



## MEVLÂNA VE KIERKEGAARD'DA BİREY VE TANRI İLİŞKİSİ\*

Vefa TAŞDELEN\*

### ÖZET

Birey ve Tanrı arasındaki ilişki, kutsal kitapların ana temasını oluşturur. Onlar başlıca bu ilişkiyi tesis etme, insanın hayatına bireysel ve toplumsal düzeyde bir anlam katma ve düzen getirme amacını güderler. Yalnız peygamberler değil filozoflar da bu ilişki üzerinde durmuş, onun nasıl mümkün olabileceği hususunda görüşler öne sürmüş, bu şekilde “iman” konusuna felsefi bir derinlik kazandırmaya çalışmışlardır. Bu tutum felsefe tarihi boyunca genellikle Tanrı varlığının kanıtlanması, ruhun ölümsüzlüğünün temellendirilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Mevlâna ve Kierkegaard, Tanrı'nın kanıtlanamayacağı konusunda hemfikirdirler. Onlara göre Tanrı için kanıt aramak iman açısından yetkinlik değil kusur, tamlık değil eksikliklerdir. İman, temelini Tanrı'nın kanıtlanabilir oluşunda değil kanıtlanamaz oluşunda, bilinebilir oluşunda değil bilinemez oluşunda bulur. Akıl bu konuyu anlamakta, dil bu konuyu anlatmakta yetersizdir. Mevlana ve Kierkegaard, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi rasyonel bir zeminde değil, Tanrı'nın insana, insanın Tanrı'ya yönelimi doğrultusunda daha çok bir gönül ilişkisi olarak kurmak isterler. Kierkegaard için iman iki varoluş arasındaki sevgide ifadesini bulur. Mevlana'da ise kendi varlığını sevgilinin varlığında yeniden keşfetmede ortaya çıkar. Onlar Tanrı'dan insana gelen, insandan Tanrı'ya dönen, Tanrı'dan yine insana gelen, insandan insana, aşama aşama tüm varlığa, tüm evrene doğru yansıyan bir sevgi sarmalından söz ederler. Sonuçta inanma hali, varlığa karşı derin ve içtenlikli bir sevgi duymaya, yaratılanı yaratandan ötürü sevmeye, hoş ve güzel görmeye dönüşür. Bu yönelim temelini, imanın bir “aşk hali” olarak algılanmasında bulur. Çalışmamızda, Mevlana'nın ve Kierkegaard'un inanma tutumu, bu “aşk hali” bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlâna, Kierkegaard, Birey ve Tanrı ilişkisi, iman, akıl, kanıt, gönül, sevgi.

\* Bu metin, 9-11 Mayıs 2011 tarihleri arasında, Urumiye'de yapılan *1. Uluslararası Çelebi Hüsameddin-i Urmevi ve Mesnevi-i Manevi Sempozyumu*'nda sunulmuştur.

**Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.**

\* Doç. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi.



## THE RELATIONSHIP BETWEEN THE INDIVIDUAL AND GOD IN MEVLANA AND KIERKEGAARD

### ABSTRACT

The relationship between the individual and God constitutes the main theme of sacred books. These sacred books aim at establishing this relationship and bringing design meaning to human life on an individual and social level. This relationship is handled not only by prophets but by philosophers as well. Different points of views have been put forth about the possibility of establishing such a relationship, and thus the topic of belief was evaluated within a context of a philosophical depth. This attitude has generally shown itself as the proof of the existence of God and the immortality of the soul throughout the history of philosophy. Mevlana and Kierkegaard are both of the opinion that the existence of God cannot be proved. According to them any attempt to prove the existence of God is bound to result in oblivion rather than any authorization. Belief in God finds its ground not in the provability but unprovability, not in knowability but in unknowability of God. Therefore, reason has nothing persuasive to say on this subject. Language is insufficient to tell anything on this topic. Mevlana and Kierkegaard want to establish the relationship between the individual and the God not as based on rationality but in an inclined direction from the God to man and from man to God as heartfelt relationship. For Kierkegaard, belief can only find its expression between two modes of existence. Belief comes into existence in the rediscovery of the bellowed in the self. They mention of a helix of love coming from God to Man, returning to God again being interchangeable between human beings and each creature, at length pervading the whole universe. As a result the state of belief transforms into a sincere love towards the existence “loving the creature for the sake of the creator” an having a tolerant and nice approach towards everything. In this study the form of belief in Mevlana and Kierkegaard within this context.

**Key Words:** Mevlana, Kierkegaard, relationship between the individual and God, faith, reason, proof, hearth, love.

### Giriş

Birey ve Tanrı ilişkisi, kutsal kitapların ana temasını oluşturur. Onlar bu ilişkiyi tesis etmekle insan hayatına bir anlam ve değer değer katma, bireysel ve toplumsal düzeyde ona bir düzen kazandırma amacını güderler. Yalnız peygamberler değil, filozofla da bu ilişki üzerinde durmuşlar, onun doğasını aydınlatmaya, iman konusuna felsefi bir derinlik kazandırmaya çalışmışlardır. Birey ve Tanrı ilişkisi en somut ifadesini “inanma” durumunda bulur. İnanmanın, bireyden Tanrı’ya doğru giden tek taraflı bir yönelişi ifade ettiği düşünülebilir. Ne var ki, bu durum inancın çeşitli boyutlarından yalnızca birini oluşturur. Zira iman, Tanrı’nın bireyin yönelimine karşılık verdiği inancını da içerir.

Birey ve Tanrı arasındaki ilişki bağlamında iki tür tutumdan söz edebiliriz: (1) Akılcı yaklaşım, (2) Vahiy temelli yaklaşım. “Akılcı yaklaşım” felsefi bir nitelik taşır. Bu tutum, felsefe tarihi boyunca genellikle Tanrı varlığının kanıtlanması, ruhun ölümsüzlüğünün temellendirilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*’nde “spekülatif aklın” (*speculative*

### Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 8/6 Spring 2013



*Vernunft*) ürünü olan üç tür Tanrı kanıtı üzerinde durur: *ontolojik*, *kozmojik* ve *psikoteolojik* kanıt. Ona göre fenomenler dünyasında kalarak Tanrı'nın varlığı yönünde bir kanıtla ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı ontolojik olarak da,<sup>1</sup> kozmojik olarak da,<sup>2</sup> psikoteolojik olarak da<sup>3</sup> kanıtlanamaz (Kant, 435, 442, 453). Üzerinde konuşulabilir dünyayı, “mevcutlar dünyası” olarak tanımlayarak olgusal bir çerçeve içine alan ve “üzerinde konuşamayacağımız şey konusunda susmamız gerekir” diyen “resim kuramı”nın Wittgenstein’i da aynı tutumu sergiler (Wittgenstein, 1961, 151). Kierkegaard ise konuyu inanma hali açısından ele alır. Ona göre Tanrı'nın kanıtlanması diye bir durum söz konusu olamaz. İman, temelini Tanrı'nın kanıtlanabilir oluşunda değil kanıtlanamaz oluşunda, bilinebilir oluşunda değil bilinemez oluşunda bulur. İman, kanıt gereksinim duymaz. Kanıtlanabilir olan, bir düşünce ya da olgudur. İman, kanıtı olmayan, akli aşan bir haldir (Kierkegaard, 1987, 44, 191). Jaspers, bu durumu, “kanıtlanmış Tanrı Tanrı değil, evrende gelişigüzel bir nesne olurdu” diye ifade eder (Jaspers, 1986, 69). Mevlâna da kendi metaforik üslubuna uygun olarak, Tanrı'yı kanıtlamaya çalışan aklın, eninde sonunda konunun güllüklerine saplanıp kalacağını söyler (Mevlâna, 1988a, 9). Şöyle der: “Filozof davasında delilleri çoğaltıp durur. Hâlbuki temiz Tanrı kulu onun aksine delillere bakmaz bile. Filozofa göre duman ateşe delildir, ama bizce delilsiz olarak o ateşe atılmak daha hoştur. Hele yakınlıktan, sevgiden meydana gelen şu ateş yok mu? O, bize dumandan daha yakındır” (Mevlâna, 1988e, 50). Bir başka yerde de, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi salt kanıt temeline dayandırmak isteyen kişiler için, “Filozof kendisini düşünceyle öldürdü” der (Mevlâna, 1988a, 187). Kierkegaard da kanıtlanan Tanrı'nın “tanrılık” vasfını yitirerek bir bilgi nesnesine dönüşeceğinden söz eder. Bu şekilde kişi Tanrı yerine bir Tanrı kavramına inanmaya başlar. Mevlâna ve Kierkegaard, Tanrı'nın kanıtlanamayacağı konusunda hemfikirdirler. Onlara göre Tanrı için kanıt aramak iman açısından bir yetkinlik değil bir kusur, tamlık değil bir eksiklik. Bu konuda aklın söyleyebilecek ikna edici bir sözü yoktur. Dil, bu konuyu anlatmakta yetersizdir.

