

Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi

*Varlıktan bağımsız değer kör,
Değerden bağımsız varlık sağırdır.*

Aliye ÇINAR, Dr.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Atıf- Çınar, A. (2006). Modern zamanların değer arayışı: Varlık-bilgi-değer birliğinin önemi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (11), 53-68. © Değerler Eğitimi Merkezi

Özet- Modern zamanların doğa ve insan yorumları, mekanik bir bilim ve materyalist ontolojinin kontrolüne bırakılmıştır. Değer ya da etik, biyoloji, psikoloji ve sosyoloji-deki her hangi bir konu gibi ele alınmıştır. Her varolan değer, bir olguya, her norm, bir gerçeğe, her fikir, bir ideolojiye dönüştürülmüştür. İşte bu makale, bağımsız bir değerler doktrini ya da değerden yalıtılmış bir ontoloji problemini ele alacaktır. Günümüzdeki değer ve anlam krizinin kaynağı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler- Değer, Varlık-Değer, Sevgi, Tillich, Mevlâna, Modernite Eleştirisi.



Giriş

Modern düşünce eleştirilirken, bu eleştiri ve farkındalığa çoğu zaman post-modern tavır denilmiştir. Elbette bir farkındalık olarak bu tavır önemli olmakla birlikte, modern düşüncedeki pek çok açmaza çare bulmaktan acizdir. Dahası doku itibariyle o da, modernidir. Her şeyden önemlisi postmodern düşünce etik kodların içini boşalttığı için, modern düşüncenin ontolojide açtığı çatlağı onarma konusunda çaresiz kalmıştır. Hatta tavır itibariyle böyle bir kaygısının olduğu da söylenemez. Başka türlü ifade etmek gerekirse, Varlık ve değer ilişkisinin sağlanamaması ya da aradaki bağın kopması ciddi sorun olmuştur. İnsanın ahlâki bir varlık olduğu ve modernizmin insanlığın üzerinden geçirdiği değeri ıskalayan ezici silindir dikkate alındığında, bir değerler teorisinden bahsetmenin zorunluluğu kendini göstermiştir. Ancak hakikatte irtibatı kurulamayan bir değerler manzumesi sadece sözde bir çaba olmaktan öteye geçmeyecektir. İşte bu bağlamda mesela Hristiyan ilahiyatçı Paul Tillich gibi düşünürler Varlık-değer ilişkisinin önemine ve aradaki kurulması gereken kopmaz bağın önemine ısrarla dikkat çekmişlerdir. Onun

yaşadığı dönem dikkate alındığında (1886-1965) Batı, bir anlam ve değer krizine duçar olmuştur. Tillich'in çabası bir reçete sunma çabasıdır. Burada ifade etmeliyiz ki, değer problemini "varlık-bilgi-değer'in" birliği ekseninde irdelerken, zihinlerde somut karşılık bulması bakımından çoğu zaman iki büyük düşünürü, biri Batı'yı diğeri doğuyu temsil etmesi bakımından Paul Tillich ve Mevlânâ'yı düşünsel ufuk olarak tercih ettik. İlki, sözünü ettiğimiz ontoloji-epistemoloji ve ahlâk arasında var olması gereken organik bağın koparılmasının Batı düşüncesi ve yaşantısında bir değer ve anlam krizine mal olduğuna dikkat çekerek, bu konuda bir restorasyona giderken, ikincisi bir toplumu derinden kavramanın ve inşa etmenin varlık-bilgi-değer birliğini öne süren bir paradigmadan geçeceğini fark ederek hareket noktası olarak tevhidin farklı bir ifade biçimi diyebileceğimiz bu formülü benimsemiştir.

