi de böyledir. Aynanın sureti, ayna özel bir şekle ve belirli bir cisimsel büyüklüğe sahip olduğunda berzah dediği ara bölgenin verdiği en doğru şeydir. Ayna belirtilen şekilde değilse, verdiği şeyler de doğru değil; bilakis konum ve yapısının özelliğine göre kısmen doğru olabilir. Aynaların şekilleri değişiktir, dolayısıyla onlarda görülen suretler de farklı farklıdır. Görme ise duyulur şeylere taalluk eder. Çünkü hayal, ancak duyulur sureti olan ve duyulur parçalardan oluşan bir şeyi tutabilir. Gestaltçı psikolojiye benzer bir şekilde parçaları musavvire gücü ile birleştirir. Böylece dışta varlığı olmayan, fakat gören için duyulur bir şeyin oluştuğu belirli parçalar olarak bulunan bir suret oluşturur.⁴⁴⁴ Aynı zamanda bu özellikler insanı diğer dünyevi şeylerden uzaklaştırarak, Nietzsche’nin çöl⁴⁴⁵ dediği şeyi olumlu manada oruçla⁴⁴⁶ konumlandırarak insanı dışsal dikkat dağıtıcılardan (distractor) uzaklaştırır ve dini sırf Tanrı’ya has kılarak ve ona odaklanarak putlaştırmayı önler. İbn Arabî, bu makamın Hz. Ebu Bekir’e ait olduğunu belirterek “gördüğüm her şeyden önce Allah’ı gördüm” ve hemen ardından “kendini bilen Rabb’ini bilir” sözlerini ekler.⁴⁴⁷ Bu özellikler Tanrı’nın insana olan sevgisi sebebiyle yeryüzünde gösterdiği alametler ve vesilelerdir. İbn Arabî Gazzalî’ye benzer şöyle ifadeler kullanır:

Müşahade ettiği şeylerin bir kısmı bilinir, bir kısmı bilinmez. Elifin hareketlerden yoksun olması, sıfatların ancak fiiller vasıtasıyla bilinebileceğine işaret eder. Nitekim Hz. Peygamber ‘Allah var idi ve O’nunla beraber başka şey yoktu’ buyurmuştur. Allah şimdi de bulunduğu hal üzeredir. Bu nedenle işi (dikkatimizi, öğrenme hedefimizi) O’nun münezzeh zatına değil, bilinene çevirdik. Çünkü görelilik her zaman göreliliğin iki ucuyla anlaşılabilir. Söz gelişi babalık varlık ve değerlendirme olarak ancak baba ve oğul vasıtasıyla bilinebilir.

⁴⁴¹ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 2, s. 84.

⁴⁴² İbn Arabî, *Fütühat*, C. 9, s. 41.

⁴⁴³ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 2, s. 116.

⁴⁴⁴ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 2, ss. 18-19.

⁴⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 27.

⁴⁴⁶ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 4, s. 160.

⁴⁴⁷ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 1, s. 312.

Aynı şekilde el-Malik, el-Halik, el-Musavvir ve kendi hakikatleriyle alemleri talep eden bütün isimler de böyledir. Burada Elif-Lam-Mim’de belirtilen göreliliğe dikkat çekilen yer, Lam harfinin -ki sıfattır- sıfatın eseri ve fiili olan Mim’e bitişmesidir.

İbn Arabî’ye göre insanın yabancılaşmayı yani kurbiyyeti aşması için kalbinin temiz olmasının yanında ihlas denilen tevhid şuurunu vücudunda, organlarında ve çevresinde sağlamış olması gerekir. Yani “her şeyi yerli yerine oturtması” ve kullanım yerlerini bilmesidir (arif) veya Aristoteles’ci bir ifadeyle “adalet”i sağlaması⁴⁴⁸ gerekmektedir. Kamil insan telvinde temkin (değişmede sebat) sahibidir.⁴⁴⁹

Fakat İbn Arabî adalet kavramı yerine “itidal (eryen)⁴⁵⁰”ı tercih eder. Adalet, dönmek ve yönelmek kelimesinden türetilen Hakk’ın bir özelliğidir.⁴⁵¹ İtidal, yaratma menzili değil, varlığın bekasını koruyan menzil demektir.⁴⁵² “Eşyada asıl olan adalettir, kirlenme ise geçicidir” diyerek itidalı aynı zamanda temizlikle birlikte kullanır.⁴⁵³ İtidali ise kendi hakikatine bağlanmak diye ifade ederek; bu yolda olan kişinin iki yol arasında berzah olan kimse olarak nitelendirerek Wittgenstein’e benzer⁴⁵⁴ bir şekilde her ikisini birden görebilir diye tanımlar.⁴⁵⁵

İbn Arabî’ye göre birruyeti aşıp kurbiyyet kazanmak için insanın aynı zamanda değişen ve dinamik olan (kalbu’l-hakaik) dünyada bütüncül ve arada olmayı kullanarak kendi içsel ve dışsal adaletini sağlaması gerekir. Bu noktada kutupları överken bunların sabit olmalarını neden olarak gösterir.⁴⁵⁶ İtidal’dan sapanları ve ileri gidenleri isimlendirmek için hezeyan ve küfür kavramını kullanır.⁴⁵⁷ Sapkınları (dallun), kalpleri sürekli ıstırap, akılları ise hayrette olarak niteler.⁴⁵⁸ Mesela, zaman ve vakit konusunda hem aşırı giden hem de itidal anlamında çift anlamlı kelime kullanır.⁴⁵⁹ Çünkü vakit insanın kullanımına bağlıdır: ibnü’l vakt veya sahibü’l vakt olmayı insan seçer.

⁴⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2015, s. 93.

⁴⁴⁹ İbn Arabî, *Fütihat*, C. 8, s. 159.

⁴⁵⁰ İbn Arabî, *Fütihat*, C. 7, s. 61.

⁴⁵¹ İbn Arabî, *Fütihat*, C. 17, s. 283.

⁴⁵² İbn Arabî, *Fütihat*, C. 11, s. 182.

⁴⁵³ İbn Arabî, *Fütihat*, C. 4, s. 344.

⁴⁵⁴ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Metis Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 23.

⁴⁵⁵ İbn Arabî, *Fütihat*, C. 2, s. 54.

⁴⁵⁶ İbn Arabî, *Fütihat*, C. 2, s. 129.

⁴⁵⁷ İbn Arabî, *Fütihat*, C. 4, s. 192.

⁴⁵⁸ İbn Arabî, *Fütihat*, C. 7, s. 84.

⁴⁵⁹ İbn Arabî, *Fütihat*, C. 4, s. 380.

İbn Arabi, kurbiyyeti sağlayan ve birruyeti bütüncüllikle aşan kamil insanın ibadetinde de ara yolu kullanır. Ona göre ibadetlerin bir zahir (açlık, uykusuzluk, sumak, uzlet) bir de batın (doğruluk, tevekkül, sabır, kararlılık, inanç)⁴⁶⁰ anlamları vardır. Örneğin, Kabe'yi tavaf eden yedi şavtı yedi sıfat olarak görür. Kabe'yi zat ile ilişkilendirmiş, onu Arş mesabesine indirdiğini söyler. Yeryüzündeki halifesi olan insanı ise istiva yeri ve içeren olarak adlandırır. Bu arada olan insanı “yücelik ve süflilik arasında onu tavaf eden” diye adlandırarak Tanrı'ya yaklaşabileceğimizi fakat onunla bir olamayacağımızı savunur.⁴⁶¹ Benzetmiş olduğu arş'ı ise başka yerde toplam, kürsü'yü ise dağmıklık olarak adlandırır. Daha sonra ibadet eden kişiye şiirle bu durumu “ey Hakkın varlığını idrak etmek isteyen/kendi zatına dön, sendedir Hak ona sarıl” demiştir.⁴⁶² Tanrı “göklerin ve yerin yaratılışı insanın yaratılışından daha büyüktür (Mümin 57)” ayetini yaratılış bakımından doğanın bizden önce yaratılışı manasında ana-baba gibi kabul ederek cisimsel büyüklük olarak yorumlar. “O, gök ve yer arasında inen emir (Talak 12)”den meydana gelir diyerek cebri ve kevni emre atıf yapar. Fakat, ruhani ve mana bakımından son yaratılan olarak en yetkin varlığı insan olarak görür. Bunun yanında her insanı aynı derecede değerlendirmeyerek daha önce belirttiğimiz sebepler dolayısıyla “hayvan insan” ve yetkin insan (insan-ı kamil) ayırımına gider.⁴⁶³

İbn Arabi'ye göre insan-ı kamil, zahir ve batını yani anlama ve fiillerini birleştirebilen tam mutlu insandır.⁴⁶⁴ Aynı zamanda o; mana, duyu ve hayal'i kendisinde birleştirir.⁴⁶⁵ Bunun yanında kulun Tanrı tarafından çoğul olarak çağırıldığını⁴⁶⁶ bunun da parçalarını bir araya getirerek tam bir yönelimle mümkün olacağını belirtmiştir. Ayrıca batını aşkın ifadesini belirtmek için “meleklerle ortak insan ruhu”⁴⁶⁷ diye de ifade etmiştir. Bunu en iyi yapan kişinin cevamiü'l-kelim⁴⁶⁸ olan peygamberimiz olduğunu belirtir. Diğer varlıklar ise zorla hudu' (Allah için eğilmek, rüku) halindedirler.⁴⁶⁹ İnsan-ı kamil Hakk'tan isimlerin çıkmasını sağlayan

⁴⁶⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, ss. 342-343.

⁴⁶¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C.1, s. 133.

⁴⁶² İbn Arabi, *Fütihat*, C.1, s. 168.

⁴⁶³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 19.

⁴⁶⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, ss. 64, 77.

⁴⁶⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 108.

⁴⁶⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 336.

⁴⁶⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 340.

⁴⁶⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 365.

⁴⁶⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 33.

baş isim, büyük insandır (insan-ı kebir). Bütün isimler zevk yoluyla tümel olarak ona tecelli etmiştir.⁴⁷⁰ Eğer insan Süleyman kıssasında olduğu gibi bütün gücü tek bir noktada toplarsa o sıfatı öğrenebilir ve Tanrı'ya ulaşabilir.⁴⁷¹ Bunun yanında Tanrı'ya izafe ettiğimizde ez-Zahir ismi alemleri yaratmadan sonra da korumaya devam eder. Eğer o, alemde gizlenseydi alem yok olurdu. Tanrı için koruma, aynı zamanda yaratmaya işaret eder, korunan ve gözetilen ise böyle bir yeteneğe sahip değildir. Onlar, oluşta varlık zamanı korunanlardır.⁴⁷² Alem, cevheri sabit olduğu halde sürekli yokluktadır ve varlığını yokluğuna tercih etmek gerekir.⁴⁷³ İlahi teysir (kolaylaştırmak), kamil kişiye zuhur eden ilahi bir niteliktir. Aynı zamanda var etmede zati yokluk ile mücadele eden de odur.⁴⁷⁴ O baki olanı rahmetiyle baki kılar, var ettiğini de rahmetiyle var eder. Cevherler mahalli varlıklarında sabitken, arazlar onların benzerleriyle ve zıtlarıyla yer değiştirir.⁴⁷⁵ Her nefes sürekli yenilenme olmasaydı cevherlerde usanma meydana gelirdi.⁴⁷⁶ İbadetlerde görülen yenilenme kısmı karşılıklıdır. Kul sureti yaratınca kendi bekasını da koruyan kişiye havale eder. İbadetlerin başında söylenilen ve edepi insanın “ol” sözü besmeledir.⁴⁷⁷ el-Batın ismi ise ibadetteki ol sözünü bilgi ve marifet yönüyle destekler, bu yönden Tanrı'yı biliriz. En-Nur ismi ile de onu görürüz.⁴⁷⁸ Kamil insan ise aynı zamanda bütün bu saydıklarımızın farkında olan bunun yanında bunun bilgisine sahip insandır.

İbn Arabî, her bakımdan odaklanmış ve itidalli olmayan kişileri insan-ı kamilin zıttı olan “hayvan insan” kavramıyla açıklar. Bunu açıklamak için altın ve gümüş örneklerini kullanır. Bu örnekleme Platon'dan bu yana⁴⁷⁹ kullanılmaktadır. Bilindiği gibi altın tamdır⁴⁸⁰ fakat gümüş meykinden (itidalden çıkma)⁴⁸¹ dolayı değeri altından düşük kalmıştır. Fakat altından sonra en değerli maden gümüşdür. Ayrıca,

⁴⁷⁰ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 7, s. 35.

⁴⁷¹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 7, s. 36.

⁴⁷² İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 12, s. 161.

⁴⁷³ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 13, s. 11.

⁴⁷⁴ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 12, s. 188.

⁴⁷⁵ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 13, s. 122.

⁴⁷⁶ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 14, s. 157.

⁴⁷⁷ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 12, s. 219.

⁴⁷⁸ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 11, s. 111.

⁴⁷⁹ Platon, *Devlet*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 120.

⁴⁸⁰ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 4, s. 446.

⁴⁸¹ İbn Arabî, *Fütuhât*, C. 4, s. 444.

Hakk'ın sınamasına ancak saf altın madeni dayanabilir. Her teklif ise bir fitne yani sınamadır.⁴⁸²

Yabancılaşma yani Tanrı'dan uzaklaşma (birruyet) düşüncesini İbn Arabi, Fahreddin Razi'ye yazmış olduğu "Risaletü'l Ahlak" adlı kitabında anlatır. Çünkü, bütün alem, olması gereken şekilde değil kendi arzu ve iradesine göre hareket eder. Gayeler ve iradeler birbirinden farklı olduğu için amaçlar birbirine zıttır. İki zıt şeyi aynı anda hoşnut edebilmesinin mümkün olmadığını anlayarak sadece efendisinin yani Tanrı'nın hükmüne uyması gerektiğini anlayan kişi kulluk bilinci kazanır. İşte bu efendisinin sınırlarında duran, ekleme ve eksiltme yapmayan daha önce insan-ı kamil diye ifade ettiğimiz kişidir. Sevdiği ve sevmediği işlerde efendisinin emrini dinler fakat kendi hevasına uymaz.⁴⁸³

İbn Arabi, kurbiyyet ve birruyet kelimesini ayrıca ayetlerden hareketle Tanrı'nın secdeye bitiştiğini belirterek; "secde et ve yaklaş (Alak 19) ayetini uygulayan en büyük ameli işleyerek Allah'ta olmayan horluk ve yoksullukla⁴⁸⁴ kurbiyyet kazanmıştır" şeklinde ifade etmiştir.⁴⁸⁵ Şeytan secde etmediği için Allah'ın el-Baid ismiyle⁴⁸⁶ uzaklaştırılmıştır.⁴⁸⁷ Bizlerin de oruç ile kalbe kan yoluyla girebilen damarlarımızı daraltıp şeytana uygun olan durumdan uzaklaştırmamız gerekmektedir.⁴⁸⁸ Ayrıca günahı şeytanla bağlantısı kurularak oruç tutanların yetmiş çukur ateşten uzaklaştırılacağı belirtilerek "çukur" kelimesi kullanılır.⁴⁸⁹

Aynı zamanda İbn Arabi günaha olumlu şekilde bakar. İnsan günah işlediğinde Tanrı'da sınırlanma olmadığı için kişiyi muhatap alıp merhameti dolayısıyla emir, yasaklama veya teklif olarak dolaylı ve doğrudan uyarabilir (sevginin bir neticesi olarak daraltır ve açar). Bu noktada Tanrı'yla ilişki kurulduğu için olumlu yaklaşır. Nitekim Adem ve Havva'ya verilen ceza onları varoluşa getirmiştir ve tövbe etmesini sağlamıştır. Bu da Allah'ın el-Afüvv ismi sebebiyledir.⁴⁹⁰

⁴⁸² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 238.

⁴⁸³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 242.

⁴⁸⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 29.

⁴⁸⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 285.

⁴⁸⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 258.

⁴⁸⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 307.

⁴⁸⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 43.

⁴⁸⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 179.

⁴⁹⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 211.

Bunun yanında İbn Arabi etimolojik çözümlemelere de başvurur. Günahın (zenb) hayvandaki kuyruğa benzer iki kıymetli özelliği vardır. Birincisi bir önceki paragrafta bahsettiğimiz diğeri ise Allah'ın el-Gafur ismine mahsus örtmesi anlamındadır, çünkü intikam soysuza (kuyruksuz) isabet eder.⁴⁹¹ Tövbe suresinin ise, rahmet ve ilahi tenezüllü içerdiğini belirterek teberri veya berae (yüz çevirme) olmadığını ifade eder.⁴⁹²

Bu noktada İbn Arabi daha önce yaratma sebebiyle geliştirmiş olduğu çift kutuplu kavramları burada da kullanmıştır. Ona göre kadın erkeğin parçasıdır ve erkek onun vatanıdır. İkisinden insanlık denilen hakikat ortaya çıkmıştır.⁴⁹³ Bu sebeple sevgi de ortaya çıkmıştır.⁴⁹⁴ Çünkü sevgi ve merhamet bütüne parçayı parçaya da bütünü ister.⁴⁹⁵ Ayrıca Tanrı tövbe edenleri sever.⁴⁹⁶ Bunun şeytana yapıldığını bi'ru şatun'un (dipsiz kuyu) anlamında kullanıldığını belirterek uzaklığı⁴⁹⁷ ve kovulmayı ifade eder.⁴⁹⁸

Başka bir yerde ise gurbet ile günah (birruyet) arasında bağlantı kurarak bunların da uzaklık anlamına geldiğini söyler.⁴⁹⁹ İnsan bu haliyle kulluk mertebesinde uzaklaşır. Bu bağlamda insana “vatanına dön (daüssıla)” denilir.⁵⁰⁰ Bunun yanında vatan'dan ayrılmak, halin etkisinden uzaklaşmak şeklinde yabancılaşma belirten anlamlarda kullanılır.⁵⁰¹ Bu sadece şeriatî manada kullanılır, çünkü Tanrı bütün alemi doldurmuştur.⁵⁰² Yokluktan beraet (uzaklık) ise Tanrı tarafından desteklendiği için sahihtir.⁵⁰³ İnsan-ı kamilde ise gurbet yoktur⁵⁰⁴ çünkü bütüncül bakarak onu aşmıştır. Gurbet perişanlıktır ama aynı zamanda gurbet olmasaydı kavuşma da olmazdı. Yakın gariptir ve aynı zamanda sevgilidir. Seven için sevgili ona ilave bir şey olmayıp zatı, isimleri ve sıfatlarıdır.⁵⁰⁵ Ayrıca dua etmesine sebep olduğu için marifet ve tecelli

⁴⁹¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 16.

⁴⁹² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 2, s. 323.

⁴⁹³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 11, s. 167.

⁴⁹⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 281.

⁴⁹⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 11, s. 171.

⁴⁹⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 390.

⁴⁹⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 11.

⁴⁹⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 327.

⁴⁹⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 68.

⁵⁰⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 5, s. 297.

⁵⁰¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 325.

⁵⁰² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 14, s. 53.

⁵⁰³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 14, s. 75.

⁵⁰⁴ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 9, s. 330.

⁵⁰⁵ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 17, s. 370.

kabı⁵⁰⁶ olan kalp, duyduğu kabul edilme (müşahade) sebebiyle “kalbin karı”⁵⁰⁷ diye adlandırılan sevinç duyar. Diğer taraftan ise bu durumun ifadesi olarak Tanrı iyiliği güç bakımından on, günahı ise bir olarak görmüştür.⁵⁰⁸

İbn Arabi, Adem kıssasına atıf yaparak Adem’in hatası olmasaydı dünyada efendiliği olmazdı diyerek sevd (siyah) ve seyd (efendi) kelimeleri arasında bağlantı kurar. Hacer-i esved de cennetten çıkmadan önce beyazdı. Adem’in inişi (hubut) şeytan gibi uzaklaşma değil, halife olmak demektir.⁵⁰⁹ Allah, Adem’e kemal özelliğini vermesi nedeniyle, toplayıcı ve kamildir. O aynı zamanda batını bilinmeyen, birbirine zıt ve birbirini iten doğılardan meydana gelmiştir.⁵¹⁰ İnsan da şecer kökünden üretilen teşacür (çatışma) niteliği izafe edilmiştir.⁵¹¹ Onu fitrat üzere yaratmıştır. Fitrat ise, mümkünlerin karanlıklarının parçalanıp suretler arasında ayırımın gerçekleşmesini sağlayan ışık ve nurdur. Onlar ayan (hakikatler) bakımından kullar, varlıkları bakımından Hakk’tır. Onların ayanı, varlıklarından fitratları sayesinde ayrılmıştır.⁵¹² Allah, nurlarda görmeye vesile olan ışığı, iki zıttan ispatı, iki çelişikten varlığı seçmiştir.⁵¹³ Önemli olan bütüncül bakarak bunlar arasındaki ilişkiyi simyacı titizliğiyle doğru kurmaktır.

Bu bölümde anlatmaya çalıştığımız durum Arabi’nin insanları bakış açılarına göre Tanrı’yı anlamaya çalıştıklarını ifade etmesidir. Bu durumun Tanrı’nın varoluş öncesindeki sevgisine ulaşmak için rekaik diye adlandırdığı ses, harf ve ışık gibi sevgi taşları sebebiyle gerçekleşmektedir. Dünyada ise insanın topraktan yaratılması ve birleşik olması yönünden dolayı Tanrı’ya tam olarak ulaşmayı engelleyen unsurlar bulunmaktadır. Ayrılma ve birleşmenin olabilmesi ve dolayısıyla sevginin gerçekleşmesi için günah ve sevap kavramlarını Adem özelinde kullanarak ifade eder. Tanrı ile tam bir ilişkinin veya modern bir ifade ile yabancılaşmayı aşan bir sevgi anlayışının itidal ve derinleşme yoluyla yani bütüncül bir bakışla insan-ı kamil olmakla mümkün olacağını savunmuştur.

⁵⁰⁶ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 292.

⁵⁰⁷ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 3, s. 301.

⁵⁰⁸ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 4, s. 52.

⁵⁰⁹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 63.

⁵¹⁰ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 291.

⁵¹¹ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 318; C. 11, s. 303.

⁵¹² İbn Arabi, *Fütihat*, C. 6, s. 299.

⁵¹³ İbn Arabi, *Fütihat*, C. 7, s. 175.

3. PAUL TILLICH'İN SEVGİ ANLAYIŞI

3.1. Entelektüel Hayatı, Dil Anlayışı ve Kullandığı Model, Yöntem ve Semboller

3.1.1. Entelektüel Hayatı

İnsan düşünen bir varlık olduğu kadar sosyal bir varlıktır. Kişinin düşüncesinin yapıtaşlarını hayat hikayesinden çıkartabiliriz. Her ne kadar Oruç Aruoba'nın deyişiyle Spinoza ve Kant gibi eserlerinde kendini beğenmişlik varken sosyal hayatlarında alçak gönüllü olan isimler bulunmasına rağmen;⁵¹⁴ Kierkegaard ve Nietzsche gibi kendi günlüklerinden oluşan notları felsefi eserlere dönüştüren düşünürler ağırlıktadır. Wittgenstein yazdığı eserlerin köşelerine aldığı notlar ve Kant'ın yaşlandığında soyut düşüncelerinin köşelerine almış olduğu somut günlük notlar en az ana metin kadar önemlidir.⁵¹⁵ Çünkü bunlar hayat ve düşünce dünyası yani teori ve pratik arasında bağlantı sağlayan ipuçlarıdır.

Ateist varoluşçuluk ve Teist varoluşçuluk şeklinde bir ayrım yaparsak ikinci tarafta yer alan Paul Tillich, 20 Ağustos 1886'da babası Prusya Yerel Kilisesi Johannes'in Luther mezhebine bağlı bir papaz olduğu Almanya'nın tartışmalı bir bölgesi olan Silezya sınırındaki Starzeddel şehrinde doğdu. 1890 yılında ailesi Elb Nehri'nin doğusunda bulunan Neumark'a babasının başpapaz (Oberpfarrer) ve bölge sorumluluğuna terfi etmesiyle taşındı. 1900'den sonra aile Berlin'de yaşamaya başladı.⁵¹⁶ Schönfliess ona göre 3.000 yerleşimcisi olan, Ortaçağ'ı andıran bir kasabadır. Gotik bir kilise etrafında kurulmuş, bir hisar tarafından çevrelenmiş, Ortaçağ'dan kalma bir Belediye Binası'ndan yönetilen kasaba; küçük, korunmuş ve kendine yeten (self-contained) bir etki yaratır. Tillich, on iki yaşından on dört yaşına kadar pek hareketlilik olmayan bu taşrada Humanistic Gymnasium (Sosyal Bilimler Lisesi)'de yatılı olarak 7.000 insanın yaşadığı aynı Ortaçağ kalıntılarının olduğu fakat daha büyük ve tanınmış olan Neumark kasabasında öğrenci olarak öğrenim görmüştür. Bu yerin ona en büyük katkısı Latince ve Yunanca dillerini geliştirmesi, bunun doğal bir sonucu olarak pre-sokratikleri kaynağından okumasıdır.⁵¹⁷

⁵¹⁴ Oruç Aruoba, *De ki İşte*, Metis Yayınları, İstanbul 2018, s. 140.

⁵¹⁵ Aruoba, *De ki İşte*, s. 130.

⁵¹⁶ W. Schüßler, "Tillich's Life and Works", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 3.

⁵¹⁷ Paul Tillich, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years", *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York 1967, s. 3.

Entelektüel mirasının temellerinin atılmasında anne ve babasının etkisi yadsınamaz. Anne ve babası farklı dünyaları yani Doğu ve Batı Almanya'yı sembolize eden iki figür gibidir. Doğu melankoliyle harmanlanmış düşünceyi, görev bilincini, şahsi günahı, güçlü otorite duygusunun ve feodal geleneklerin hala etkin olduğu bir yerken; Batı yaşam zevki, maddi hazlar, hareketlilik, rasyonalite ve demokrasiyle karakterize edilmektedir. Babasıyla yaptığı felsefi tartışmalar ona en büyük düşünsel etkiyi bırakmıştır. Babasının özellikle “akıl ve iman gerçeklerinin çelişmeyeceği” yönündeki vurgusu hafızasında önemli bir yer bulur. O, sevgi ve disiplini aynı anda teneffüs eder.⁵¹⁸ Geleneğe saygı damarı papaz olan babasından gelirken; yaratıcı, eleştirel ve sembolik ruhunun mayası annesinden mirastır. Bu gelenekten dolayı deyim yerindeyse kendi kişiliğini ve özgürlüğünü yok sayan tüm sistemlere karşı bağışıklık kazanmıştır.⁵¹⁹ Bu sebeple 1903'te Paul'un annesi Mathilde'nin ölümü onu derinden etkilemiş olmalıdır.⁵²⁰

Tillich, taşrada yaşadığı bu darlık halini “erken dönemimdeki darlığımdan kaçışımın başka bir türü, babamın doğduğu ve eğitim gördüğü Berlin'e yaptığım birkaç gezim olmuştur” şeklinde ifade eder. Metropol şehrin Tillich'e yaptığı katkı kendi ifadesiyle deniz etkisiyle aynıdır: sonsuzluk, açıklık, sınırlanmamışlık. Bunun ötesinde Berlin'deki Bohem olarak adlandırdığı yaşamın dinamik hali onu derinden etkilemiştir: yoğun trafik, insan yoğunluğu, değişken dinamikler, sonsuz imkanlar. Bu sebeple 1900 yılında babası Berlin'deki görevine çağrıldığında mutlu olmuştur. Burada aynı zamanda merkezde yoğunlaşan politik ve sosyal hareketler içerisinde bulunma şansını yakalamıştır. Bu sevinci “bu his hiçbir zaman yok olmamış, dünya şehrinin gizemlerini anladığımda ve ona katkı sağladığımda içsel olarak daha da derinleştirdim” şeklinde açıklar. Bu yüzden kendisinin 1933'te dünya şehirlerinin en büyüklerinden birisi olan New York'a yaptığı göçü “iyi kader” olarak değerlendirmiştir.⁵²¹

Tillich, aynı zamanda çoğu filozof gibi savaşı da deneyimlemiştir. Nitekim o, savaş öncesi hayatını hazırlık dönemi olarak adlandırır.⁵²² Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla orduda papaz olarak göreve başlayan Tillich'in hayatında bu dönem

⁵¹⁸ Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 10.

⁵¹⁹ Tillich, *What Am I*, s. 32.

⁵²⁰ Schüßler, *Tillich's Life and Works*, s. 3.

⁵²¹ Tillich, *What Am I*, s. 4.

⁵²² Paul Tillich, “Autobiographical Reflections,” *The Theology of Paul Tillich*, eds. C. W. Kegley, and R. W. Bretall, The Macmillan, New York 1952, s. 12.

köklü değişikliklere neden olmuş, deneyimlediği ölümler ve yaşadığı zorluklar onu yeniden düşünmeye yöneltmiştir. Tillich, bu vesileyle yaşadığı dünyanın dini, felsefi ve sosyal geleneklerinin eksikliğini görmüştür. Gördüğü bu yetersizlikler sonucunda kültür teolojisine yönelmiştir. Tillich, askerlik görevini tamamladıktan sonra 1919 yılında Berlin Üniversitesi'nde akademisyen olarak göreve başlamıştır. Yine bu yıl en etkileyici makalesi olan “Kültür Teolojisi Fikri Üzerine” adlı çalışmasını yayınlamıştır.⁵²³ Savaş boyunca, savaşın dehşeti ile yıkıcılığının etkisinden kurtulmak ve manevi olarak da rahatlamak için sanatla, özellikle de resim ile ilgilenir. Sanatla ilgili yaptığı çalışmalar onda geniş ufuklar açar ve içsel yönünü de besler. Savaşın son yılında Berlin'de gördüğü Boticelli'nin bir resmi onda derin etkiler bırakır.⁵²⁴

Frankfurt Üniversitesi'ni Almanya'nın en liberal üniversitesi olarak tanımlayan Tillich; bu üniversitede bir ilahiyat bölümü olmadığından, derslerini felsefe ile teolojiyi ilişkilendirerek vermeye çalışır. Breslau'da felsefe doktorası, Halle'de ise teoloji mezunu olduğundan dolayı derslerinde din ile felsefe arasında bir sınırda gidip gelir.⁵²⁵ Marburg üniversitesinde tanıştığı ve aynı zamanda ders aldığı Heidegger'in düşünsel dünyasında büyük bir etkisi vardır. Ayrıca insanın dinle içsel ilişkisini anlamak için derinlik psikolojisi ile de ilgilenir.⁵²⁶ Kutsalın indirgenemeyeceğini ve onun sadece zihinsel bir evre olmayıp, bilincin ayrılmaz bir özelliği olduğunu kanıtlama amacıyla, “Eranos Çevresi” diye nitelendirilen bir grup düşünür ile multi-disipliner tartışmalara katılır. Bu çevre, bireyin varoluşsal bütünlüğü, kolektif bilinçdışı, arketipsel modeller ve mitoslar gibi problemleri üzerine yoğunlaşırlar. 1933'te Majeur Gölü kıyısında Eranos Derneği çatısı altında belli aralıklarla Paul Tillich, Martin Buber, Carl Gustav Jung, Joseph Campbell, Mircea Eliade, ve Gustav Van der Leeuw gibi düşünürler bir araya gelerek yoğun tartışmalar içine girerler.⁵²⁷ O aynı zamanda Protestan ibadeti, sembolleri ve ritüelleri konusunda bizdeki yeni ilmi kelama benzer yenilikler getiren Wilhelm Stahlin ve Karl Ritter tarafından temsil edilen Berneuchener hareketi içerisinde bulunmuştur. Bunun yanında Emanuel

⁵²³ Robert P Scharlemann, “Paul Johannes Tillich”, *Encyclopedia of Religion*, eds. Lindsay Jones, C. XIII, Thomson Gale, Detroit 2005, s. 9203.

⁵²⁴ Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal*, s. 12.

⁵²⁵ Tillich, *Autobiographical Reflections*, s. 14.

⁵²⁶ Schüßler, *Tillich's Life and Works*, s. 11.

⁵²⁷ Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, s. 19.

Hirsch'in Hristiyan Nazizmi dediği ikisi arasında bir yakınlık kurma çabasını Barmen Deklarasyonu içerisinde bulunarak eleştirmiştir.⁵²⁸

1959'da Time dergisine kapak olan ve 600'ü aşkın bibliyografyası bulunan Paul Tillich, Chicago'daki Billings Hastanesi'nde hayata gözlerini yummuştur. Külleri East Hampton'a gömülmüştür. Daha sonra mezarı New Harmony'daki kendi ismi verilen Paul Tillich Parkı'na taşınmıştır.⁵²⁹ Mezarında "yabancılaştı ve tekrardan yeni varlık (new being) -yabancılaşmayı aşan İsa Mesih- ile birleşti." yazmaktadır.

3.1.2. Kullandığı Kavramlar ve Dil Anlayışı

Genelde sosyal bilimlerle uğraşan, özelde ise felsefe ve din felsefesiyle ilgilenen bilim insanları kavramlar sebebiyle karşılaşılan problemlere aşinadırlar. Bir yanda kullanılan kavramların kavranmasının zor olması ve bu kavramların çok anlamlılığı, diğer taraftan bilimsel olarak anlaşılabilmek amacıyla ortak bir kavrayışın ifadesi oldukları için kavramların kullanılması gerekliliği vardır. Bu yüzden kavramlar üzerinde genel bir anlaşma sağlanmış değildir.⁵³⁰ Kimi düşünürler ödünç aldıkları veya mevcut kavramları tekrar tanımlarken, bazı düşünürler ise yepyeni kavramlar üretirler.