Vahyi temel alan tutumda, birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin yönü, Tanrı'dan insana doğrudur. Bu ilişki biçiminde insan Tanrı'ya gitmemiş Tanrı insana gelmiş, insan Tanrı'yı bilmemiş Tanrı kendisini bildirmiş, insan Tanrı'yı kanıtlamamış Tanrı kendisinden haber vermiştir. Mevlâna, “Tanrım, bizim bilgimiz, ancak senin bildirdiğin bilgidir” der (Mevlâna, 1988b, 243). Bu durum, Giambattista Vico'nun kavimlerin Tanrı ile olan irtibatlarını açıklarken kullandığı “Tanrısal inayet”le kavramıyla bağdaşır: Tanrı kendini hatırlatmış, onların bireysel ve toplumsal hayatlarına düzen getirecek ilkeler vaz etmiştir (Vico, 2007, 24, 38, 39). Mevlâna'ya göre de Tanrı, peygamberleri fazlından, kereminden göndermiştir. Onlar, Tanrı'nın insanlara bir ihsanı, rahmeti ve armağanıdır (Mevlâna, 1988b, 69).

Mevlâna ve Kierkegaard, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi rasyonel bir zeminde değil, Tanrı'nın insana, insanın Tanrı'ya yönelimi doğrultusunda, daha çok bir gönül ilişkisi olarak kurmak isterler. İman onlara göre biçimsel bir davranış tarzı olmadan önce, kişinin kendi gönlünde

<sup>1</sup> Ontolojik kanıt, “Mükemmel Varlık” düşüncesinden hareket eder. Farabi, İbn Sina ve Anselmus, Descartes, bu görüşün başlıca temsilcileri arasındadır. Bu filozoflara göre Tanrı en mükemmel olandır, zorunlu varlıktır. Bu nedenle olmaması düşünülemez. Bu kanıtlama biçimi Descartes'te görülür. Tanrının mükemmelliği karşısında yokluğunun düşünülemeyeceği, zira mükemmel bir varlığa eksikliğin uygun düşmeyeceğini söyler; mükemmel varlığın olmaması bir kusurdur. (Descartes, 39, vd.).

<sup>2</sup> Kozmojik kanıt, en eski ve en güçlü kanıtlardan biridir. Evrenden, evrenin yaratılışından, ondaki düzenlilikten hareketle Tanrı'nın varlığına yol bulmaya çalışırlar. Bu görüşü savunanlara göre, evrendeki bu düzen ve ahenk, rastlantısal bir şekilde meydana gelmiş olamaz. Onun ortaya çıkabilmesi için bir hareket ettiricinin, bir düzen vericinin, bir tasarlama, bir üst bir bilincin olması gerekir. İlk hareket ettirici nedenle Aristoteles, yaratılmış olanın yaratıcıya ihtiyaç duyması delili ile Gazali bu tutumun çok sayıda temsilcilerinden ikisidir.

<sup>3</sup> Kant'a göre, kendimize ait biricik aklımızı kaybetmek istemiyorsak, bu sıçramayı yapmamamız gerekir. Kierkegaard da kanıtla dayalı imanı, bir inanış işi olarak değil bir bilgi işi olarak görür; ancak o, Kant'ın aksine, aklımızı kaybetmemiz için bu sıçramayı yapmamızı ister bizden. (Kierkegaard, 1985, 70). Kierkegaard, Kant'la Tanrı'nın kanıtlanamayacağı konusu üzerinde aynı görüşü paylaşırsa da, “sıçrama” konusunda ondan ayrılır. Şunları söyler: “Kişi Tanrı'yı kazanmak için kesinlikle aklını kaybetmelidir; imanın özü budur.” (Kierkegaard, 1989: 6.)

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/6 Spring 2013



Tanrı ile iletişime geçebilmesi, Tanrı'nın varlığını kendi gönlünde hissedebilmesi, kendini Tanrı huzurunda konumlandırabilmesi, akışkan ve değişken olan varoluşun canlı doğası içinde bu ilişkiyi her an sürdürebilmesi olayıdır. Dahası an'da, varlığın akışında Tanrı'nın iradesini görebilmesi, bu tecelliyi seyredebilmesi, bunun zevkine varabilmesi olayıdır. Kierkegaard için, iman, en açık ifadesini iki varoluş arasındaki sevgide bulur. Bu ilişki canlı ve her an süren bir ilişkidir. Bu bireysel yaşantıyı tesis etmek imanın özünü oluşturur. Şunun ya da bunun karşısında değil, Tanrı'nın huzurunda olmak, en derin varoluşsal yaşantıdır. Bu nedenle başka bir yer ve zamanda değil de neden şimdi ve burada bulunduğumuz sorusunun cevabını da oluşturur, varoluşun anlamı sorununu da aydınlatır. Yitirilmişlik, atılmışlık, fazladanlık, bu belli konumda yerini tanrısal istence bırakır. Tanrı'nın huzuru ve bakışı, kişiyi tanımlar; varlık içindeki yerini belirler ve varoluşunun anlamını oluşturur. Mevlâna'da Tanrı huzuru, sevgili huzurdur. Gönlün arı duru olduğu, Tanrı ile varoluşsal iletişime geçildiği bir aşamadır (Mevlâna, 1988b, 13). Gönlül arılığı, bedensel itkilerin ağır zincirlerinden kurtulmayı, tinsel varlığı etkin hale getirmeyi ifade eder. Mevlâna'da bu yakınlık kendisini sevgilide yeniden keşfetmede, kendi varlığını sevgilinin varlığında yeniden bulmada ortaya çıkar. İman, bu noktada doğrudan aklın bir hareketi değil, Tanrı'nın mesajına bir cevaptır. Kişi Tanrı'dan gelen mesajı onaylayarak inanç alanına girmiş olur. Bu içsel süreci ancak "sevginin eserleri" ile tanıyabiliriz. Sevginin eserleri de davranışlarda somutlaşan erdemlerdir. İnsan bu yaşantıları bir "birey" olarak tecrübe eder. Böylece "sonsuz benlik" haline gelir. Sevginin eserleri, giderek kuşatıcı bir sevgiye dönüşür.