Esasında 'varlık-bilgi-değer' eksenli perspektif ya da paradigma İslam düşüncesinin özünde mevcuttur. Gerek toplumsal, gerek siyasi gerekse de başka nedenlerle gerilemeden dolayı ve de İslam düşüncesine sızmış olan teorik bilginin etkisiyle, bu birlikte zaman zaman bir zayıflamanın olduğu dikkati çeker. Ancak bu konu burada tartışılmayacak kadar giriftir. Tekrar problemimize dönersek, ontoloji ve değer arasındaki bu muazzam örgüden dolayı, mesela 13. yy.'da Mevlânâ bu varlık-Bilgi ve değer birliğinin elverişli ve verimli yapısından güç alarak oldukça farklı kültürlerin unsurlarına bir birlik örüntüsü vermiştir. Elbette Mevlânâ gerekli bu zamkın değerden alınacağını biliyordu. Yapılması gereken, ilkin yabancılaşmamış bir hakikatten söz etmektir. O da bu anlamda Allah'ı nihaî sevgili olarak konumlayarak, bunda sözünü ettiğimiz Varlık-değer ve bilginin birliğini ifade etme fırsatını yakalamıştır. Aynı şekilde Tillich'de, sözünü ettiğimiz bağlamda Tanrı'nın hem bizzat varlık olduğunu söylerken, ahlâki yapıp etmelerimizde onun 'sevgi' olduğuna dikkat çekmiştir. Belirtmeliyiz ki, sadece İslam düşüncesinde değil, öзде İbrahimî gelenekte söz konusu birlik mevcuttur. Ne var ki, mevcut olan bu birlik özellikle modern zamanlarda zedelenecek koparılmıştır. Makalede bizde özellikle, Modern düşüncenin bu geleneğin kavramlarını nasıl sekülerleştirdiğine ve bu süreçte de değerlerin buharlaştırıldığına dikkat çektik. Elbette, bir çözüm önerisinden önce problemin teşhis edilmesi gerekir. Şimdi modern zamanların neden bir değerler arayışına başladığını anlamaya çalışalım. Bu arayışa geçmeden önce, Varlık, bilgi ve değer ilişkisini irdelleyen bu yazının temelde felsefî bir perspektiften kurgulandığını belirtmeliyiz.

Neden Değer Arayışı?

Özellikle 19. yüzyılın ortalarında etiğin ontolojiden bağımsızlaştırılmasıyla birlikte bariz bir şekilde değerler teorisinden bahsedilmeye başlanması şüphesiz bir rastlantı değildi. Bilindiği üzere, Aydınlanma ve Modernizmle birlikte insanın sadece düşünen bir varlık olarak konumlanması Hegel düşüncesinde zirveye çıkmıştır. Ancak söz konusu düşüncenin, özellikle pozitivizm ve materyalizmin trendleriyle eleştirilmesiyle birlikte, doğa ve insan yorumları, mekanik bilim ve materyalist ontolojinin kontrolüne bırakılmıştır. Etik, biyoloji, psikoloji ve sosyolojideki her hangi bir konu gibi ele alınmıştır. Her varolan değer, bir olguya her norm, bir gerçeğe, her fikir, bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Bu durumda filozoflar, insan haysiyetinin ve varlığın anlamının dayandığı gerçekliklerdeki değer boyutunu sorgulamaya başlamışlardır. Dolayısıyla da onlar değerler doktrini olarak isimlendirilen bir yöntem geliştirmişlerdir. Elbette teorik olduğu kadar pratik de olan bu değerler, bir sürekliliğe sahiptirler. Değerler kuşkusuz, natüralizmin ifade ettiği gibi, bir varlık düzenine bağlı değildirler. İyi, güzel ve doğru, varlığın dışında bulunur. Onlar, 'olgu' değil, 'var olan değer' karakterine sahiptirler. Materyalist bir zaman anlayışı içinde kalındığı sürece değerler alanına ait ontolojik bir temel ortaya konabilir mi? (Tillich, 1960: 73.) Dahası Varlıkla değerlerin irtibatı nasıl kurulmalı ya da kurulması gerekli midir? Değer ve varlık arasında bir kopma beraberinde başka çözümleri de getirmiş midir? Batı'nın bir anlam krizi yaşamasının altında acaba sözünü ettiğimiz kırılma yatabilir mi?