Tillich'in ürettiği kavramlardan biri kaygı veya ilgi olarak da çevrilebilen "ultimate concern" kavramıdır. Kavramı ele alırken geçmiş düşünürlerden faydalanırken en fazla etkilendiği kişi arkadaşlık yaptığı Heidegger'dir. Onun korku ve kaygı arasında da ayrımına gitmesi, bu kavrama Tanrı'ya yönlendirerek dini bir form kazandırmasında kendisine yol gösterici olmuştur. Heidegger ise kavramı Kierkegaard'dan almasına rağmen düşünürün ismini anmaz.

Tillich'in kaygı kavramına yüklediği çağrışımları analiz ettiğimizde ise, kaygıyı korkudan ayırmaktadır. Aralarındaki asıl farklılık ise objenin varlığı veya yokluğu konusundadır. Korkunun belli bir objesi olmasına karşılık, kaygının bu tür bir objesi yoktur. Kaygının tek nesnesi soyut olan yani dünyada tamamen bulunmayan derinliktir. Onun objesi ise bütünüyle kavranamadığı için tüm nesneleri reddeden bir niteliktedir. Bu kavram daha sonra anlatmaya çalışacağımız protestan ilke ve putlaştırma kavramlarını anlamak için hayati önemdedir. Tamamen dünyevi yani belirli bir objesi olan korkuya karşı mücadele etmek kolaydır. Fakat kaygıya karşı

⁵²⁸ Martin Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, Bookman, New York 1963, s. 24.

⁵²⁹ Schüßler, *Tillich's Life and Works*, s. 13.

⁵³⁰ Mustafa Turan, *Varoluşçu Teoloji Bağlamında Paul Tillich'te Din Felsefesi*, İnönü Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya 2016, s. 6.

böyle bir durum gerçekleşemez. Ancak bu iki kavram birbirinden tamamen bağımsız da değildir. Mesela, ölüm korkusu tüm ölümlerdeki kaygının ögesini belirler. Bu anlamda kaygı nihai yokluk korkusu olarak da tanımlanabilir.⁵³¹ Ona göre varlık yokluğu kapsar. Yokluk varlıkla anlaşılır ve ona aittir, ondan ayrılamaz. Varlık çifte olumsuzlama olmadan düşünülemez: Varlık, varlığının inkarının inkarı olarak düşünülmelidir. Güç ise bir varlığın diğer varlıkların direnmesine karşın kendisini gerçekleştirme potansiyelidir.⁵³² Bu sözleriyle kaygıyı varlık ve yokluk arasında gel-git yaşayan insani bir özellik olarak sistemine yerleştirir.

Tillich, kaygıyı insanın kendi faniliğinin anlaşılması şeklinde tanımlar. İnsan, dünya üzerinde durduğu anda kendi sonlu oluşunu anlar. Bu sonluluk sürekli insanı tehdit eden yaşamdan ölüme doğru giden bir yolculuktan da anlaşılmaktadır: “Kaygı sonlu olmanın farkında olmaktır. Sonluluk gibi endişe de varoluşsal bir özelliktir. Kaygı üretilemez yani sahte değildir, sadece pratik hayatta deneyimlenir ve sonra tanımlanabilir. Aynı zamanda kaygıya yol açan nedenler ile kaygının kendisi de ayırt edilmelidir. Varoluşsal bir nitelik olarak kaygı tıpkı sonlu olmak gibi her zaman ve her yerde mevcuttur. Aynı zamanda kaygı kendisini ortaya çıkarabilecek her türlü nesneden bağımsızdır; o, sadece yokluk tehdidine (varoluşsal sonluluk) bağlıdır. Bu anlamda kaygının nesnesinin “hiçlik” olduğu söylenebilir. Hiçlik ise bir obje veya somut bir nesne değildir. Nesnelerden korkulabilir. Bir tehlike, bir acı, bir düşmandan korkulabilir; ancak korku, Tillich’in olmak cesareti olarak adlandırdığı dünyada bulunarak ve sürekli bir eylem ile yenilebilir. Kaygının ise hiçbir zaman üstesinden gelinemez, çünkü hiçbir sonlu varlık onu yenemez. Kaygı, genelde görünmese de her zaman mevcuttur ve kendini insana dayatmaktadır. Bu sebeple her zaman her yerde tezahür edebilir, hatta korkulacak herhangi bir şeyin olmadığı durumlarda bile hissedilebilir. Bu nedenle olumlu olarak ileriki bölümlerde açıklayacağımız protestan ilkenin bir gereği olarak hayata dinamikliğini sağlayan şeydir.”⁵³³

Tillich, *The Courage to Be* (Olmak Cesareti) adlı eserinde ayrıntılandırma gereği duyarak kaygının üç türünü açıklar: bunların ilki “gelecek ve ölüm kaygısı” ikincisi “akışkanlık, boşluk ve anlam yitimi veya anlamsızlık kaygısı” üçüncüsü ise “suçluluk ve kınanma (condemnation) kaygısı”.⁵³⁴ Tüm bu kavramları Heidegger ile benzerlikler

⁵³¹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, C. II, University of Chicago Press, Chicago 1951, ss. 36-39.

⁵³² Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, Okuyan us Yayınları, İstanbul 2014, s. 178.

⁵³³ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 191.

⁵³⁴ Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1969, s. 41.

içermesine rağmen adını anmaz. Arkadaş olan iki düşünürün sohbetleri sırasında birbirlerinden etkilenmiş olmaları büyük ihtimaldir.

Birinci türden kaygı olan ölüm kaygısı sonlu ve bir yönüyle de dünyevi veya dünyaya yerleşik bir varlık olan insanın, potansiyel olduğunun ve nihai olan zorunluluktan yoksun bulunduğunun farkında olmasıdır. Bu aynı zamanda yokluk korkusu olarak da adlandırılabilir. Yokluk, açık bir tehdit olmadığı anlarda bile her an mevcuttur ve kaygı üretir.⁵³⁵ Yok olma korkusu insanın öldükten sonra varoluşunun devam etmemesi; ölümden sonra bile tamamlanmamış oluşunun yani yaratıcılığının bitişi, bir dünyada bulunmama durumu demektir.

İkinci türden kaygı; “anlamsızlık kaygısı, tüm anlamları kavratabilecek bir manası; nihai kaygı olan anlamın ve değerın temeli olan Tanrı’yı kaybediş endişesidir. Bu endişe sembolik ve dolaylı da olsa, varoluşun anlamı sorusunu karşılayacak bir cevabı yani vahyi, aynı zamanda temel olarak bir varoluşsal odağı kaybediş ile ortaya çıkar.”⁵³⁶ Bu kişilikte ve dünyada parçalanmaya yol açar.

Üçüncü türden kaygıya göre; insan, kendisinden ahlaki eylemler beklendiğinin farkındadır. Ancak o aynı zamanda kötü eylemler yapabilecek sınırlı bir özgürlüğe sahip olduğunun da farkındadır. Bu durum, insanda gömülü olarak mevcut varoluş amacını gerçekleştirememeye kaygısı yaratır. Buradaki suçluluk özgür eylemin sonucunda işlenen bir günaha karşılık duyulan bir pratik tavır alış değil, varoluşsal bir türdür.⁵³⁷ Kaygının her üç türüsü de varoluşsal ve ontolojik olup insanda çözülemez ve aşılabilir bir umutsuzluk yaratır. Nitekim Tillich, mucize kavramına da insanı sarsan, farklı ve şaşırtıcı olay tanımını yapmıştır. İnsan hikayesi de baştan sona bu umutsuzluğu yenme mücadelesidir.⁵³⁸ Bireyde korku duygusu, kişiliğimiz gelişip insani durumumuzun neticesi olarak yerini onun düşmanı olan ve dolayısıyla alt edilmesi imkansız olan kaygı duygusuna bırakır.⁵³⁹ Nihai kaygı olarak Tanrı ise, bütün bu kaygıları sürekli hareket halinde Tanrı’ya yönelik çaba olarak, dinamik bir şekilde daima ileri taşımamızı belirtmektedir. Bu durum sürekli bir ayrılma ve birleşme yaratarak sevginin yani Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin de sürekliliğini sağlar.

⁵³⁵ Tillich, *The Courage to Be*, ss. 42-45.

⁵³⁶ Tillich, *The Courage to Be*, s. 47.

⁵³⁷ Tillich, *The Courage to Be*, ss. 52-53.

⁵³⁸ Tillich, *The Courage to Be*, ss. 54-55.

⁵³⁹ İhsan Dağ, “Psikolojinin Işığında Kaygı”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 6, Ankara 1999, s. 188.

Tillich, düşüncesini derinleştirmek için önceki bölümde belirttiğimiz İbn Arabî'ye benzer şekilde farklı türden bilgi ile bilimler ve dolayısıyla bu farklı alanlarda çalışan farklı akıl türleri olduğunu öne sürer. Bunları ise “felsefi, bilimsel, tarihsel ve dini” şeklinde ayırır. Diğer yandan, bu bilgi ve akıl türlerini ifade etmenin yanında, matematikte çalışan akıl ile, müzikte çalışan aklın aynı akıllar olduğunu fakat matematiksel aklın sanki tek akılmış gibi düşünüldüğünü belirtir.⁵⁴⁰ Tarihsel olarak Alman İdealizmi ve Romantizmi'nin düşüşü ve İngiliz Deneyciliği'nin yükselişiyle teknik aklın insan hayatını kolaylaştırması nedeniyle öne çıktığını savunur.⁵⁴¹ Deneyi ise sonuçları test etmeyi, tutarlı ve mantıklı düşünmeyi sağlayan bir araç olarak önemli görür.⁵⁴² Bu akıl türünün teolojide kullanılmasına ise “semantik akılcılık”⁵⁴³ adını verir. Bu akıl tek başına derinleşmek için yeterli değildir. Tillich'e göre teknik akıl, ontolojik akla eşlik ettiği ve onu tamamladığı sürece yararlıdır. Bunun dışında teknik aklı ontolojik akıldan ayırmak ve ayrıca ona karşı konumlandırmak insanı, doğayı ve dolayısıyla dini görüşümüzü parçalamaktır.⁵⁴⁴ Çünkü onun bölerek ve analiz ederek çalıştığını belirtir. Bu da odağı yani Tanrı ile olan temelimizi ve nihai ile olan amacımızı yitirmemize yol açabilir. Bu bakış açısıyla aklın kategorilere bağlı ve sınırlı oluşunu Nicolaus Cusanus ve Immanuel Kant'tan farklı düşünmediğini görebiliriz.

Tillich'in Tanrı anlayışı da tam anlaşılamadığından dolayı ateist ve agnostik şeklinde adlandırılmıştır. O Tanrı'nın kavranılıp kavranılamadığı konusunda varoluş öncesi ve varoluş sonrası dünya şeklinde bir ayrıma gider. Ona göre, Tanrı'yı bilmek sorununu da nihai olarak iki farklı açıdan ele almak mümkündür. Tanrı'nın varlığının bilinebilirliği ve Tanrı'nın mahiyetinin bilinebilirliğidir.⁵⁴⁵ Tanrı'nın varlığının kanıtlanıp kanıtlanamayacağı veya bilgi konusu olup olamayacağı temel bir problemdir. Bu sebeple bilgi kuramındaki bu güç kaybı birtakım felsefecileri bilgi kavramından tümüyle vazgeçmeye ve reddetmeye, diğer bir kısmını da rasyonel olan ile rasyonel olmayan ayrımını bütünüyle ortadan kaldıracak "ne olsa bizimdir/olur" anlayışına sürüklemiştir.⁵⁴⁶ Tillich ise varoluş öncesinde var olan Tanrı'yı varoluş sonrasında görünüşüne göre, Karl Jaspers'a benzer şekilde Tanrı'yı insana, doğaya

⁵⁴⁰ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, ss.73-74.

⁵⁴¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 72.

⁵⁴² Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 73.

⁵⁴³ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 54.

⁵⁴⁴ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 73.

⁵⁴⁵ Mehmet S. Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004, s. 39.

⁵⁴⁶ Mehmet S. Reçber, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe Dünyası*, S. 39, 2004. s. 39.

hitap eden ve zat olan kendinde varlık olarak adlandırır.⁵⁴⁷ Bu bölümlendirmeyi eserlerinde açık olarak belirtmediği ve bütüncül olarak hepsini bir arada kullandığı için anlaşılamamıştır.

Bu sebeple bir boşluğu doldurmak için Doğu Batı Dergisi'nde yayınlanan "Bütüncül Bir Filozof Olarak Paul Tillich'in Din Felsefesi ve Varoluşçu Tanrı Anlayışı veya Modern Dönemde Ölen Tanrı'yı Aramak" adlı makalemizde Tanrı anlayışını inceledik. Tillich, varoluşsal olarak bilincin ve hayatın gerisinde olan iki Tanrı kavramını kullanmıştır. Bunlar "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" kelimeleriyle karşılanan varoluş öncesi Tanrı için kullanılan atıflar temelde aynıdır. Bunlar "Tanrı'nın ötesindeki Tanrı", "karanlık" veya "tırnak içerisinde kullanılan Tanrı"dır. Kendinde Varlık olan Tanrı'nın doğayla yani dünyayla ilişki kurduğunda yani varoluş sonrası görülen mahiyeti Tillich tarafından temel veya derinlik olarak adlandırılmıştır. Bir de varoluş öncesi Şartsız olarak tanımlanan Tanrı'nın, iman eden bireylerde varoluş sonrası görülen yanı ise "Nihai Kaygı veya İlgi" olarak adlandırılmıştır. Bu anlayışla o Pascal'ın ayırmış olduğu "felsefecilerin Tanrısı" ile "İbrahim, İshak ve Yakup'un yani imanın Tanrısı"nı birleştirmeye diğer bir ifadeyle Atina ile Kudüs'ü barıştırmaya çalışmıştır.⁵⁴⁸

Tillich, zat olan Tanrı'yı varoluşun temeline yani sıfır noktasına koyar ve onu kanıtlamaya bile gerek duymaz çünkü o zorunlu varlıktır. Tillich, ayrıca Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan kanıtları da göz ardı etmekte, onları sözde (pseduo) kanıtlar olarak adlandırmaktadır.⁵⁴⁹ Ona göre bu kanıtlar, varoluş öncesi ve sonrasında tam kanıtlama olmadıkları gibi Tanrı'nın varlığını ispatlamaktan da uzaktırlar. "Tanrı'nın varlığı" sorusu ona göre yarı-putlaştıran, yarı-mitik bir söylemdir.⁵⁵⁰ Fakat yine de bu kanıtlar tamamen anlamsız sayılmazlar. Zira onlar sonlu olan dünyada içkin olarak bulunan sonsuza ilişkin soruyu ifade etmektedirler. Bu kanıtlar Tanrı sorusunu sormayı mümkün ve hatta zorunlu kılacak şekilde insana bağlı ortaya çıkan düşük yani dünyevi (dilsel) ifadelerdir.⁵⁵¹ Yani Tanrı'nın "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" olarak

⁵⁴⁷ Tuncay Akgün, "Karl Jaspers", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C. 4, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 463.

⁵⁴⁸ Mustafa Turan, "Bütüncül Bir Filozof Olarak Paul Tillich'in Din Felsefesi ve Varoluşçu Tanrı Anlayışı veya Modern Dönemde Ölen Tanrı'yı Aramak", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 96, 2020, s. 134.

⁵⁴⁹ Tillich, *Systematic Theology* C. I, s. 210.

⁵⁵⁰ Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, London 1959, s. 25.

⁵⁵¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, ss. 205-210.

adlandırılan imajın “düşmüş aklın ifadeleri”⁵⁵² olarak andığı dünyevi kavramlarla tam karşılanamayacağını belirtir. Kendinde varlık (being itself) ve Şartsız tanımlanmamıştır. Her şeyin ötesinde, bütün tanımlamaların üzerinde, ayrıca bütün özlerin üstündedir.⁵⁵³ Kendi düşmüş kavramlarımızı kullandığımız için Tanrı kelimesini ifade ederken bizim imalarımızı taşıdığı için tırnak içerisindeki “Tanrı” şeklinde kullanılmasını daha uygun görür.⁵⁵⁴

Kendinde varlık, Tanrı’nın dünyanın temeli olan yönüdür. “temel (ground)” kavramı ile ilgili olarak Tillich, Tanrı’nın rasyonelliği fikrini ileri sürmektedir. O, şöyle demektedir: “Temel, sadece her formun kaybolduğu bir derinlik/karanlık değil, aynı zamanda her formun ortaya çıktığı bir kaynaktır da. Varlığın temeli, bizzat ortaya çıkma, yani ‘logos’ özelliğine sahiptir. Bu, Tanrısal hayata eklenen bir şey değil, tanrısal hayatın bizzat kendisidir. Derinlik özelliğine rağmen varlığın temeli, ‘mantıksal’dır ve bizzat kendi ‘logos’unu kapsar.”⁵⁵⁵ Logos, İşıya’da belirtildiği gibi doğaya yayılan ve ona düzen veren Tanrı’nın elidir. Çift kutuplu kavram oluşturmak istediği için aynı zamanda uçurum (abyss) kavramını Tanrı’nın yok eden yönü için kullanır. Bu sebeple Tillich’te hiçbir şey Tanrı’nın dışına çıkamaz. Bu ilişki ise bütünsellik ve parçalanış veya başka bir deyişle putlaştırma ve bütünsellik şeklinde bir sevgi hareketiyle devam eder.

Bir de Şartsız olan Tanrı’nın insanla ilişki kuran yönünü ifade eden nihai ilgi olarak Tanrı vardır. Tanrı bir sevgi gösterisi olarak insanla ilişkisinde, özel olarak ibadetler ve dua anında ortaya çıkar. Çünkü iman, daima şüpheyeye karşı bir meydan okumadır. O aynı zamanda daima gelgitli, geçici ve akışkan bir zemin üzerindedir. Bir diğer yan ise kişisel yeteneklerin farklı olması dolayısıyla imanın aktarılamaz oluşudur. İnsanın aşkınlığını olduğu durumdan ayırmak mümkün değildir. Her ben kendi aşkınlığının karşısında bulunur. İbadet anında Tanrı daima benim Tanrımdır, onu diğer insanlarla paylaşmam.⁵⁵⁶

⁵⁵² Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 80.

⁵⁵³ Oswald Bayer, “Tillich as a Systematic Theologian”, *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 26.

⁵⁵⁴ Paul Tillich, “The Word of God”, *Writings in the Philosophy of Religion Main Works*, V. 4, De Gruyter- Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin and New York 1987, s. 405.

⁵⁵⁵ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, ss. 157-158.

⁵⁵⁶ Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994, s. 56.

Söz konusu olan bu ilişki Martin Buber'in Ben-Sen ilişkisi olarak kavramsallaştırdığı diyalojik bir ilişkidir. Diğer bir ifadeyle tek taraflı ve emredici olan bir tutum değildir. Her iki taraf birbirini kendi alanına çağırmaya ve ilişki kurmaya çalışmaktadır. Tillich'in nihai ilgi olarak Tanrı anlayışı büyük ölçüde Buber'den ilham almıştır. Tillich, "Theology of Culture (Kültür Teolojisi)" adlı eserinin içerisinde bulunan "An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought (Martin Buber'in Bir Değerlendirmesi: Protestan ve Yahudi Fikriyatı)" adlı bölümde Buber'le olan çoğu benzer olan görüşlerini belirtir. Buber'in Protestanlık'a yaptığı önemli katkılardan dolayı çoğu Hristiyan ilahiyatçının kendisiyle aynı görüşte olduğunu savunmuştur. Buber'in doğrudan ve dolaylı olarak kendisine katkılar sağladığını, Protestanlık'a katkısının kendisiyle karşılaştırılamayacak kadar çok olduğunu belirtir.⁵⁵⁷ Her iki düşünüre göre Tanrı'nın kişisel tezahürü, bizi dinin hakikiliğine götüren kesin bir şey değildir. Bizi otantik, hakiki dine götüren şey, Tanrısal olanla karşımda duran varlık (fenomen) olarak sevgi ilişkisi kurmamdır. Bu Tanrısal varlık ise sadece benim karşımda değildir. Tanrısal olanın beşeri olan ben alanına tümünden sokulması onun tanrısallığını ortadan kaldırır ve putlaştırır. Gerçekten Tanrı'ya inanmam için Tanrı hakkında bir şeyler bilmem zorunlu değildir. Pek çok hakiki mümin, Tanrı'yla nasıl konuşulacağını bilir ama Tanrı hakkında ne konuşacağını bilmez.⁵⁵⁸ Metin Yasa da Tillich ve Buber'e benzer şekilde Mevlana ve İbn Arabi'de ben-sen ilişkisini ele alır. Ayrıca o kavramını da ekleyerek Buber'in öncüsü olduklarını belirtir. Bu kavramların kullanılması sevgi ilişkisinin özleri zedelemeyecek bir şekilde ele alınması sebebiyledir. Diğer bir gereklilik ise Tanrı'yı bir nesne veya dünyanın temeli olmayan bir sen olarak görmeyi engellemektir.⁵⁵⁹ Bunun yanında bu kavramların kullanılmasıdaki diğer amaç derinliği sağlayan dinamikliği yani protestan ilkeyi korumaktır. Bu sebeple ibadette kullanılan dil dinin sınırları içerisinde olmasına rağmen, bireysel duygu ve anlamımızı yükleyeceğimiz değişen durumlara da imkan veren bütüncül ve insani bir dil anlayışı vardır.

⁵⁵⁷ Paul Tillich, "An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought" *Theology of Culture*, London 1959, s. 188.

⁵⁵⁸ Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, Lotus Yayınevi, Ankara 2013, s. 44.

⁵⁵⁹ Yasa, *Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 87.

3.1.3. Kullandığı Model, Yöntem ve Semboller

Multi-disipliner olarak çalışan ve hayat serüveninde de farklı ortamları deneyimleme şansı yakalayan Tillich'e, bu sebeple "sınır teoloğu"⁵⁶⁰, bazen de "entelektüellerin havarisi" veya "teologların teoloğu"⁵⁶¹ unvanları yakıştırılmıştır. Modern insanın Tanrı'ya olumsuz bakışını görece değiştirmiştir. O, dini akidelerin dogmatizminin yerine "olmak cesareti"ni; doğaüstü Tanrı anlayışı yerine Tanrı'nın ötesindeki Tanrı kavramını kullanarak aynı zamanda "Tanrı'nın ölümü teolojisi"nin peygamberi olarak da görülmüştür.⁵⁶² Onun günümüzde yaptığı en büyük katkı, Tillich'in temel çalışma alanı olan teolojinin kültürle, sanatla, bilimlerle ve dini olanla diyalogunu sürdürmesi gerekliliği ve bu diyalogun "hem/hem (both/and)"e olan değişmeyen bağlılığıdır. Bu sebeple teolojiyi kendi alanındaki bir getto olmaktan çıkararak; diğer alanlarla ilişkisini sınırlarını aşındırmadan sağlayarak yeni bir dinamizm kazandırmıştır. Dini eleştirel düşüncenin, bir yandan radikal pozitivist bilim ve kültür tarafından, diğer yandan benzer tarzda dini militarizmin keskin formları tarafından baskı altına alındığı bir zamanda, Tillich'in alanlar arası bunun yanında Tanrı ve insan arasında ilişki kurmayı sağlayan korelasyon teolojisi bu baskıyı ortadan kaldırmaya yönelik öncelikli bir çabadır. Ona göre teoloğun görevi günceli güncel olarak görmek, insanı da kültürün "dinin kültürlü aşağılayıcıları" olarak değil, aynı zamanda onun istemli savunucuları olarak ele almaktır. Teoloğun bir diğer meşguliyeti ise "gizem" olarak görülenleri yeniden yorumlamak ve güncelleşmesini sağlayarak her an görünür kılarak ortaya çıkarmaktır.⁵⁶³

Kendisini etkilemiş olan, Rudolf Otto'nun "The Idea of Holy (Kutsal Düşüncesi)" kitabını bizzat yaşamıştır. Ona göre Tanrı'ya onu ezbere yani aşkınlılaştırarak veya soyutlayarak değil önce pratik hayatta deneyim yoluyla ulaşılır. Bu sebeple dinin etik ve mantıksal öğelerinin ve açılımlarının, varoluşsal ve teolojik olarak eşit önemdeki kutsalın mistik, sakramental ve estetik uygulamalardan çıktığını belirtmiştir. Bu durumun Schleiermacher'i kendisine yakınlaştırdığını ve bu sebeple ondan etkilenen Otto'yla kendisinin Hristiyan ve Hristiyanlık dışı mistisizmin ayinsel yani sakramental yenileme ve bu eylemin tekrar değerlendirmesi yönünde etkilediğini

⁵⁶⁰ Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, s. 8.

⁵⁶¹ Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 11.

⁵⁶² Russell Re Manning, "Preface", *The Cambridge Companion To Paul Tillich*, Cambridge University Press, New York 2009, s. xv.

⁵⁶³ Manning, *Preface*, ss. xvi - xvii.

söylemiştir.⁵⁶⁴ Wayne Proudfoot'un belirttiği gibi “dinsel tecrübe, tecrübeye sahip olan kişinin perspektifinden tasvir edilmeli”⁵⁶⁵dir. Aynı zamanda bu düşüncesinde pratiğin teoriden önce geldiği ve pratiğin sözlere dökülemeyecek bireysel unsurlarının bulunduğunu bu sebeple sembollerin kullanılması gerektiğini savunur. Dolayısıyla Tillich’te semboller yaratıcı ve keşifsel olarak üretilen sevgiyi ifade eden bir çabadır. Robert Wuthnow’un kavramsallaştırmasıyla semboller “hisseden oluşumlar (sensitizing concepts) değil insan davranışının teorileridir ve insana bağlı”⁵⁶⁶dir. Bu husus sembolleştirme yapılmayacaktır anlamına gelmez. Teori varoluşun gerisinden gelip, her ne kadar eksik olsa da, semboller varoluşu açıklamak ve ileriye taşımak için kullanılacaktır. Bu sebeple Paul Tillich’in sevgi anlayışını anlamak için semboller önem taşımaktadır.⁵⁶⁷

İnsandaki bireysellik, semboller ve Tanrı’nın zat olarak ulaşılamazlığı aynı zamanda da dünyadaki açılımlarının tam kavranamazlığı Tillich’i farklı alanlar arasında ilişkiyi gerektiren korelasyon modeline yöneltmiştir. Korelasyon modeli, Din Felsefesi’nin temel uğraş alanı içinde yer alan teoloji, insan ve Tanrı’dan oluşan üçlü yapıyı ele almasına imkan sağlamıştır. Tillich’e göre Tanrı varlığın temelidir, ama varlık olmasına rağmen şartlar tarafından da belirlenmez. O bu yapı içinde tükenmez ve ulaşılamaz bir derinlik ve taşan bir sevgidir. İnsan da dahil tüm varoluşsal öğeler bu yapıya katılır. Ne var ki insan, günahkar oluşu nedeniyle, bu yapı içinde çarpıtıcı bir rol üstlenir ve sevgiyi birebir hissetmeyip dünyevi şeylere atfeder. Ama yine de insan, ondan uzaklaşabilmesine rağmen temel olan Tanrı’dan tamamen kopamaz.⁵⁶⁸ Tillich’in kullandığı korelasyon, varoluşsal sorunları, teolojik cevapları ve Hristiyan inancının içeriğini birbiriyle bağdaştıran yani ayrı gibi görünenler arasında sevgi temelli ilişki kuran dinamik bir modeldir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ Tillich, *What Am I*, s. 4.

⁵⁶⁵ Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1985, s. 181.

⁵⁶⁶ Robert Wuthnow, “Study Religion, Making it Sociological”, *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 22.

⁵⁶⁷ Muhammed Caner Ilgaroğlu ve Mustafa Turan, “Düşünce İnşasında Kavramsallaştırmanın Önemi: Paul Tillich’in Kullandığı Kavramların Felsefi Analizi”, *Adıyaman Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 29, 2018, ss. 670-702.

⁵⁶⁸ Bernard M. Loomer, “Tillich’s Theology of Correlation”, *The Journal of Religion*, C. 3/36, 1956, s. 150.

⁵⁶⁹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 60.

Korelasyon modeli, süreç olarak ilişki içerisindeki varoluşsal sorulara karşı teolojik cevaplardan başlayarak Hristiyan imanının içeriğini açıklar.⁵⁷⁰ Sorular cevapları etkiler ve cevapların ışığında yeni sorular sorulur. Fakat korelasyon modeli ezbere veya gözü kapalı olarak üretilmiş değildir. Bu model yaşanan dünyadan yani insan varoluşundan başlar; diğer bir deyişle önce insanın perspektifinden varoluşsal soru ve sorunlar belirlenir, ardından Hristiyan mesajının bu soruların cevabı olduğu gösterilmeye çalışılır. Varoluşsal sorular ve bunlardan yola çıkılarak sorunların tespiti, felsefi bir çalışmayı gerekli kılarsa da bu iş teolog tarafından bir filozof olarak yerine getirilir.⁵⁷¹ Nitekim din, iki boyutta yaşanılır. Yatay boyutta din yani yaşanan din, dindarın hayatını zenginleştirir ve anlam derinliği kazandırarak sorular sormasına sebep olur. Bu analizde dinden hümanist perspektiften kültür üretmedeki aracı rolünden bahsedilir. Din burada kültürden ayrılamayan dünyevi ve yerel unsurlar barındırır. Diğer bir deyişle bizim şariat kavramına denk gelir. Dikey boyutta ise Hristiyan mesajını ifade etmek için kullanılır ve Tanrısaldır yani insani bir fenomen değil, kavranamayan ve asla bütünüyle tecrübe edilemeyen bir ifşadır. Diğer bir söylemle bizdeki din kavramına denk gelir. İnsanın vahye cevabı bir fenomenal ilişki olduğu için, vahiy bu yolla dolaylı yani sembolik olarak incelenir. Bu dikey boyutun aynı zamanda, inananın perspektifi dışında bir yerden görülemeyeceği anlamına gelir. Sadece inançlı insanın aşkın duygusu bir fenomen olabilir.⁵⁷²

İnsanın yetersiz ve fani özelliklerinden dolayı sorular vahiyden çıkarılamaz. “İnsan sorudur, cevap değildir. Aynı şekilde insan varoluşundaki içkin soruları, ilahi cevaptan çıkarmak da imkansızdır. Bu durum imkansızdır çünkü cevaplayacak bir soru veya sorun olmadığında ilahi cevap anlamsız ve afakidir. İnsan henüz sormadığı bir soruya cevap alamaz.”⁵⁷³ Aksi takdirde ortaya diyalojik bir ben-sen durumu çıkmaz kendi kendine gerçekleşen ezber mantıkta bir ilişkisizlik (discourse)⁵⁷⁴ gerçekleşir. Goethe’nin söylediği ve Tarkovsky’nin de söyleşilerinde ifade ettiği gibi “zekice bir cevap istiyorsak, zekice bir soru sormamız” gerekmektedir. Cevaplar ise Tillich’e göre ancak Hristiyan mesajından çıkarılabilir. Çünkü çözümler tarafsız ve aşkın olan,

⁵⁷⁰ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 60.

⁵⁷¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 63.

⁵⁷² Emir Kuşçu, *Din Fenomenolojisi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, ss. 21-22.

⁵⁷³ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 13.

⁵⁷⁴ Genelde Michel Foucault tarafından “söylem” olarak kullanılan, fakat burada duruma ve kişiye göre konuşmak anlamına gelmektedir.

“insan varoluşuna onun ötesinden olan Tanrı dolayısıyla vahiy tarafından söylenir”.⁵⁷⁵ Bununla Tillich’in kastettiği ise, iki kutbu birleştiren ve hem dünyevi hem ilahi yönü dünyada gerçekleştiren yeni varlık (new being) olarak adlandırdığı İsa Mesih’te gerçekleşen şeydir. Ayrıca dinamik yapı içerisinde vahyin ve soruların özel duruma uygulanırken insanın temelini yitirebileceği düşüncesini ifade eden dinamizme karşı olan “kerigmatik⁵⁷⁶ safçılık” düşüncesini de reddeder.⁵⁷⁷ Ona göre temeller sarsılsa ve ondan uzaklaşılsa bile yitirilmez.

Tillich’in korelasyon modeliyle ilgili olarak anlattıklarına dayanarak söz konusu ifadeleri kısaca şöyle özetleyebiliriz:

I) Varoluştan ve dünyevilikten kaynaklanan belirli hayati ‘sorunlar ve sorular’ vardır.

II) Bu sorunlar ve sorular varoluşsal düzlemde ortaya çıktığı için aynı düzlemde yola çıkılarak cevaplandırılmaz ve çözülemez. Yani sorunu yaratan onun çözümü olamaz.

III) Bu sorunlar ve soruların cevabı vahiy içerisindeki büyük sembollerde bulunur. İlahiyatçının ve Din Felsefecisinin görevi, Hristiyan mesajdaki sembollerin insan varoluşuna tehdit oluşturan durumlara birer çözüm olduğunun cevabını göstermek ve onları bireyselliğe ve mesaja zarar vermeden güncel göre yorumlamaktır.⁵⁷⁸

Tillich’in kullandığı yöntem ise dinamikliği sağlayan ve putlaştırmayı önleyen “protestan ilke”dir. Bu yöntemi Halle’de eğitim alırken hocası olan Martin Kähler’den etkilenecek geliştirmiştir. Tillich, Kähler’in Paulcu ve Lutherci gelenek içerisindeki açılımı olan düşüncesini oluşturan “imanla aklanmak (justification)” öğretisinin bu yöntemi geliştirmede büyük katkı sağladığını ifade eder.⁵⁷⁹ “İmanla aklanmak’tan çıkarılan Protestan ilke, kendine güvenen ve yeterli oluşunu sanan bir otonomi (hümanizm) kadar heteronomiyi de (papalığın yanılmazlığı, günahsızlık) reddeder. O, bunları aşan ve aynı zamanda Aristocu bir bakışla belirtirsek orta yolu bulan bir otonominin ya da teonominin peşindedir.”⁵⁸⁰ Yani kısaca otonomi dediği şey insanın

⁵⁷⁵ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 64.