Bu bildiriye, birey ve Tanrı ilişkisi, Mevlâna'nın ve Kierkegaard'un eserlerinden hareketle tartışılmaya çalışılacaktır. Bu iki filozofta, birey ve Tanrı ilişkisi rasyonel bir nitelik göstermez. Onlar daha çok Tanrı'dan insana doğru gelen, insandan Tanrı'ya doğru dönen, Tanrı'dan yine insana gelen, insandan insana, aşama aşama tüm varlığa, tüm evrene doğru yansıyan bir sevgi sarmalından söz ederler. Sonuçta inanma hali, varlığa karşı derin ve içtenlikli bir sevgi duymaya, "yaratılanı yaratandan ötürü" hoş ve güzel görmeye dönüşür. Bu yönelim temelini, imanın bir "sevgi hali" olarak algılanmasında bulur.

### 1. Tanrı'nın çağırısı

Birey ve Tanrı arasındaki ilişki yaratılışla başlamıştır. Bu ilişki, kutsal kitapların ifadesine göre, Âdem ve Havva'ya yönelik yapılan "şunlardan yemeyin" uyarısında belirli bir yön kazanmıştır. Bu bilgi ile cahilliğin masumiyeti, ortadan kalkmış, kişi, Tanrı'nın bu uyarısında kendi özgürlüğünü ve potansiyelini tanımıştır. Bu keşif onu cennetten yeryüzüne düşürmüştür. Yeryüzündeki insan yaşamı, bu atılmışlığın derin izlerini taşır. İnsan yeryüzüne gelirken, ölümü, beraberinde kaygıyı da getirmiştir. Burada birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin kökensel durumu vardır. Birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin yönü, Tanrı'dan bireye doğrudur. Tanrı kendisinden söz eder, kendisinden haber verir, dahası insanı kendi mesajını anlayabilecek bir şekilde yaratır ve ona yeryüzünü bir varoluş mekânı olarak sunar. Dünyanın içini insan hayatına elverişli olabilecek şekilde tezyin eder. Böylece orayı bir "yuva", bir "yurt" haline getirir. Bu da, insana, Tanrı'dan bir inayet ve iyilik mesajı olarak ulaşır.

Tanrı, insandan salt akıl yoluyla kendisini bulmasını istemez. Vahiy ve peygamberlerle, kendini tanıtır, bizzat kendisinden söz eder. Peygamber ve vahiy, Tanrı'dan insana gelen bir bilgi, bir haber, bir çağrıdır. Mevlâna'ya göre, akıl doğrudan doğruya Tanrı ile ilişki kurmaz, bu nedenle peygamberler bir araçtır. Şöyle der: "Eğer akıl onun bağladığı düğümü çözebilseydi Tanrı peygamberleri yollar mıydı?" Bir başka yerde de aynı temayı şu şekilde dile getirir: "Herkes Tanrı'nın fazlına, ihsanına erişebilseydi Tanrı bunca peygamber yollar mıydı?" (Mevlâna, 1988d, 256, 266, 376). Peygamber kavramında örtük olarak, aklın Tanrı ile iletişim kurmadaki yetersizliği vardır. Bu yetersizliğe binaen Tanrı Peygamberler aracılığı ile insanlara seslenmek istemiştir. Peygamber bu anlamda bir "çağrı"dır. İnsan, bu çağrıyı duyup ruhsal, davranışsal, düşünsel ve

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/6 Spring 2013



duygusal açıdan bir tutum aldığı zaman yeryüzündeki konumunu da tayin etmiş olur. Birey bu konum içinde hep “Tanrı huzuru”ndadır. İnsanın Tanrı’ya cevabı olan iman, işte böyle bir konumdur. Tanrı, insandan kendisini bulmasını istemez, bizzat kendinden haber verir. İnsanın Tanrı hakkındaki bilgisi, bu habere dayanır. İnsan Tanrı’yı, ancak Tanrı’nın haber verdiği kadar ve bu bilgi ölçüsünde bilebilir. Bu şekilde akıl vahiyle Tanrı hakkında söz söyleyebilme olgunluğuna erişir.

İman, birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin özünü yansıtan bir varoluş halidir. O, bilgi, siyaset ve yarar öncelikli bir ilişki değildir. Bu ilişki biçiminde, neye inandığımız tam açıklık kazanmaz. İnanma, kendi içinde hep bir “giz” ögesi taşır. İnsanlar inanır, ancak hiç kimse tam olarak neye inandığını bilmez. Tanrı’ya olan inancımızın temelinde, bizim kendi aklımızla elde ettiğimiz bir bilgi türü değil, Tanrı’nın kendisinden haber vermesi bulunur. İman bundan daha fazla bir “bilgi” içermez. Eğer aklın verileriyle böyle bir bilgiye eriştiğinden ötürü inandığımızı iddia edenler varsa, o zaman onlar, Kierkegaard’un deyişi ile kendi zihinlerinde oluşturdukları bir “kavram” a inanırlar (Kierkegaard, 1941, 108, 109). Augustinus’un ve Jaspers’in ifadesiyle söyleyecek olursak, “kuşatıcı varlık”ı (Augustinus, 1986, 58, Jaspers, 1986, 58) bilgisi ile kuşattığımızı iddia etmek, Tanrı’nın tanrılığını nesneleştirmek olacak, böylece Tanrı Tanrı değil, sıradan bir varlık haline gelecektir. Oysa “kuşatıcılık”ta kuşatılmayan, kavranamayan, bilinmeyen, görülemeyen bir üstünlük ve fazlalık söz konusudur.

İnsanlar, Tanrı hakkında, kendi akıllarına dayalı olarak kuşatıcı bir bilgiye kavuşamazlar. Bu, normal bir şeydir de; zira insan akli Tanrı’yı kavramak için uygun bir yapıda değildir. Descartes, bunu sonlu aklımızın sonsuzu kuşatamaması, düşünememesi olarak niteler. Ona göre sonsuz Tanrı fikrini insanın içine koyan (*idea innata*) Tanrı’dır. Sonlu aklımızla sonsuz Tanrı’yı düşünebiliyor olmamız, Tanrı’dan insana gelen bu bilgiyle mümkündür (Bkz. Descartes, 34). Akıl, Tanrı’yı ancak O’nun kendisinden söz ettiği ölçüde bilebilir. Zira O, insanların kendi dilleri ile oluşturdukları bilgi ve düşüncelerin üstündedir. Dil, kavrasa kavrasa, insanın görü ve düşünce alanı içine girebilecek, kuşatan değil de kuşatılan bir varlığı bilinir ve kavranır hale getirebilir. Sınırlı olan dünyanın dili ile sınırsız Tanrı’yı ifade etmek nasıl mümkün olabilir? Söylenen her şey, dünyaya ilişkin bir varlığa göndermede bulunur. Dilin, Tanrı varlığını ifade etmesi, karşılaşması, her zaman bir sorunsal oluşturur. Sonlu ve sınırlı bir dille sonsuz ve sınırsız bir varlık hakkında konuşmak, neyi ifade eder? Tanrı hakkında söylenebilecek “bir” neyi ifade eder? “Güç” ve “bilgi” neyi ifade eder? Biz biri birle toplayabilir, ikiye bölebiliriz. Gücü ve bilgiyi çalışarak kazanırız. Büyük bir şeyi küçük bir şeyle kıyaslayabiliriz... Mevlâna, sözcüklerin Tanrı hakkında bir içeriğe sahip olamayacağını söyler. Bu nedenle, dil, Tanrı hakkında konuşamaz. Zira dil, içeriğini içinde yaşadığımız dünyadan alır; öyle ki, “dilimin sınırı, dünyanın sınırındır” ifadesi, dil ve gerçeklik alanı arasındaki karşılıklı ilişkiye atıfta bulunur (Wittgenstein, Tractatus, 114). Dilime, dünyanın sınırlarını aşan anlamlar, ancak Tanrı tarafından yüklenebilir. Vahiy, bu işlemin adıdır. Vahiy’de Tanrı kendi kendisinden söz etmektedir. Tanrı kendi hakkında yeni bir dille değil, insanların konuştukları dille konuşmaktadır. Elimizdeki tek bilgi, Tanrı’nın kendisi hakkında verdiği bilgidir. Kendi aklım bana Tanrı’nın kim ve ne olduğu konusunda, üzerinde açıkça konuşabileceğim bir bilgi sunmaz. Mevlâna bunu “mucize” kavramı ile açıklar. Eğer akıl, kendi başına Tanrı’ya ulaşabilme yeterliliğine sahip olsaydı, “mucize”ye gereksinim duymazdı. Mucize hadisesinde akıl, kendisini, akıl dışı ve olağanüstü ile ikna eder. *Mesnevi*’de şu ifadeler geçer: “Musa ve Muhammed’in mucizelerine dikkat et. Sopa nasıl yılan şekline girdi, direk nasıl irfan sahibi oldu? Sopa yılan şekline girdi, direktten de inilti duyuldu. Bu mucizeleri, dini izhar için günde beş kere ilan ederler. Bu din lezzeti eğer akla aykırı olmasaydı bunca mucizeye hacet var mıydı? Akıl, akla uygun olan her şeyi, mucizesiz, keşmekeşsiz kabul eder” (Mevlâna, 1988a, 171). Kierkegaard da, imanın bir paradoks içerdiğini, absürt bir durum olduğunu hemen her eserinde sık sık