Değerler, varlık içerisinde ve varlık vasıtasıyla gerçekleştirilmeyi isterler. Çünkü Varlık değeri önceler. Değeri önceleyen Varlık, ona ufuk verir. Ufku olmayan bir değer kendini gerçekleştirmesinden söz edilemez. Varlığın öncelemediği bir değer, zorunluluğu ve yabancılaşmayı beraberinde getirir. Dahası o bir tahakküm talep eder. Oysa doğası itibarıyla değer özgürleşme ve dönüşümü kendinde barındırmalıdır. Öte yandan değerler, Varlık için bir tür form işlevi de görürler. Bu bağlamda mesela adalet, Varlık'ın gücünün formu olduğu için insanlar arası ilişkilerde insanlığın var oluşu, adaletin yapıları olmadan devam edemez. Doğrusu Varlık-değer arasındaki bağın koparılması rasyonelleşmiş bir değerler kümesinden söz etmek anlamına gelecektir ya da değer denen şeylerin rasyonel bir nitelikten öteye geçmediği görülecektir. Bu trend takip edildiğinde örneğin, adalet deyince bir kanundan bahsedilir olacaktır. Kanun, dışsallaştırılmış bir bilinç; bilinç ise, içselleştirilmiş bir kanundan başka bir şey değildir. Adaletin kuralları, kanun ve bilincin karşılıklı etkileşimleriyle oluşturulur (Tillich, 1960: 81).

Peki, değerden soyutlanmış ancak değerini tutacak bu kavramların kökenini nerede aramalıyız? Başka türlü söylersek, değer taşıyan kavramlar bile âdeta rasyonellik rengine bürünmektedir ve özellikle Modernizm açısından bakarsak bu bildik bir tablodur. Acaba eşgali kullanılan bu kavramların içeriği özünde ya da aslında nasıldı? Bu bağlamda örnek olarak eşitlik kavramına göz atacak olursak; eşitlik fikri Batı kültürüne Yahudiliğin bir katkısıdır. Grek etiğinde, -Platon, Aristoteles ve Helenistik düşüncede- evrensel insan eşitliğinden söz edilemezdi. Dinî anlamda eşitlik fikri, 'bütün insanların Tanrı imajında yaratıldığı' düşüncesine dayanır. Mesela Hıristiyan kanunları ve diğer antik kodlarda sadece toplumsal eşitlik için 'eşit ceza fikrinden' söz edilebilirdi. Mesela bir köleyi öldüren soylu bir adamın sadece bedeli olan parayı ödemesi yeterliydi. Kitabı Mukaddes'de adalet fikri saygın kişilerden ziyade, eşitliğin bir somutlaşmasına işaret eder. Daha sonra eşitlik fikri dinî kökünden çıkarılır. Müphem ve ironik bir anlam kazanmaya başlar (Putnam, 1987: 44). Şimdi bu temel fikrin açılımı diyebileceğimiz Kutsal Kitap'ın görüşlerinin seküler etiğe nasıl geçtiğini görelim. Önce aslına bir göz atmamız gerekirse (Tekvin, I, 26 vd.);

- i. İnsanların yetenek, başarı ve sosyal durumları ne olursa olsun, kıyaslanamaz bazı ahlâki hususlar bakımından eşittirler ve saygıyı hak ederler. Allah insanı kendi suretinde yarattı.
- ii. Herkesin mutluluk ve kederi eşit ahlâki önemdedir.