⁵⁷⁶ Tebliğ olunan din ve onu tasdike dayalı tarz.

⁵⁷⁷ Bayer, *Tillich as a Systematic Theologian*, s. 19.

⁵⁷⁸ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 18.

⁵⁷⁹ Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago University Press, Chicago 1963, ss. ix-x.

⁵⁸⁰ Tillich, *The Protestant Era*, s. xii

Tanrı'yı sürgüne göndererek kendi krallığını kurmasıdır. Bir nevi insanın tanrılaştırılmasıdır. Soru ve cevap aynı yerden alınır ve her şey dünyevi ve fanidir. Heteronomi ise her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği, insana söz hakkının verilmediği bir durumdur. Soruları sadece Tanrı sorar ve o cevaplar, soru ve cevaplar aşkın ve uhrevidir. İnsani varoluş göz önünde bulundurulmaz ve birey yok sayılır. Tillich, bu ikisini birleştiren, insanı odağa alan İbn Arabi'nin hayal kavramına benzeyen teonomi ilkesini öne sürmüştür. Nitekim o da mutlak bir realizm veya idealizme sapmamış bunlara arasında bir yol benimsemiştir. Aynı zamanda Karl Barth'ın din alanında felsefe, akıl ve tecrübeyi dışlamasını da bu bakış açısıyla aşmaya çalışmıştır.

Tillich'in geliştirdiği protestan ilke yöntemi hayatının ilk dönemlerinde sosyal adaleti savunmak için geliştirmiş olduğu dini sosyalizm günlerinin bir ürünüdür. O bu günlerinde sistemin ana kavramlarını geliştirmiştir. Bu kairos kavramının bir yorumundan ibarettir. Tillich'in oluşturduğu bu yöntem yani protestan ilke, iman durumu veya bir güç değil, o aynı zamanda en yüksek olan değil, objeler arasında bir obje değil, hatta en iyi de değildir; ama o bütün varlıkların ve objelerin niteliğidir. Protestan yöntem ise bu ilişkinin ifadesidir. O sonlu ve koşullu girişimlerin, koşulsuz düşünce ve eylemin yerini gasp etmesine karşı koruyucudur.⁵⁸¹ Kavramların, eşyaların, duyguların, düşünce ve yorumlar gibi geçici ve fani şeylerin nihailik seviyesine yükseltilmesini engelleyen Peygamberimsi Ruh'tur (Prophetic Spirit). Ona göre, sembolik içerikten yoksun bir fiil sübjektif duygudan öteye gidemez. Pratik fiili olmayan sembol nesnenin objektifliğinden başka bir şey değildir. Her iki durumda, bir iman tutumuna, yani biçime zorla giren Şartsız'ın bir varoluşuna ulaşmayız. Bunlar, inanmayan kutsalın “öznelleştirilme”sinin veya “nesnelleştirilme”sinin iki durumudur. Ona göre bu her iki durum da yanlış olup Protestan yöntem bu ikisi arasında orta yolu buldurur.⁵⁸² Bu kavram putlaştırmayı engelleyen insandaki ve varoluştaki gücü ifade eden bir ilkedir. Bu ilke insanı sürekli ileri aşamaya yöneltmektedir. Bu ilke forma direnmekte ve dinamik olan yapının şeyleşmesini engellemektedir. Mutlaklık ile görecelilik arasında bir yol tutmaya çalışan öğedir. Tanrısal olanın tanrısallığını yitirmeden dünyevi olanla ilişki kurmasını sağlarken; aynı zamanda fani olan insanın kendini aşmasına imkan vermektedir.

⁵⁸¹ Tillich, *The Protestant Era*, s. 163.

⁵⁸² Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 121.

3.2. Sevgi İçin Kullandığı Kavramlar ve Sevgi Türleri

Tillich, sevgi konusunun ilk olarak iradenin değil de olay ve kabiliyetlerin konusu olduğunu ifade eder ve bunlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi gerektiğini öne sürer. “love” kelimesinin bütün yanlış kullanımlarına rağmen günlük hayatta ve literatürde duygusal gücünü kaybetmediğini savunur. O kullanıldığı her yerde samimiyet, tutku, mutluluk ve kendini gerçekleştirme hislerini ifade eder. Bu durumun yaratma manasında kullanıldığında da duygusal olmadığını, ontolojik temelde olduğunu Spinoza’dan etkilenerek “ilahi karışım (divine substance)” olarak adlandırır. Diğer bir ifadeyle Tanrı’nın sevgiyi duygusal temelden ontolojiye yükselttiğini ifade eder.⁵⁸³ Bütün dinlerde sevmek ile ilgili emirlerin olduğunu ahlaki olarak insana sevmesini emreden bizdeki “size yazıldı” söz dizisine benzeyen Tanrı’nın “-eceksin” şeklinde elde etmeyi ifade eden tarz kullandığını belirtir. Duygular geçici ve elde edilemez olduğu için yalnızca sevgiyi değil ahlaki temeli de duygulardan ayırıştırır.⁵⁸⁴

Tillich, sevgi çeşitleri konusunda Rönesans sembolizminde kullanılan eros ve agape sevgilerini bir başka adlandırmayla dünyevi-doğal ve semavi-ilahi sevgi şeklinde isimlendirir. Bunun yanında sevginin güç ve adalet ile özel ilişkilerde ortaya çıkan nitelikleri olarak libido, philia, eros ve agape olarak başka bir adlandırma daha yapar. Ayrıca sevginin, benlik sevgisi olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı konusunda tartışırken bu durumun seven-sevilen ayırımına ve parçalanmaya götürebileceği için onun metaforik kullanımına karşı çıkar.⁵⁸⁵ Bunun yanında Tanrı’yla ilişkisini kaybetmiş olan sevgi türünü “niteliksiz sevgi” olarak isimlendirir. Burada ilişki kaybolmasa bile kişi tarafından görünmemektedir ve inkar edilmektedir.

Tillich’in sevgi ile ilişkili başvurduğu diğer bir söz öbeği olan güç ve adalet kelimelerine baktığımızda güç kavramını “power” anlamında kullanan fen bilimcilerin burada antropomorfik bir görüntü çizdiklerini belirtir. Eğer güç unsuru diğer temeller olan adalet ve sevgiyi kaybederse temellerini yitireceğini savunur. Ruhsal gücün zorlayıcı olmamasına rağmen en büyük güç olduğunu savunur. Bu gücün fiziksel ve psikolojik güçle ilişkisini savunur.⁵⁸⁶ Bu güç türü doğaya yöneldiğinde sevgiyi reddederken, insani yönden güce fazla ağırlık verdiğinde de bu durumun bizi

⁵⁸³ Paul Tillich, *Love, Power and Justice*, Oxford University Press, New York 1964, s. 4.

⁵⁸⁴ Paul Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, çev. Ruhattin Yazoglu ve Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, ss. 17-18.

⁵⁸⁵ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 19-20.

⁵⁸⁶ Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 9.

Nietzsche'nin güç istenci (will to power) kavramına yöneltebileceğini belirtir.⁵⁸⁷ Bu sebeple İbn Arabi'ye benzer şekilde sevginin güç ile olan ilişkisinde zıt veya birbiriyle çatışma halindeymiş gibi gören ilahiyatçıların bu durumu anti-metafizik bir bağlamda değerlendirdiklerini ifade eder.⁵⁸⁸ İbn Arabi'de paradoksal olarak ifade edilen bu iki zıt yönelişin görünürde ahlaki değil putperest (pagan) olduğunu savunurken; Tanrı'nın gizemini ve azametini (majesty) ihmal ettiğini söyler.⁵⁸⁹ Bu noktada Luther'in sevginin uygun olan faaliyetleri ile sevginin farklı olan faaliyetleri arasında ayrım yaparak cezayı da sevgi içerisinde değerlendirmiştir. Örneğin, memnuniyet, teslimiyet ve lütuf ilk grup sevgi içerisinde iken; kötülük, adam öldürme ve kınama ikinci sevgi grubundadır. Fakat bu ifadeler Tillich'in pek içine sinmemiştir.⁵⁹⁰

Tillich'e göre güç aynı zamanda Modernizm'den bu yana popüler düşünce üzerine güç uygulayarak onu parçalarına ayırmaktadır. Bu durum iman kelimesi üzerinde de tahrifler (distortions) oluşturmaktadır. Bunun sonucunda ortaya çıkan ilk problem imanın inançla karıştırılmasına sebep olmasıdır. Mesela İncil yazarları, otoriteler, bilim, doğrulamaya inanırız fakat iman etmeyiz bu imanın bir alt dalıdır ve inançtır. Çünkü bunlar varoluşla ilgili olmayıp eleştiri ve yeni delillerle değişebilen spekülative durumlardır. İman üzerine uygulanan ikinci tahrif türü ise iradeci tahriftir. Thomas Aquinas'ta ifadesini bulan "imanın eksik olan tarafı irade ile tamamlanmalıdır" sözü daha sonra Protestanlar tarafından da ahlaki unsur eklenerek devam ettirilmiştir. Fakat bu düşüncedeki hata iradenin gerçekleştirilebilmesi için daha önceden bir dini içeriğin oluşması gerekliliğidir. Ayrıca bu düşünce diğer yandan da keyfi (arbitrary) yorumlanabilip şeytani eylem için de kullanılabilir. Diğer bir tahrif türü ise duygusal tahriftir. Bu tahrif türü Schleiermacher tarafından söylenen imanın duygu olduğu sözü tarafından savunulur. Bu düşünce suya sabuna dokunmayan (innocuous) bir düşünce olduğu için hem dindar hem de profan kişiler tarafından savunulmuştur. Onlara göre kültür bilimsel faaliyettir, din ise bireysel ve vicdani bir olaydır. Din ve dolayısıyla sevgi, duygu barındırmasına rağmen sadece (mere) duyguya indirgenemez.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 11.

⁵⁸⁸ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, s. 22.

⁵⁸⁹ Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 12.

⁵⁹⁰ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, s. 60.

⁵⁹¹ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper, New York 1957, ss. 32, 35, 38.

Tillich'e göre adalet kavramı da ontolojik olarak kabul edilmeyince hem ahlaki hem de hukuki yönünün din kavramıyla çatışıyor görünmesine neden olmuştur. Aristoteles'in bölüştürücü ve ceza verici adaletinden başlayarak onu kişisel özellikleri, adalet (justice) ve hiyerarşiyi göz önünde bulunduran oransal adaletle ulaştırır. Daha sonra ise bunların somut duruma uygulandığında olması gereken adalet olan pozitif hukukla ve hayatın kendisiyle çeliştiğini belirterek yaratıcı/dinamik adalet anlayışında karar kılar. Bu durumun ilişkisel olarak uygun olduğunu sevginin ön plana çıkması durumunda Shakespeare'in Kral Lear tiyatrosunun örneğini vererek kişinin kendi hakkından vazgeçmesine ve hakkını başkasına vermesine (leniency) neden olacağını belirtir. Bu sebeple adalet arasındaki ilişkiler kadar kimin tarafından uygulanacağı da insani öğeler sebebiyle önemlidir. Bu durumu duyguyla gizlenmiş adaletsizlik olarak isimlendirir.⁵⁹² Bu adalet ve sevgi arasındaki salınım Canterburyli Anselm'in kefarete teorisine (doctrine of atonement) neden olmuştur.⁵⁹³ Bu problemleri yanlar (dissension)⁵⁹⁴ hakkında sevgi anlayışına giriş yaptıktan sonra esas konumuza geçebiliriz.

3.3. Sevgi'nin Bir İşlevi: Yaratma Öncesi ve Yaratma Sonrası Sevgi

3.3.1. Varoluş Öncesi

3.3.1.1. Sevgi, Güç ve Adalet'in Sıfır Noktası Olarak Şartsız, Kendinde Varlık ve Karanlık

Tillich, varoluş öncesi hakkında konuşurken fazla ayrıntı vermez hatta bu durumun anlatılamazlığını belirtmek için olabildiğince nötr kelimeler kullanmaya çalışır. Fakat varoluş öncesi ile ilgili İbn Arabi kadar ayrıntı vermez. Tanrı hakkındaki tasavvurlarımız dine, insana ve dünyaya bakışımızı etkilemektedir. İnandığımız Tanrı'nın tasavvuru var olan Tanrı mı, yoksa bizim göremediğimiz varlığa yüklediğimiz kendi tasavvurlarımız mıdır? Çünkü kavramları oluşturan zihinsel düşünceyi eylemimizi deneyimlerimizden elde ettiğimiz bilgilerden, kendimizin oluşturduğu bazı ilkelerle gerçekleştiririz.⁵⁹⁵

Tillich açısından bireysel bir Tanrı, insanı nevrotik bir parçalanmaya sürükleyecektir.⁵⁹⁶ Teizmin kişisel Tanrı anlayışı, Tanrıyı diğer varlıkların üstünde

⁵⁹² Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 14.

⁵⁹³ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 26-28.

⁵⁹⁴ Tillich, *Love Power and Justice*, s. v.

⁵⁹⁵ Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 159.

⁵⁹⁶ Tillich, *The Protestant Era*, s. 63.

bizdeki Eşari düşünceye yakın bir şekilde mükemmel ve despotik bir kişilik olarak ortaya koymaktadır ki, Tillich, bu tür bir Tanrı'ya yönelik ateist itirazı haklı bulmaktadır.⁵⁹⁷ Tillich teizmin Tanrı anlayışının aşılması gerektiğini söylemektedir. Bu durumu “Tanrı’nın ötesindeki Tanrı” (God beyond God) şeklinde ifade eder. Teizmin Tanrı anlayışına karşı ateist-varoluşçu itirazı da makul görmektedir: “Bir özne olarak Tanrı, beni başka bir özelliği olmayan sıradan bir nesne kılmaktadır. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten biri olarak beni, özgür birey olmaktan mahrum bırakmaktadır. Bu Tanrı, Nietzsche’nin, ‘öldürülmesi gereken’, Tanrısı’dır çünkü mutlak bilgi ve gücün nesnesi olmaya kimsenin tahammülü yoktur.”⁵⁹⁸ Bu durumu ben-sen ilişkisi ve protestan ilke ile aşmaya çalışır.

Tillich’e göre varoluş öncesi Tanrı tam anlamıyla kanıtlanamadığı için bu uğurda harcanan her çaba gereksizdir. Ona göre, Tanrı’nın var olduğunu iddia etmek onu inkar etmekle aynı düzeydedir çünkü kanıtlarımız tam olarak kavranılan bir şeye atıf yapmamaktadır; ki böyle olması durumunda da Tanrı olmayacaktır: “Tanrı’nın varlığı sorusu, sorulamayacağı ölçüde cevaplanamaz da. Çünkü bu ulaşılamaz soru, sorulduğu takdirde, kendi doğası varoluşun ötesinde olan bir şey hakkındaki bir soru olacaktır ve cevap –ister olumlu, ister olumsuz olsun– Tanrı’nın doğasının doğrudan olmayan inkarı ortaya çıkacaktır. Tanrı var değildir. O, öz ve varoluşun ötesinde kendinde varlıktır. Bu sebeple Tanrı’nın var olduğunu iddia etmek onu reddetmektir.” Tillich’e göre asıl tartışılması gereken konu kullanılan sembollerin hangisinin Tanrı’yı daha iyi sembolize edeceği konusundadır.⁵⁹⁹

Bu sebeple örtülü ve gizemli olan Tanrı’yı kendinde varlık (being itself) olarak nötr şekilde tanımlar. Tanrı’nın varlığı kendinde varlıktır. Tanrı’nın varlığı, diğer varlıkların yanında ya da üzerlerinde bir varlığın varoluşu şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü en mükemmel dediğimizde bile dünyevi olanla kıyas yapmaktayızdır. Eğer Tanrı bir varlık ise, zaman ve madde kategorileri olmak üzere sonluluk içerisinde olacaktır. O’nun ‘en mükemmel’ ve ‘en güçlü varlık’ anlamında, ‘en yüce varlık’ şeklinde anlaşılması bu durumu değiştirmez.⁶⁰⁰ Tillich’e göre bu yapılan üstünlük ve

⁵⁹⁷ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 245.

⁵⁹⁸ Tillich, *The Courage to Be*, s. 185

⁵⁹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 237.

⁶⁰⁰ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 235.

en üstünlük derecelendirmeleri yine dünyevi olana göre yapıldığı için zat olan Tanrı'yı insani düzlemde sınırlandırır.

Tillich'in sistemi tamamen hümanist olmamasına rağmen insandan da yola çıkan bir tarafı vardır. Tanrı'ya Şartsız (Unconditional) demesinin sebebi, Tanrı'yı insan ve doğadan ayırarak, aynı zamanda insanın önüne bir şey koymayarak onun özgürlüğünü savunmaktır. Bu noktada şartsız olan Tanrı ibadet eden bireye dönük zati Tanrı yönüdür. O, insana güç verir fakat iradeyi uygulayan insandır. Bu bir nevi bizdeki Maturidi anlayışa yakınken aynı zamanda Sartre'e da ötekinin mahiyeti konusunda yapılan bir itirazdır.⁶⁰¹

Tillich'in aynı zamanda uçurum veya derinlik olarak adlandırdığı Tanrı kavramı Nikolai Berdyaev'in Trinity öncesi Tanrı'yı ifade etmek için kullandığı karanlık (ungrund) kelimesine benzemektedir.⁶⁰² Bu kelime de Tanrı konusunda gizemlilik, ürperti, sonsuzluk ve aynı zamanda saygı kelimelerini barındırmaktadır. Bu bölümde Tillich pek ayrıntı vermeyerek olumsuzlama kullanarak bir şeyleri anlatmaya çalıştığı için pek zengin içerik oluşturamaz.

3.3.2. Yokluk Tehdidiyle Varoluşa Gelmek

Tillich, sevgi konusuna değinirken Tanrı'yı derinlik ve uçurum olarak değerlendirip zamansal varlık öncesine atıf yaparken, aynı zamanda ilkesel (particular meanings), yapısal (structural relation) ve kategorik ontolojik (categories of being) seviyede üç kavram geliştirir. Bunlar sevgi, güç ve adalet kavramlarıdır. Bunları varlıkla ilişkili olduğu kadar, birbirleriyle de özel olarak ilişkilendirir. Bunların kişisel, grup ve nihai olan Tanrı'yla gerçekleştirilen açılımlarını inceler. Tillich, yaratılanları varlık olarak görürken, Tanrı'yı temel (ground of being) olarak gördüğü için aynı zamanda bu kavramlarla yaratılan her şeyin Tanrı'dan ve sevgiden olduğu imasını da sistemine taşır. Bunlar sevginin ayrılma ve birleşme özelliklerini hem sevginin temeli olan Tanrı'yla sağlamakta aynı zamanda da hayat içerisinde dinamizmi sağlayarak kendi aralarında oransal sevgi dağılımını oluşturmaktadırlar. Tillich, ilk başta bu kavramlarla ilgili zorluk yaşanabileceğini çünkü üç kavramla sınırlandırmanın anlamsal engel (hurdle) yaratabileceğini ifade eder. Ancak, daha sonra indirgemeci bir bakış tarzıyla yani birisiyle diğerlerini sınırlandırmayacağını ifade eder. Bu üç kavramı

⁶⁰¹ Turan, *Bütüncül Bir Filozof Olarak Paul Tillich*, s. 136.

⁶⁰² N. A. Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 20.

seçmesinin sebebinin Matta İncili'nde geçen "Tanrı'yı bütün kalbinle, bütün ruhunla ve bütün kavrama gücünle sev" ayeti olduğunu söyler.⁶⁰³

Tillich'te yaratma zihinsel bir problem değil kavranan ve katılan şeylerle ilgili temel anlamı ifade eden bir problemdir. O, teslisin de etkisiyle Karl Jaspers'cı üç görünümlü Tanrı anlayışını savunur. Ona göre varlık ontolojik bir şeydir, daha sonraki akılsal olan bölüm ise yorum yapmak üzere vardır. Varlık ve sevgi ilişkisini ise ayrılma ve birleşme üzerine kurar. Ona göre Hegel'in diyalektiği de ilk başlarda sevgi ontolojisiyle başlamış fakat daha sonra ise varlığın temelinden kopup idealizm ve nominalizme kaymıştır. Esse-ipsum olan varlıktan çıkan yok olandan çıkarılamaz ve dünyada olan şeyler tekrarlanan benzerlikler değildir. Dünyadaki varlıklar realizm ve idealizm arasında gidip gelirler, tikel olan realizmken tümel olan idealizmdir. Ama temelde varlık birdir ve görülen onun nitelikleridir. Hayattaki bu kavramlar gerçek hakkında kesin bilgi vermez. Çünkü gerçek ve temel olan spekülatif değil bizzat hakikat ve kendindedir.⁶⁰⁴

İnsana ait olan ontolojik akıl, vahyin içeriği ile özdeş olmasına rağmen, kişi ve dünya da gerçekleştiği sürece akıl olarak kalmaya devam etmekte ve varoluşun yıkıcı etkilerine maruz kalmaktadır. O sonlu ve ayrıktır. Bağlı olduğu temelden ayrı düşmüş olup bu sebeple yanılma ve eksikliklerle karışmıştır. O, Tanrı'dan hiçbir zaman kopmamakla beraber, varoluş koşulları altında "kör" ve eksiktir. Tillich'in akıl kavramında yaptığı diğer bir ayırım, öznel ve nesnel akıl şeklindedir. Öznel akıl, zihnin rasyonel yapısını ifade ederken; nesnel akıl, gerçekliğin rasyonel yapısını ifade eder.⁶⁰⁵ Dünyada sevgi olmadan ise hiçbir şekilde tek başına akılla ilişki kurulamaz.

Hayat canlı bir varlık iken, sevgi ise onun dinamiğini eyleme döken yönüdür. Ayrılma ve birleşme olmadan hayat olmaz. Bu durum Victor Hugo'nun "aimer c'est agir (sevmek, harekete geçmektir.)" sözüne benzemektedir.⁶⁰⁶ Sevgi hareketi duygusallıkla sınırlanmaz fakat onda duyu öğeleri vardır ve bu öğe hayalde birleşmiştir. İbn Arabi'ye benzer şekilde insan benzediği şeyle birleşmeye çalışır, yabancı olan bir şey olduğunda ona farklı davranır ve ilişkisine etki etmez. Bireydeki psikolojik olarak bölünmüşlük olan ben-sen ilişkisi metaforik olup gerçekte

⁶⁰³ Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 2.

⁶⁰⁴ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 32-34.

⁶⁰⁵ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, ss. 74-75.

⁶⁰⁶ Alberto Manguel, *Borges'in Evinde*, çev. Cem Akas, Yky Yayınları, İstanbul 2013, s. 46.

bulunmamaktadır. Bireydeki sevgiyi anlamlandırmak için kullanılır.⁶⁰⁷ Bu ayrılıp birleşme de temel olan Tanrı'dan başlayarak dünyevi olana doğru bir yol izler, daha sonra ise tekrar temel olan Tanrı'ya dönen bir dinamik yapı taşır.

Bu bağlamda, Tillich'e göre vahiyde adı geçen yaratma bir zamanlar olmuş bir olayın rivayeti değildir. Yaratma, Tanrı ile dünya arasındaki sevgi ilişkisini anlatmanın basit şeklidir. Bu anlatım insanın şartlılığında ortaya çıkan soruların cevabıdır.⁶⁰⁸ İlahi yaratma, ilahi hayatla aynı anlama gelir. Tanrı yaratır çünkü o Tanrı'dır ve sevendir. Bu yüzden yaratmanın onun zorunlu mu yoksa mümkün bir eylemi mi olduğunu sormak anlamsızdır. İlahi yaşam özünde sevgi dolayısıyla yaratıcıdır. Tanrı hakkındaki kullanılan üç zaman formu da semboliktir. Tanrı dünyayı yaratmıştır, yaratmaktadır ve yaratacaktır. O halde biz ilk sevgi olan yaratma (originating creation), sürdürülen sevgi olarak yaratma (sustaining creation) ve yönlendiren olarak yaratma (directing creation)'dan bahsedebiliriz. Birinci sıradaki yaratma, yoktan var etmek'tir. İkinci sıradaki yaratma, var olanları koruyan yaratmadır. Yani diğer bir ifadeyle her an bir işe koşan Tanrı'dır. Üçüncü sıradaki yaratma ise, azmedene hakkını veren yaratmadır.⁶⁰⁹ Yani evren ve insan sürekli bir yok olma tehdidi altındadır, fakat Tanrı yarattığı sevgi, güç ve adaletle dinamizm yaratarak bu yokluk tehdidini bertaraf etmektedir. Tanrı'nın sunmuş olduğu sevgi tez iken, buna karşı sunulan güç ve dünyadaki güç odakları antitez, adalet ise bunlar arasında orta yolu sağlayan sentezdir. Bunlar birbiriyle sürekli ilişki içerisindeyler ve bu durum hiçbir zaman sona ermez. Dolayısıyla Tanrı'nın sevgisi ve yaratma da sona ermez.

3.3.2.1. Tanrı'nın Derinliği ve Anlamı Olarak Sevgi, Güç ve Adalet Üçlemesinin Varoluşta Birbirleriyle İlişkisi

Paul Tillich, geçmişteki düşünürlerden etkilendiği kadar kendinden sonraki fikir dünyasını da etkilemiştir. Etkilendiği bazı isimleri açıkça ansa da bazılarını anmaz. Bu anmadığı kişiler arasında şahsen arkadaş olduğu kişiler de bulunmaktadır. Bunların etkilerini sistemi içerisinde görmekteyiz. İnsan varoluşu ve din arasında ilişki kurabilmek için Schopenhauer'in iradeciliğinden, Marx'ın sosyal adalet anlayışından, Nietzsche, Freud ve iki Protestan ilahiyatçı olan Karl Barth ve Rudolph Bultmann'dan etkilenmiştir. Bunlara ek olarak yorumbilim (hermenötik), tarih, ilahiyat, sosyal

⁶⁰⁷ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 39-40.

⁶⁰⁸ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 252.

⁶⁰⁹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 253.

bilimler, derinlik psikolojisi ve felsefe alanında bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. Bunun yanında ilahi sol olarak adlandırılan dini sosyalizmi, feminist teolojiyi özellikle Mary Daly⁶¹⁰ ve varoluşçu teoloji denilen varoluşçuluğun ateist olmayan kanadını derinden etkilemiştir. Bu bölümde varoluşun sevgi, güç ve adaletle olan ilişkilerini Tillich bağlamında inceleyeceğiz.

Tillich'in sisteminde Hegel'deki tez kavramıyla karşılanan sevgi anlayışının nitelikleri ve derecelendirmelerini açıklarsak en yüksek düzeydeki sevgi Yeni Ahit'te geçen agape türü iken, en düşük seviyesi duygusal sevgi olarak isimlendirilen epythima (arzu)'dır. Agape, bütün sevgi türlerini toplayarak varlığın temeli ve derinliğiyle doğrudan ilişki içerisindedir. Bu sevgi türü, vahiy nasıl ki akli ortadan kaldıran akıl ise, bunun yanında Tanrı ise bütün tanrıları ortadan kaldıran ilahsa, agape de bütün sevgileri ortadan kaldıran sevgi olarak isimlendirilir.⁶¹¹ Fakat varoluşta Eros ve agape yani ilahi ve dünyevi sevgi birleşmeden gerçek sevgi oluşamaz. Eros'suz agape sıcaklığını, samimiyetini ve birleşme isteğini kaybederek soğuk ve formel ahlaki kurallar formuna döner. Eros ise agape'yi kaybettiğinde ötekinin bir sevgi isteği olduğunu unutarak birey olmaktan çıkarır kaotik bir istek nesnesine dönüşür. Fanatizm, radikalizm ve terör bu savrulmalar sonucu ortaya çıkar.⁶¹²

Arzu, sevginin en düşük boyutlusu ve bütün sevgi anlayışlarını natüralist (doğacı) açıklamalarına indirgemektir. Bu boyut duygusal olarak kendini gerçekleştirmeyi ifade eder. Libido ise içerisinde hayvani arzuların bulunduğu yeme ve içme gibi birincil ihtiyaçları içermesine rağmen ait olduğu şeylerle birleşme çabasını da üst başlık olarak ifade eder. Eğer bu arzu gerçekleşirse buna haz, gerçekleşmezse buna da elem ismi verilir. Tillich'e göre Freud bunun hayvani yönünü ön plana çıkarırken diğer olumlu yönü olan bozulmamış tarafını ihmal etmiştir. Agape ve eros arasında bir zıtlık olmadığı gibi eros ve epithymia arasında da bir özdeşlik yoktur ama ilişki vardır. Şöyle ki her erosta bir epithymia olduğu için erosun daha kapsamlı olduğunu görürüz. Eros aynı zamanda gözünü değerlere diken ve onların taşıyıcısı olan ve onlarla birleşmek isteyen niteliktir. Bu değer doğadaki güzellik, kültürdeki gerçeklik; bu güzellik ile gerçekliğin kaynağı ve temeli olan şeyle birleşen mistik bir birleşme işaretidir. Eros olmadıkça ibadetin bir anlamı olmaz, çünkü bu

⁶¹⁰ Mustafa Turan ve Hümeysra Duman, Mary Daly'nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri, *OMÜ İlahiyat Dergisi*, S. 44, 2018, s. 167.

⁶¹¹ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, s. 45.

⁶¹² Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 115.

kavram itaatın zıddı olup birey ile Tanrı arasındaki ilişkiye atıf yapar. Tanrı'nın bu kavramı isimlendirebilmesini sağlar. Eros ve philia arasındaki ilişki ise kutupsal bir ilişkidir. Eros kişiler arası yöne atıf yaparken, philia kişisel yönü öne çıkarır. Ben olmadan gerilim olmayacağı için dini ve yaratıcı eros ortaya çıkmaz. Kişisel merkezi olmayan varlıklar epithymia'sız olamamalarına rağmen eros'suz olabilirler. Bu ilişkiler Kierkegaard'ın estetik, etik ve dini safhaları gibi salt değil, yapısal ilişkiler içerisinde ortaya çıkarlar. Arkadaşını sevemeyen, nihai gerçekliğin sanatsal ifadesini de sevmeyen. Philia, eros'a bağlı olduğunda sosyal gruplarda katılım ve birlikte bulunma gerçekleşir. Sanatsal olan yaratıcı erosu ayırırken, philia ise benzerler arasında ilişki kurarak birleşmeye çalışır. Philia ve eros, epithymia unsurunu bulundurduklarında cinsel birleşme arzusu doğar. Libido unsuru bulunduğunda ise aetik unsurlar barındırır. Bu libidonun evrenselleştirilmesi Tillich'te "appetitus" denilen istek ile karşılanmaktadır.⁶¹³

Varoluş ve güç ilişkisini de ele alan Tillich, öncelikle bu ilişkinin psikolojik, sosyolojik ve kendini gerçekleştirme olmadığını belirtir. Bu güç kavramı Hegel'deki antitez kavramına denk gelmektedir. Bunun yanında varlığın yoklukla ve sevgi ile birleştiğinde hangi öğelerin birleşeceği ve sınırı konusu da önemlidir. Bunun için de varlık ve yokluk kavramlarına geniş yer verir. Ona göre var olan her şey varlığa geldiği için yoklukla ifade edilemez. Yani Arabi'ye benzer şekilde mutlak yokluk yoktur. Fakat onun yokluk tarafından kuşatılmış bir hali vardır. Bunun yanında yokluğu varlıkta olmayan ifadelerle açıklamak paradoksal bir duruma yol açmaktadır. Varlığı açıklayan iç ve dış dirençte üstünlük tanımı, mantıksal veya varoluşsal şekilde açıklanabilir. Mantıksal olarak varlık yokluktan önce gelmektedir. Olumsuz olumluyla beraberdir ve biz varız türü açıklamalar kullanılır. Aynı zamanda vermiş olduğu vaazlarda insanın sınırlılığını, sonunu, yetersizliğini ve varlıktan kopukluğunu yokluk yerine ölüm ile de ifade eder.⁶¹⁴ Fakat, bu açıklamalar problem çözme odaklı değildir. Önemli olan varoluşsal açıklamalardır. Bu da akıl yürütmeye değil ilerideki yabancılaşmayı aşma bölümünde değineceğimiz iman ve olma cesareti (courage to be)⁶¹⁵ ile gerçekleşir.⁶¹⁶

⁶¹³ Tillich, *Love Power and Justice*, ss. 28-32.

⁶¹⁴ Paul Tillich, "Liebe ist Stärker als der Tod", *Gesammelte Werke*, V. 13, ed. Renate Albrecht, Evangelisches Verlags, Stuttgart 1972, ss. 248-252.

⁶¹⁵ Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 103.

⁶¹⁶ Tillich, *Love Power and Justice*, ss. 36-39.