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/6 Spring 2013



yineler.<sup>4</sup>Vico'nun, "Gentil Kavimler"<sup>5</sup> olarak nitelediği kavimlerin, Tanrı ile iletişim içinde olmadan, salt kendi akıllarıyla ulaşabildikleri inanç düzeyi, entelektüel yaşamın parlak örneklerini veren Mısır, Mezopotamya, Yunan ve Roma kültürlerinde de olduğu gibi<sup>6</sup>, paganizmdir. Akıl ve iman arasında bir gereklilik bağı kurmak her durumda mümkün olmayabilir. Dolayısıyla, Tanrı hakkındaki bilgimiz, aklımıza değil, Tanrı'nın kendi kelamına dayanmaktadır. Ancak bu söz, yine de insanın dil düzeni içinde ifade bulmuş, Tanrı insana insanın dili ile hitap etmiştir. Tanrı hakkında söylenen insan sözü, Tanrı'yı olduğu gibi anlatmaktan uzaktır. Dolayısıyla, iman apaçık bir durum değildir, kendi içinde hep bir "giz" ögesi taşır (Kierkegaard, 1978, 27). O, üzerinde apaçık konuşamayacağım, spekülasyon konusu yapamayacağım, tartışamayacağım, bilimsel bir bakışın nesnesi haline getiremeyeceğim bir varlıktır.

## 2. İman bir cevaptır

İnanma tutumunda, hem neye inanıldığı, hem de nasıl inanıldığı önemlidir; bunlar inanma tutumlarını oluşturan unsurlardır. Ama yine de konumuz açısından önem taşıyan bir soru sorabiliriz: inanma olayında hangisi daha belirleyicidir; nasıl inanıldığı mı, yoksa neye inanıldığı mı? Bu soruya verilecek cevap, inanma tutumları üzerinde etkili olur. "Neye inanıyorsun?" sorusu, sorunun sorulduğu kişiden bilgi ister. İnanıldığı varlığı ve özelliklerini, bir bilgi olarak ortaya koyduğumda, bu neye inandığım sorusuna bir cevap teşkil eder. Ama bu durumda acaba bir bilgiye, bir kavrama, bir tasavvura mı inanmam söz konusu olur? İmanı bilgisel bir tutum haline getirmek, imanın özü ile bağdaşır mı? Ya da iman temelde bilgisel bir tavır mıdır? Neye inandığım sorusu imanı kendi dışımda çözümlemeye çalışırken, nasıl inandığım sorusu inanma olayını benim kendi varlığım içinde anlamaya çalışır. Sahih ve içtenlikli inanma tutumunda nasıl inanmalıyım sorusu neye inanmalıyım sorusunu önceler, imanı bir bilgi konusu olarak görmez. Bu nedenle Tanrı'nın kavranabilirliği anlayışını öne çıkarmaz. İman, ancak bir sevgi konusu olarak görüldüğünde kendi doğasına uygun bir yörüngeye oturmuş, "Nasıl inanmalıyım" sorusu, sahih ve içtenlikli bir yönelim kazanmış olur. Bu tutum imanı, neye inanmalıyım sorusundan çok nasıl inanmalıyım sorusunda arar, neye inandığımı değil nasıl inandığımı öne çıkarır.

Kierkegaard'a göre, varolmanın anlamı, dinsel duygunun yaşamasıyla orantılıdır. Kişi, varolmanın dinsel anlamını unutmuşsa, insan olarak varolmanın anlamı da unutulmuştur (Kierkegaard, 1992, 223). Ona göre iman, iki varoluş arasındaki ilişkidir. Bu o kadar birebir ve doğrudan, aracısız bir ilişkidir ki, "iman şövalyesi" olarak nitelendirdiği Hz. İbrahim için şöyle der: "Ulaştığı harika zaferin neticesinde Tanrı'nın samimi dostu olur ve Ona "Sen" diye hitap eder." Artık kişi anladığı için değil anlayamadığı için, kanıtladığı için değil kanıt gereksinim duymadığı için inanır. İnancın temelinde "Tanrı'nın huzurunda olma" duygusu vardır. Tanrı, varoluşun ve benliğin ölçütüdür; kişinin, huzurunda kendisi olabildiği, benlik haline gelebildiği bir varlıktır.

<sup>4</sup> "Credo qui aabsudum" (saçma olduğu için inanıyorum) anlayışı, temelini Tertullien'de bulur. Bu yaklaşıma göre kişi aklının gözlerini çıkarmalı, Tanrı'yı kazanmak için aklını kaybetmelidir. (Bkz. Reneaux, 14). Ayrıca bkz. (Kierkegaard, 1992, 109, vd.).

<sup>5</sup> İtalyan filozofu Giambattista Vico (1668-1744), tarih ve sosyal bilimlerin metodolojisini temellendirdiği, insani-tarihsel alana bilimsel bir nitelik kazandırdığı çığır açıcı çalışması *Yeni Bilim*'de, kavimleri Tanrı ile ilişkisini kurabilmiş ve kuramamış toplumlar olarak ikiye ayırır. Gentil kavimler, bu ilişkiyi kuramamış olan kavimlerdir. Onlar, Tanrısal inayetten uzak bir şekilde evlilik, aile ve defin olmadan yaşamışlar, yeryüzündeki uzun deneyimlerinden sonra pagan toplumları oluşturmuşlardır. Tanrı ile irtibatını kurabilen İbrani kavimler ise, Tanrısal inayet sayesinde aile, evlilik, defin, hukuk, adalet, toplum gibi organizasyonlarla yeryüzü ormanında vahşi hayvanlar gibi dolaşmaktan kurtularak bir düzen oluşturabilmişlerdir (Bkz. Vico, 2007).

<sup>6</sup> Bu toplumlar, aklı kullanmada, varlığı rasyonel olarak kavramada ve düzenlemede ileri bir düzeye erişmiş toplumlardır. Nitekim Mısır mimarının, antik Yunan felsefenin, Roma da hukukun ana vatani olarak görülür. Tuhaf olan şey, aklı kullanmanın ileri bir düzeyine erişmiş olan bu toplumların paganist toplumlar olmasıdır. Demek ki, dünyasal sınırlar içinde iş gören aklın, inanç alanında, aşkın yönlendirmelerin dışında, sırf kendi başına ulaşabileceği aşamalardan biri de, örneklerin gösterdiği üzere, paganizmdir.

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/6 Spring 2013



Ancak onun huzurunda bir konum kazanmakla kendisi olabilir. Bu ilişki, kanıt dayalı bir ilişki değildir, akıl ve mantığa dayalı bir ilişki de değildir. O, aklın bilgi ve kanıt temelli tutumuyla değil, daha çok gönül ve sevgi ilişkisiyle anlaşılabilir. Bu da bir “ben” olarak “Sen”i kendi varlığında hissetmemle alakalı bir durumdur. Bu açıdan Tanrı bir kavram değil, kendisiyle varoluşsal bağlantı içinde bulunduğum Sen’dir. Her zaman huzurunda olduğumu hissettiğim ve ancak bu konumumla bir ruh ve benlik haline gelebildiğim, içinde bulunduğum anı sonsuza bağlayabildiğim, bu şekilde sonsuzlaşabildiğim Mutlak Varlık’tır.

Tanrı ile birey arasındaki ilişki sevgi önceliklidir; toplumsal, siyasal, hukuksal, hatta ahlak öncelikli değildir. Kierkegaard, Hz. İbrahim örneğinden hareketle, dinsel varoluş ile ahlaksal varoluş arasında bir zıtlık oluşturur. İbrahim’in eyleminde, etik olan teolojik olan tarafından askıya alınır (Kierkegaard, 1985, 60, 75, 90). Bu durum, evrensel olanla bireysel olanın, ifade edilebilenle edilemeyen, ahlaksal olanla dinsel olanın zıtlığıdır bir bakıma. Aklın yasalarına göre şekillenen ahlaksal varoluş alanı açısından bakıldığında, kızını kendi toplumunun kurtuluşu için tanrılara kurban veren Agamemnon’un durumu bir kahraman olarak ortaya çıkarken İbrahim’in durumu bir oğul katili olarak belirginlik kazanır. Ahlaksal varoluş açısından baktığımızda Agamemnon’un eylemi bize kahramanca görünebilir; onu alkışlayabiliriz, acısını paylaşabiliriz (Kierkegaard, 1985, 87). Ama aynı ahlak yasaları babadan oğlunu yetiştirip topluma kazandırmasını ister. Dolayısıyla iman, ahlak gibi aklın evrensel kategorilerine dayanmaz, o öznel bir yaşantıdır. İbrahim, bir sahnede değildir, kendisini başkalarına anlaşılır hale getiremez, eylemini ahlaksal bir ödevle açıklayamaz.<sup>7</sup> Onu ifade edebilecek tek şey “susku”dur. Zira o aklın ve etiğin evrensel buyruklarına göre eylemde bulunmaz. Ama iman, aşağıda da üzerinde durulacağı üzere, hem Mevlâna’da, hem de Kierkegaard’da, bireyden yalnız kendisine ve kendi çocuklarına karşı değil, tüm insanlığa ve tüm varlığa karşı kuşatıcı bir sorumlulukla davranmasını ister. Zira Tanrı’yı sevmek, ancak onun yarattıklarını sevmek ve onlar karşısında koruyucu bir tavır sergilemekle olanaklıdır.

Mevlâna, taklide dayalı iman, alışkanlığa dayalı iman, içtenlikli iman gibi çeşitli ayrımlardan söz eder (Mevlâna, 1988c, 376). İçtenlik boyutu taşıyan bir inanma biçimi, ancak birey ve Tanrı arasındaki canlı ve sürekli bir varoluş bağı şeklinde ortaya çıkabilir. İman, gönlün yönelimi olarak Tanrı’nın çağrısına bir cevaptır. İnsan, bu cevabı, kendi içindeki sevgi ve hikmet ölçüsünde, kendi öznel deneyim ve inanma tecrübesinden türetir. Tanrı ile olan iletişimi, ihtiyaç anlarıyla sınırlama, yalnız korku ve umutsuzluk durumlarında onu hatırlama, içtenlikli inanç alanına girmez. Bu dünyaya ve öte dünyaya yönelik bir fayda bekleme, sahipsiz inanma tutumuyla bağdaşmaz. Yunus Emre, “bana seni gerek seni” redifli şiirinde, birey ve Tanrı ilişkisini koşulsuz bir bağlılık temeline oturtur. Dünyaya ilişkin bir yarar, ölüm sonrasına yönelik bir korku ve umut, inanmanın motivasyonu haline geldiğinde, inanma durumunun sahipsizliği bozulur. Kierkegaard, bu tür bir inanma biçiminde putperest belirtiler görür. Tanrı’yı, ihtiyaç duyulan nesnelerin kendisinden istendiği bir ambar bekçisi gibi görmek, imanın gönül boyutu ile bağdaşmaz; Kierkegaard bunu, Tanrı’yı, Alaaddin’in sihirli lambasına benzetmek olarak niteler. Mevlâna da, “Ekmek isteyen yıllardır Allah der fakat saman için Mushaf taşıyan eşeğe benzer” diye konuya yaklaşım gösterir (Mevlâna, 1988b, 39).<sup>8</sup>

<sup>7</sup>Kierkegaard, bu noktada önemli kavramlarından birini ortaya koyar: “İman şu paradokstur: Bireysel olan evrensel olandan üstündür” (Bkz. Kierkegaard, 1985, 84, 97). Buna göre, tek kişinin içindeki ve sadece ona özgü olan iman, kanıtlanmış, bilinmiş, akla uydurulmuş, dünyadaki bütün insanlar tarafından kabul edilmiş ilkedden daha üstündür.

<sup>8</sup>Hem Kierkegaard’un, hem de Mevlâna’nın üzerinde durduğu temel konu, Tanrı için her şeyin mümkün olduğudur. Bu doğal bir şeydir. Zira Tanrı anlayışının kendisinde bu tür bir yetkinlik ve kudret sahibi olma zaten vardır. Kuşkusuz o, ekmek isteyene ekmek, rızık da verir. Burada üzerinde durulan husus, dünyasal yarar ve çıkarları, imanın koşulu haline getirmektir. İmanın içeriğini, iki varoluş arasındaki bağlanma durumu olmaktan çıkarıp bir alışveriş konusu haline getirmektir; eleştirilen nokta burasıdır.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/6 Spring 2013



Birey ve Tanrı arasındaki ilişki, Mevlâna'nın şiirlerinde, *metaforik*<sup>9</sup> bir ifade biçimi içinde, koşul gözetmeyen bir yakınlık hali olarak ifade bulur. Mevlâna, sahih iman ya da içtenlikli iman diye adlandırılabilir inanca tutumunu çeşitli örneklerle açıklamaya çalışır. Biz çalışmamızda bu örneklerden yalnızca ikisi üzerinde duracağız. Bunlardan ilki, *Mesnevi*'nin birinci cildinde yer alan “Çengi Hikâyesi”dir. Hikâyeye göre, Çengi, yetmiş yıllık ömrünü nağmeler çıkararak geçirmiştir. Sonunda ihtiyarlık dönemi gelip çatmış, gücünü kuvvetini yitirmiş, zavallı bir hale düşmüştür. Tanrı'ya şöyle yakarır: “Bugün kazanç yok, senin konuğum. Çengi sana çalacağım... Tanrı'dan giriş parası isteyeceğim. Çünkü o kendisine halis olan kalplere kerem ve ihsanıyla mukabele eder.” Çengi omuzlayıp yola düşer, Medine mezarlığına doğru yürür. Bir hayli çenk çalıp ağlar; başını yere koyar, çengi yastık yapar. Mevlana, hikâyenin devamında bu kişiyi, “saf, makbul ve mübarek kul” olarak niteler ve şunu sorar: “İhtiyar bir çalgıcı nasıl olur da Tanrı'nın haslarından [makbul kullarından] olur? Ey gizli sır, ne hoşsun sen” (Mevlâna, 1988a, 152, 165, 174).