Bunun yanında güç, temel olan Tanrı'dan alınmasına rağmen dünyada bulunan bu kadar güç odağı karşısında reaksiyon nasıl gerçekleşir. Diğer yandan zorlama durumlarında sorunun nasıl aşıldığı ve algılanması gerektiği ayrı bir problemdir. Hayat sürekli değişen dengeler ve güç ilişkilerinde a priori olmayan risk faktörü bulunduran iletişim gücünü ölçen ilişkiler barındırır. Bu ilişkilerde zorunlu olan kararlar değil, sürekli olan kararlar belirleyicidir. Temelden alınan şekildeki gibi durmayan bu güç dağılımları doğal varlıklar, insan-doğa, insan-insan, birey-grup ve grup-grup arasında olabilir. Bu ilişkilere verilen tepkiler ise meydan okuma ve reaksiyonla başlarken ilerleme, geri çekilme ve sabit durma şeklinde de olabilir. Eyleme geçen güç artık bir güç merkezi değil, eylemsel merkezdir. Güç bazen de etkiyi de barındıran bir anlam örgüsüne girebilir. Buna zorlama adı verilir. Tillich'e göre eğer zorlanan şey cansız bir şey ise sonuç tahmin edilebilir, fakat insan olan isteği dışındaysa kimlik yok sayılmıştır ve kişi yok edilmiştir.⁶¹⁷

Temelle ilişkisinde Arabi'yle benzerlikler taşıyan doğadan farklı olarak hitap edilen insan benliğiyle ilgili reaksiyon ve güç ise holistik bir şekilde gerçekleşir.⁶¹⁸ Bu durumda bazı öğeler merkezi konumda iken, diğer öğeler dışlanmamış fakat ikincil planda görev üstlenmektedirler. Bu benlikteki ayrılma ve birleşmeye örnek olabilir. Bazı öğeler dışlanmışsa bunlara püriten, bütün öğeler birleşmişse güç yönünden bunlara romantik denilir. Sevgi ögesi ise insanda yok etme sağlamamasına rağmen; koruma, uzaklaştırma ve birleştirmeye sebep olur. Kişide denge sağlanırken hangi öğenin nerede duracağı ve sınırı ise; sevgi ve adalet kavramları arasındaki ilişkide ortaya çıkar.⁶¹⁹ Adalet; arzu, istek ve fikirleri savunurken onların özsel değerlerini göz önünde bulundurur; onların ifade edilip edilmediği önemli değildir. Sevgi ise bunları bir araya getirir.⁶²⁰

Varoluş ve Hegel'de senteze denk gelen adalet kavramları arasındaki ilişki, Tillich'te adaletin formları koruması şeklinde açıklanır. Bir dinamik varlık ortaya çıktığında form şeklinde ortaya çıkar. Kendini aşma halinde bir formdan çıkarak yani yok ederek diğer forma geçer. Bu aşma halinde diğer forma geçmeden önce verilmiş olan formu yok eder. Bu kaybetmeyi göze almak doğa-ahlak ve birey-toplum arasında

⁶¹⁷ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, s. 53.

⁶¹⁸ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, s. 58.

⁶¹⁹ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 63-64.

⁶²⁰ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, s. 80.

sürekli olan bir yaratıcılık riski barındırır.⁶²¹ Bunun yanında sevgi, adalete ontolojik temel olduğu için bazı ilkeleri vardır. İlk ilkesi formun muhtevaya uygunluğunu ifade eden yeterlilik (adequacy)'dir. İkinci ilke eşitlik (equality)'tir ve bu ilke örtülü biçimde bulunur. Özsel ve nihai'dir. Bir de temel ilke olan özgürlük şeyleştirme (verdiglichung)'ye direnir. Bu ilke ise aynı ontolojik seviyede olması sebebiyle mantıki, siyasi ve sosyo-kültürel değerden bağımsız olarak insanlarda bulunur.⁶²² Bu bölümde Tillich, Zaddikler ismini vermiş olduğu bir dindarlar grubundan bahseder. Bunların yaratıcı adaletle hukuk, itaat ve özgürlük arasında ilişkiyi doğru kurmuş olduklarını savunur.⁶²³

Tillich özgürlüğü açıklamak için tarih ve bu tarih içerisinde var olan özgür bireye odaklanır. Ona göre tarihi olaylar üç açıdan önemlidir. İlk olarak, potansiyel ve bıkuvve insanı temsil eder. İkinci olarak, bu potansiyeli bir yöne kanalize eder. Üçüncü olarak ise, sembolize edilen tarihin hedefine doğru yönelen “an”ları temsil eder.⁶²⁴ Tillich'in an'a verdiği önemi Kierkegaard'ın an kategorisi ile açıklamaya çalışırsak: İnsan varlığı bir oluşturma, fakat bize sadece an verilmiştir, sadece o vardır. Hayatımızın temsil edildiği, hürriyetimizi gösterebildiğimiz yer orasıdır. Şimdiki zaman (instant), henüz olmayan gelecekle, artık bulunmayan geçmiş arasında ele geçirilemez bir sınır mevcut değildir. O, ancak soyut bir düşünce için vardır. Somut olarak an, zaman akışına aşkın bir değere sahip, adeta dikey bir anlamdır. An, oluşumuzda sonsuzluğun yani Tanrı'nın parıldamasıdır. Bunu da irade kategorisi olan insan, varlığının en temel özelliklerinden biri olan özgürlük ile yapar. O bir bakıma geçmişteki özellikleri yeniden yaşar. Zira o pasif olmayıp; şimdiki zamanın kaderini tayin eder, yönetir, oluşu birleştirir ve böylelikle bireyi oluşturur. Gerçekten belirlenmiş olmak, bizzat kendinde olmamak olacaktır. Bu, dünyanın ezberci yansıması, mücadele alanı, doğal güçlerin sonucu olacaktır. Birey özgürlük içinde doğrulanır. Bir alternatif karşısında öğelerden biri diğerini dışarıda bırakarak seçilir. O halde, özgürlük kendini yaratmaktan ibarettir; bir taraftan var olan şey olmaya, bizzat kendi olmaya razı olunur ve diğer taraftan olmayan şey olmak istenir. Fakat iki görünüm birbirini örter, gerçekte birbiri ile çatışır, çünkü insan oluşmakta olan bir

⁶²¹ Tillich, *Love Power and Justice*, ss. 54-55.

⁶²² Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 69-71.

⁶²³ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, s. 76.

⁶²⁴ Tillich, *Systematic Theology*, C. III, s. 305.

varlıktır. Böylece özgürlük varlığın kendisine, bir gerilim gibi görünür.⁶²⁵ Bu bölümde sevginin kaynağı ve temeli olan Tanrı'dan; Hegel'de tez, antitez ve senteze denk gelen sevgi, güç ve adalet kavramlarını teorik olarak ele aldık. Bu kavramlar aynı zamanda temelle ilişkili derinliği ifade eden varoluşsal kavramlardır. Bunlar bir taraftan birbirleriyle ilişki kurarken diğer taraftan oransal olarak Tanrı'dan alındıkları şekle en yakın hallerini temsil ederler.

3.3.2.2. Sevgi, Güç ve Adaletin; Kişisel, Toplumsal ve Sakramental (İbadetle İlgili) Nihai ile İlişkisi

Bu bölümde daha önceki bölümde teorik olarak verdiğimiz sevgi, güç ve adaletin pratik açılımlarına değinmeye çalışacağız. Ayrıca burada önceki bölümde olduğu gibi görece stabil bir durum söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle kişisel olanda öne çıkan bir öge, toplumsal veya sakramental ilişkide geri planda kalabilir.

Tillich, kişisel ilişkiler bağlamında adalet ve sevgiyi karşılaştırdığında nispi adaletin somut işlerde faaliyet gösteremeyeceğini belirterek sevgi kavramını pratik olarak konumlandırır. O, duygusal patlamaların düşmanlık ve teslimiyete sebep olduğunu belirtmiş, bu yüzden rasyonel normu ortadan kaldırmayan aşkın bir element olarak yaratıcı sevgiyi ortaya koymuştur. Bunlar olan şeylere bir şey eklemeyip yeni bir boyut kazandırmıştır. Örneğin, vahiy rasyonel akla bilişsel bir boyut kazandırırken, sevgi de pratik akla başka bir boyut kazandırmıştır. Bu sevgiyle ilişkili yaratıcı adaletin de dinleme, verme ve bağışlama olarak adlandırdığı üç boyutu vardır. Dinleme bir içsel ilişki olup tüm ilişkilerin temelinde bulunur. Görme ise derinlik psikolojisinin tüm imkanlarını kullanarak söylenen şeyin tam tersi anlama gelse bile tüm ilişkileri inceleyip doğru olana ulaşır. Adalet burada sanat ve şiiri de kullanan sevgiyi dikkate alır.⁶²⁶ Diğer bir fonksiyon olan verme ise sevgi tarafından yapılırsa en üst seviyede gerçekleştirilir. Adalet ise direnç, yoksun bırakma ve sınırlamayı kullanarak doğru oranı belirler. En paradoksal olan fonksiyon ise bağışlamadır. Bağışlamada haksız olan kişi haklı olarak görülür. Bu dıştan görülen yöndür. Sevginin gereği olan yakınlaşmayı sağlamak için ise uzlaşmak ve bağışlamak gerekmektedir.⁶²⁷

Tillich'e göre kişiler arası ilişkilerde diğer iki önemli kavram adalet ve güçtür. İki ilişki güce karşı güç kullanılarak elde edilir ve bu durum sevginin ifadesi olan

⁶²⁵ Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine*, s. 16.

⁶²⁶ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 92-94.

⁶²⁷ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 95-96.

harekete neden olur. Bunun yanında kişinin hastalığı, cinsiyeti, bilgi düzeyi gibi öğeler “önsel etkiler” olarak isimlendirilir ve bunlar ilişkide belirsiz ve gizil öğeler olarak bulunurlar. İki kişi arasındaki ilişki bir diğerini yıpratma ve zorlama şeklinde ise bu durumda kişiyi şeyleştirir. Bu durum yeni formların ortaya çıkmasına engel olurken sevgiyi engeller. Tillich aynı zamanda yetki ve zorlama arasında da ayrım yapmaya çalışır. Yetki psikolojik önemli neden iken, zorlama haksız nedendir. Yetki de kendi içerisinde ikiye ayrılır. Gerçek yetki; güven ve güç sınırına dayandığı için olumlu bir durumdur. İlkede yetki ise gücünü yeteneklerden değil de dogmadan aldığı için sınırlayıcıdır. Bu yetki türüne papanın günahsızlığı, diktatörlerin yanılmazlığı, kitabı mukaddesin kesin ruhani liderliği, aile ve eğitimdeki otoriter durum örnekleri verilebilir.⁶²⁸

Kişiler arası ilişkilerde ontoloji ve etik arasındaki ilişkiyi ele alırken, daha önce belirttiğimiz Tanrı’dan bağımsız Hegel’in aynı zamanda empatik ateizm olarak da adlandırılan mekanik diyalektiği sonrası gelişen heteronom ve yıkıcı ilişki tarzını; teonom dediğimiz sadece şartsız dikkate alan ilahi tarzın Tillich’in sistemine uygun olmadığını belirtmiştik. O ayrıca kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkasına da öyle davran şeklinde ifade edebileceğimiz altın kuralı da reddeder. Çünkü Tillich’e göre pratik bilgelik olan bu altın kuralın ardında kızgınlık ve bireysel bir arzu bulunabilir. Ona göre bazı insanlar kanun, gelenek ve yetkiyle hareket ederken; bazıları bireysel bilinç dediğimiz içselleştirilmiş kanun ile hareket eder. Tillich de ikisini birleştirerek “kanun dışsallaştırılmış bilinç, bilinç ise içselleştirilmiş kanundur” şeklinde bir tanımlamaya giderek bir orta yol bulmaya ve ikisini ilişkilendirmeye çalışır. Bu noktada korelasyon modeli uyarınca insanlık durumu formu verirken, kültürel süreç içerikleri sağlar.⁶²⁹ Tillich, etik konusunda da kendine özgü bir tanımlama yapmaya çalışır: “Etik, ahlaki buyrukların temellerini, geçerlilik kriterlerini, içeriklerinin kaynaklarını ve gerçekleşme güçlerini sorgulayan, insanın ahlaki varlığının bilimidir.” Ona göre de altyapı ve üstyapı arasında bir ayrım bulunmamakta ve temeli görmeden üstyapı anlaşılamaz. Başka bir ifadeyle görünümde değişse bile, her şeyin kökeni sevgi dolu temel olan Tanrı’dır; varlık birdir ve ona dayanır. Ruh ise, sonlu olan varlıktaki insanın derinliğidir. İnsan günlük yaşamdaki sonlu olan her şeyi boşalttığında varlık ve yokluk arasında gidip gelerek

⁶²⁸ Tillich, *Love Power and Justice*, ss. 87-90.

⁶²⁹ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 88-90.

hem ground (yaratıcı yön) hem de abyss (yok edici yön) olan Tanrı tarafından kavranabilir (grasp). Bu da akılla olmaz çünkü Tanrı ile karşılaşmada akıl ekstazi halinde olduğu için karışmıştır. Bu kişisel olarak ruhun derinliklerinde olan karşılaşmaya Tillich “ontolojik iman” adını verir. Bu olmak cesaretini yüklenen, nihai kaygılı olduktan sonra ve toplanmış bir kişiliğe sahip olan bireye Tanrı tarafından sunulan lütuf (grace)’tur.⁶³⁰

Tillich’in toplumsal yani grup ilişkileri içerisinde sevgi, güç ve adaletin ilişkisini incelediğimizde karşımıza biyolojik ve sosyal grup kavramları çıkar. Her ne kadar birbirlerine benzeseler de biyolojik grupta ayrılma çürümeye ve yok olmaya sebep olsa da, gruptaki birey bağımsız bir yapıdır ve onun gruptan ayrılma veya yapıyı değiştirme gücü bulunabilir. Ya da sosyal onaylama olmadan bu ilişki psikolojik ve fiziki zorlama altında devam ettirilmeye çalışılır. Devlet, aile veya sosyal grup içerisindeki sosyal onaylama eros ve philia denilen sevgi türlerinin birleşmesiyle ortaya çıkar. Kişinin kendini gruba toplumsal olarak kabul ettirmesi grubun ruhuyla olur. Grubun ruhunu; sembol, mit, etik, kültürel form, anayasa, kanun ve söylem gösterir. Bu ruh güç ve adalet ruha dayanmışsa, bütünleşik bir sevgi ifade etmektedir. Bu sebeple toplumun temsil ettiği semboller korunur, sunulur ve yayılmaya çalışılır.⁶³¹

Grup ilişkilerinde birey ilişkilerinde olduğu gibi amacı diğer grupla sınırlandırırız. Grup deneme ve risk alarak, büyüme-ayrılma ve aşma-koruma özellikleri gösterir. Tillich’e göre grup bu özellikleri coğrafya dediğimiz belirli bir mekan üzerinde gerçekleştirir. Tillich, Siyonist mücadeleyi örnek göstererek, bunun varlık ve beraberlik özellikleri göstermesine rağmen güç kullanarak genişlemeyi seçtiği ve aynı zamanda seçilmiş halk söyleminin çağa ve zamanın ruhuna uygun olmadığı için reddeder. Diğer yandan İskender ve Romalıların, Akdeniz ve doğuyu almaları dil ve güçle olmuştur. Bu görev bilinçliliği dediği sevgi, güç ve adaleti birleştirici şey olmadan kalıcı olamaz demiştir. Başarılı olan örneklerden Fransa’da bu durumun 17. ve 18. yüzyıllardaki kültürel üstünlükle olduğunu, Almanya’nın da geçmişte reel politik güç kullanarak Hitler’in savunduğu yaşam alanı (lebenstraum) ve nordic blood (saf ırk) dediği anlayışların sadece güce dayanan eylemleri bıraktıktan sonra başarılı olduğunu çünkü sadece reele dayanan ve dünyevi olan görev tanımlarının etkili olmadığını savunur. Bunun yanında Rusya’nın dini ve mistik olanı

⁶³⁰ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 61.

⁶³¹ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, s. 108.

birleştirmeye çalıştığını ve Amerika'nın da Tanrı Krallığı'nı dünyada kurmaya çalıştığı için sembol olarak başarılı olduklarını savunur. Kanunlarda da sevgi ve adaletin olmadığı takdirde dağılma olacağını gösterir.⁶³²

Bunun yanında Tillich toplumsal siyasi olanla da ilişkilendirerek, dünyanın ve çevrenin bölünmesinin, bütünleşmiş insanlık doğasını da bölerek bir insanlık problemi çıkartacağını savunur. Yapay otoritelerin manevi birlik olmadan geçersiz olacağını savunur. Günümüzde de yaşadığımız bu bölünmede üç senaryo ortaya koyar. Birincisi, gücün belirli kıtalara yayılması sonucu oluşan birliklerdir. İkincisi ise gücün az olduğu zamanlarda oluşturulan “dünya devletleri çözümü”dür. Üçüncü durum ise güçlü olanlardan birisinin dünya merkezi kurarak bu durumu çevre ülkelere örnek alınarak yaymasıdır. Bu oluşumlar içerisinde her zaman için devrim ve parçalanma olabilir. Nihai kaygı denilen Tanrı'nın insanlığı nasıl birleştireceği ise sevgi, güç ve adalet temelinin bir sonraki sorunsalıdır.⁶³³

Tillich, toplumsal olanın alt kolu olduğu kadar aynı zamanda bireysel olana atıf yapılan sakramentele de önem verir. Ona göre temel olan Tanrı ibadet edilen bireye nihai kaygı şeklinde görünür. Dini grup, doğal yollardan veya ortak çıkarlardan dolayı bir araya gelmiş grup değil bir dini amaç etrafında toplanmıştır. Dilin yetersizliğini kabul etmekle birlikte Tillich, dini cemaatin bir içerik oluşturmak için ve gruptaki kişilerin dış dünyayla aynı zamanda kendi aralarında da iletişimi sağlamak için bireyin cemaatle paylaştığı özel ve sembolik bir dilin gerekli olduğunu belirtir. Bu dilin dine karşı olan liberal kişiler tarafından da gerekli görüldüğünü belirtir. Aksi takdirde yaratıcı inanç kaybolup yerine inanç merkezinin parçalandığı adanmışlığın ve putçu ilginin ortaya çıktığı bir vakum oluşturarak yıkıcı inanca dönüşür.⁶³⁴ Tillich, dinamik inanç konusunda cemaat dışında farklı düşünenlere karışılmaması gerektiğini ve ayrılmak isteyenleri ise “kendi cemaatlerini kurmalarına izin verilmelidir” şeklinde savunarak Amerikan Anayasası'nı över. Çünkü ona göre bu anayasa bunu güvence altına almıştır. Bunun yanında cemaat içerisinde de yapılan yorumların bunlara İncil yorumcuları/yazarları da dahil, kişilerin ve kurumların yanılmazlık (infallibility) seviyesinin üzerine çıkarılmamalarını savunur.⁶³⁵

⁶³² Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 110-112.

⁶³³ Tillich, *Love Power and Justice*, ss. 105-106.

⁶³⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 24-26.

⁶³⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 27-29.

Tillich, sakramental grup ve nihai ile ilişkili olan iman türünü ahlaki iman olarak isimlendirir. Bunlar yasaları hem bir hediye hem de bir emir olarak kabul ederler. Hukuki, konvansiyonel ve etik iman türleri olarak üçe ayrılırlar. Hukuki tür olarak Ortodoks Yahudilik ve İslam'ı örnek verir. Bunlar metin ağırlıklıdır ve bu metin yaşamın tüm alanına yayılır. Konvansiyonel iman olarak da Konfüçyanizm'i örnek olarak gösterir. Bunlar din olarak görülme de geçmiş ataların kültüne bağlılık bakımından başarılı olmuştur. Komünizm'in yayılmasında doktriner olarak benzerlik taşımasından dolayı etkili olduğu söylenir. Üçüncü iman türü olan etik temele dayanan Talmudik Yahudilik, geçmişte seçilmiş halk olmayı günümüze taşımaya çalışmaktadır. Modern hümanizm ise insanın nihai kaygısını insan olarak belirleyip putlaştıran Hristiyan ve Yahudi temellere dayanan bir dini görüştür şeklinde yorum yapar. Fakat onlarda derinlik yoktur. Yani eşyanın gerisini transdantal yani aşkın bir ilgiye bağlamaz veya kaynağı olan sevgi taşıyan bir temele oturtmazlar.⁶³⁶

Tillich, sakramental grupta bulunan yani ahlaki imana sahip bireyin nihai olan ile ilişkisinde de sevgi, güç ve adaleti ele alır. Ona göre farkında olsak da olmasak da nihai olan kendinde varlık yani Tanrı ayrılma ve birleşme denilen sevgi hareketiyle dünyayı yaratırken aynı zamanda destekler. Bu ayrılmayı Teslis yorumundaki (trinitarian interpretation) oğul yaparken, birleşmeyi ruh üstlenmiştir. Ontoloji ve teoloji, varlığın gücüne dayandıklarından dolayı özdeşirler. Bütün varlıklar Tanrısal temelde bir iken, yaşayan temelde ise bunlar yaratılmış doğada değer olarak bulunurlar. Bu durum insana doğadakinden farklı olarak kutsal yoluyla Tanrı gibi bir temelde nihai olarak bir olabilme imkanı sunar. Sembolik ifadeler kullanarak ulaşılan bu derinlik ve gizem literal anlamda kullanılamaz. Çünkü gerçek olan her şeyin temeli ve uçurumu (ground and abyss) olan Tanrı hakkında konuşurken, sınırlı olan şeyle sınırsız olana atıfta bulunuruz. Tanrı sevgi, güç ve adalet olarak her şeyi aşan Kadir-i Mutlak (omnipotence)'tır fakat biz konuşurken Kadir (the Almighty) deriz. Yani bu hiçbir şeyin onu aşamayacağını anlatır ve duada görülen nihai gerçekliği ifade eden, literal olarak ele alındığında absürt sonuçlar doğuran bir nitelendirmedir. O, doğal ve pozitif kanunlara katılarak onları korur, biçimlendirir ve bahşeder. Fakat aynı zamanda bunları kendinde birleştiren ve ayıran Tanrısal özgürlük tarafı bulunur.⁶³⁷

⁶³⁶ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 65-68.

⁶³⁷ Tillich, *Love Power and Justice*, ss. 107-110.

Bu bölümde pratik manada tez, antitez ve sentez olan sevgi, güç ve adaletin; kişisel, toplumsal ve ibadette görülen yönlerini derinleştirmeye çalıştık. Bunların temel olan Tanrı ile ilişkili olduğu kadar, kendi aralarında girmiş oldukları ilişkilerde de belirli yönelimlerin öne çıkabileceğini açıklamaya çalıştık.

3.3.2.3. Tanrısai Temeli Unutma Olarak Putperest İman ve Bunu Olmak Cesaretiyle Aşmak

Bu bölümde Tillich'in Tanrısai temelden kopamayan insanın ondan bihaber oluşu manasında kullanılan yabancılaşma kavramını ve bu durumun "olmak cesareti" şeklinde kavramlaştırdığı bütüncül bakan nihai kaygılı imanlı birey tarafından aşılmasına değineceğiz.

Birçok alanda temelleri, açılımları ve kullanım alanı olan yabancılaşma kavramının öncelikle etimolojik kökenine bakmamız gerekmektedir. Latince "alieno", İngilizce ve Fransızca "alienation" olarak ifade edilen yabancılaşma kavramı, Türkçeye Farsça "boş, ıssız yer" anlamındaki "yaban" sözcüğünden geçmiştir ve yabani, yabancı, el, medenileşmemiş, toplum dışı gibi çağrışımlara sahiptir.⁶³⁸

Bir varoluşçu filozof olan Gabriel Marcel'de ise yabancılaşma Tillich'e yakın bir şekilde tanımlanır. Marcel'e göre yabancılaşma kişinin düşüncelerini sahip olduğu eşya gibi incelemek, aynı zamanda kendisinin köreltilmiş bir yanına köle olmaktır ve insani merkezi parçalamaktır. Diğer taraftan, düşüncede inatçı olmak ve onları her şeye rağmen veya her şeye karşı çıkmak için gözü kapalı savunmaktır. İşte ideoloğun tutumu, fanatikliğin ilkesi budur.⁶³⁹ Bu tanımıyla Marcel yabancılaşmayı bütüncül ve merkezi yapının parçalanarak insanın sınırlanmasına atıf yaparak açıklamıştır.

Tillich de yabancılaşmayı din felsefesi alanında kullanan ilk kişi olan Kierkegaard gibi günah, varoluş olarak dünyada bulunma yani birleşme ve ayrılma olarak görür. Ona göre, günah bir ayrılma durumudur. Bu ayrılma varoluşun temeli olan Tanrı'dan, kişinin kendisinden ve toplumdan ayrılmadır.⁶⁴⁰ Yaratılan varlık olarak da insan yabancılaşmıştır. Tillich'e göre yaratma ve varoluş aynı şeydir. Varoluş durumu bir yabancılaşma durumudur.⁶⁴¹ Düşüş hikayesini Hristiyanlığın önemli bir bölümü olarak adlandırır ve bu hikayenin antropolojik önemi olduğunu

⁶³⁸ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995, s. 714.

⁶³⁹ Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine*, s. 80.

⁶⁴⁰ Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons, New York 1948, s. 154.

⁶⁴¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 45.

belirtir.⁶⁴² Bu olayı literal (birebir) anlamda okumayarak bir düşüşün mitten arındırılmasının derin köklerini arar. Bu düşüşü, Calvin'den kendindeki zayıflık (weakness itself) kavramlaştırmasını ödünç alarak açıklar.⁶⁴³ Kendisindeki Tanrı imajını görmek insana düşüş imkanı verir.⁶⁴⁴ Tillich'in özgürlük anlayışı Sartre'dan farklıdır. O, insandaki "özgürlüğün sınırlı"⁶⁴⁵ olduğunu belirtir çünkü özgürlük izafidir. Ama bütün biyolojik, sosyolojik, psikolojik ve kültürel sınırlamalara rağmen insanoğlu bu durumu iman hareketiyle aşabilir.⁶⁴⁶

Tillich, Adem'in yasak meyveyi yemeden önceki durumunu "rüyadaki masumiyet" olarak isimlendirir. Bu olayda kader ve özgürlük harekete geçmemiş ve bilkuvve (potansiyel) olarak mevcuttur.⁶⁴⁷ İnsanoğlu bu rüyadaki masumiyeti kaybetmesi ve özgürlüğünü bilgi, güç ve suçluluk yoluyla gerçekleştirme isteği sonucu bir med-cezir yaşamaktadır.⁶⁴⁸ Ona göre bu varoluşsal yabancılaşma nedeniyle insanın her yer ve her şart altında günaha girmemesi imkansızdır.⁶⁴⁹ Mücadele dediği şey izole edilmiş bireyin mücadelesi değildir. Günlük hayattaki ilahi ve şeytani bir mücadeledir.⁶⁵⁰ Bu bir nevi insanın kaderiyle özgür iradesinin dengelenmesidir. Bu olmak cesaretine Tillich hayatın evetlenmesi veya ona cevap vermek (respond)⁶⁵¹ adını verir. Bu evetlemeyi veya cevabı azaltan yorgunluk, hastalık, sarhoşluk, nevrotik dürtüler ve psiko-somatik parçalanmalar gibi şartlar olabilir.⁶⁵² Tanrı'ya olan düşmanlığı, Tanrı'ya ait olmanın bir ifadesi olarak görür. Nefret imkanının olduğu yerde, sevgi imkanının da olduğunu belirterek ikisinin bir arada bulunabileceğini belirtir.⁶⁵³ Çünkü burada olumsuz da olsa bir ilişki sürdürülmekte ve temel unutulmamaktadır.

Tillich, yabancılaşmanın İncil'de birebir tanımlamayla bulunmadığını ancak insani durum (predicament)'un, kitapta sembollerle ve tanımlarla ifade edildiğini belirtir. Örneğin, Cennet olan Eden'den kovulma, insanlık ve doğa arasındaki

⁶⁴² Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 29.

⁶⁴³ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 32.

⁶⁴⁴ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 33.

⁶⁴⁵ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 31.

⁶⁴⁶ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 56.

⁶⁴⁷ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 34.

⁶⁴⁸ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, ss. 35-36.

⁶⁴⁹ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 44.

⁶⁵⁰ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 38.

⁶⁵¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 40.

⁶⁵² Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 42.

⁶⁵³ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 45.

mücadele, kardeşler arasındaki düşmanlık, dilin karmaşıklığı nedeniyle ulusların yabancılaştırılması ve yabancı tanrılara (alien gods) tapan (turn) insanları örnek vererek yabancılaştırma kavramını örneklendirerek zenginleştirir.⁶⁵⁴

Tillich, aynı zamanda bütüncül bakışı parçalayan dolayısıyla sevgiye ve imana engel olan her olayı yabancılaştırma kavramı ile ifade eder. Tillich'e göre yabancılaştırmanın bir örneği de kendini beğenmişliktir (hubris). Tanrı'nın sonsuzluğunu anlamayan insan, kendisini ilahi seviyeye çıkartır. Ayrıca sınırlı gerçekliği mutlak gerçeklik gibi göstermeye "manevi günah" adını verir. İnsan; sınırlılığını, günahlarını, bilgisizliğini, güvensizlik, yalnızlık ve kaygısını kabul etmeden Tanrı'ya benzemeye çalışır.⁶⁵⁵ İnançsızlıkla ilahi daireden çıkıp, kendi benliğini varoluşun merkezine koyar.⁶⁵⁶ Bir nevi kendi kendine tapan hümanist ve egoist bir tavır sergiler.

Tillich, şehveti (concupiscence) de yabancılaştırma olarak görür. Bu kavramı açıklarken sevginin bir alt türü olan libido kavramıyla açıklar. İnsanlar için cinsellik, bilgi, güç ve maddi zenginlik önemli olmakla beraber, bunları sadece kendisi için istemeyi şehvet olarak tanımlar.⁶⁵⁷ Bu insanlığın temel ve yaratılmış iyiliğiyle karşıtlık arz eder.⁶⁵⁸ Ayrıca kaygı kavramında içerilen ölüm, anlamın yitimi, sonluluk ve kontenjan oluş gibi kaygılar da bireyde yabancılaştırmaya sebep olmaktadır. Tillich, boşluktaki insanın soru sormadığını ve sorduğu sorulara cevap vermeyen "güvenli" bir yapı içinde ilerleyerek de yabancılaştığını belirtir.⁶⁵⁹ İnsanın sonluluğu ile yabancılaştırılması sonucunda, aslında bir olanla varoluşsal olarak ayrı hale gelir. Tillich, bu duruma "bir parça olarak varolma cesareti" ismini verir.⁶⁶⁰

Tillich'in ontik kriz tanımlaması, insanın Tanrı'ya yabancı olması değil, ondan yabancılaştırılmasıdır. İnsanoğlu Tanrı'sız olamamasına rağmen onun imajını saptırır ve çarpıtır. Temelinden ayrılan insan hüznü, trajedi ve kendini yok etmek durumları altında yaşar. Çünkü o birbiri ardına saptırılmış Tanrı imajları üretir ve bunlara tapar.⁶⁶¹ Bu yüzden insan, zahir-batın, sacrament (formel ibadet)-ahlak, sübjektif-

⁶⁵⁴ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 46.

⁶⁵⁵ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 51.

⁶⁵⁶ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 52.

⁶⁵⁷ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 53.

⁶⁵⁸ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 55.

⁶⁵⁹ Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 71.

⁶⁶⁰ Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 106.

⁶⁶¹ Bayer, *Tillich as a Systematic Theologian*, ss. 20-21.

objektif, ruh-beden ve sevgi-güç-adaleti hayat içerisinde tam mümkün olmasa da dengelemeye çalışmalıdır.

Tillich, yabancılaşma konusunda bilgi vermekle kalmaz aynı zamanda nasıl çözüleceği ile ilgili nihai kaygımızla olan iman hareketini ibadetle ilgili bir sevgi hareketini olmak cesareti olarak adlandırıp onun bu şekilde aşılabileceğini belirtir. Tillich “Dynamics of Faith (İmanın Dinamikleri)” adlı eserinde iman anlayışını gelenek içerisinde açıklamaya çalışır. Tillich’e göre iman, tüm kişiliğin eylemidir yani parçalı değil bütünseldir. Kişiliğin merkezinde gerçekleşir ve bütün öğelerini (elements) içerir. Bu öğeler arasındaki ilişkiyi de sevginin ayrılma ve birleşme özelliği sağlar. Bu sebeple iman varoluş içindeki insanın özel bir fonksiyonu ya da özel bir parçasının hareketi değildir. O etkiler ve sonuçlar tarafından belirlenmeyip, onları aşar ve belirleyici olan odur. Bir bütün olarak kişisel hayatın dinamikleri içinde kişiliğin bir eylemidir. Analitik psikolojide bilinçdışı unsurların harekete neden olduğu ve her zaman hazır olarak imanın içeriğini oluşturdukları düşünülür. Bütün kişiliğin bir eylemi olarak iman, bilinçdışı öğelerin kişiliğin yapısına katılımı olmadan düşünülemez. Sevgi hareketi olan iman, aynı zamanda bilinçli bir eylemdir, onu sadece bilinçdışı belirleseydi zorlama (compulsion) olurdu ve doğadan pek bir farkı kalmazdı. Bu sebeple iman özgür bir eylemdir. Freud’daki ego ve süperegö kavramlarının bir uzantısı olan baba imajının bir ifadesi olarak düşünürsek, bu durum prensipler yoluyla temellendirilmemişse baskıcı bir tiran olarak ortaya çıkar. Gerçek iman ise gerektiğinde baba imajına karşı bile hakikat ve adalet prensibini savunur yani aynı zamanda annedir. İman, bilinçaltının bir hareketi olmadığı gibi, kişinin rasyonel fonksiyonunun eylemi de değildir. Fakat o, varlığının hem rasyonel hem de rasyonel olmayan öğelerinin aşıldığı bir eylemdir. Kişiliğin kucaklayıcı ve odaklanmış bir eylemi olarak iman, coşkusal (asetik)dir. O, sevgi hareketiyle rasyonaliteyi ve bilinçaltını aşar fakat onları yok etmez. Bu kendi olmayı reddetmeksizin, kendisinin dışında kalmak demektir. Onda gerçeğin farkındalığı ve etik değer bulunur. Daha ileri boyutu ise insanın bir yandan kişisel yaşamının kognitif işlevi; diğer yandan da duygu ve irade arasındaki gerilimdir. İmanın anlamındaki tahrifatın sebebi onu bu fonksiyonlardan herhangi birisinin alt kategorisi (subsume) yaparak sınırlandırma ve parçalama çabasıdır. İman eylemi, bağımsız bir araştırma sürecinin sonucu değil, fakat bütüncül bir kabul (acceptance) ve teslimiyet eyleminin ayrılmaz bir ögesi olarak bilişsel bir tasdiktir. İman, duygusal bir taşkınlık (outburst) değildir. İmanda duygu

vardır fakat duygu imanı oluşturmaz. Zira iman epistemolojik bir içeriğe sahiptir ve iradenin bir eylemidir. İnsanın kişisel dünyasında gerçekleşen her şey psikolojinin nesnesi olabilir. Freud, imanı korkudan imandan daha orijinal olduğu gerekçesiyle çıkarmaya çalışır. İman, kendisini temel olarak Tanrı haricinde başka bir şeyden çıkarma/başka bir şeye dayandırma teşebbüslerinden önce gelir, çünkü bu teşebbüslerin kendileri imana değil alt formu olan inanca dayalıdır.⁶⁶²

Bu noktada Tillich, iman ve bilgi arasında da bir ayrım yapmak ve onu derinleştirmek gereğini duyar. Ona göre bütüncül bir sevgi hareketi olan iman ve bilgi arasındaki fark, her birinin sağladığı kesinlik türünde görülebilir. Tam delile dayanan iki türlü bilgi vardır. Birincisi, duysal algılamının doğrudan delilidir (yeşil). İnsan bu durumda kesin emin olamaz ama yeşil gördüğünden şüphe edemez. Diğer tam delil ise önceden varsayılan matematiksel, dilsel ve mantıksal kurallardır. Kimse tartışmayı anlamlı kılan kuralları varsaymadan mantık tartışması yapamaz. Mutlak kesinliğe sahibiz ama realiteye sahip değiliz ki bu durum imanın inançla karıştırılmasına neden olmuştur.⁶⁶³

Tillich'e göre hiçbir bilim ne de hiçbir bilimsel sistem parçalı oldukları için bütünüyle dünyayı sezemez. Yani temel olan Tanrı hakkında kesin bilgi veremez ancak onun sonuçları ile ilgili konuşur. Bilimsel bilgi ve varoluşta daima keşfedilecek bir "kalan" vardır. Öyle ise ilim için sınırsız ilerleme imkanının reddedilmez olduğunu ve aynı zamanda ilmin sınırlı olduğunu bilmek gerekir. Fenomenlerin "toplam sentezi" mümkün değildir. Obje bakımından bütün fenomenleri birleştirmek mümkün değildir. Nitekim objektif dünya parçalanma gösterir. Bilim adamının bakışları altında parlar ve parçalanır. Diğer bir parçalanma türü ise dünyanın, insanın manevi yönü olan ruhun farklı arzularına göre parçalanmasıdır: Sanat, ahlak, politika, din. Bilgi, ne kadar soyut olursa olsun, özel bir görüşe (eklemeye) bağlı kalır. Ve yine şüphesiz her zihin "bir dünya anlayışı" üretebilir. Her düşünür için hakikat olabilen bir Weltanschauung (dünya görüşü), bir sistem yoktur. Her biri dünya hakkında onun bir yönünü yakalayan bir görüş ifade eder. Her biri dünya tasvir eder, dünyayı değil.⁶⁶⁴

⁶⁶² Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, ss. 17-21; *Dynamics of Faith*, ss. 4-8.