Kierkegaard'a göre birey, inanmakla kendisini Tanrı huzurunda var etmeye başlar. Birey Tanrı ilişkisinde en çok öne çıkan tutum, budur. Tanrı, hayatıyet sahibi kişinin “Sen” diyebileceği, kendisine sevgi duyabileceği, varlık bilincini kendisinden türetebileceği bir varlıktır. Tanrı bir algı, bilgi ve düşünce konusu değilse, o zaman neye inandığımızdan çok nasıl inandığımız konusu öne çıkar. Bu yaşantı da, imanı herhangi bir koşula bağlamadan gönülden bir bağlanmayı, içten bir yönelimi ifade eder. Bu noktada iman, biçimsel (*formal*) bir durum olmaktan çıkarak, yine Kierkegaard'un deyişi ile iki varoluş arasındaki “ben ve sen” ilişkisine dönüşür. Bu düşünsel yaklaşımın temellerini Augustinus'ta bulmamız mümkündür. O, imanı, özgür irade, sevgi ve “kendini bilme” (*memoria sui*) - “Tanrıyı bilme” (*memoria Dei*) kavramları çerçevesinde bir “ben ve sen ilişkisi” olarak ele alır.

*Mesnevi*'de, yukarıda verdiğimiz “Çengi” örneğinin yanında, imanı biçimsel bir tutum olmanın dışına çıkarıp bir “ben ve sen” ilişkisi olarak kuran başka örnekler de vardır. Bunlardan en önemlisi şudur: Musa bir gün yolda bir çoban görür. Çoban şöyle yakarmaktadır: “Ey kerem sahibi Tanrı! Neredesin ki sana kul, kurban olayım. Çarığımı dikeyim, saçını tarayayım, elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım. Ulu Tanrı, sana süt ikram edeyim. Elceğizini öpeyim, ayacığımı ovayım. Uyuma vaktin gelince yerceğizini silip süpüreyim. Bütün keçilerim sana kurban olsun. Bütün nağmelerim, heyheylerim senin yâdınladır Tanrı'm.” Bu ifade biçimi, putperest özellikler taşır. Ne var ki, Kierkegaard'un da dediği gibi, bazı inanma durumları vardır ki, bir putperest gerçek bir Tanrı'ya inanır gibi inanır, gerçek bir Tanrı'ya inanan da, inanma biçiminde putperest belirtiler gösterir. Musa ile çoban arasında geçen bu metaforik öyküde de, benzer bir durum söz konusudur. Çoban inanma biçiminde, neye inandığı söz konusu olduğunda, putperest bir nitelik sunar. İçtenlik onun inancını sahih bir inanma tutumuna dönüştürür. Musa bu kişiye, Tanrı'ya yanlış bir şekilde inandığı ve yakardığı için kızar ve nasıl doğru bir şekilde inanması gerektiğini, nasıl bir Tanrı'ya inandığını öğretir; inandığı Tanrı'nın özelliklerinden söz eder ve onu dalalet

<sup>9</sup> Mevlâna'nın felsefi söyleminden bahsetmek, Batılı anlamda bir felsefi söylemden bahsetmek olmayacaktır. Onun düşüncelerini ortaya koyma, onları geliştirme ve kurgulama biçimi spekülâtif, kurgusal ve kavramsal bir nitelik arz etmez. Onun felsefi söylemini izah edebilecek en önemli kavram “eğretileme” (*metafor*)'dur. Mevlâna metaforik bir tarz üzerine söylemini inşa eder. Metaforun özünü, öyküsel anlatım oluşturur. Öykülerle bir sistem kurar. İnançın içtenliğini, inanma temelinde birey ve tanrı arasındaki aşkı, sevgiyi metaforik ifadelerle anlatır. Eğretileme, doğrudan dile getirme değil, dolaylı söylem tarzıdır. Benzetmelerle yaklaşmaya çalışır. Hakikati gördüğünü ve bildiğini değil, görür ve bilir gibi olduğunu söyler. Bu söylem biçimine, sürekli bir “temkinli olma”, “haddini aşmama” hali eşlik eder. Bu da içsel gerçekliklerin, teolojik hakikatlerin, sezgisel keşiflerin, aşkın hakikatlerin söz konusu olduğunda, uygun bir söylem biçimi olduğu söylenebilir. Bu tutum, hakikatin merkezine gittiğini söylemez, daha çok onun etrafında dolaşır (Bkz. Keklik, 55). Aslında metaforik anlatıma Batı felsefesinde de çok sık rastlanır. Platon, “mağara metaforu”yla kendi sisteminin temelini oluşturur. Metaforik anlatımda onun da anlatılara, hikâyelere ve efsanelere yer verdiğini görürüz. Denilebilir ki, sözün bittiği yerde metafor başlar. Anlatım çıkmaza girdiğinde metafor imdada yetişir. Metafor, doğrudan anlatılamayana anlatmayı dener. Konuya yaklaşmak için çabalar (Bkz. Taşdelen, 2011, 41-43).

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/6 Spring 2013





içinde olmakla suçlar. Sözlerini saçma bulur, küfür olarak niteler. “Çarık, dolak ancak sana yakışır. Sen bunları kime söylüyorsun? Amcana, dayına mı?” diye azarlar.

Bu öyküde Musa, bir “doğru Tanrı bilgisi” ve “doğru Tanrı inancı” olduğu fikrinden hareket eder. Tanrı hakkında doğru olduğundan kuşku duymadığı bilgilerden söz eder: Tanrı yemez, içmez, yatmaz, uyumaz, insana benzemez, başında bit olmaz, çarık ve elbise giymez, bir bedende cisimleşmez, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Çobanın Tanrı tasavvuru, bu “doğru Tanrı anlayışı”yla bağdaşmaz. Musa, amcasından dayısından söz eder gibi Tanrı’dan söz eden bu adama kızar ve onu dinden çıkmakla suçlar. “El ayak bizim için bir öğüş vesilesidir; fakat Tanrı’nın arılığına nispetle kusurdur.” Çoban, Musa’nın bu uyarıları ve ithamı karşısında çok üzülür: “Ya Musa, ağzımı bağladın, pişmanlıktan canımı yaktın” der; elbisesini yırtıp yana yana bir ah çeker, başını alıp çöle doğru yola düşer. Musa’ya Tanrı’dan şöyle bir uyarı gelir: “Kulumuzu bizden ayırdın. Sen ulaştırmaya mı geldin, yoksa ayırmaya mı? Ben, herkese bir huy, herkese bir çeşit ıstılah verdim. Ona metih olan söz sana zemdir; ona göre baldır sana göre zehir!” (Mevlâna, 1988b, 134)

Mevlâna’ya göre, her yaşantı farklı bir varoluş hali, her varoluş hali de farklı bir dildir. Her varoluşun nasıl kendine özgü ve diğer varoluş hallerinden farklı özellikleri varsa, kendine özgü bir dili de vardır. Giden günle, insanın içinde bulunduğu hal de değişir ve her hal yeni bir dille ifadeyi gerekli kılar. Dünkü dil, dünü anlatır, bugünü anlatmak için yeni bir dile, yeni bir söz dağarcığına, yeni bir “ıstılah”a ihtiyaç vardır. Her varoluş halinin kendine özgü bir dilinin olması, onu başkaları için yabancı ve anlaşılmaz kılar. Dolayısıyla, Çoban’ın varoluş hali ve bu varoluş haline özgü dil, diğerleri için anlaşılmazdır. Herkesin kendi haline uygun bir dili vardır. Birine övgü olarak görünen söz, diğerine yergi olabilir. Varoluş halleri nasıl farklılaşırsa, varoluş hallerine özgü dil de öylece farklılaşır; öyle ki, iletişimi imkânsız kılan bir noktaya bile ulaşabilir. Birey ve Tanrı ilişkisinin dili, “hal dili”dir, “gönül dili”dir. Bu noktada asıl olan, söz değil, sözün içinden türediği “hal”, içtenliğin ve sahil varoluşun kaynağı olan “gönül”dür. Halde asıl olan ise içtenlik ve yüreğin arılığıdır. Yüreğin arılığı, gönlün içtenlikli yaşantısı, söze gelmeyen bir nitelik taşır. Mevlâna bu noktada birey ve Tanrı ilişkisini, “aşk”la ifade eder; aşkı, bu ilişkiyi kurabilecek bir varoluş durumu olarak görür. Aşk hali, bütün dillerin üzerinde bir dil, bütün hallerin üzerinde bir hal, bütün yasaların üzerinde bir yasadır. “Biz; dile, söze bakmayız; gönle, hâle bakarız. Kalb huşu sahibiyse kalbe bakarız, isterse sözünde kulluk olmasın. Gönül cevherdir, söz söylemekse araz... Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayrıdır. Aşıkların şeriatı da Allah’tır, mezhebi de” (Mevlâna, 1988b, 134).

“Musa, Tanrı’dan bu azarı duyunca çöle düşüp çobanın ardınca koştu. Nihayet onu bulup dedi ki: “Müjdem ver! Tanrı’dan izin geldi. Hiçbir sebep ve tertip yolu arama; daralan gönlün ne isterse onu söyle! Senin küfrün din, dinin can nuru... Sen emniyete ermişsin.” Mevlâna olayı söyle yorumlar: “Kendine gel kendine! Tanrı’yı övsen de bu övüşünü, çobanın layık olmayan övüşü gibi bil, öyle tanı. Senin övüşün, çobanın övüşüne nispetle daha iyidir. Ama Tanrı’ya nispetle onun da değeri yok, onun da sonu gelmez.” (Mevlâna, 1988b, 137-166) Bir başka yerde de, dilin Tanrı’yı övmekten uzak olduğunu söyler; Tanrı’ya hitaben “ben seni övemem” der. Bizim kendi dilimiz içinde söylediğimiz, ifade ettiğimiz sözlerin Tanrı için nasıl bir anlamı olduğu, O’nu nitelemek için söylediğimiz sözlerin gerçekten onun tanrısallığını ne ölçüde karşıladığı, varlığında nasıl bir karşılık bulduğu bir sorundur. Bizim dünyasal gerçekliği ifade etmek için kullandığımız dil, Tanrısallık gerçekliği ne ölçüde karşılayabilir? Sözelimi Tanrı için bilmek nedir? Görmek nedir? Bağışlamak nedir? Bu tanrısallık nitelikler insan gerçekliğinde olduğu gibi midir? Bilmek, bizim kullandığımız anlamda bilmek, görmek bizim anladığımız anlamda görmek midir? Mevlâna için, tanrısallık gerçeklik karşısında söz bir “örtü”dür; o, ifade ettiği gerçekliği açmaz, görünür ve anlaşılır kılmaz; aksine örter, kapatır (Mevlâna, 1988c, 387). Şöyle der: “Söz dar, mana ise geniş. Söz manaya kifayetsiz. Onun için peygamber ‘Tanrı’yı bilenin dili tutulur’ der” (Mevlâna, 1988b, 131). Birey Tanrı ilişkisi bütün sözlerin, bütün ifadelerin dışında kalır. Bu ilişki, sözle ifade edilebilecek,

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/6 Spring 2013



sözün içine sığdırılabilecek bir ilişki biçimi değildir. Burada önemli olan gönlün tutumudur, dilin söylediği ikincildir. “Sözün eğri özün doğru olursa o söz eğriliği Tanrı’ya makbuldür” der (Mevlâna, 1988c, 14).

Söz, birey ve Tanrı ilişkisini taşıyacak, bu ilişkinin kurulmasını sağlayacak derecede yetkin bir araç değildir. İçten yönelim, her zaman önemlidir; bu yönelim, nasıl inandığımız sorusunu cevaplar. Tanrı için zahiri dilden daha değerli bir dil vardır; o da iç dilidir, halin ve gönlün dilidir. Bu dil aklın, bilginin, üçün beşin değil, aşkın ve gönlün dilidir. Kierkegaard’un *Korku ve Titreme*’de, İbrahim’in durumunu anlatırken söylediği sözler, İbrahim’in anlaşılamayacağını, durumunu başkalarına izhar edemeyeceğini, izhar etse de başkaları tarafından anlaşılamayacağını ortaya koyar.<sup>10</sup> Ona göre de, iman şövalyesi İbrahim ile Tanrı arasındaki ilişki, bir “aşk”, “sevgi” ve “bağlanma” ilişkisidir. Bu, her anı gizlerle dolu olan ve İbrahim’in kendi varlığı içinde tecrübe ettiği bir yaşantıdır. İbrahim ulaştığı muhteşem aşamada, Tanrı’nın samimi dostu olur ve Ona “Sen” diye hitap eder. Asıl olan bu içten diyalogun, sevgi bağının kurulabilmesidir. Mevlâna da eserlerinde, birey ve Tanrı arasındaki “dostluğu” vurgulayan ifadelerle sık sık yer verir. Bunlardan birinde şöyle der: “Tanrı’ya gönül doğruluğu ile eğilirsen ona mahrem olursun.” “Ben Tanrı ile öyle bir haldeydim ki, aramıza seçilmiş bir peygamber bile giremezdi” (Mevlâna, 1988d, 14, 238). İmanı, yalın, içten ve sevgi temelli bir bağlanma olarak gören bu duyarlık, daha sonra Karl Jaspers, Gabriel Marcel ve Martin Buber gibi filozoflarca da sürdürülür.

Sürekli bir “giz ögesi” ardında kalan din ve dinsel duygu için, “doğru” ve “yanlış” gibi nitelermeler uygun olmayacaktır. İman, nesnel ve evrensel bir bilmeyi değil, tecrübenin, aşkın, sevginin, içe doğuşun iç içe olduğu bir anlama, ışığa ve sezme durumunu ifade eder. Bu öznel yaşantı, ancak onu tecrübe edenler açısından anlamlıdır. “İnandım” sözcüğü, yalnız onu söyleyenler açısından anlaşılabilirlik niteliği taşır. “Anladım” demek, “ben anladım” demektir. Benim anladığım şeyi, ancak benim anladığımı anlayanlarla paylaşabilirim. Yine de benim anladığım şeyi tıpkı benim gibi anladıklarından emin olamam. Dolayısıyla, iman daima ona sahip olan kişinin imanıdır, kendi özneliğim ve öznel deneyimim içinde kalan bir inanma biçimidir. Yaşantı durumları birbirinden farklı olduğu için hiç kimsenin inanma durumu bir başkasının inanma durumu ile aynı olmayacaktır.