⁶⁶³ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 41; *Dynamics of Faith*, s. 31.

⁶⁶⁴ Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine*, s. 47.

Peki imanda bilimsel şüpheyne benzeyen bir kuşku olabilir mi? Tillich bu soruyu “İmanın Dinamikleri” eserinin “İman ve Şüphe” adlı bölümünde cevaplandırır. Ona göre, iman eylemi sonsuz olan Tanrı tarafından kavranan ve ona döndürölen (ayrılma-birleşme) fani bir varlığın eylemidir. O, sonlu eylemin bütün sınırlamalarına sahip sonsuz bir eylemdir. O, sonsuzun sonlu bir eylemin sınırları ötesine katıldığı bir eylemdir. Lakin, imanın ilişkide bulunduğu sonsuz, bir sonlu varlık olan insan tarafından tecrübe edildiği sürece iman kesin değildir. Bu sebeple yabancılaşmaya ve şüpheyne yol açabilir. İmanda şüphe ögesi her zaman için bulunur. Böyle olmasaydı herkes inanıyor ve parçalanmış dünya imajının gerisindeki temeli görebilen varlıklar olurlardı. Dolayısıyla sevgi hareketinin bütöncöl olması ve olmak cesareti hiçbir şey ifade etmezdi. Şüphenin bu karşı koyucu (daring) konumunda iman kendi dinamik karakterini en görünür şekilde ortaya koymaktadır. Yokluğun gücüne rağmen, kişinin kendi varlığının azimli bir kendini olumlamasıdır. Nerede meydan okuma ve cesaret varsa, orada başarısızlık imkanı vardır. Her iman eyleminde bu olasılık mevcuttur. Nihai kaygıdaki risk geçici kaygılar dediği nihai kaygının tam tersi olan dünyevi amaçlar içerisinde de mevcuttur. Bu kaygılar arasındaki ayırıcı özellik ise; para, mülk, vatan ve evlat gibi geçici şeylere duyulan riskin başarısızlığı durumunda hayatın anlamının kaybolması ve parçalanmasıdır. Bu da parçalı yapı içerisinde insanda ve dünyaya bakış açısında odağın yok olmasına yani yabancılaşmaya neden olur. İnsan, nihai kaygısının yeni muhtevasıyla yeniden bağlantı kuramayınca bu ilişki yıkılabilir. Kesinlik meselesi olan yalnızca bir nokta vardır ki o da kişinin, sonluluk ve potansiyel sonsuzluk arasında oluşudur; insanın üstünlüğü ve elemleri de burada gizlidir. İmandaki zımni şüphe, olgular ve sonuçlar hakkındaki şüphe değildir. Bilimsel araştırmalardaki şüphe teörinin başlangıç niteliğine işaret eder. İkinci şüphe diyebileceğimiz şüphe çeşidi metodolojik şüphedir. Bütün inançlarımıza yönelik iddiadan çok bir tavidir. Gerçek bir septik şüphe, bir iddia formu kullanmaz. Zira o, herhangi bir kesinliği gerçekten reddediştir ve bu sebeple mantıksal olarak çürütölemez. Bu durum insanı kayıtsızlığa ve umursamazlığa sevk eder. İnsan kendi varlığı hakkında kaygı duyan bir varlık olduğu için, böylesine bir kaçış sonunda başarısız olacaktır. Bu tür şüphe cesaretlendirici ve özgürleştirici fonksiyona sahiptir, fakat odaklanmış bir şahsın gelişimini engelleyebilir. Çünkü iman olmaksızın sevginin ayrılma ve birleşme özelliğı olamayacağından kişilik mümkün değildir. Her iman eyleminde gizli olarak var olan şüphe ne metodolojik ne de septik şüphedir. O, her riske eşlik eden şüphedir. O, ne bilim adamının kalıcı şüphesi ne de septiğın geçici şüphesidir. Bilakis o, somut

bir muhteva hakkında nihai derecede kaygı duyan birinin şüphesidir yani varoluşsal bir şüphedir. Her somut hakikati reddetmez, fakat her varoluşsal şüphenin içerisindeki güvensizlik ögesinin bilincindedir bu yüzden iman cesaret ihtiva eder. Dinamik iman anlayışı, imanın hem subjektif hem de objektif yanının kavramsal bir analizinin sonucudur. O, hiçbir şekilde, zihnin, sürekli olarak gerçekleştirilen bir halinin tasviri değildir. Yapıya ilişkin bir analiz, eşyanın bir halinin tasviri değildir. Kaygı, belirli şartlar altında kendini gösterir. Evrensel durum sonlu hayatın esas yapısıdır. Aynı şekilde şüphe, iman eylemi içerisinde sürekli bir tecrübe değildir. Fakat o, iman yapısında bir öge olarak her zaman mevcuttur. İman kaybı dedikleri şey için insan kaygı, suçluluk ve umutsuzluk hisseder. Oysa ciddi şüphe, iman tasdikidir ve onu güçlendirir. O, kaygının ciddiyetini, onun mutlaklığını gösterir.⁶⁶⁵ Bu da bilimsel anlamdaki akıl yürütme ile değil iman ve olma cesareti (courage to be)⁶⁶⁶ ile gerçekleşir.⁶⁶⁷

Tillich'e göre yabancılaşmayı aşan Tanrı'yla olan karşılaşma bireydeki iman yoluyla olur. İmanın dinamikleri, insanların nihai kaygısının dinamikleridir. İnsan kaygıları bilişsel, estetik, sosyal ve politik şeklindeki kaygılar olarak sınıflandırılabilir. Bazıları ivedidir tam teslimiyet iddia edebilmesi için diğer bütün iddialar ona tabi olmak, onun adına reddedilmek veya feda edilmek zorundadır. O belirsiz semboller veya literal anlamda alınamayacak somut sembollerle ifade edilebilir. Ulusun büyüklüğü veya kurtarıcı ırk, nihai kaygı olarak belirtilirse nihai tatmindir ve sonuç olarak hayal kırıklığına uğratır ve sevilen şeyi put (idol) şekline dönüştürür. Yanlış konumlandırılmış bir iman John P. Marquand'dan esinlenerek "Point of No Return / Dönüşü Olmayan An" şeklinde isimlendirilir ve putlaştırılır (idolatry). Bu iman iddiasının boş olduğu ortaya çıkacaktır.⁶⁶⁸ Teolojik gerçeklik, açıklıkla insanın içindedir.⁶⁶⁹ Birey, şahıs olmaktan çıkmadan içten gelen sevginin gücüyle ayrılma ve birleşmeyi aynı anda gerçekleştirerek odaklanmış (centered) bir edimle hareket eder. Tillich'e göre, iman ne bilinçaltının bir hareketi olarak ne de kişinin herhangi bir rasyonel fonksiyonun bir eylemi olarak değerlendirilmelidir. Bilakis o, varlığının hem rasyonel hem de bilinçdışı öğelerinin aşıldığı bir sevgi eylemi olarak görülmelidir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁵ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, ss. 27-31; *Dynamics of Faith*, ss. 16-22.

⁶⁶⁶ Tillich, *Olmak Cesareti*, s. 103.

⁶⁶⁷ Tillich, *Love Power and Justice*, ss. 36-39.

⁶⁶⁸ Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, ss. 15-17.

⁶⁶⁹ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 36.

⁶⁷⁰ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 19.

Burada derecelenme yeteneklere ve sevginin öğelerini kullanabilmeye göre değişeceği için ne kadar odaklanmış insan varsa o kadar da iman çeşidi vardır. Bedenle ilgili problemi tıp çözer, zihinle ilgili olanı psikoloji ve ilgili bilimler fakat iman insanı bütüncül olarak entegre edip iyileştirir. Onları reddetmez fakat parçalı bakış açılarını vurgular.

Burada Tillich felsefenin nerede konumlandırılması gerektiğini de ele alır. Çünkü insanın olduğu her yerde felsefe de olmak zorundadır. Tillich'e göre iman belirli bir felsefe buyurmaz. İmanın hakikati ve felsefi hakikatin birbirleri üzerinde hiçbir otoriteleri yoktur.⁶⁷¹ İman sonuç olarak ortaya çıkanı sembol olarak açıklarken, felsefe kavramlarla açıklar. Tillich'te vahyin ve varoluşun gizemine ulaşan şey kavramlar olmayıp, onun "vecdi akıl"⁶⁷² diye adlandırdığı temelle ilişki kuran, ayrılma ve birleşmeyi temel olan Tanrı ile ilişkilendirebilen akıldır. Bu akıl vahyi sadece kavramlarla sınırlandırmaz ayrıca kavramı aşan yönü yani varoluşu da içinde barındırır. Tillich'teki din kavramı da bizdeki şariat kavramına benzer. Vahiy ise İsa Mesih'tir buna kavramlarla ulaşılamaz sadece imanla ulaşılabilir. Kavramlar ancak yaşamın belirli yönünü ifade eder. Her zaman için hayatın sır, şifre, mister denilen bir yanı vardır. Tillich'e göre vahiy kendi kendine yeten mutlak bir olayken, din kendi kendine yetmeyip göreceli ve fani olan durumları ifade eden yorumlardır.⁶⁷³

Tillich'e göre sevgi olarak adlandırdığı Tanrı'nın sunduğu tez ve olmak cesaretini sağlayan imani güç yani antitezi aşabilen sentez arasındaki gerilimden yaratılış ve yenilenme ortaya çıkar. Bunu da ruh sağlar. Ruh hem insanda hem de varlıklarda bulunmaktadır. Bunun zirvesi ise İsa Mesih'tir. Eğer dünyada kötülük olmasaydı birleştirici güç olan ruha sahip olamayacağımızı, bunun yanında bağımsızlığı olmayan çocuk cennetinde yaşayan sanal insanlara dönüşeceğimizi belirtir. İnsanın yabancılaşmasına verilen iznin insanda yaratıcılık ortaya çıkartarak zorunlu öge olan yıkım ve elemin birleşerek yok olduğu gerçek derinliğe ulaşmamıza imkan verdiğini söyleyerek sevgiye dayanan bir iman teodisesi geliştirir. Sevgi ve adalet kavramları arasındaki gerilim ise kaotik teslimiyet olarak isimlendirdiği varoluşu ve farklı sevgi çeşitlerini ortaya çıkartır. Sevgi kendisine karşı olan eylemleri ortadan kaldırmaz fakat affederek onları değiştirebilir. Bu arındırma işini ise kefareti

⁶⁷¹ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, ss. 91-93.

⁶⁷² Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 110.

⁶⁷³ Tillich, *Din Felsefesi*, s. 37.

olarak Tanrı'da birleşik olarak görür. İnsan Tanrı'ya ne kadar yabancılaşsa bile temel olduğu için tamamen kopamaz, fakat o yine de insandır fakat kendisinin bir yönüne dönmüştür.⁶⁷⁴

Tillich'e göre varoluşsal durumda yabancılaşma yaşanması normaldir fakat asıl problem bunun aşılması için çaba harcanmamasıdır. Hayat, karışık olarak her şeyin bir arada bulunmasına imkan verdiği için insan için belirli olmayan iyiliktir. Ayrıca Dante'den alıntı yaparak Cehennem'i de var olduğu için sevginin bir eylemi olarak görür. Tillich, libido'ya da tek başına olumsuz bakmasına rağmen aynı zamanda o olmadan insan yabancılaşmadan kurtulamaz. Fakat Freud'cu bakış açısında bunun cinsel arzu ve özgürlük için bir vasıta olarak kullanıldığı için diğer insanları yok saydığı anda insanı yabancılaştırır. Bunu aşmak için bütün sevgilerin aynı zamanda antitez ve sentez olan güç ve adaleti toparlayan agape'nin altında yer alması gerekmektedir. Eros ise kültürel yaratıcılık ve mistisizmi birleştirir. Diğer bir söylemle hayatın belirsizliklerine karşı tanrısal ve insani gücü birleştirir. Eğer estetik ayrılma olursa, dünyevi sevgiye döner, nihai sorumluluk ve varoluşsal paylaşım kaybolur. Agape'nin sunduğu çözüm ise mistik eros ve kültürel erosu birleştirerek sorumluluğu kültürel erosa yükler. Philia ise aile ve arkadaşlık denilen sosyal kurumlarda iş görerek diğer grupları dışlar. Erich Fromm'un deyişiyle "ortak yaşam ilişkisi" özel sevgi formları geliştirerek mazoşist bağımlılık ve sadistçe zorlamalara neden olur. Agape ise seven ve sevilmeyen gibi ikilikleri ortadan kaldırarak ikinci kişisel dediği kişileri kölelikten kurtarır. Herkesin birey olarak değeri olduğunu anlayan kişi onları sever ve aynı zamanda kendini de sevmiş olur. Bu da odağı sadece kendisinden daha geniş alana yayarak yabancılaşmayı aşmaya kapı aralar.⁶⁷⁵

Tillich'e göre agape sevginin belirsizliklerini ortadan kaldırırken, Protestan yönteme dayanan ruhsal güç ise güç ve doğanın belirsizliklerini ortadan kaldırır. Bunu yaparken düşünce ve anlamları aşan unsurlardan bağımsız varlığın temeline inerek, kişiliği aşan bir merkez oluşturarak yapar. İnyet ise adaletin belirsizliklerini giderir. İnilen bu temelde hiçbir şey riske atılmaz, hayat ve tarih durur; insan kutsal bir hayvana dönüşür. Yani burada Cennet durumu diye adlandırdığı rüya haline bir diğer deyişle stabil ve günahsızlık olan sentez durumuna ulaşır. Bu sebeple ayrılma ve birleşmenin olduğu dinamik hayata dönmeye çalışır. Yani hem dünya hem de temel

⁶⁷⁴ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 122-124.

⁶⁷⁵ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 126-128.

olan Tanrı'yla kurulan ilişki tekrardan başlar. Bu doğrudan görmeye şahit olan insan demagoji, idealizm ve kinizm'den kaçınarak varlığa dayanarak problemleri çözmeye çalışır.⁶⁷⁶ Yani insan Arabi'de arada olmaya denk gelen Protestan yönteminin bir gereği olarak ne ruhçuluğa sapmalı ne de hayat içerisine dalarak varlıktan habersiz olmamalı; iki görüşü de deneyimleyerek ara bir yol bulmalıdır.

Bu noktada ruh olarak adlandırılan ve gidiş-geliş yapabilen Mesih olarak İsa imajına değinmekte fayda vardır. Tillich'e göre İsa'nın bu özellikleri sevgi hareketinin zirvesidir. Onun yaşayıp yaşamadığı önemli olmayıp, bizde yarattığı etki önemlidir. Tarihsel olan İsa'nın tarihte var olmaması, şayet tarihsel olarak mümkün olursa Hristiyan doktrinin nasıl anlaşılacağını sorar ve kendi sorusunu cevaplandırmaya çalışır. Hristiyan inancının temeli Tarihsel İsa olmayıp, İncil'de resmedilen Mesih olduğunu ifade eder. İnsan düşüncesinde ve fiillerindeki kriterin, insan tecrübesinde ve eklektik (kiliseyle ilgili) inançta kökleşen İsa imajına önem verir, yoksa değişen ve yapay olan tarihsel araştırmanın yapımı olmadığını belirtir.⁶⁷⁷

Bu bölümde Tillich'in yabancılaşma kavramından ne anladığını açıklamaya çalıştık. Özetlemek gerekirse dünya imajını parçalayan, insanı sadece dünyanın bir yönüne odaklayan ki bunun maddi veya manevi olması fark etmez, temelle yani nihai olan ile ilişkisini unutturan, tez-antitez-sentez olarak tanımladığımız sevgi-güç-adalet'e ulaştıktan sonra durağanlaşan ve yeniden dinamizm kazanmayan tüm anlayışları yabancılaşma olarak kabul etmektedir. Bunu aşmak için de ne dünyevi olanı aşkın seviyesine ne de aşkın olanı dünyevi seviyeye indirmemiz gerektiğini belirtir. Sevgiye dayanan ve nihai kaygı ile olan teması sağlayan peygamberimsi ruh diye adlandırdığı dinamizmi sağlayan Protestan yöntemi hem kişisel ve toplumsal hem de ibadet anında uygulamamız gerektiğini belirtir. Çünkü varoluş içerisindeki insan sürekli bir evet ve hayır sorusu altında yani her an şüphe ögesiyle yaşamaktadır. Yabancılaşmayı aşan zirve ismi de Mesih olan İsa olarak konumlandırır. Çünkü o senteze ulaştıktan sonra tekrar dünyaya dönmeyi bilmiştir.

⁶⁷⁶ Tillich, *Aşk Güç ve Adalet*, ss. 129, 133.

⁶⁷⁷ Paul Tillich, *The Boundaries of Our Being: A Collection of his Sermons with his Autobiographical Sketch*, Collins, London 1973, s. 320.

4. İBN ARABİ İLE PAUL TILLICH'İN SEVGİ ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

4.1. Entelektüel Hayat, Sevgi Konusunda Kullandıkları Model, Sembol ve Yöntemlerin Karşılaştırılması

Teklerin en ezeli, Tanrı'ya yakışan sayı

(The eldest of odds, God's number properly)

Cennet'in en sevilen sayısı, merkezidir

(Heaven's dearest number, whose inclosed center)

İki aşırı uç arasında yayılan

(Doth equally from both extremes extend)

Başı, ortası ve sonu olan ilk'tir

(The first that hath a beginning, midst, and end)

Yukarıdaki şiir Fransız şair Du Barts'in La Sepmaine şiirinden 1578 Joshua Sylvester İngilizce çevirisidir.⁶⁷⁸ Her iki düşünür de ayrı gelenekleri temsil etmelerine rağmen birin Tanrı'yı sembolize ettiğini, ikinin ise eşyayı sembolize ettiğini fakat ortaya çıkabilmesi için üç sayısının önemli olduğunu belirtmiştir. Tillich'te bu Teslis (Trinity) inancından kaynaklanmasına rağmen, Arabi bu sembolü eşi ve benzeri olmayan Allah'tan alemin nasıl yaratıldığını anlatmak için ferdiyet terimi içerisinde kullanmıştır. Bu durum sembollerin bilimsel değil de kolektif bilinçaltının ifadeleri olduğunu göstermektedir. Burada farklı bakış açılarını sunmak bakımından Hristiyan bakış açısıyla yaklaşan ve Tillich'in sadece varoluşçu olmadığını gelenek içerisindeki diğer yaklaşımları da kullandığını savunan Kenneth Hamilton ile Tillich'e Yahudi bakış içerisinde bakan ama sadece varoluşçu ve Almanya'da dünya savaşından sonra ortaya çıkan bir akım olan Lebensphilosophie açısından yaklaşan Bernard Martin'in yorumlarına başvuracağız. Aynı zamanda İbn Arabi'ye batı dünyası içerisinde sunulan bakış tarzlarını da kişisel yorumlarımızla zenginleştirerek sunacağız.

Her iki fikir insanının düşün dünyası farklı dünyalara ait olsa da farklı disiplinleri bir araya getiren ve Tillich'te sistematik teoloji modeli İbn Arabi'de ise varlığın birliği modeline denk gelen sistemleri içerisinde dağınık şekilde sunmaktadırlar. Bu sebeple her iki düşünür de hayatlarında ateistlik ve panteizm ile suçlanmışlardır. Bu durum

⁶⁷⁸ Annemarie Schimmel, *The Mystery of Numbers*, Oxford University Press, New York 1993, s. 58.

düşüncelerinin farklı alanlardaki bütüncül anlayış ve hayatlarına vukufiyet eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Her iki düşünürün sistemlerinde Tanrı bulunmakla birlikte zaman öncesi ve zaman sonrası yaratılış bunlara bağlı özdeki akıl, varoluştaki akıl ve aşkın akıl⁶⁷⁹ bulunmakta olup bunun yanında sonlu ve sonsuz ile bunların kendi arasındaki ilişkileri aynı anda anlatmaya çalışmışlardır. Her iki düşünürde de farklı olsa da zat olan ve sıfatları bulunan Tanrı anlayışları vardır. Tillich'te zaman öncesi Tanrı Nikolae Berdyaev'e benzer şekilde karanlık olarak adlandırılmış, bunun yanında ifadelerimizin yaratılmış ve kavrayamaz olduğundan Teslis'in varlık öncesinin daha iyi ifade edebilmek için tırnak içindeki Tanrı, Şartsız ve kendinde varlık gibi kelimeler kullanmıştır. Bunların özünü teorik olduğu için yaşanamayan mutlak iman⁶⁸⁰ şeklinde ifade etmiştir. Çünkü bunlar Tanrı'ya bağlı olup insanın kendi imkanlarıyla ulaşmasına imkan vermeyen yani ne soru sorulup ne de cevaplandırılabilen zata ilişkin kavramlardır. Yaratıcı ve bunu içeren yıkıcı yönüne atıf yapmak için temel ve uçurum kavramlarını kullanmıştır. Bunun yanında varoluş sonrasında ise Tanrı'nın İşaya'da belirtildiği gibi logos olarak ortaya çıktığını ve sevgi, güç ve adalet olarak bir sevgi hareketiyle dünyaya yayıldığını Kendinde varlık olarak anlatır. Bu kendinde varlık Augustine'nin verum ipsum ve Kant'ın bonum ipsum kavramlarının bir çıkarımından doğmuştur.⁶⁸¹ Bunun yanında Tanrı, Şartsız olarak insanı yaratır ve ona nihai ilgi şeklinde Buber'in diyalojik ilişki dediği özel bir sevgi şeklinde ilgilenir. Bu ilişkide Tanrı'nın ne olduğu değil "nasıl" olduğu önemlidir. Bu şartlı ve şartsız arasındaki diyalektik sevgi hareketini sağlayan şey dinamizmi her an canlı tutan protestan ilke yöntemidir.

İbn Arabi'de de benzer bir Tanrı tasavvuru vardır fakat İslami olduğu kadar mitolojik ve felsefi öğelerden etkilendiği için daha ayrıntılıdır. Ona göre Tanrı'da ahadiyyet makamında hiçbir değişiklik bulunmaz. O zattır. Sıfatlarının olduğu uhdiyyet makamında ise ahadiyyetin bir zaman öncesi uzantısıdır. Sıfatlar varoluş öncesinde burada bilkuvve bir diğer deyişle ayan-ı sabite olarak yaratılmış ve sevgi hareketi olarak Allah'ın nuru yansıdığında şühud alemine görünmeyen şeyler geçmiştir. Varlıkları Tanrı'ya dayandığı için İslam geleneğindeki zorunlu ve mümkün varlık anlayışının bir uzantısı olarak sevgi hareketiyle yaratılanları gölge olarak ifade eder. Bununla beraber bütün varlıklar canlı olduğu için yani Allah tarafından Tillich'e

⁶⁷⁹ Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 37.

⁶⁸⁰ Tillich, *Theology of Culture*, s. 27.

⁶⁸¹ Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 143.

benzer şekilde sevginin ifadesinin devamı olarak yok olmaktan korundukları için cansız değil de cemad yani donuk kelimesini kullanır. İnsanla Tanrı'nın ilişkisi farklıdır. Çünkü onu öz nurundan ve Kur'an'ı ifadeyle iki eliyle yaratmıştır. Her iki düşünürde de Tanrı'nın insanı yaratmak için yönelimi bir sevgi hareketi olup, insana yönelim daha özeldir ve dünyada da bu durum devam eder.

Sistemlerini şekillendiren arka plan hayatlarından büyük miktarda etkiler barındırır. Örneğin, İbn Arabi 12 ve 13. yüzyıllar arasında yaşamıştır. Bununla beraber yaşadığı ortam fikir bakımından farklı akımları barındıran karışık bir ortamdır. Sühreverdi ve İbn Rüşd'ü görme şansı yakalamıştır. Bunun yanında batıda doğmasına rağmen değişik geziler yaparak farklı kültürleri deneyimleme şansı bulunmuştur. Bu da farklı bilimlerle muhattap olmasına sebep olmuş ve farklı hocalardan dersler almıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak paradoksal bir dil kullanarak çift kutuplu kavramlar geliştirmiştir. Model olarak birçok disiplini ilişkilendirmesine yarayan “varlığın birliği modeli”ni seçmiş, yöntem olarak da Tillich'in protestan ilke ve diyalektik yöntemine denk gelen “arada olma ve paradoksal konuşma”yı seçmiştir. Bu durum sistemini güçlendirerek berzah ve hayal dünyasını geliştirmesine sebep olmuştur. Ayrıca dilin imkanlarını geliştirmek için şiir ve sembollerini kullanarak sisteminde hiç boşluk bırakmamıştır. Tillich de aynı şekilde manevi bir kopuş ve estetik çıkmazın yaşandığı 19. yüzyıl ve insanlık değerlerinin Hristiyan düşüncesini ifade etmeden ortaya çıktığı yani diğer bir ifadeyle Tanrı'nın sürgüne gönderildiği 20. yüzyıllarda yaşadığı için sınır teoloğu olarak adlandırılmıştır. Bunun yanında küçük ve az nüfuslu olan doğduğu kasaba ona sınırlılık hissi verirken, daha sonra yaşadığı Berlin kendi ifadesiyle ona sonsuzluk, açıklık ve sınırlanmamışlık hissi vermiştir. O aynı zamanda Almanca konuşulan bir ortamdan 48 yaşında New York denilen İngilizce'nin konuşulduğu bir ortama göç etmiştir. Bu olaylar sistemini ve sevgi anlayışını etkilemiştir. O, ateist varoluşçuluk ve varoluşçu teoloji arasında ikincisine yönelmekle beraber kendini sadece varoluşçuluk akımıyla sınırlandırmamıştır. Deneyimlediği savaş olayı bütün sistemlerin yetersizliğini ve eksikliğini göstermiştir. Bu sebeple model olarak “sistematik teoloji”yi, metod olarak ise “korelasyon metodu ve protestan ilke”yi benimsemiştir. Bu model kendisine Hegel ve Kierkegaard'ı birleştirme imkanı verir. Bunun yanında tarihsel eleştiri (historical criticism) de ana yönelimlerinden biridir. Bu yönelime daha önce Julius Wellhausen ve Hermann

Gunkel Eski Ahit'i yorumlarken başvurmuşlardır.⁶⁸² Onun metotları da birçok farklı disiplini ve düşünce akımlarını bir araya getirmesine rağmen Arabi kadar etkili değildir. O da Alman romantizminden etkilendiği için şiire önem vermesine rağmen şiir yazmamış fakat ressamlık yapmıştır. Ayrıca sembol kullanımı onda da bulunmaktadır.

Tanrı, yaratımdan sonra da yani varoluş sonrası da sevgisinin bir göstergesi olarak kendine ulaşma vesileleri kılmıştır. Her iki düşünürde de her insan farklı olduğu için bu mertebeler estetik, pratik ve teknik derinlik kapasitelerine göre kişilere göre değişmektedir. Her iki düşünürün katıldığı bir nokta da insanın bir merkezinin olması gerektiği ve toplanmış olmayan insanın eşyanın arkasına yerleştirilen dinamik yapıyı görmeyerek Tanrı'ya ulaşamayacağını belirtir. Çünkü insan Luther'in ifadesiyle hem haklı hem de günahkar (simul justus et peccator)⁶⁸³ olabilmektedir. İslami düşüncede de insan Tanrı'nın sıfatlarını dağınık bir şekilde taşır. Bu durum insanın hem Tanrı'dan uzaklaşmasına hem de ona ulaşmasına neden olur. Bu ulaşmaya Arabi'de dünyaya yerleştirilen ibare'nin zıttı olan işaretleri kullanırken, Tillich'te buna peygamberimsi ruh (prophetic spirit) denilen yolla ulaşılır. Her iki düşünürün sisteminde ayrıca yokluk ve kutsal olmayan şey yoktur.⁶⁸⁴ Bu nedenle eleştirilere maruz kalmışlardır. Yokluk her iki düşünürde de yokluğun reddedilmesidir ve anın her iki tarafında olan, varlıkla beraber bulunan bir şeydir. Her şeyin kutsal olması meselesinde Tillich, Tanrı'nın temel olması sebebiyle her şeyin çıktığı yer olması dolayısıyla varlığı da oraya dayandırmaktadır. Arabi'de ise her şey Tanrı'nın bir açılımı ve bilgisi olduğu için insan Tillich'e benzer şekilde ondan dışarı çıkamaz. Teofan'ların değerlendirilmesinin önemini vurgulayarak diğer dinler ister seküler ister pagan olsun inanç olarak kabul edilir. Fakat onlar bütüncül değiller ve parçalı baktıkları için Tanrı'yı sınırlamaktadırlar. Bu sebeple onları putperest olarak isimlendirirler. Burada ikinci yüzyıl gnostik düşünürü Valentinus'un Horos kavramından etkilenildiği görülür. Bu kavram hem arada olma hem de gerçek tanım anlamlarının ikisini de barındırarak bütünselliğe vurgu yapan bir kavramdır.⁶⁸⁵ Arabi'de insan ve Tanrı arasında olmayı dengeleyen bunun yanında Tanrı'nın tüm yollarıyla ulaşan kişiye insan-ı kamil derken, aşamayan kişiye hayvan yani günahkar insan der. Açıkça ifade etmemesine rağmen

⁶⁸² Tillich, *The Interpretation of History*, s. 33.

⁶⁸³ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 91.

⁶⁸⁴ James Luther Adams, *What is Religion? Paul Tillich*, Harper Torchbooks, New York 1973, s. 76.

⁶⁸⁵ Kenneth Hamilton, *The System and The Gospel*, Macmillan Company, New York 1963, s. 199.

zahir ve batını dengelemeyen aşırıya kaçan kişileri de eleştirirler. Dengeyi sağlayan kişiler peygamberler ve veliler iken, zirvesi Hz. Muhammet'tir. Tillich'te ise sevgi, güç ve adalet ile ayrılma ve birleşmeyi dengeleyemeyen kişileri filleri tanımlamaya çalışan hikayedekine benzer şekilde bütüncül bakamayan putperestlik (idolatry) olarak adlandırır. Kendisine yönelen ve kendisini bilen insanın yabancılaştığı ve ayrılmadığı Tanrı'ya ulaşabileceğini söyler.⁶⁸⁶ Onda da dengeyi sağlayıp örnek alınması gereken kişilerin zirvesi Mesih olan İsa'dır. Yani bir yanıla dünyevi diğer yanıla uhrevi yana sevgi dinamizmini sağlamak için aynı anda atıf yapmak gerekir.

Ayrıldıkları nokta ise Tillich'in varlık anlayışı insan merkezli ve zirvesi Mesih olarak İsa iken, Arabi'ninki Tanrı merkezlidir ve Hz. Muhammed'tir. İbn Arabi'de bütüncüllük duygu, bilgi ve irade yani duyu, akıl ve duyu aşılarak tenzih ve teşbih arasında Tanrı doğrudan bir lütuf olarak hissedilir. Tillich'te ise nihai ilgi olarak Tanrı'ya bütün kalp, duygu ve iradeyle dünyeviliği aşarak yöneldiğinde Tanrı insanı kavrar ve bir çatlak oluşarak derinlik görülür. Mistik, sakramental ve estetik öğeler birleştirilir. Her iki düşünürde de doğru şekilde yönelme gerçekleşirse esas hamlenin Yaratıcı tarafından yapılarak sevgi ifadesi olarak yönelimin eksik olan tarafının tamamlandığını belirtir.⁶⁸⁷

Yaptıkları bir başka ayırım ise akıl konusundadır. Arabi, akli seçkinlere mahsus elbab ve cedelci akıl nüha olarak ayırır. Ona göre elbab tecelliye hazırdır. Ta'ris denilen maddi ve manevi yolları geçerek tecelliye mahzar olur. Nüha ise Tanrı'yı kavramaya ve bölmeye çalışarak bu konuda başarısız olur. Sevginin karakteri olan ayrılma ve birleşme konusundaki paradoksal yapıyı anlayacak kadar esnek ve yaratıcı değildir. Bu durum ilim tasnifinde de görülür. Ona göre ilimler gittikçe yükselen akıl, hal ve sırr ilimleridir. Hakikati ve latif manaları kavrayan ilk ikisini de içeren sırr ilmidir. Diğerleri gerekli olmakla birlikte hazırlayıcı niteliktedir. Tillich de akıl türlerini aynı olarak görür fakat onların boyutları farklıdır. Örneğin, sanattaki akıl ile mekanikteki akıl aynı olmasına rağmen boyutları farklıdır. Ona göre teolojide hesaplamacı matematik zekayı kullanmak ondaki bütüncül yapıyı parçalayarak merkezi yitirmesine sebep olur. O bu akli reddetmemekle beraber bu akli daha ileri taşıyan akılötesi akli benimser. Bu kavramı Almanca'da dilin belirsizliğini çok iyi

⁶⁸⁶ Paul Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York 1959, s. 10.

⁶⁸⁷ Anders Nygren, *Agape and Eros II*, T & T. Clark, Edinburgh 1958, s. 747.

kullanabileceği sistemine uygun hem üstesinden gelmek hem de yine de korunan anlamlarına gelen “aufheben” sözcüğü vesilesiyle ifade eder.⁶⁸⁸

İbn Arabî, sisteminde harf, ışık ve ayna sembolizmini kullanırken; Paul Tillich sistemini “sistematik teoloji, korelasyon metodu ve protestan ilke” gibi kavramlarla ifade eder. Her iki düşünür de yeni açılımlar getirmek için farklı kombinler kullanır. İbn Arabî’ye göre sembol düşünceyi sınırlamaz, geniş bakış açısı sunar ve ilahi imla konusunda anlaşılma ve birliği sağlar. Ona göre harfler insanlar gibi bir ümmet ve canlılardır. Birleşerek eşyayı oluştururlar. Harfler bu sebeple birer zarftır. Çeşitli türleri var olmakla beraber bazıları Tanrı’dan çıkış yerlerine göre rakamsal, lafzi ve zihne gelen olarak adlandırılıp derece kazanırlar. Bunun yanında nefesten çıktıkları için nefes ruhlarda, ruhlar kalplerde, kalpler de Hakk’ın mertebesine yerleştikleri için sevgi göstergesi olarak onları anlayan Tanrı’ya dönebilir. Kemal denilen daireyi tanımlayarak en geniş akıl denilen Rahman’a ulaşırlar. Ayna sembolizmi ise insanın züht ve arınma ile gnosis yani hikmet’in yeri olan kalbi temizleyerek Tanrı’yı çağırabilir. Tanrı imajının görülmesi aynaların farklılığı gibi insanların farklılığına göre değişir. Diğer bir sembol ise ışıktır. Allah, bir sevgi ifadesi olarak hem gizleyen hem de görünen manada kullanır. Gizleyen yönü Allah rahmetli olduğu için hazırlıksız olan insanı yok edebileceği ve kör edebileceği için zatın ışıklarını engeller. Ol mertebesinde ise yine sevgi ifadesi olarak parıltılı değil de parıltısız nurlarla insanı yaratır. Allah, kendini bu özelliğiyle nur olarak adlandırmış ve yokluğun tersi olan karanlığı kovan olarak anmıştır. Bunun yanında sevgi olarak dünyada da gölge olan insanı ve varlıkları ziya dediği ışık ve karanlık karışımı ışıyla korumaya devam etmektedir.

Tillich ise korelasyon metodunu Tanrı, insan ve teolojiyi karşılıklı ilişkilendirmek için kullanır. Bu aslında 1920’lerin başında Barth ve Gogarten tarafından geliştirilen diyalektik teolojinin isim değiştirerek kullanılmasıdır. Ona göre kavramlar var olan bir şeyi açıklamaya ve her şeyi içerecek şekilde dışarda bir şey bırakmadan karşılaştırma yapmak için vardır. Fakat kavramlar varoluşun gerisinden gelirler fakat tanımlama ve karşılaştırma yapmak için yeterli olmasalar bile gerekli sembollerdir. İnsan iki boyutta yaşar. Yatay boyut insanın insan olması hasebiyle kültürel ve hümanist yaratımlarını temsil eder. Dikey boyut ise kavranamaz bir ifşa

⁶⁸⁸ Hamilton, *The System and The Gospel*, s. 202.

olan vahiy sembolüdür. Ona göre sorular ezberden vahiyden çıkarılamadığı için varoluşsal alan olan hayattan alınır. Yani insan sorudur. Cevaplar ise Tanrı’da mevcut olduğu için ondan Tanrı derinliği dediği teolojik içerik yani vahiyden alınır. Burada metot başarılı olsun veya olmasın kullanılan bir tekniktir. Bunun başarılı olabilmesi için Evren’in paylaşılan bir anlamının olması gerekmektedir. Mesela; “neden karnım ağrıyor” sorusuna verilen cevap “çok yemek yediğin için” ise bu paylaşılan bir anlamdır. Fakat “düşmanın sana büyü yaptığı için ağrıyor” şeklinde bir ifade anlam dünyasını inananın ayaklarının altından alan bir ifade olduğu için metot tarafından kabul edilemez.⁶⁸⁹ Bu noktada protestan ilke putlaşmayı önleyen peygamberimsi vizyonu veren yaşayan, etkileyen güç⁶⁹⁰ olarak forma takılmayan dinamik yapılar arasındaki kordinasyonu sağlar. O, otonomi dediği insanı temel alan düşünceyle, heteronomi denilen papanın otoritesini temel alan yapıyı aşma denemesidir. Bu yüzden teonomi dediği bu dinamik ve uzlaştıran kavramı geliştirir. Çünkü akıl dediğimiz şey kendi başına derinliği olan Tanrı’ya ulaşmada yetersizdir. Bu yüzden varoluş şartları içerisinde tam teonomi gerçekleşmeyeceği için otonomi ve heteronomi arasında düzeyli bir ilişki sağlayan vahiy veya kurtarılmış (saved) akla ihtiyaç duymuştur. Böylece imanla ulaşılan “gözlerin açılması” dediği şey gerçekleşir.⁶⁹¹ Bu soruları soran Platon’daki yarı insan yarı Tanrı olan daemon, Tillich’te varlık ve yokluğun birlikte farkında olabilen Eros’a sahip insan şekline dönüşmüştür.⁶⁹² Bu soru ve cevaplar insanı zamanda olmayan fakat insan gerçekliğinde bulunan soru ve cevabın ayrılmadığı bir çembere sokar.⁶⁹³

O aynı zamanda sembol olarak kavramlaştırdığı kaygı kavramını Kierkegaard’tan alarak kullanır. Ona göre nesnesi olmayan kaygı, korkudan bu yönden ayrılarak ifade olunur. Objesi olmadığı için varoluşsal bir durumdur ve sadece iman cesaretiyle aşılabılır fakat kaybolmaz. Kaygı durumunun insanın sonlu oluşunu kavraması sebebiyle ortaya çıkar. Kader ve ölüm kaygısı insanın Tanrı tarafından desteklendiğinin ve bir şok olarak ifade ettiği kontenjan varlık olduğunun bilincine varmaktır. Boşluk ve anlam kaygısı ise, nihai kaygıyı kaybetmekle insanın tinsel

⁶⁸⁹ Hamilton, *The Gospel and The System*, s. 119.

⁶⁹⁰ Tillich, *The Protestant Era*, s. 239.

⁶⁹¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, ss. 64-66.

⁶⁹² Paul Tillich, *Biblical Religion and The Search for Ultimate Reality*, University of Chicago Press, Chicago 1964, s. 9.

⁶⁹³ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 61.

merkezini yitirmesidir.⁶⁹⁴ Suç ve kınama kaygısı ise, insanın ahlaki yönüne vurgu yaparak kötülüğe sapabilme potansiyelini ifade eder. Onda diğer bir sembol kavram ise yabancılaşmadır. Ona çok büyük hususiyet vermektedir. Ona göre düşüşümüzün sebebi bu kavram olup varoluş öncesi rüyadaki masumiyet altında olan insanın bir sevgi ifadesi olarak sonsuz ile karşılaşarak ortaya çıkmasıdır. Onda yaratma ve varoluş aynı kavramdır. İnsan dünyadayken sevgi özellikleri gösterebileceği gibi, kötü yönüyle de nefret gösterebilir ve Tanrı'dan uzaklaşabilir.

4.2. Sevgi Türlerinin Karşılaştırılması

Bu aşk bir padişah'tır, sancağı görünmez (iyn aşk şahest u rayetesh peyda nist)
Hakkın kitabıdır esrarı bilinmez (Kur'an-ı Hakest u ayetesh peyda nist)
Aşk avcısından her aşık bir ok yer de (her aşık ez iyn seyyad tiri khordest)
Kan içen durur, yarası görünmez (hun mi-khored u cerahatesh peyda nist)⁶⁹⁵

Yukarıdaki şiirde belirtildiği gibi aşkın şerh ü beyana sığmayan ve ele avuca gelmez bir yönü vardır. Her iki düşünür de sistemlerinde bu zor yükü omuzlamaya çalışmışlardır. Bazen bu durumu avantajlarına çevirip sistemlerine bilgiyle ulaşılamayacak olan alanları anlamada bir üstünlük kazandırmıştır. Her iki düşünür sevgi konusunda aynı şeyleri anlatmasına rağmen kültürel çevre, beslendikleri ve temsil ettikleri gelenek sebebiyle farklı isimlendirmeler kullanmışlardır.

İbn Arabi sevgi çeşitlerini vüdd, sevgi ve heva olarak adlandırırken; mertebelerini doğal, ruhsal (nefsi) ve İlahi sevgi olarak adlandırır. Ona göre doğal sevgi biyolojik faaliyeti sürdürmek için bütün varlıklarda bulunan sonucu cinsel ilişki ile sonuçlanan sevgi türüdür. Ona göre bu sevgi türü avama ve hayvan yani günahkar (Tanrı'dan uzaklaşmış) insana mahsus olup kendi için sevmektir. Bunun yanında sürekli yaratan olarak Tanrı vüdd ismiyle dünya ve insana sürekli tecelli eder. Ruhani sevgi ise sevgiliye benzemek çabasıdır. Oadaki hayaldeki suret maddi ile birleşir ve arzu ve özlem şeklinde görülebilir. Arzu amaca ulaştıktan sonra kaybolurken, özlem kaybolmaz. İlahi ve Tanrısal sevgi ise insanın Tanrıyı, Tanrı'nın ise insanı sevmesi şeklinde çift yönlüdür. Bu bir manada güzelliğin kaynağı olanı da sevmektir ama bildirmeyle sevenler daha alt derecedir. Aşk aşırı sevgi olup, heva teslim olmak ve ibadetle kurbiyet kurmak demektir. Sevgi'nin seçilmesinin sebebi ise var olmayana da ilişebilmesi ve her mertebede bulunmasıdır. İnsan onunla genişlik ve derinliğe ulaşır.

⁶⁹⁴ Kenneth Hamilton, "Life in the House that 'Angst' Built", *Hibbert Journal*, V. 1/LVII, 1958, s. 137.

⁶⁹⁵ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Rubailer*, Diyanet Yayınları, Ankara 2016, s. 72.

Bunun yanında daha geniş bir kavram olan hubb kavramını da kullanır, her mertebede farklı bir isim kazanır. Muhabbet türü sevginin özelliği ise insanda rahatlama sağlamasıdır. Kısacası İbn Arabi'ye göre yaratmanın temelidir ve her mertebede bulunduğu için Allah'a ulaşmaya çalışan her kul kişiliği ve beklentisi farklı olduğu için farklı mertebelerde karşılaşılır. Sevginin merkezi olarak ise kalbi görür.

Tillich ise sevgiyi yine Tanrı'yla ilişkilendirerek, yaratma dediği varoluş ve anlamın temeline yerleştirir. Spinoza'dan almış olduğu "ilahi karışım" kavramıyla sevgi, güç ve adaleti bu derinlik ve uçurum denilen yerden sevginin ifadeleri olarak ortaya çıkarır. Bu kavramlar derinlikle ilişkili olduğu kadar insanın kişisel yönü, iki kişiden fazla olan grup yani ahlaki yönü ve imanda görülen Tanrı olan nihai yön ile de ilişkilidirler. Aynı zamanda birbiriyle ilişkili olan bu kavramlar varlıkla farklı miktarlarda ilişkiye geçerek durumlar ve olaylar yaratırlar. Tillich, sevgi çeşitleri olarak dünyevi sevgi aynı zamanda da felsefi ve Platonik olan erosu ve semavi sevgi olan Yeni Ahit'ten aldığı agape kavramını olmazsa olmaz olarak zikreder.⁶⁹⁶ Aynı şekilde onların farklı miktarlarda sevgi, güç ve adaletle olan ilişkileri sonucu ortaya çıkan libido, philia, eros ve agape denilen nitelikleri vardır. Sevgiyi kullanmasının sebebi summum bonnum olan en iyi kavramı olan Tanrı'nın sevgi olduğunu ve mükemmel olarak bir gördüğü içindir.⁶⁹⁷ Gelenekte az da olsa kullanılan storge kelimesini hiç kullanmaz, aynı zamanda Luther'den etkilenecek cezayı da bir sevgi ifadesi olarak adlandırır. Ayrıca inancı parçalı sevgi olarak adlandırır ve imanı bir üst tür olarak görür. Onda iman bizdeki dine karşılık gelirken, din bizdeki şeriata denk gelir yani daha özel ve yereldir. Ayrıca o sevgiyi temel yapmasının yanında onu ontolojik olarak ele alarak duygusaldan ontolojik olana taşımış yani geçici olandan sürekli olana çevirmiştir. Yani Tanrı tarafından kabul edilenin bir yorumu olarak tecrübede yani fani dünyada tecrübe edilmesidir.⁶⁹⁸ Temeli kaybeden, parçalı, sadece duygusal ve dünyevi yani nihai ilgisini kaybeden sevgiye "niteliksiz sevgi" diyerek hiçbir şey yaratmayan ve parçalı yani kısır olarak görür. Bir sonraki bölümde ise bu bölümde kavramsal olarak ifade ettiğimiz sevgi türlerinin açıklamalarının daha derin örneklerini vereceğimizden dolayı daha geniş olacaktır.

⁶⁹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 280.

⁶⁹⁷ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 281.

⁶⁹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 46.

4.3. Sevginin Yaratmada Temel Olmasının Karşılaştırılması

Her iki düşünür sistemlerini kurarken yukarıda ele aldığımız ve ileride ayrıntılarına ineceğimiz bazı farklılıklar içerdikleri gibi benzerlikler de içermektedirler. Kimi zaman ise farklı kavramları kullanmalarına rağmen özele inince aynı şeylerden bahsederler. Bazen ise aynı görünmesine rağmen ayrıntıda farklılıklara sahiptirler. Sistemleri genel olarak karşılaştırdığımızda iki düşünürde benzer olan şeyler Tanrı'yı zat ve sıfat olarak görmeleri, zamansal yaratma öncesi ve sonrasını ifade etmeleri, tüm alemi ilişkisel olarak açıklamaları, kutsal olmayan kavramını benzer şekilde açıklamaları, yabancılaşma kavramı ve günaha sevginin bir yönü olan ayrılma (nefret) ve birleşmeyi (sevgi) yani Tanrı'ya yaklaşma ve uzaklaşmaya sebep oldukları için olumlu yaklaşımları, tek veya çift olarak alemin ortaya çıkamayacağı yani ilişkisel olarak varoluş sonrasındaki özne nesne ayrımı, yokluk anlayışları, yabancılaşmayı dünya şartları içinde aşma olarak bütüncül ve parçalı insan anlayışları ve bunun uzantısı olarak putperestlik tanımlarıdır. Farklı olan şeyler ise İbn Arabî'de Tanrı merkezli olması, sembol kullanımı ve paradoksal bakış açısı varken; Tillich'in korelasyon metodu, varoluşu yani insan ve anlamı yaratmayla eşit tutması ve her ne kadar protestan ilke ile aşmaya çalışsa da zıtlıkları detone olarak anlatma tarzı olarak diyalektik bakış açısıdır. Her iki düşünür zamanında süreç teolojisi, panenteizm ve Şikago Okulu'nun dini natüralizmi bulunmamasına rağmen⁶⁹⁹ bu yazarların sistemlerinde bunların ilk örneklerine rastlamak mümkündür. Bu sebeple iki düşünür de farklı iki zıt görüşü savunan çevreler tarafından sahiplenilmeye çalışılmıştır. William Hordern bu durumu Tillich özelinde örneklendirirken onun hem natüralist hümanistler hem de aşırı Ortodoks Hristiyanlar tarafından sahiplenildiğini savunur.⁷⁰⁰ Her iki düşünür de sisteme sahiptirler. Çünkü Tillich'in deyişiyle insanlık tarihi sistemlerle doludur ve gelişme bunlarla olur. Dini yazında üç tür vardır: makale, sistem ve summa. Makale sistemin yalnızca küçük bir parçasını sunarken, summa elden geldiğince bütüncül davranır fakat hayattan kopuktur. Bunların en gelişmiş şekli ise teori ve pratiği birleştiren sistemlerdir.⁷⁰¹

⁶⁹⁹ Wesley J. Wildman, "Tillich's Systematic Theology as A Template for the Encounter of Christian Theology and Religious Naturalism", *Paul Tillich Society Bulletin*, V. 2/XL, 2014, s.13.

⁷⁰⁰ William Hordern, "Recent Trends in Systematic Theology", *Canadian Journal of Theology*, V.7/2, 1961, s. 89.

⁷⁰¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 59.

İbn Arabi ve Tillich'in sistemleri Virani'nin "gafil olma cümle alem bir vücut" şiirinin bir açılımı gibidir. Onlar zaman öncesi varoluş ve zaman sonrası varoluş olarak ayrıntılı bir varlık anlayışı sunarlar. Zaman öncesinde geçmiş zamanı kullanması dil bilimci Sibeveyh'in dediği gibi yaratmaya yapılan bir atıftır. Hiçbir şeye benzemeyen Allah ile süfli alemleri yaratan Allah'ı açıklamak, bunun yanında sonlu içerisindeki sonsuzu anlatmak için çeşitli yöntemler geliştirirler. Birinci durum için Arabi ayanı sabiteler, ahadiyet ve uhudiyet kavramlarını kullanırken, ikincisi için de hayal denilen berzah durumunu kullanır. Onun sistemi Tillich'te olduğu gibi geçişler sert ve ani olmayıp ara bölgeler mevcuttur. Allah'ın zatı uhudiyet alanını sıfatlarının bir açılımı olarak görür. Orada heba ve ayan-ı sabite olan şeyler kevni emir olan kün emrini duyduklarında şühud alemine geçerler. Bu sonuçta gizli olan Tanrısal sıfatların sevgi hareketiyle görünür kılınarak kemale ermeleridir. Çünkü el-Alim ismi bilinecek bir şey olmadan alim olamaz. Bunun yanında sabit olan hakikatlerin varlığa gelebilmesi için kudret ve irade gösteren birisine ihtiyaç duyarlar bu da Tanrı'dır. O nuru ile insanları ve alemleri yaratırken insana ayrı bir önem atfeder. Çünkü ona ruhundan üflemiştir ve hamurunu iki eliyle yoğurmuştur. Bu sebeple onu öz nurundan yaratan Tanrı ona kendine ulaşabilme yolları verir. Fakat, her insanın özellikleri farklı olduğu için herkes sonsuz olan Tanrı'yı kendi ulaşabildiği makam ve mertebede görür. Örneğin; lütuf olarak görenler erir, veli ayrılma ve birleşme olarak, arif yüzünü tamamen Allah'a döner, sınırdaki duran kamiller, behlüller ani tecelli olarak.

Bunun yanında İbn Arabi Fütuhâtı'nın bir özeti gibi gördüğümüz Fusus'unda Halil peygamberin dost olmasının yanında bu kelimenin yayılma anlamı üzerinde de durur. Rızâ olunan her şey sevgilidir ve yaptığı her şey beğenilir. Dünyayla devam eden ilişki ne bir eksiklik ne de bir fazlalık kabul eder çünkü o her şeye yaratılışını vermiştir.⁷⁰² Bana üç şey sevdirdi hadisini de yaratma ve sevgi anlamında yorumlamıştır. Burada kadın, güzel koku ve namaz geçer. Kadın yaratmanın yani ayrılma ve birleşmenin sebebi olan çiftliğin temelidir ve Havva Adem'den yaratıldığı için ona yönelim duyar. Buna benzer şekilde insan da kendisinden ayrıldığı ve sıfatlarını almış olduğu Tanrı'ya yönelir. Koku ise rahmanın nefesinden yaratmaktan kaynaklanmaktadır.

⁷⁰² İbn Arabi, *Fususul Hikem*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 80, 92.

Sadrettin Konevi'nin öğrencisi ve muasırı olan Fahrüddin'i Irak'ın "Aşk Metafiziği" olarak çevrilen kitabı her biri Fusus'a şerh ve nazire niteliğindeki lemaat denilen bölümlerden oluşmaktadır. Kevn-i cami olan insan harici sureti bakımından oluş ve bozuluş dünyasına ait olması bakımından kevn'dir; ve o cami'dir çünkü o kelimenin tam anlamıyla Tanrı'dan en küçük zerreye kadar her şeyi içerir. Varlık her nerede nurunu gönderirse, sevgi mevcudatın asıl amacı olan cela ve isticlanın kemaline doğru yöneltmekle meşgul olur. Tanrı'nın perdelerini sevgi kavramına uygun bir şekilde duvak olarak adlandırır.⁷⁰³ Kıskançlık da kendinden başkasını sevmemesini ve ondan başkasına muhtaç olmamasını gerektirir. Bunun yanında İbn Arabi'ye benzer şekilde emri de tekvini ve teklifi olarak ikiye ayırır. Tekvini emir dünyayı yaratır; teklifi emir ise kurallar ve şeriatı hatırlatır. Gönül kavramı ise hayal alemine denk gelir yani varlık ve yokluk denizini birleştirir. Bunun yanında da yabancılaşmanın bir nedeni olan uzaklık sevgilileri sevk eden bir kamçıdır.

Onun sisteminde çeşitli semboller kullanılır. Bunlar harf, sayı, şekil, ayna, ışık vb. gibi sembollerdir. Harf ve sayılar birleşerek kelime ve eşyaları meydana getirir. Kelimeler düzenli terkip olunduklarında tüm alem canlı olduğu için eşyalar meydana getirirler. Bu durum Batı literatüründe "conjugium caleste" denilen gaybi evlilik şeklinde kozmik ilke olur. İlk yaratılan şey hünsa yani çift cinsiyetli iken, sonrakiler etkileyen erkek etkilenen dişi olarak adlandırılır. Bu sevgi hareketi olan ayrılma ve birleşme hareketleridir. Ayrıca Allah yarattıktan sonra da varlıklara suret giydirerek yani görünür kılarak yaratmaya devam eder ve varlıkları Tanrı'ya ait olduğu için onları yokluğa karşı destekler. Arş toplamken, kürsü dağınıklıktır. Yani tam şekil olan daireyi düşünecek olursak Allah orada bir nokta gibidir. Ona yaklaşanlar daha latif iken, süfli aleme daha yakın olanlar ise daha kesiftir. Bir de Cemal ve Celal sıfatlarını anmakta fayda vardır. Celal kabz ve korku halini ifade ederken tek başına yaratmaya sevk etmez, Cemal ünsiyet ve ilgiyi sembolize eder. Her iki kavram beraber kullanıldıklarında sevginin ifadeleri olan ayrılma ve birleşmeyi ifade ederler. Tillich'te de semboller kullanılır. Çünkü Tanrı doğrudan kavranabilseydi özelliğini yitirirdi. O dünyadaki tecellilerin bütüncül olarak yorumlanmasından ortaya çıkar. Yani o gizli değildir. Tanrı yaratmasını gerçekleştirirken bizim gibi sembollerle düşünmez yani motivasyonsuz yani obje duruma geçmeden yaratır.⁷⁰⁴ Teoloji sözcüğünün

⁷⁰³ Fahreddin-i Iraki, *Aşk Metafiziği*, çev. Ercan Alkan, İstanbul 2012, s. 74.

⁷⁰⁴ Nygren, *Agape and Eros*, s. 76.

yorumlanmasından teo'yu gizemler arasında düşünme yani Celal gibi, loji'yi ise logos'u anlama olarak yani Cemal gibi dünyaya yayılan olarak adlandırır. Bu kavrama Parmenides'ten Hegel'e kadarki dönemde anlaşıldığı gibi gerçekliği kavrama ve dönüştürme anlamını verir.⁷⁰⁵

Bu tecellilerin nasıl yok değil de var olduğu konusu sevgi kavramları olan “Celal” ve “Cemal” sıfatlarını ortaya çıkarır. Bu noktada İbn Arabi'nin “Kitabu'l Celal ve'l Cemal” kitabı ve Pablo Beneito'nun “On the Divine Love of Beauty” adlı makalesi dikkate değerdir. Tanrı'nın Celal sıfatı zatı, gizliliği, âmâyı ve içine kapanmayı sembolize eder. Cemal sıfatı ise rahman, rahim, ilgi ve yayılmayı ifade eder. Tanrı'nın sevgisini göstermiş olduğu sıfatı, dışa dönük yani Cemal'dir. Diğer bir ifadeyle belirtmek gerekirse Celal sıfatı Tanrı'nın maskülen, Cemal sıfatı ise feminen yönünü gösterir.⁷⁰⁶ Her iki düşünürde de ortak olan yön yaratmanın sevginin bir iması olarak ifade edilmesidir. Bunları ifade ederken Tanrı ve dünya arasında her ikisinin de hakkını vererek bir ayrıma gitme gereği duydukları görülür. Bu kavramları da sevginin dinamik yönünü ifade edebilmek için ayrıntılarda farklı ifadeler kullansalar da genelde aynı şeyi ifade eden birbirine karşı konumlanmış fakat birbirlerini yok etmeyen bir tarzda ifade etme çabası içerisine girmişlerdir.

İbn Arabi'de toplayıcılık ve bütünlük üstünlük olduğu için, parçalı ve bölünmüşlük putperestliği ifade eder. Bu durum Tillich'te de aynı anlama gelmektedir. Onların sistemlerinde her şey temel üzerinde ve vücut içerisinde olduğu için insan Tanrı'nın dışına çıkamaz. Ancak ondan uzaklaşabilir yani yabancılaşabilir. Aynı zamanda şefkatinin bir ifadesi olarak Arabi'ye göre dünyada bazı mihraklar yaratmıştır. Kabe mekan olarak alemin merkezidir. Kur'an ise kitapların merkezidir. İnsan ise makrokozmos olan alemin mikrokozmosudur. Bunun zirvesi ise Hz. Muhammet'tir. Fakat her insan bu özelliğe kavuşamaz parçalı bakan, süfli dünyaya yakın ve Tanrı'yı unutmuş olan insanları hayvan yani günahkar (uzaklaşmış) insan olarak tanımlar. İnsan'ın da merkezi yani Kabe'si ise kalptir. Allah hiçbir yere sığmazken oraya yansır bunun için de ayna metaforunu kullanır. O anlama alanıdır. Allah'ın Rahman ismiyle ilişkisi, kalp ve arş ilişkisi gibidir. Tillich'te de insan modern dönemin bilimsel, felsefi ve teolojik bölünmüşlüğünden etkilenmiştir. Bu alanlar Max Scheler'in dediğine benzer şekilde birbirinden haberdar olmayan ayrı alanlara

⁷⁰⁵ Tillich, *The Protestant Era*, s. xxvii.

⁷⁰⁶ Pablo Beneito, “On The Divine Love of Beauty”, *Journal of Ibn Arabi Society*, V. 18, 1995, s. 1.

dönüşmüşlerdir. Bu sebeple zaten anlaşılması zor olan insan gerçekliği bu bilimlerin bakışları arasında parçalanmıştır.⁷⁰⁷ İnsan merkezi ise Tanrı'nın derinliği ve uçurumu olan insanın derinliğidir. Nitekim J. H. Randall'ın ifadesiyle Platoncu gelenekte zekanın yani nous'un bir adım ötesinde (above) olan akıl, Böhme ve Schelling'i takip eden Tillich'te sonu olmayan scientia intuitiva yani derinlik anlamında alta (below)⁷⁰⁸ yerleştirilmiştir. Her iki düşünürün yapmaya çalıştığı insani durumların hepsini bakış açısını da genişleterek varoluş şartları içerisinde iyileştirmektir. Bu sebeple insanı duruma çevre ve içsel yapıyı da dikkate alarak daha ciddiyetle eğilmişlerdir. Bu bir nevi asli iyilik, varoluşsal yabancılaşma ve bir şeyin imkanını öz ve varoluş imkanlarını aşarak bir yönüyle üçüncü bir yol açmak çabasıdır.

Bu noktada ortaya hiçbir şey tarafından kuşatılamayan ve dünyadan daha fazla ve bir olan Tanrı'nın insanın merkezi olan kalbe nasıl sığdırıldığı konusu gelmektedir. Burada Kautsar Noer “The encompassing heart: unified vision for a unified world” isimli makalesi önem arz etmektedir. Bu makalesinde Noer, İbn Arabî'nin “el-vasî”, “el-muhit” ve “el-camî” isimleri arasında ayrım yapar.⁷⁰⁹ El vasi dünyada nereye yüzümüzü dönersek orada olan isimleriyle, sıfatlarıyla dünyaya yayılmış Tanrı'dır. El-muhit ise kalbini temizlemiş olanların kalbine yansımış olan yani ibadette görülen Tanrı'dır. Bu noktada İbn Arabî özellikle dikkat ederek “ayna” metaforunu kullanmıştır. Bu metafor asıl olanın kendisi değil yani gölgesidir. Bu yorumuyla Platoncu mağara alegorisinden faydalanarak hululiye anlayışının önüne geçmeye çalışmıştır. El- camî ismi ise vahdaniyyet makamında Tanrı'nın bütün sıfat, isim ve fiilleri kendisine döndürmesidir.

Bunu yanında sevgi kavramı geçince kalple ilişkili olarak yabancılaşmayı aşarak Tanrı'ya ulaşmak için metafor olarak bolca kullanılan “şarap” kavramı vardır. William Chittick “Jami on Divine Love and the image of wine” isimli makalesinde bunun sebeplerini maddeler şeklinde açıklar. İlk olarak, şaraba benzer bir şekilde varilin içinde ne olduğunu kimsenin görmediğini fakat şarabın içinde köpürdüğünü belirterek derinliği açıklar. İkinci olarak, şarabın belirli bir şeklinin olmadığını içine konulan kabın şeklini aldığını belirterek formu açıklar. Bu sebeple sevginin girdiği kalbin temizliği ve kişinin istidadı çok önemlidir. Üçüncü olarak ise, şarabın saç tellerinden

⁷⁰⁷ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928, s. 13.

⁷⁰⁸ Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 46.

⁷⁰⁹ Kautsar Azhari Noer, “The Encompassing Heart: Unified Vision for a Unified World”, *Journal of Ibn Arabi Society*, V. 43, 2008, s. 75.

kana kadar her yönden insanı etkilediğini anlatarak sevginin temeli olmasını açıklar.⁷¹⁰ Bu anlam Arabi'nin anlayışına yakındır çünkü sevenlerim hallerini anlatırken ne yaptığını bilmemek vardır. Bunun yanında dünya malına meyil göstermediği için cömert ve eli açık olmasına atıf vardır. Diğer değinilen özellik ise cesur olmasıdır.

Sevgi sebebiyle Allah, insana özel bir önem verir. Ona kendine dönebilmesi için belirli mertebeler belirler. Bunlar tenzih ve teşbih arasında yani bütüncül olan insanın Allah'ı hakke'l yakın diğer bir ifadeyle olduğu gibi görmesidir. İnsan ibadetlerle ve kalbini temizleyerek (düşümleri çözerek) tecelliye hazırlanıp Allah'a kurbiyet kazanır. Nasıl namazda araya bir şey girince namaz bozuluyorsa aynı şekilde kalp ve Allah arasına düşünce dahi bir şey girerse sevgi ilişkisini bozar. Çünkü o zorunlu olan tekvini emir yanında hitabi emre muhattap olmuştur. Ama asıl hamleyi O yaparak bize rahmeti olarak ulaştır. Bunu ihlas denilen tevhid şuuru ile yapar. Onlar telvinde temkin halindedirler yani değişimde itidal halindedirler. Bu menzil koruma menzildir. İbadetler arasında namaz ve oruca önem verir. Çünkü bunları Allah kendi ve kulu arasında bölmüştür ve sevgi hareketi olan geri dönüşü sağlar. Farz ibadetler zorunlu iken asıl Allah'ın sevgisini kazandıran ve ona yaklaştıran ibadetler nafile olanlarıdır. Bunlar arasında da teheccüt namazı önemlidir. Çünkü o, gece olduğu için "Tanrı gecenin son üçte birinde iner", bunun yanında karşılıklı konuşmadır. Dairenin tamamlanmasına yakın olduğu için Allah'a en yakın olunan zamandır. Gece olduğu için Melamilik gibi ameller görülmez ve bunun karşılığı olan makam olmadığı için bunun karşılığını Allah verir. Bu sebeple severek ve menfaat beklenilmeden yapıldığı için sevgi namazı olarak adlandırılır. Tillich'te ise ibadetler mitlerin ve sembollerin kırılmasına sebep olan durumlardır. Theos'un logosu diye adlandırdığı kavram ibadetler, semboller ve mitlerin yorumlanması şeklindeki ifadesidir. Bu yorumlanmış tarzında bu semboller parçalı dünyayı aşmaya yarayan işaretler olarak görülebilir.⁷¹¹ Bu ontolojik akıl dediği kavramın bir açılımdır. Bu kavramın bir yönünde ele geçirme ve kabul etme varken diğer tarafında biçimlendirme ve reaksiyon gösterme vardır. Mit bunun kabul etme tarafında iken, kült aktif yönünü yani biçimlendirme yönünde kalan oluşturulan bir şeydir. Yani kült insan Tanrı draması olarak adlandırıldığında, mit ise onun hayali ifadesidir.⁷¹² Bu aynı zamanda yapı ve duygu arasında bir denge kurma

⁷¹⁰ William Chittick, "Jami on Divine Love and The Image of Wine", *Studies in Mystical Literature*, V. 3, 1981, s. 195.