İşte bu noktada “doğru iman”, “gerçek iman” gibi kavramlar kullanmak, özel deneyim alanlarında nesnel karşılıklar bulmaz. “Doğru” sözü, inancı nitelmez, aksine onu belirsizleştirir. Çünkü inanç alanındaki doğruluk, eğer böyle bir kavram kullanılacaksa, matematikte ya da bilimlerde olduğu gibi bir kesinliği ve açıklığı, tutarlılığı ve olgusallığı değil, sırrı ve kapalılığı ifade eder. O da, içtenlik hali ile ifade edilebilir. Eğer doğru birey ve tanrı ilişkisinden söz edilecekse, bu, imanın, aşk ve içtenlik hali ile ifade edilebileceği bir bağlanma durumu olmalıdır. Bu nedenle, Augustinus’tan bu yana, imanı bir aşk hali olarak anlayan düşünürler gelip geçmiştir. Mevlâna ve Kierkegaard da bunlardan ikisidir. Birey ve Tanrı ilişkisi söz konusu olduğunda, sözel ifadelerin, bu ilişkiyi, her zaman doğru anlattığını iddia ettiği anlarda bile yanlış, yetersiz ve anlaşılabilirliği olmayan bir şekilde anlatmaya eğilimli olduğunu söylemek gerekir. İmanın bir sevgi oluşu, yeterli derecede söze gelmeyişi, onun bir “sır” oluşuyla bağdaşır. Sorun şudur: Tanrı’yı kendi içimizde ne kadar hissedebiliyoruz? Eğer onu hissediyorsak, sesini de işitiyoruz demektir. Bu ilişki onun da bizim sesimizi işitiyor olduğunu; onunla bizi duyduğundan emin bir şekilde konuşabileceğimizi, yalnız onun huzurunda var olduğumuzu, öznelliğimizin yalnız ona

<sup>10</sup>Kierkegaard, *Korku ve Titreme*’yi Johannes de Silentio müstear ismiyle yazar. Bu Latince alınan bu adlandırma, “suskun Johannes” anlamına gelir. Bununla, kitabın yazarı olarak aslında kendisinin de konuşmadığını, kendi içindikileri anlatmadığını, anlatsaydı bile bu anlamın sözün nesnel ve evrensel formu içinde dönüşüme uğrayarak kendi özünden uzaklaşacağını söylemek ister. Sözün evrensel ve nesnel formu içinde, anlamın dönüşmesi durumunda, İbrahim bir “oğul katili” olarak ortaya çıkar. İbrahim’in anlaşılabilirliği, birey olarak evrenselden yüce oluşu, teolojik olanın etik olanı askıya alışı, “paradoks” ve “susku” bağlamında anlaşılabilir.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/6 Spring 2013



aşikâr olduğunu, yalnız onun bize tanıklık ettiğini de ifade eder. Bu aşkın tanıklık, bizi, evrenin ve kendi içimizin derinliklerinde kaybolmaktan korur; sonuçta toplumsal bir yapı içinde diğerleri için, bir komşu ve kardeş olarak anlaşılabilir hale getirir.

### Sonuç

Birey ve Tanrı ilişkisi en somut ifadesini, insanın varlıkla olan ilişkisinde bulur. İnsanın varlıkla olan ilişkisi öncelikle insandan başlar, hayvan, bitki, canlı ve cansız bütün nesnelere doğru yayılır. Kierkegaard, bu somutlaşmayı, bu yansımayı “komşu sevgisi” ile ortaya koyar. Bunun çıkış noktası, şu ifadedir: “Kim ki, Tanrı’ya inanıyorum der de kardeşinden nefret ederse, o bir yalancıdır. Kardeşini gördüğü halde sevemeyen, Tanrı’yı görmediği halde nasıl sevebilir?” (Kierkegaard, 1978, 154 – Yohanna, 4:20). Kierkegaard’un *Sevginin Eseleri* adlı eserinde “komşu sevgisi”nden hareket eden, yakın komşudan uzak komşuya, insandan Tanrı’ya, Tanrı’dan insana, bir sevgi sarmalı vardır. Bu anlayışa göre, Tanrı’yı sevmek için insanları sevmek, insanları sevmek için komşuyu sevmek gerekir. Komşuyu sevmesi için de kişinin kendisini sevmesi gerekir. “Benim için bir şey yapmak istiyorsan insanlar için yap, beni sevmek istiyorsan insanları sev, bana iyilik yapmak istiyorsan insanlara iyilik yap” diye özetlenebilecek sevgi sarmalı, Mevlâna’nın *Mesnevi*’sinde de bir kutsi hadis üzerinden kurulur: Tanrı onun hakkında “hastalandım da yine halimi hatırlımı sormadın? Yalnız o hastalanmadı, ben de hasta oldum” demiştir (Mevlâna, 1988b, 133).

İman, Tanrı’nın bireyin yönelimine karşılık verdiği inancını da taşır. Bunun anlamı, Tanrı’nın insana, insanın iletişim çabasına sevgi, inanç ve hikmet yolunda karşılık vermesi, kendini bulmasında ve sorularını cevaplamasında ona yardımcı olmasıdır. Mevlâna, “gönülde Tanrı sevgisi arttı mı bil ki o da seni seviyor” der ve “Tanrı onları sever onlar da Tanrı’yı” ayetini anar (Mevlâna, 1988c, 359, 363). Kierkegaard da Tanrı’nın “sevgi” olduğunu söyler (Kierkegaard, 1985, 63). Kişinin, Tanrı’nın da kendisini sevdiğine inanması, kendi selamına karşılık verdiğini düşünmesi, yeryüzünde ulaşabileceği en yüksek varoluş halidir. Mevlâna’nın ve Kierkegaard’un felsefesinde açığa çıkan budur: Tanrı huzurunda olmak, onunla iletişim halinde bulunmak, benliğin en üst ifadesi, insan olmanın en üst *telosudur*. Bu durum, sonsuz benliğin ifadesi olarak en üst özgürlük halidir. Tanrı’nın huzurunda olmak, yüreğin de huzura ermesidir. Mevlana ve Kierkegaard, imanı, Tanrı’nın nasıl olduğuna, kim olduğuna, bir gerçek tanrı tasavvuruna dayandırmaz. İnanma, bireyin kendi içinde başlar. Ve o, sahil, içtenlikli ve sevgiye dayalı bir yönelim olarak, nasıl sorusunu öne çıkarır: Nasıl inanırsam sahil ve içtenlikli bir inanma tutumu geliştirmiş olurum? Nasıl inanırsam Tanrı ile varoluşsal bir bağlanma içine girmiş olurum? “Neye inanmalıyım?” sorusu, sahil inanma tutumunun belirlenmesinde, nasıl inanmalıyım sorusu yanında önceliğini kaybeder. Bu da imanı bir bilgi ve düşünce konusundan çıkararak bir gönül, yaşantı bağlanma konusu haline getirir.

### KAYNAKÇA

- AUGUSTINE, *The Confessions of Saint Augustine*, Tr. E.B. Puse, The Modern Library, New York, 1999.
- DESCARTES, René, *Metot Üzerine Konuşma*. Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986.
- JASPERS, Karl, *Felsefe Nedir?*, Çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1986.
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Leopold Voss, Leipzig, 1853.
- KIERKEGAARD, Søren, *Training in Christianity and The Edifying Discourses*, Tr. Walter Lowrie, Oxford University Press, London, 1041.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/6 Spring 2013



- KIERKEGAARD, Søren, *Works of Love*, Tr. Howard V. Hong - Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1978.
- KIERKEGAARD, Søren, *Fear and Trembling*, Tr. Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1985.
- KIERKEGAARD, Søren, *Sickness Unto Death*, Tr. Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1989.
- KIERKEGAARD, Søren, *Philosophical Fragments*, Tr. Howard V. Hong – Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1987.
- KIERKEGAARD, Søren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Tr. Howard V. Hong - Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1992.
- MEVLÂNA, *Mesnevi I*, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988a.
- MEVLÂNA, *Mesnevi II*, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988b.
- MEVLÂNA, *Mesnevi III*, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988c.
- MEVLÂNA, *Mesnevi IV*, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988d.
- MEVLÂNA, *Mesnevi V*, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988e.
- MEVLÂNA, *Mesnevi VI*, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988f.
- MEVLÂNA, *Fîhi Mâfih*, Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991.
- VICO, Giambattista, *Yeni Bilim*, Çev. Sema Önal, Doğu Batı yayınları, Ankara, 2007.
- YUNUS EMRE, *Yunus Emre Divanı*, haz. Faruk K. Timurtaş, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1972.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London, 1961.

---

### Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 8/6 Spring 2013