⁷¹¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 16.

⁷¹² Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 41.

çabasıdır. Nitekim teori, kendi başına sınırsız bir vizyona sahip olduğundan dolayı temel oluşturabilmek için somut olaylara ve hareketlere ihtiyaç duyar.

Tillich, bu kavramı daha iyi anlamak için birincil vahiy dediği logosun Tanrı aracılığıyla dünyaya konumlandırılması olarak adlandırdığı kutsal kitap, ikincil vahiy dediği sembollerle kavranan doğa ve kültür içerisinde gömülü olarak bulunan durumlar anlaşılmalıdır. İkincil vahiydekiler tamamlanmamış, olgunlaşmamış ve gerçeğin gerçeği diye adlandırdığı Tanrı'dan kısmi gerçeklik barındıran gizemli sembollerle kavranır. Nitekim gizemli kelimesi olan muein'i gözleri ve ağzı kapatmak şeklinde ifade etmiştir.⁷¹³ Herkesin ulaşamayacağı bu ikincil vahiy ile ilgili herkesin problemleri vardır. Tillich'in ifadesiyle varlık sınırlı, varoluş kendi içinde çelişkili ve yaşam belirsizdir. Çünkü varoluş öncesinde bir bütün olan varlık sonrasında potansiyel ve aktüalite arasında bir bölünmeye gider.⁷¹⁴ Bu bölünmeyi aşmak yani diğer bir İncil imkanı sunan bir yarayı iyileştirme deneyimidir bu da doğru soruyu sormakla gerçekleşir. Çünkü dünyaya geliş özden varoluşa geçiş olup Plato'nun mağarasında kullandığı metaforla açıklarsak gölgeler içerisinde yani her an yokluk tehdidi altında yaşamayı ifade eder.⁷¹⁵ Bu durum aslında geleneksel teolojide doğa-lütuf ilişkisinin sınırlı ve sınırsız varlık şeklinde adlandırılmasından başka bir şey değildir.

İbn Arabi, yabancılaşma kavramını kullanmasa da gurbetlik veya günahkarlık kavramlarını kullanır. Ona göre insanın vatana dönebilmesi için ondan uzaklaşması gerekmektedir. Nasıl ki görüntü ışık ve karanlığın birleşiminden oluşuyorsa insan da zıtlardan oluşmuştur. Bu da insana günah işledikten sonra tövbe ederek tekrar Allah'a dönme imkanı verir. Bu noktada Hacerü'l Esved örneği vererek sevd (siyah) ve seyd (efendi) kelimeleri arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Bunun yanında Cennet'ten insanın inmesini halife olarak görevlendirme olarak görürken, şeytaninkini uzaklaşma olarak görür. Tillich de yabancılaşmayı insan sonluluğu ve Tanrı sonsuzluğu arasındaki uzaklığı aşmak ve günah kavramını aşan kefarete düşüncesini geliştirerek ulaşmıştır. Bu Tanrı arasındaki kaybedilmiş ilişki eros vasıtasıyla onarılmaya çalışılır. Bunun için kaynak dediği İncil ve kültür ile medium dediği insan tecrübesi arasında bir bütünsellik kurulmaya çalışılır. Bu da insanın kapasitesini gösteren alandır.⁷¹⁶ O Eski Ahit'teki yaşayan veya yaşatan kavramını her şeyin Tanrı'dan ayrılıp daha sonra

⁷¹³ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 108.

⁷¹⁴ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 21.

⁷¹⁵ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 66.

⁷¹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 64.

ayrıldığı yere dönme isteği şeklinde yorumlamıştır. Bu kavrama *actus purus* yani her potansiyel şeyin gerçekleştirildiği ile *pleroma* yani Tanrı ile dolu olma kavramlarını eleştirerek ulaşmıştır. Çünkü bu tür statik formlar yaşayan Tanrı olamazlar. Bunun yanında Böhme'nin ilk temel ya da Tanrı'daki doğa, Schelling'in ilk potansiyel, Schopenhauer'de irade, Brightman'da Tanrı'da bahsedilmiş, Berdyaev'in meonik özgürlük ve Hartshorne'daki şartlı gibi dinamik yapıları da aşarak ikisi arasında bir yol bularak ulaşmıştır.⁷¹⁷

Bunun yanında sevgi öbür dünyada da yani mead'da da devam eder yani insan ölmüş olduğu mertebede dirilir. Orada batın zahir ile yer değiştirir. Orada maddi ve manevi cennetler bulunmaktadır. Manevi cennetler yani sevgi dolayısıyla yapılanlar Allah'ın neşe ve sevincinden yaratılmışlardır. Amel cennetleri ise bunların daha alt seviyesi olup zahiri ibadetler için vardır. Kamil insan tüm mertebeleri aştığı için tüm suretlerde zuhur eder ve ruyete ulaşır. Allah'ın azabı da burada Bestami'nin ifadesiyle “hasta sevgi” olarak Allah'ın sevgisi dolayısıyladır. Çünkü o insanı kötülük olan yokluğa terk etmemiştir. Allah kimi zaman rahmetinin bir sonucu olarak ayağını cehenneme sokarak duyusal azaptan insanları korur.

Çevirisini Mehmet Bayraktar'ın yapmış olduğu Davud el-kayseri'nin “Ledünni İlim ve Hakiki Sevgi” kitabına yer vermemizin sebebi İbn Arabi'nin beslendiği kaynakları görmek kadar beslediği kaynakları göstermek önem arz etmektedir. Bunun yanında İbn Arabi'nin sevgi anlayışının bir özetini sunmuştur. Bu sebeple İbn Arabi'ye “Matla” ismiyle şerh yazan yazarın Osmanlı toplumunda ne ölçüde karşılık bulduğu ve hangi yönlerden fikirsel ayrılık yaşadığını görmek felsefi açıdan önemlidir. Bu kitabında Kayseri, Ledünni İlmi Kehf 65. ayete dayanarak yorumlamaktadır. Bu açıdan Hızır'ın aldığı bilgiye keşif ehlinin de ulaşılabilceğini ve bunu da özel manada velilerin yapacağını savunur. Bu bilgiye “hayat suyu” adını verir.⁷¹⁸ Sevgi anlayışına geldiğimizde ise risalesine Arabi'ye benzer şekilde varlık öncesini ifade etmek için gizli hazine hadisiyle başlar. Bununla beraber kendinde varlık yani zat olan Allah ile dünyayla ilişkili olan Allah'ı birbirinden ayırır. Bir diğer benzerlik vahdaniyet ve ahadiyet ayrımında görülür. Yine Arabi'ye benzer şekilde makam ve haller ayrımı görülür. Zati, sıfatı, esmai, efali ve asari yönlerini ortaya koyar.⁷¹⁹ İbn Arabi bu

⁷¹⁷ Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, ss. 147-148.

⁷¹⁸ Davud El-kayseri, *Ledünni İlim ve Hakiki Sevgi*, çev. Mehmet Bayraktar, Kurtuba Kitap, İstanbul 2018, s. 20.

⁷¹⁹ Kayseri, *Ledünni İlim ve Hakiki Sevgi*, s. 71.

kelimelerin önlerine muhabbeti'yi eklemiştir. Sevginin neticeleri bölümünde ise Allah'ın insanları yaratması, halife seçmesi ve peygamber göndermesinin yabancılaşmayı aşmaya sebep olan bu sevgiden kaynaklandığını savunur. İbn Arabi bu durumu apocatastasis durumuna kadar taşır. Ona göre hakiki sevgi çıkarsız sevgidir. Allah'ı sevmek demek, onu hakkıyla bilmek ve gereği gibi kulluk etmek demektir. Diğer varlıkları sevmek, onların varlıklarını ve haklarını korumak demektir. Bu tanımla ilk dönem sufilerine benzemektedir. Ayrıca fikirlerini belirttikten her bölümün sonuna “Allah bilir” yazmıştır. Sisteminin çoğu İbn Arabi'yle aynı olmasına rağmen ona göre, sevgi bilginin neticesidir; dolayısıyla bilgi sevgiden daha öncelikli ve önemlidir.

Tillich'in sistemi ise Ortaçağ metafizik teolojisinden izler taşıyan varlığı bütün olarak varlığın temelinden yani esse-ipsium olan Tanrı'dan çıkarması ve zat Tanrı'yı karanlık, kendinde varlık ve şartsız olarak nitelemesi bakımından benzer. Bu durumu Hegel'in süje ve objeyi Mutlak Ruh'ta birleştirmesine benzetir.⁷²⁰ Bu Karanlık dediği şey Arabi'deki el-Cemal veya el-Muhyi kavramına, abyss ise el-Celal veya el-Mümit kavramına denk gelmektedir. Tillich'te yaratmanın temel diyalektiği sevgi, güç ve adalettir. Bunlar ontolojik temellerdir ve birbirleriyle yakından ilişkilidirler. Bunun sebebi olarak Hristiyanlıktaki analogia entis (sonlu ve sonsuz) ve analogia fidei kavramlarını⁷²¹ öz, varoluş ve yaşam kavramlarını tartışma yaratmadan ontolojik temelde açıklamaktır. Telos'u gerçekleştirme olarak ilk yaratma eylemine Tillich “originating God” adını verir. Bu yaratma eylemi ona göre özden varoluşa geçiştir ve kendi yaratmasını engellen bir şey verilmemesini ve yaratıcı telosuna karşı çıkan hiçbir gücün olmamasını ifade eder.⁷²² Ona göre bir şey yokluktan çıkamaz. O temel olarak ontolojik olarak katılan ve kavranandır. O bu ontolojik temelle dönemindeki teolojik pozitivizm ve bilimsel (tarihsel) indirgemecilik olarak adlandırılan kültürün ve bilimin dini dışladığı bir ortamda dini hayatın temeline oturtmaya çalışmıştır. Onun sisteminde oğul tarafından ayrılma ve ruh tarafından birleşme denilen sevgi hareketi vardır. Sevgi, güç ve adalet sembollerinin kullanılması Teslis'in Hegel'in felsefesiyle yorumlanması sebebiyledir. Buradaki kutsal boşluk diye adlandırılan alanı ise Platon'dan almış

⁷²⁰ Tillich, *The Interpretation of History*, s. 61.

⁷²¹ Richard Grigg, “Inexhaustible Depth”, *Paul Tillich Society Bulletin*, V. 2/XL, 2014, s. 3.

⁷²² Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 36.

olduğu form, içerik (inhalt) ve derinlik (gehalt) kavramlarıyla doldurmuştur.⁷²³ Bu sebeple Arthur C. Cochrane “The Existentialists and God” adlı eserinde Tillich’i eleştirirken saf Yunan rasyonalisti, kriptö Hegelci ve Neo-platoncu şeklinde yaftalamalar kullanır.⁷²⁴ Tillich, ayrıca İbn Arabî’deki Rahim kavramını dünyadaki insanla ilgilenen Tanrı’yı (sustaining God) olarak adlandırmıştır. Doğanın kanunları olarak da adlandırılabilir. Bu insanın içinde de sessiz olarak iş görür. İnsana bahşedilmiş olan özgürlük dünyayı Tanrı’ya aşkın yapar. Bu toplanmış varlık Arabî’de insan’ul ayn yani kamil/bütüncül insan olarak adlandırılır. Himmet’in ancak bu tip insanlara etkide bulunacağını belirtir. Bunun yanında kaderin öngörülemezliği ve varoluşun anlamsızlığına rağmen dua eden ve hak edene Tanrı’nın bahşettiği güç kullanan “directing God” adlı yönlendirici bir eylem de vardır. Tanrı için geçmiş gelecek ve şimdi gibi kavramlar olmayıp temel olduğu için her an şimdi gibi müdahalede bulunabilir. Tikel yani subjektif olan iman yönü, tümel olan objektif ile sürekli ilişki halindedir. Prima causa ve ultima substantia olan Tanrı bunlar aşılıarak sembol şeklinde görülür.⁷²⁵ Onun varlık anlayışı iman ve sevgi ile ilişkilidir. İman içerikleri sunarken, varoluşsal durum soruları sorar. Ona göre iman İbn Arabî’ye benzer şekilde tüm kişiliğin eylemidir. Onda bilişsel öge, irade ve duygu denilen alt kategoriler vardır. İman bunlardan birine indirgenemez. Freud korku denilen duyguya indirgeyerek tahrif etmiştir. Hayat canlı bir öge iken, sevgi onun harekete geçiren ve sonradan toplayan eylemsel yönüdür. İman eylemindeki şüphe sürekli evet ve hayır sorusuna maruz kaldığı için nihai ilgiyi parçalı yapıya veya Tanrı’dan daha aşağı olan bir şeye yöneltebileceği için her an tehdit altındadır. Bu da onu sanallıktan kurtaran ve dinamizm kazandıran ögesidir.

Tillich sistemini geliştirirken değişmeyen kerigmatik diye adlandırılan ilahi mesajı modeli içerisinde yeni yöntemlerle çağa taşımaya çalışmıştır. Onun sistemi ileriki dönemlerde de yeni yöntemlerle değiştirilebilecek yöntem olup apologetik dediğimiz soyut ve somutun aynı zamanda içerik ve formun bir karışımıdır. Daha önce de Charles Gore’da gördüğümüz bir durumdur. Gore, Hristiyan mesajı Endüstri Devrimi’nden sonraki değişen çağa taşımaya çalışmış otoriter olan Tanrı mesajını yeni

⁷²³ Russell Re Manning, “Tillich’s Theology of Art”, *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 157.

⁷²⁴ Arthur C. Cochrane, *The Existentialists and God*, Westminster Press, Philadelphia 1956, s. 77.

⁷²⁵ Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 154.

yöntemlerle o güne taşıma çabası içerisinde olmuştur.⁷²⁶ Sistematik modeli örneklendiren Kenneth Hamilton, *The System and The Gospel* adlı eserinde bu durumu Latin Dilbilgisi kullanarak Latince kompozisyon yazmaya benzetir. Diğer bir örneği ise Afrika hakkında araştırma yapan bir antropoloğun Antropoloji'yi Afrika kabilelerine uygulaması gibi anlatır. Bu örnekte birincisi değişmez mesaj olurken ikincisi de durumu anlatmaktadır. Sistem dinamik bir şekilde zaman içerisinde kendi kavramlarını üretir.⁷²⁷ Sürekli denemeliyiz durumu olan bu sentez halini, Hristiyanlık ve modern zihin arasındaki kopukluğu gidermeye çalışan Schleiermacher, Hegel ve 19. yüzyıl liberalizminde de görmektediriz. Bu aynı zamanda daha önce farklı cenahlarda duran idealizm ile varoluşçuluğu barıştırma çabasıdır.⁷²⁸

Tillich temeli sevgi olan varoluşu anlam temeline oturtmuş ve onun kişisel, grup ve nihai ilgi ile ilgili olanla ve sevgi, güç ve adaletle ilişkilerini ele almıştır. Bunu varoluş öncesi özne ve nesne arasında bir bölünme olmadığında varoluş öncesi, bölünme olduğunda ise varoluş sonrası şeklinde adlandırmıştır. Bunu yaparken diyalektikten etkilendiği için kimi yerlerde kırılğan ve detone bir sistem geliştirmiştir. Çünkü varoluş sonrası dinamizmi oluşturan şey bu ayrılma (nefret) ve birleşme (sevgi) özelliğidir. William Blake bu durumu *The Marriage of Heaven and The Hell* adlı eserindeki şiirinde “zıtlık gerçek arkadaşlıktır (opposition is true friendship)” şeklinde ifade etmiştir.⁷²⁹ Tillich'e göre sevginin dereceleri vardır. Bu dereceler Reinhold Niebuhr'un yorumlamasıyla sevgideki bu düşüşün aşkın ve içkin olarak ayrılması sebebiyle oluşmuştur. Aşkın düşüş varoluş öncesinden sonrasına geçiş olarak adlandırılırken; içkin düşüş ibadetlerde görülen psikolojik yönü ifade eder.⁷³⁰ İman sevgiyi ima eden bir grup fenomenidir. İnsanlar bir sevgi olan imanı ifade edebilmek için bir araya gelirler. Daha sonra birey hangi inancı yaşayacağına karar veren bir psikolojik yapı içerisine girer. Bu durum Luther'de her insan kendi ölümünü yaşayacağı gibi kendi inancını da yaşamalıdır şeklinde ifade edilir.⁷³¹ Sevginin en üst formu agape iken en alt formu arzu'dur. Agape bütün sevgi çeşitleri arasında ilişki sağlarken onları ileri taşıyan temel derinliktir. Libido tek başına hayvanlarda bulunan

⁷²⁶ Charles Gore, *The New Theology and The Old Religion*, John Murray, London 1908, s. 30.

⁷²⁷ Hamilton, *The System and The Gospel*, ss. 21, 28.

⁷²⁸ Paul Tillich, *Biblical Religion and The Search for Ultimacy*, Chicago Press, London 1955, s. 57.

⁷²⁹ Matt Green, “Diabolic Friendships and Oppositional Interrogation” *Blake Modernity and Popular Culture*, Palgrave Macmillan, London 2007, s. 127.

⁷³⁰ Reinhold Niebuhr, “Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology”, *Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York 1956, ss. 216-217.

⁷³¹ Hamilton, *The System and The Gospel*, s.99.

birleşme ve haz elde etmeye çalışır. Elde edemediği haza ise elem adı verilir. Eros'suz agape bir formdan ibaret olur, agapesiz ise bir çeşit başıboş hayvana dönüşür. Eros'ta hem haz hem de değer (kültür, doğa, ibadet) barındırır. O yaratıcı ve yeniden üreten olduğu için hamilelikle özdeşleştirilir.⁷³² Sevgi “hareketli olan”, “yaşamın hareket ettirici gücü” ve “ayrılanın birleşmesi”⁷³³ şeklinde tanımlanır. Bu sebeple o kendisinden başkasına yönelme eğilimindedir. Kişisel sevgi olan philia ile birleştiğinde grup içerisinde ona tabi olur. Adaletle ilişkilerinde ise adalet formdan forma geçerken sevgi bunları denetler.

Sevgi varoluş sonrasında ben ve öteki şeklinde bir ayrılmaya da gitmektedir. Kişisel ilişkilerde pratik akla dönüşen sevgi, adaleti yaratıcı boyuta taşıyarak ona destek olur. Toplumda atanmışları temsil eden ilkede yetkiyi reddederek yeteneğe göre dağıtılan gerçek yetkiyi tesis eder. Altın kuralı arkasında duygusal imalar barındırabileceği için reddederek kendine özgü ontolojik imanı geliştirir. Bu korelasyon metodunun bir açılımıdır. İnsanlık durumu formu verirken, kültürel süreç içeriği verir. Ruh ise dinamik bir yapıda olup püriten bir şekilde bunları boşaltarak yükseltir. Form ve dinamizm arasındaki bu ilişki Paul Ricoeur'ün sevgi ve adalet arasındaki ilişkisine benzer. İkisi arasında ayrılma ve birleşme varken, sevgi yeni formlara geçerken adaletle ihtiyaç duyar. Sevgi ahlaki aşkınlık seviyesinde olduğu için pratik ve etik hayata adaletin himayesi altında girer. Adaletin katı bir yorumu da hemen sevgiyle iletişimini kaybederek yaratıcı yönü yok olur.⁷³⁴

Grup ilişkilerinde ise insan kendini ifade ettiği ve tanımladığı yerdir. Mit ve semboller aracılığıyla ifade edilen gruba insan eros ve philia sevgi anlayışlarını birleştirerek ulaşır. Fakat grup içerisinde insanın özgürlüğü de vardır. Hiç kimse protestan ilke ve peygamberimsi ruh sebebiyle İncil yazarları da dahil nihai gerçekliğin üzerine yükseltip putlaştırılmaz. Çünkü biz sonlu içerisinde kavramlarımızı sonsuz olana izafe etmekteyizdir. Bu sebeple kavramları sembol olarak görmektedir. Burada sembollerin ifade biçimi sistematik teolojisine uygun olarak ne tam reel ne tam idealist olmalıdır. Bu sebeple Tillich yarı mitolojiszleştirme (half way demythologization)⁷³⁵ kavramını kullanmıştır fakat bu durum Bultmann gibi tamamen arındırma değildir.

⁷³² Harry Neumann, “Diotima's Concept of Love”, *The American Journal of Philology*, V. 86, 1965, s. 45.

⁷³³ Tillich, *Love Power and Justice*, s. 25.

⁷³⁴ Paul Ricoeur, “Love and Justice”, *The Hermeneutics of Action*, Sage, London 1996, ss. 36-37.

⁷³⁵ Annette Neblett Evans, “Inevitable but Necessary: Using Tillich's Ontology”, *Paul Tillich Society Bulletin*, V. XL, California 2014, s. 15.

Politik, ekonomik ve kültürel birikim olarak düşünölmelidir. Farklılaşma ve birleşme ile sevgi ögesi tarafından sürekli yönlendirilmektedir. Sistemi bireysellik ve kollektivizm arasında gidiş gelişler yaratan dinamik yapı olan Teilhard de Chardin'in *The Phenomenon of Man* adlı eserinden alınmıştır.⁷³⁶ Tarihten örnekler vererek Tanrı'nın Krallığı sembolünün başarılı bir örnek olduğunu savunmaktadır. Kanunlarda da sevgi ve adalet arası bir konum belirlenmelidir. Eğer böyle yapılmazsa grupta ve dünyada oluşacak bölünmenin insanı da bölerek merkezi yapısını bozacağını savunur. Mesela, Modernizm'in Hristiyan ve Yahudi dini temellerine rağmen batın olan sevgi yönü olmadığı için yeterli görmez. Burada Langdon Gilkey'in Tillich'in sistemini Sartre'ın öteki kavramının İncil'deki ifadeleriyle yorumlaması yararlı olacaktır. Çünkü bu ifadeler Tillich'in belirttiğı gibi hem dini hem de dünyevi referansları beraber barındıran güçlü ifadelerdir. Ona göre öteki kötü olduğu için cennette düşüş öncesi karşılaşılan yılan öteki olarak kavramlaştırılabilir. Bu da düşüş sonrası yani dünyada öteki yani kötü olan ayrılmayı sağlayan tecrübe, sorumluluk ve kabahat günah kavramıyla sembolleştirilebilir. Çünkü cennete ikinci bir varlık girmeden günah kavramı ortaya çıkmamıştır.⁷³⁷

Tillich'e göre özden varoluşa, özne-nesne bölünmesine, yaratılışa, düşüşe, yabancılaşmaya veya diğer bir ifadeyle çatışmaya geçişten sonra üç çeşit çatışma biçimi görülür. Bunlardan birincisi yapı ve derinlik sebebiyle oluşan otonomi ve heteronomi çatışmasıdır. İkincisi, aklın statik ve dinamik elementlerinden kaynaklanan mutlaklık ve rölativite arasındaki çatışmadır. Üçüncüsü ise aklın formel ve duyuşsal elementlerinin polaritesinden dolayı ortaya çıkan yapısalcılık ve duyusalılık veya irrasyonallite arasında⁷³⁸ ortaya çıkan çatışmalardır. Bu çatışmalar gücünü temel olan Tanrı'dan alarak devam eden ve sevginin sürmesini sağlayan dinamik yapıyı oluşturan yabancılaşma öğeleridir. İnsanda ise bu öğeler bireyselleşme katılım, form ve dinamik, özgürlük ve kader şeklinde ayrılır.⁷³⁹ Dış dünyada bunlar akıl, dil ve evrensellik şeklinde realize edilir. İnsan zaman, mekan, nedensellik ve madde gibi kategorilere bağımlı olması sebebiyle sınırlıdır ve bunlara kader adını vermektedir.⁷⁴⁰ Bu nedenle Tanrı anlayışımızın gerçek ifadesi doğrusal olmayıp

⁷³⁶ Teilhard de Chardin, "The Grand Option", *The Future of Man*, Collins, London 1964, s. 54.

⁷³⁷ Langdon Gilkey, *Gilkey on Tillich*, The Crossroads Publishing, New York 1990, s. 114.

⁷³⁸ Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 49.

⁷³⁹ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 165.

⁷⁴⁰ Tillich, *Systematic Theology*, C. I, ss. 192-198.

Charles Hartshorne'un ifadesiyle İbn Arabi'ye benzer bir şekilde dipolar veya panenteistik Tanrı daha uygun düşmektedir.⁷⁴¹

Nihai olanla ilişki bağlamında İbn Arabi'nin harf ve ayna gibi çift kutuplu kavramlarında benzer şekilde Tillich de bütün kavramların ve sembollerin Tanrı'ya ulaştığını belirtir. Alemdeki her şey kutsaldır, fakat insan yapısından dolayı farklı deneyimlenirler. Her şey Tanrı'nın temeline katılmaktadır. İnsan ise o temelle iman yoluyla birleşir. Ne kadar odaklanma ve merkezileşme yani nihai kaygılı olma hali olursa o kadar derinleşme olur. Tillich bu duruma İbn Arabi'de daire kavramına denk gelen teolojik çember ismini verir.⁷⁴² Burada fani olan dünyada İbn Arabi'nin kamil insanı da merkezileşmiş insandır. Tillich'te bu durum protestan ilke olarak adlandırdığımız yöntemle gerçekleşir. Tillich bu kavramı Husserl'in eleştirel sezgi (critical intuitive) kavramından ve Karl Barth'ın Römerbrief adlı eserinden eleştirel düşüncenin yetersiz olduğunu 1922 yılında okuyarak almıştır.⁷⁴³ Bu metotta bütüncül bir şekilde bakılmayan ve nihai olana yönelmeyen sevgiyi Tillich deyim yerindeyse veto yetkisini kullanarak teolojik alanın dışına iter. Fakat Tanrı sonsuz olduğu için her zaman bir sır ve şifre bulunur. O bizi sevdiği için yoklukla mücadele etmektedir ve her an için ona bağlı olduğumuzdan dolayı bizi onaylamaktadır. Bu sebeple bizler Tanrı'yı tamamen kavrayamadığımız için Kierkegaard'ın iman sıçrayışı yerine Scharlemann'a göre Tillich'te imanlı bireyin veya İbn Arabi ifadesiyle kamil insanın Tanrı tarafından saf bir kavranması⁷⁴⁴ vardır. Bu teolojik çemberle Tillich de tıpkı İbn Arabi gibi panteist olmadıklarını kanıtlarlar. Bununla beraber sistemleri tek Tanrıci yani monistiktir. Panteist kelimesi onlar için gerçeği zaman ve mekan içerisinde bölünme olarak gördükleri için heretik bir etiket olarak yorumlanır. Gerçek Platon'un hatırlama kavramında olduğu gibi Lethe nehrinden su içip hatırlama yani cehaletten bilgiye geçiş şeklinde değil Tanrısal aydınlanma yoluyla olur.⁷⁴⁵

Yabancılaşma ise önemli bir kavramdır. O teodise kavramı ile ilişkilendirilerek ruhun rüyadan dünyadaki kötülükler dolayısıyla kurtulduğunu belirtilerek övülür. Ayrıca cehennemi de İbn Arabi'ye benzer şekilde Tanrı'nın sevgi eylemi olarak görür. Yabancılaşma kavramı yine İbn Arabi'ye benzer şekilde ondan uzaklaşma sebebidir.

⁷⁴¹ Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 175.

⁷⁴² Tillich, *Systematic Theology*, C. I, s. 10.

⁷⁴³ Claude Perrottet, *Au-delà du Criticisme Kantien*, Presses de L'universite Laval, Quebec 2012, s. 215.

⁷⁴⁴ Robert Scharlemann, "Tillich's Religious Writings", *Writings on Religion*, de Gruyter, Berlin 1988, s. 5.

⁷⁴⁵ Hamilton, *The System and The Gospel*, s. 94.

Birleşmek için uzaklaşmak gerekmektedir. İncil’de ve Tevrat’ta açık olarak bulunmamasına rağmen kendini beğenme, şehvet, yabancı tanrılara tapma gibi Calvin’in zihnimizin hayaleti ve Kierkegaard’ın fantastik düşünme diye adlandırdığı insan gelişmesini engelleyen durumları yapay bariyerler şeklinde isimlendirir.⁷⁴⁶ Bu bariyerler yasaya aykırı davranarak Tanrı’ya ulaşmayı engelleme, bütünlüğü parçalayarak Tanrı’dan yüz çevirme ve kalbi katılaştırarak Tanrı’ya ulaşmayı engelleyen sonuçları doğurur.⁷⁴⁷ Kendini beğenmeyi gerçekliği sınırlı olarak kavrama olarak görerek manevi günah diye adlandırır. O sadece kendisini gördüğü için soru soramaz ve saptırılmış imajlar üreterek ontik kriz yaşar. Ona göre libido olmadan yabancılaşma aşılamaz. Bütün sevgi çeşitlerinde belirsizliği gideren agape, doğa güçlerinde ruh ve adalette inayettir. Ondaki nihai ilgi olarak bütünleşmiş kişi ise dini atıftan dolayı İbn Arabi’de Hz. Muhammed iken Tillich’te farklı olarak Mesih İsa’dır. Çünkü onlar varoluş şartları altında kendi seçimleriyle günah ve sevap polaritesi içerisinde dengeyi en iyi şekilde sağlamış ve bu durumu imanla aşmışlardır.⁷⁴⁸ Felsefeci ise ontolojik analiz yoluyla ontolojik zekanın dört fonksiyonu olan bilişsel, estetik, yasal veya organizasyonel ve organik veya komünel durumu⁷⁴⁹ aşp bütünü görmeye çalışır. Tillich bu imana olmak cesareti adını vermektedir. Bu kavramı ise Kierkegaard ve üzerine tez yazdığı Schelling’ten harmanlamıştır.⁷⁵⁰ Bunun yanında bu insan tipi Cynthia Bourgeault’un belirttiği gibi kenotik yani kendini tüm benliğiyle sevgiye adanmış yönü⁷⁵¹ de vardır. Yani İbn Arabi’deki ayna metaforuna denk gelen bu kavram temizlenen insanın Tanrı’nın sıfatlarını kendinde toplayan insandır. Tanrı da bu insanı kendine yaklaştırır. Çünkü ister Tillich gibi Augustine, Aquinas ve Luther ekolünden gelmiş olsun, ister ise İslami gelenek içerisinde gelen İbn Arabi olsun Tanrı için kullandığımız kavramlar Tanrı’nın maskeleridir.⁷⁵² Tanrısal derinlikte kavramlarımız ve dünyevi kavramlaştırmalarımız yetersiz kaldığı için hem olumlayan hem de nefyeden temelde yani bütüncül iman temelinde Tanrı’ya baktığımızda ilişki kurulabilecektir. Bize göre Tillich bu bütüncül bakışı geliştirirken etkilenmiş olduğu Kierkegaard ve Spinoza’nın bir yere varmayan spekülâtif düşünceyi eleştirirken sıkça

⁷⁴⁶ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 12.

⁷⁴⁷ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, ss. 45-47.

⁷⁴⁸ Niebuhr, *Biblical Thought*, s. 220.

⁷⁴⁹ Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 42.

⁷⁵⁰ Paul Tillich, *Frühe Verlesungen im Exil*, Walter de Gruyter, Berlin Boston 2012, s. 20.

⁷⁵¹ Cynthia Bourgeault, *Centering Prayer and Inner Awakening*, Cowley Publications, Lanham 2004, s. 88.

⁷⁵² Alexander T. Blondeau, “Prayer Doesn’t Work”, *Word and World*, V. 35, 2015, s. 50.

kullandığı İbn Arabî’de hayal alemine denk gelen ebedi bakış diye çevirebileceğimiz sub speice aeterni kavramından çıkarmıştır.⁷⁵³

Risk ve kaygı kavramları ise Kierkegaard’taki bir inançlı kişide olması gereken varoluşçu öğelerdir. Bu dilemmayı çözmenin yolu sistemindeki yolu takip ederek gerçekliği bir bütün olarak kucaklamaktır.⁷⁵⁴ Bu yaklaşımıyla daha çok bireysel ve içe dönük olarak kullanılan kavramı toplumsal temellere oturtup hayatta görünür kılmaya çalışmıştır.

Bu noktada Tillich’in tarihsel İsa’nın Mesih olarak sevgi hareketiyle Tanrı’ya ulaşmasını ifade ettiği New Being (Yeni Varlık) kavramını anmak burada önemlidir. Tillich bu durumu varoluşsal yabancılaşmayı aşma gücü; güç ve gerçekliğin ontik birliği olarak yeni aksiyon gibi ifadelerle anlatır.⁷⁵⁵ Buradaki varlık kurtarıcı kavramından etkilenmiş olmasına rağmen onun farklı yorumlanmasıdır. O bu şartları aşmasına rağmen tarih üstü bir figür olarak kalmayıp geri dönüp varoluş şartlarında ontolojik kriz altında hayatını idame ettiren Tillich’in ifadeleriyle eski varlığı alt eden bir figürdür. Dikey olarak ifade edilen İsa’da Hellenizm etkisi taşıyıp sevgi ögesi varken, yatay olan İsa’da Eski Ahit etkisi taşıyan engellenmiş imaj bulunmaktadır. Bunun yanında Haç tarihsel İsa’yı ifade ederken, Diriliş bir gizem oluşturarak bunun sembol şekline dönüşmesini sağlayan öğedir. Bu rejenerasyon veya gerçekleşme denilen önceden reddeden objektif bir olayı daha sonra kabul eden sübjektif bir olayı paradoksal şeklide sunan Lutherci anlatışın bir tezahürüdür.⁷⁵⁶ Bu kavramla maddi dünyayı alt eden ve ona meyil etmeyişi ifade eden yani ruhani formları aşan manevi mevcudiyetin ifadesi olan Yeni Ahit İsa imajıdır.⁷⁵⁷ Tillich’in Yeni Ahit’i yorumlarken etkilendiği temel iki kaynak Albert Schweitzer’in *The Quest of the Historical Jesus* ve Rudolf Bultmann’ın *Synoptische Tradition* isimli eserleridir. Tillich, aynı zamanda Enkarnasyon’u da reddeder bu sebeple tarihsel İsa’yı reddeden Doketist mezhebinden kabul edilerek bazı çevreler tarafından aforoz edilir. Bu aynı zamanda paradoksa hareket sağlamadığı için olumsuz bakışı ve diyalektiğin sevgi hareketini sağlamasından dolayı olumlu bakışından dolayıdır.⁷⁵⁸ Ona göre bu tarihsel bir olay

⁷⁵³ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, Princeton University Press, London 1941, s. 293.

⁷⁵⁴ Hamilton, *The System and The Gospel*, ss. 81-82.

⁷⁵⁵ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 92.

⁷⁵⁶ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 178.

⁷⁵⁷ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 156.

⁷⁵⁸ Kenan B. Osborne, *New Being*, Martinus Nijhoff, Hague 1969, s. 6.

olmayıp kendinde varlık olan Tanrı'nın varoluşa katılımı yani son vahyin aracısıdır. İnsan da kendisine aynı dünyanın farklı tabakaları içerisinde varoluşsal olarak yeni bir boyutla dönebilir. Bu boyut dışarıdan gözlemlenemeyip içsel bir olaydır.⁷⁵⁹

Tillich'teki bu dinamik içsel öge Fichte'nin egoyu tanımlarken içkin olan ben (das Ich) ve aşkın yani dinamik olan ben olmayan (das Nicht-ich) ögelerinin karşılıklı ilişkisinden etkilenerak geliştirilmiştir. Bu durum kendini aşmaya çalışan diğer bir ifadeyle eski varlığı aşıp yeni varlık şekline dönüşmeye çalışan Schleiermacher'in Das schlechthinnige abhängigkeitsgefühl kavramının tercümesi olan nihai olarak ilgili insan olmak şeklinde açıklanabilir.⁷⁶⁰ Eğer bu aşma durumunda birbiriyle diyalektik ilişkisi bulunan herhangi bir ögenin diğer ögelere üstünlük kurup onları kontrol etmesi durumunda bu sevgi hareketi olmayıp buna şeytani sahip oluş (demonic possession)⁷⁶¹ adını verir. Burada Bernard Martin tarafından bir itiraz ortaya çıkar. Bu hareketin dıştan gözlemlenememesi İbrahim'in oğlunu kurban et sözünün ilahi mi yoksa şeytani mi olduğunu nereden anlarız?⁷⁶² Buna içinde menfaat olmayan ve bütüncül bir hareket olması gibi bir cevap verebiliriz. Çünkü sevgi hareketinin olabilmesi için Haçtaki İsa gibi tüm kişisel iddialarından arınmış olmak gerekmektedir. Sevgi hareketi tüm estetik, bilişsel, yasal veya toplumsal yapıları aşması gerekmektedir. Bu da dinamik ve form arasında uyumu sağlayıp gerçek ve öz varlığını daha ileri taşıyan sevginin bir göstergesi olan canlılık ve amaçlılık şeklinde ortaya çıkar. Bu hem koruyup hem de ileri taşıma anlamına gelen tüm insan kişiliğinin bir durumudur. Bu kendini sevmek ve Tanrı'yı sevmek hareketi temel olan Tanrı'da birleşir.

Bu eski varlık ve yeni varlık şeklinde formülleşen ögeyi Sistematik Teoloji adlı eserinin başlıklarında da görmekteyiz. Başlıkların ilk bölümü eski varlığı sembolize eden akıl, varlık, varoluş, yaşam ve tarih isimlerini taşıırken ikinci bölüm bunlara zıt şekilde konumlandırılmayan yeni varlığı sembolize eden vahiy, Tanrı, Mesih, Ruh ve Tanrı'nın Krallığı isimlerinden oluşur. Nihai kaygılı olan yeni varlık ise bu iki kavram arasındaki bölümü sembolize ederek zamanla kayıtlanmış parçalı varoluş şartları altında Tillich'in spannung kelimesiyle ifade ettiği dinamizmi yani sevgi hareketini sağlamaya çalışan varlıktır.⁷⁶³

⁷⁵⁹ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, s. 95.

⁷⁶⁰ Paul Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, Fürche Verlag, Berlin 1929, s. 111.

⁷⁶¹ Tillich, *Systematic Theology*, C. II, ss. 130-131.

⁷⁶² Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 75.

⁷⁶³ Osborne, *New Being*, s. 4.

Çalışmamızın bir sonucu olarak sevgi kavramının doğu ve batı dünyasındaki yayılım alanlarını farklı iki düşünür bağlamında farklı ve benzer yönleriyle incelemeye çalıştık. Bunu yaparken bir yandan yeni bilgilerle desteklerken diğer yandan bulunan bilgileri diğer bilgilerle karşılaştırmaya çalıştık. Sevginin karakterinde bulunan ve insanda her zaman bir eksiklik ve kaygı duygusu olduğunu hissettiren bu his⁷⁶⁴ çalışmamızda da mevcuttur. Bu durum gelişmenin de ana unsurudur, çünkü hareket ve ilerleme olmayınca sevgi de biter.

Bu sebeple yeni kaynaklara ulaşırken bunun yanında bazı kaynakları da orijinal dillerindeki kaynaklarla karşılaştırmaya çalıştık. Bunu yaparken yorumculardan aldığımız bilgilerle yetinmeyerek bunları farklı dönemlerdeki yorumcularla ve kendi yorumlarımızla desteklemeye ve eleştirmeye çalıştık. Birinci ve ikinci bölümde geçen bazı kavramları tekrara düşmemek için ana kaynaktaki yerini tekrardan göstermedik. Bu süreçte tarihsel analiz ve karşılaştırma yöntemlerini kullanırken; bütüncül ve eleştirel din felsefesi modelinden faydalandık. Bu noktada her iki düşünürün beslendiği kültürel ortam farklı olmasından dolayı kullandığı kavramlar farklılık arz etmesine rağmen anlatmak istedikleri şeylerin ve çözüm yollarının da aynı olduğunu ifade etmeye çalıştık.

⁷⁶⁴ F. W. J. Schelling, *Philosophical Investigations into the Nature of Human Freedom*, Suny Press, Albany 2006, s. 33.

5. SONUÇ

İbn Arabi ve Paul Tillich düşüncesinde sevgi kavramlarının birbirleriyle, Tanrı ve insanda ortaya çıkan izdüşümlerini incelediğimiz bu tezimizde iki düşünürden de alıntılar yapılarak sevgi kavramı genişletilmeye çalışılarak alanyazına katkı sağlanmıştır. Sevgi kavramının hem teorik hem de pratik açılımlarına odaklanılıp yöntemsel açıdan da karşılaştırmaya gidilmiştir. Bunun yanında bireysel özellikler de göz ardı edilmeyip her iki düşünürün etkilendiği kültür ardalanı ve yaşadığı ortamın şartları da göz ardı edilmemiştir.

Her iki düşünürün yaptığı şey aslında “gök kubbe altında yeni bir şey yok” sözüne uygundur. Onların yaptığı şey geçmiş yıllarda da tekrarlanan değişen hayat şartlarına uygun olarak ilahi mesajı yorumlama çabasıdır. Bu durumun zor yanı diyalojik ilişki kuran her iki tarafın da yani insan ve Tanrı’nın kavranamaz oluşu ve birinin sonsuzken diğerinin sonlu olmasıdır. Bu iki özne arasında kurulan ilişkinin Tanrısal yöne de halel getirmeyecek şekilde açıklanması ve insanın kavrayabilecek bir şekilde ifade edilmesi gerekmektedir. Bu çaba içerisinde dinamizmi ve sevgiyi aktif olarak sağlayabilmek için hem Tanrı’nın tam olarak dünyevileşmemesi hem de insanın Tanrılaşmaması gerekliliği göz önünde tutularak bir ilişki kurulması gerekmektedir.

Bu zor engeli aşmak için varoluş öncesi ve varoluş sonrası şeklinde birbiriyle ilişkili alanlar oluşturmak ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunun yanında dünyada merkez noktaları oluşturulmuştur. Burada da merkez noktalar için semboller seçilmiştir. Bunlar dünya üzerinde Kabe, onun küçük bir versiyonu olan insan için kalp seçilmiştir. Bu iletişim vahiy yoluyla sağlanmaya çalışılmıştır. Bütün inanan ve inanmayan insanlar problemini gidermek için de bütün kainatın bir noktadan yani Tanrı’dan ortaya çıktığını deyim yerindeyse onun mülkünden ölüm sonrası bile çıkışın olmadığını Empedokles’te sevgi ve nefret kavramlarına denk gelen sevginin ayrılma ve birleşme özelliklerine atıf yapılarak ifade edilmiştir.

Daha önce de ifade edildiği gibi varoluş öncesinde Tanrı’nın Tanrı vasfını korumak için yaratılan şeyleri sevgisinin bir göstergesi olarak da koruması gerekmektedir. Bunun için varoluş öncesi bazı düzenlemeler yapar fakat bu insanlar tarafından kavranamaz sadece bütüncül insan tarafından vizyon olarak görülüp insan müdahalesine kapalı alandır. Bu alanlar İbn Arabi’de daha derinlikli olmakla beraber Paul Tillich’te de görülmektedir. İbn Arabi, bir ara bölge olarak Tanrı’da kavramsal

olarak ahadiyet ve vahdaniyet yanında Celal ve Cemal ayrımına gider. Ahadiyet ulaşamayan Tanrı'yı ifade ederken, vahdaniyet sevgi dolayısıyla yaratılan dünyevi varlıkların kendisine yükseldiği seven Tanrı sembolüdür. Bunun yanında Celal sıfatı tek başına kullanılmaz çünkü bu sıfat içe kapanma vesilesi olduğundan dünya ve dolayısıyla insanın yaratılmasına imkan vermez. Bu sebeple Cemal sıfatı da kullanılır. Cemal dışa yönelen sevgiyi ima eden yaratma ve yaratma sonrası sevgi ifadesi olarak bu ilişkinin devam ettirilmesinin sembolüdür. Paul Tillich'te ise varoluş öncesi ayrıntılı olmayıp önemli ölçüde kavranamayan nötr ifadeler kullanılarak adeta karanlığa taş atılmaktadır. Çünkü dil dünyevi bir varlık olduğu için Tanrı tam olarak kavranamaz olarak kalmaya devam eder. Bu yüzden Tanrı için parantez içindeki Tanrı, Berdyaev'e benzer şekilde karanlık, uçurum, şartsız, kendinde varlık gibi ifadeler kullanır. Bu ifadeleri kullanırken ara bölgeyi ifade etmek için temel kavramını kullanır. Yani bütün kavramlar ve varlıklar bu temelden sevgi, güç ve bu iki kavramın farklı sentezlenmesi olarak adalet kavramlarıyla ortaya çıkar.

Varoluş sonrasında da varlığın bir yönü varoluş öncesiyle irtibatlıdır. Bu ilişki koparıldığı anda varlık Tanrı'ya dayandığı için tekrar Tanrı'ya döner. Bu sebeple her iki düşünürde de mutlak yokluk diye bir ifade bulunmaz. Yokluk varlıkla birlikte görülen ve varlıkla kavranan zihinsel bir ögedir. Her iki düşünürde de bir şeyin yaratılması için madde dediğimiz form ve tanrısal öge gereklidir. Bunlar yaratıldıktan sonra kendi potansiyellerinin imkan verdiği ölçüde birbirleriyle sevginin ayrılma ve birleşme öğelerini kullanarak ortaya yeni öğeler sunarlar. Bu kavramlar İbn Arabi'de ayan-ı sabitelerin ortaya çıkışı şeklinde varoluş sonrasında ise canlılığı sağlayan Tanrısal öğeler olan su ve nefes şeklinde ifade edilir. Tillich'te ise bu öğeler sevgi, güç ve adalettir. Bunlar hem kendi aralarında ilişkili olup farklı oranlarda ve toplumsal, bireysel gibi farklı ortamlarda birisi öncelenerek farklı yapılar ortaya çıkarırlar.

Tanrı insana diğer varlıklardan farklı bir yönelişle ilişki kurmaktadır. Diğer varlıklar kevn-i emir ile yaratıldıkları potansiyelleri gerçekleştirmektedir. İnsan ise hitabi emre muhattap olmuştur. İki vahiy şekli olan kitabi veya hitabi vahiy ile dünyayı gözlemleyerek Tanrı'ya ulaşabilmektedirler. Çünkü o Tanrı'nın sıfatlarına sahiptir. Varoluş şartları altında parçalanmış bu sıfatları bir araya getirmek her insanda potansiyel olarak mevcuttur. Bu bütüncül bakış açısı İbn Arabi'de Hz. Muhammed tarafından Paul Tillich'te ise Mesih olarak İsa'da zirveye ulaşmıştır. Çünkü olarak Tanrı'ya ulaşmış olmakla beraber bu ilişkiyi varoluş şartları altında sürekli eklenen ve

gelişen özellikleriyle tekrar ederek ilişkiyi dinamik tutmakta ve sevginin ayrılma ve birleşme özelliklerini devam ettirmektedirler.

İnsan'ın bireysel bir yaşamı olduğu kadar toplumsal ve dini bir yaşamı da vardır. Bu yaşamda zaman zaman günaha girerek veya bütüncül yapıyı parçalayarak Tanrı'dan uzaklaşmaktadır. Her iki düşünür için de bu durum insani bir durum olarak görülmüş ve bütünsellik sağlanarak Tanrı'ya tekrar ulaşılabilme yollarının takip edilmesi sağlanmıştır. Bu da ibadette görülen Tanrı'nın vizyonu şeklinde ifade ettiğimiz yaratma sonrası sevginin bir yönüdür. Bu iletişim Paul Tillich'te sevgi ve gücün adaletli bir şekilde insan tarafından bir araya getirilmesi sonucu ortaya çıkar. Bu sebeple sevgiyi de alt bölümlere ayırarak eros denilen her insanda bulunan şehveti sevgi, philia denilen insanlar arası ve cemaat içinde ortaya çıkan karşılıklı sevgi ve bunları düzenleyip Tanrı'ya ulaşmamız için aracılık eden agape denilen bir sevgi türüdür. Ona göre sadece dünyevi olmak yetmeyip aynı zamanda uhrevi yönün de görülmesi gerekmektedir. Bu sebeple Hitler Nasyonalizmin'de görülen dünya hakimiyeti düşüncesinin yetersizliğini, bunun yanında Katolik dünyasındaki sadece uhrevi dünyaya odaklanılan teonom düşüncenin de yetersizliğini ifade eder. Burada hem teonom hem de hümanist düşünceyi bir araya getiren Tanrı'nın Krallığı fikrini doğru bulur. Tarihsel İsa da ona göre göğe yükselmiş ama varoluş şartlarına tekrar dönerek Mesih İsa olarak yaşamıştır. İbn Arabi'de ise insan teşacür adıyla anılmıştır. Bu insanın Tanrı sıfatlarını dağınık bir şekilde barındırdığının bir başka ifadesidir. Ondaki ibadet ve Tanrı'ya yaklaşma farz ibadetlere ek olarak nafie ibadetlerde görülür. Burada insan kalbini boşaltarak Tanrı'ya ibadetlerle ulaşmaktadır. Kullandığı sembol daire şeklinde olduğu için karanlık ve aydınlık arasındaki ara bölgeyi ifade edebilmek için teheccüt namazına özel önem vermiştir. Çünkü insan bu ara bölgelerden daireyi tamamlamaktadır. Tillich'te ise bu kavramlaştırma miti kırmak şeklinde ifade edilir.

Her iki düşünürde de potansiyeli gerçekleştirmek kişiye kalmıştır. Bunu gerçekleştirene Tillich bütüncül insan derken İbn Arabi kamil insan şeklinde adlandırma yapar. Bu kişiler varoluş şartları altında her eklenen öğeyle beraber dinamik yapıyı Tanrı'dan uzaklaşmadan sürekli sağlamaktadır. Her iki düşünürün sistemi kendini gerçekleştirmenin hem yatay hem dikey düzlemde gerçekleştirilmesi yani dini öğe eklenmiş şekline benzemektedir.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Adams, James Luther, *What is Religion? Paul Tillich*, Harper Torchbooks, New York 1973.
- Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 1995.
- Afifi, Ebu'l Ala, *İbn Arabi Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Afifi, Ebu'l Ala, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Akgün, Tuncay, "Karl Jaspers", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C. 4, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- Alston, William P., "Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience", *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York 1992.
- Arıcan, M. Kazım, "Spinoza'nın Tanrı-Alem İlişkisinde İçkinlik Aşkınlık Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10/1.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2015.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Say Yayınları, çev. Furkan Akderin, İstanbul 2014.
- Aruoba, Oruç, *De ki İşte*, Metis Yayınları, İstanbul 2018.
- Ay, Mahmut, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eski Yeni Dergisi*, S. 31, 2015.
- Aydın, Hasan, *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2013.
- Bakli, Ruzbihan, "Aşkın Aslı Hakkında", *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Bayer, Oswald, "Tillich as a Systematic Theologian", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Beneito, Pablo, "On The Divine Love of Beauty", *Journal of Ibn Arabi Society*, V. 18, 1995.
- Berdyaev, N. A., *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Bernard, Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, Bookman, New York 1963.
- Blondeau, Alexander T., "Prayer Doesn't Work", *Word and World*, V. 35, 2015.
- Bourgeault, Cynthia, *Centering Prayer and Inner Awakening*, Cowley Publications, Lanham 2004.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, Lotus Yayınevi, Ankara 2013.
- Carrel, Alexis, *Man: The Unknown*, Wilco Publishing House, Bombay 1959.
- Chardin, Teilhard de, "The Grand Option", *The Future of Man*, Collins, London 1964.
- Chittick, William, *13. Yüzyıl Sufî Metinlerinde İman ve Amel*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Litera Yayınları, İstanbul 2016.
- Chittick, William C., *Aşığın Aynası: Kayıp Kalbin Peşinde*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Okuyan Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Chittick, William C., *Imaginal Worlds Ibn al-Arabi and The Problem of Religious Diversity*, New York Press, Albany 1994.
- Chittick, William C., *İlâhî Aşk*, Nefes Yayınları, İstanbul 2018.
- Chittick, William, "Jami on Divine Love and The Image of Wine", *Studies in Mystical Literature*, V. 3, 1981.

- Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore*, New York Press, Albany 1993.
- Cochrane, Arthur C., *The Existentialists and God*, Westminster Press, Philadelphia 1956.
- Çiftci, Adem, “Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl’in İstihsana Yaklaşımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 21/1, 2017.
- Dağ, İhsan, “Psikolojinin Işığında Kaygı”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 6, Ankara 1999.
- Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Routledge, New York 2003.
- El-Cahız, “Aşk ve Kadınlar Hakkında Risale”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000.
- El-Cevziyye, İbn Kayyum, “Ravzatü’l-muhibbin”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000.
- El-Gazali, *İhya-u Ulumi’-d-Din*, Çelik Yayınevi, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul 2002.
- El-Hakim, Suad, *İbnü’l Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.
- El-Kayseri, Davud, *Ledünni İlim ve Hakiki Sevgi*, çev. Mehmet Bayraktar, Kurtuba Kitap, İstanbul 2018.
- El-Kayseri, Davud, “Risaletü fi Ma’rifeti’l-mahabbeti’l-hakikiye” *Er-resail*, thk. Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 1997.
- El-Mahasibi, Haris, “Allah Sevgisi”, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, ed. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- Emiroğlu, İbrahim, “Mevlana’da Aşkı İfade Etme İmkânı ve Aşk Betimlemeleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27, İzmir 2008.
- Emre, Yunus, *Divan*, C. 1, haz. Mustafa Tatçı, İstanbul 1997.
- Evans, Annette Neblett, “Inevitable but Necessary: Using Tillich’s Ontology”, *Paul Tillich Society Bulletin*, V. XL, California 2014.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995.
- Farabi, Ebu Nasr, *İdeal Devlet El-Medinetü’l Fadıla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Fırlı, Ethem Ruhi, *İmamiye Şiası*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.
- Frankfurt, Harry G., *Aşk Üzerine: Sevginin Nedenleri*, Altıkırkbeş Yayınları, Kadıköy 2016.
- Fromm, Erich, *Sevme Sanatı*, çev. Işitan Gündüz, Say Yayınları, İstanbul 1985.
- Gafarov, Anar, “Ragıp el-İsfahani’de İnsan Tasavvuru”, *MÜİFD*, S. 31.
- Gazzali, Ahmed, *Aşıkların Halleri Sevaihu’l-uşşak*, Hece Yayınları, çev. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya, Ankara 2008.
- Giffen, Lois, *Theory of Profane Love Among Arabs: The Developments of The Genre*, New York University Press, New York, 1971.
- Gilkey, Langdon, *Gilkey on Tillich*, The Crossroads Publishing, New York 1990.
- Gore, Charles, *The New Theology and The Old Religion*, John Murray, London 1908.
- Green, Matt, “Diabolic Friendships and Oppositional Interrogation” *Blake Modernity and Popular Culture*, Palgrave Macmillan, London 2007.
- Grigg, Richard, “Inexhaustible Depth”, *Paul Tillich Society Bulletin*, V. 2/XL, 2014.
- Gürbüz, Osman, *Mevlana’da Aşk*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.
- Hamilton, Kenneth, “Life in the House that ‘Angst’ Built”, *Hibbert Journal*, V. 1/LVII.

- Hamilton, Kenneth, *The System and The Gospel*, Macmillan Company, New York 1963.
- Hordern, William, "Recent Trends in Systematic Theology", *Canadian Journal of Theology*, V.7/2, 1961.
- Hospers, John, *Felsefi Çözümlemelerde Yöntem*, çev. Şahin Filiz, Kökler Yayıncılık, Konya 2002.
- İlgaroğlu, Muhammed Caner ve Mustafa Turan, "Düşünce İnşasında Kavramsallaştırmanın Önemi: Paul Tillich'in Kullandığı Kavramların Felsefi Analizi", *Adıyaman Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 29, 2018.
- İraki, Fahreddin-i, *Aşk Metafiziği*, çev. Ercan Alkan, İstanbul 2012.
- İbn Arabi, *Besmele ve Fatiha'nın Sırları*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiye*, C. 1-18, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- İbn Arabi, *Fususul Hikem*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- İbn Farız, "Kaside-i Hamriyye", *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000.
- İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı: Sevgi ve Sevenlere Dair*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- İbn Serrac, "Mesairu'l-uşşak", *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000.
- İbn Sina, "Aşk Hakkında Risale", *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000.
- İbn-i Sina, *İlahiyat Kitabı'ş Şifa Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul 2014.
- İhvan-ı Safa, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale", *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Katz, Steven T., "Mystical Speech and Mystical Meaning" *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York 1992.
- Katz, Steven T., "The Conservative Character of Mysticism", *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York 1983.
- Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Arabî*, İsam Yayınları, Ankara 2015.
- Kılıç, Mahmud Erol, "İbn-i Arabi'yle Zamanın Ruhu'nu Okumak", *Tasavvuf Dergisi İbnü'l Arabi Özel Sayısı 2*, S. 23, 2009.
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, Princeton University Press, London 1941.
- Kuldaşlı, Reha, *Empedokles Her Şey Sevgi ve Nefretten Doğar*, Destek Yayınları, İstanbul 2021.
- Kuşçu, Emir, *Din Fenomenolojisi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.
- Kutluer, İlhan, "Muhabbet", *TDİA*.
- Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları 2. Basım, İstanbul 1992.
- Küçük, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, Rehber Yayınları, Ankara 1991.
- Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul 2007.
- Layder, Derek, *Emotion in Social Life: The Lost Heart of Society*, Sage Publications, London 2004.
- Lewis, C. S., *The Four Loves*, N. Y. Harcourt, Brace 1960.

- “Light”, *Encyclopedia Britannica*, C. 13, William Benton Publisher, Chicago 1965.
- Loomer, Bernard M., “Tillich’s Theology of Correlation”, *The Journal of Religion*, C. 3/36, 1956.
- Manguel, Alberto, *Borges’in Evinde*, çev. Cem Akaş, Yky Yayınları, İstanbul 2013.
- Manning, Russell Re, “Preface”, *The Cambridge Companion To Paul Tillich*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Manning, Russell Re, “Tillich’s Theology of Art”, *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Matilal, Bimal Krishna, “Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language” *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York 1992.
- May, Rollo, *Symbolism in Religion and Literature*, G. Braziller, New York 1960.
- Mcluhan, Marshall, *Understanding Media: The Extensions of Man*, MIT Press, New York 1994.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefi Antropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*, İÜEFY, İstanbul 1971.
- Mevlana, *Fihri Ma Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayınları, İstanbul 2003.
- Mevlana, *Mesnevi*, MEB Yayınları, C.1, Ankara 1990.
- Meybudi, Reşidüddin, *Keşfü’l-esrar ve Uddetü’l ebrar*, C. 1-3, thk. Ali Asgar Hikmet, Danışgah, Tahran h.1331-39.
- Mutahhari, Murtaza, *Bilinmeyen Simasıyla Hz. Ali*, çev. İsmail Bendiderya, Kevser Yayınları, İstanbul 2014.
- Nedim, *Divan*, Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2017.
- Neumann, Harry, “Diotima’s Concept of Love”, *The American Journal of Philology*, V. 86, 1965.
- Niebuhr, Reinhold, “Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich’s Theology”, *Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York 1956.
- Nietzsche, Friedrich, *Dionysos Dithyrambosları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993.
- Noer, Kautsar Azhari, “The Encompassing Heart: Unified Vision for a Unified World”, *Journal of Ibn Arabi Society*, V. 43, 2008.
- Nygren, Anders, *Agape and Eros II*, T & T. Clark, Edinburgh 1958.
- Osborne, Kenan B., *New Being*, Martinus Nijhoff, Hague 1969.
- Otto, Rudolf, *Kutsal’a Dair*, Altıkkırkbeş Yayın, Kadıköy 2014.
- Otto, Rudolf, *The Idea of Holy*, Ravenio Books, Cambridge 1924.
- Öztürk, Emine, *Aşk Sosyolojisi*, Cinius Yayınları, İstanbul 2013.
- Parkinson, G. H. R., *Spinoza’s Theory of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1954.
- Pecher, Matthaeus, *Gloria et Doctrina Sanctorum*, Johann Ignati Neyer, 1727.
- Perrottet, Claude, *Au-dela du Criticisme Kantien*, Presses de L’universite Laval, Quebec 2012.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Platon, *Devlet*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1985.

- Reçber, Mehmet S., “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe Dünyası*, S. 39, 2004.
- Reçber, Mehmet S., *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.
- Ricoeur, Paul, “Love and Justice”, *The Hermeneutics of Action*, Sage, London 1996.
- Ritter, Hellmut, *The Ocean of the Soul. Man, the World and God in the Stories of Farid al-Din Attar*, Brill, Leiden 2003.
- Rumi, Mevlana Celaled-din-i, *Rubailer*, Diyanet Yayınları, Ankara 2016.
- Santas, Gerasimos, *Plato and Freud: Two Theories of Love*, Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Sayar, Kemal ve Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008.
- Scharlemann, Robert P., “Paul Johannes Tillich”, *Encyclopedia of Religion*, eds. Lindsay Jones, C. XIII, Thomson Gale, Detroit 2005.
- Scharlemann, Robert, “Tillich’s Religious Writings”, *Writings on Religion*, de Gruyter, Berlin 1988.
- Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928.
- Schelling, F. W. J., *Philosophical Investigations into the Nature of Human Freedom*, Suny Press, Albany 2006.
- Schimmel, Annemarie, *The Mystery of Numbers*, Oxford University Press, New York 1993.
- Schopenhauer, Arthur, “The Metaphysics of Love”, *Selected Essays of Arthur Schopenhauer*, Sentinel Company Printers, Washington 1881.
- Schüßler, W., “Tillich’s Life and Works”, *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Soskice, Janet, “Din Dili”, çev. Mustafa Turan, *Omü İlahiyat Dergisi*, S.43 2017.
- Stace, Walter T., *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Tarhan, Nevzat, *Kadın Psikolojisi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2019.
- Thomas, J. Heywood, *Paul Tillich: An Appraisal*, The Westminster Press, Philadelphia 1963.
- Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- Tillich, Paul, “An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought” *Theology of Culture*, London 1959.
- Tillich, Paul, *Aşk Güç ve Adalet*, çev. Ruhattin Yazoğlu ve Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- Tillich, Paul, “Autobiographical Reflections,” *The Theology of Paul Tillich*, eds. C. W. Kegley, and R. W. Bretall, The Macmillan, New York 1952.
- Tillich, Paul, *Biblical Religion and The Search for Ultimacy*, Chicago Press, London 1955.
- Tillich, Paul, *Biblical Religion and The Search for Ultimate Reality*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper, New York 1957.
- Tillich, Paul, *Frühe Verlesungen im Exil*, Walter de Gruyter, Berlin Boston 2012.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- Tillich, Paul, *The Interpretation of History*, Charles Schribner’s Sons, New York 1936.

- Tillich, Paul, “Liebe ist Stärker als der Tod”, *Gesammelte Werke*, V. 13, ed. Renate Albrecht, Evangelisches Verlags, Stuttgart 1972.
- Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, Oxford University Press, New York 1964.
- Tillich, Paul, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, Okuyan us Yayınları, İstanbul 2014.
- Tillich, Paul, *Religiöse Verwirklichung*, Fürche Verlag, Berlin 1929.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, C. I-III, University of Chicago Press, Chicago 1951.
- Tillich, Paul, *The Boundaries of Our Being: A Collection of his Sermons with his Autobiographical Sketch*, Collins, London 1973.
- Tillich, Paul, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1969.
- Tillich, Paul, *Theology of Culture*, Oxford University Press, London 1959.
- Tillich, Paul, *The Protestant Era*, Chicago University Press, Chicago 1963.
- Tillich, Paul, *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner’s Sons, New York 1948.
- Tillich, Paul, “The Word of God”, *Writings in the Philosophy of Religion Main Works*, V. 4, De Gruyter- Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin and New York 1987.
- Tillich, Paul, “Two Types of Philosophy of Religion”, *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York 1959.
- Tillich, Paul, “What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years”, *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York 1967.
- Toksöz, Hatice, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, İlem Kitaplığı, İstanbul 2016.
- Turan, Mustafa, “Bütüncül Bir Filozof Olarak Paul Tillich’in Din Felsefesi ve Varoluşçu Tanrı Anlayışı veya Modern Dönemde Ölen Tanrı’yı Aramak”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 96, 2020.
- Turan, Mustafa ve Hümeysra Duman, Mary Daly’nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri, *OMÜ İlahiyat Dergisi*, S. 44, 2018.
- Turan, Mustafa, *Varoluşçu Teoloji Bağlamında Paul Tillich’te Din Felsefesi*, İnönü Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya 2016.
- Uluç, Tahir, *İbn-i Arabî’de Mistik Sembolizm*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2005.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- Uludağ, Süleyman, “Aşk”, *TDİA*, C. IV, İstanbul 1991.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.
- Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994.
- Whitehead, Alfred, *Sembolizm in Religion and Literature*, Literary Licensing, New York 1961.
- Wilder, Amos N., *Theopoetic*, Augsburg Fortress Publishers, Philadelphia 1976.
- Wildman, Wesley J., “Tillich’s Systematic Theology as A Template for the Encounter of Christian Theology and Religious Naturalism”, *Paul Tillich Society Bulletin*, V. 2/XL, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, Metis Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Wuthnow, Robert, “Study Religion, Making it Sociological”, *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

- Yasa, Metin, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2015.
- Yasa, Metin, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları II: Din ve Felsefe*, Elis Yayınları, Ankara 2015.
- Yasa, Metin, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*, Elis Yayınları, Ankara 2002.
- Yasa, Metin, *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Yasa, Metin, *Gençlik ve Varoluş*, Elis Yayınları, Ankara 2017.
- Yasa, Metin, “İbn Arabi’nin ‘Arada Olma’yı Anlatımı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 9/23, 2009.
- Yasa, Metin, İbn Arabi ve Spinoza’da Varlık, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- Yasa, Metin, *Rubaileri Işığında Mevlana’da Aşk ve İşlevi*, Elis Yayınları, Ankara 2010.
- Yasa, Metin, *Şiirlerle Din Felsefesi İman-Akıl-Aşk*, Elis Yayınları, Ankara 2019.
- Yılmaz, H. Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994.
- Young, Julian, “Schopenhauer”, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Yörükân, Turhan, *Yunan Mitolojisinde Doğu-batı Bütünleşmesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2018.