Bunu, seküler etik şu şekilde formüle etmiştir. Her insan varlığı belirli 'haklara' sahiptir ve temel haklar konusunda hepimiz eşitiz. Yine her kişinin eşit mutluluğunun önemi, insanların eşitliği fikrinden kaynaklanır. Geleneksel ve dinî anlamında bireysel özgürlük içermeyen eşitlik fikri bu anlamı da kazanır. Özellikle de J. Rousseau'nun ve Fransız Devriminin temel ideali olması bakımından eşitlik fikri değerleri yeniden düşünme bağlamında özellikle de Kant'la birlikte öne çıkar (Putnam, 1987: 45). Bu trendde öncelikle dikkat çeken husus, demokrasi, eşitlik, özgürlük ve adalet ilkeleri yaygınlaşmaya başlarken, insan hakları bildirisi dünya çapında bir manifesto havası estirmeye başladı.

Yeni kazanımlarla gündemden hiç düşmeyen insan haklarına dair vurgu da aslında şu varsayımlara dayanır. Bir başka ifadeyle insan hakkından bahsetmek demek ilkin, rastlantısal, tarihsel olarak kısıtlı özgürlükleri doğallaştıran ya da özelleştiren kültür ve geleneğin önemini iptal etmeyen kökten-cilik tarzlarına muhalefet olarak işlev gördüğü bir gerçektir. İkincisi, seçme özgürlüğü hakkı ile kişinin, hayatını haz ve zevk aramaya adayabilme hakkı-

nın, en temel iki insanî hak olduğudur. Üçüncüsü de insan haklarına atıfta bulunmanın “iktidarın aşırılıklarına” karşı bir savunma dayanağı olabileceği varsayımdır (Zizek, 2005: 115). Fransız Devrimi’yle birlikte de, yıkılmaz diye düşünülen, hatta egemenlik hakkını Tanrı’dan aldığı iddia edilen mutlak krallıkların yıkılabileceğinin duyurulmasıyla sesi yükselmeye başlamıştı insan hakları taleplerinin. Diyebiliriz ki, demokrasi, insan hakları ve eşitlik gibi kavramlar evrensel bir insan ve dünya projesinin kilometre taşlarıdır. Ancak kabul edilmelidir ki, evrensel bir hümanizmin içi boştur. Onun vaat ettiği insanların eşitliği ilkesi soyut bir eşitliktir. Bir başka ifadeyle o, ‘tümün eşitliğine dair soyut politikanın aynadaki yansımasıdır’...Söz konusu evrensellik, her tarihsel toplumun farklı hayat biçimlerini her zaman böler. Boş bir eşitlikle hemen hemen aynı kapıya çıkan bu evrensellik, ‘hak edilmemiş normatif avantajdan kaçınmadan başka bir şey değildir’ (Margolis, 2006: 180, 178).

Ancak modernite önümüzde yeni özgürlükler alanı açar ama aynı zamanda yeni tehlikeler de getirir ve sonuçta hangisinin gerçekleşeceğine ilişkin hiçbir nihai erekbilimsel garanti yoktur. Yukarıda sözünü ettiğimiz, demokrasi, eşitlik, insan hakları gibi talepler ilginçtir ki, bir tür belirlenimciliği ve totaliterliği beraberinde getirmiştir. Özgürlük, bir tür zorunluluk, eşitlik somut, kültürel ya da tikel kimlikten feragat, insan hakları da evrensel insan olmaya bir tür boyunduruk olarak boy vermeye başlamıştır. Çünkü “Aydınlanmanın ‘totaliter’ eğilimi içsel ve belirleyicidir. ‘Belirlenmiş ve zapt edilmiş dünya’ onun gerçek sonucudur ve toplama kampları ve soykırımlar Batı’nın bütünü tarihinin negatif erekbilimsel son noktasıdır.” (Zizek, 2005: 124). Eşitlik ve demokrasi ilginçtir ki, gerisinde şiddeti gizlemiştir. Süreç esnasında bu geri plandaki nüveler ortaya çıkmıştır. Ya da eşitlik, “eşitlerin eşitliğinden” başka bir şey olmamıştır.

Dahası bu bağlamda talep edilen insan haklarındaki insanın nasıl bir insana dönüştüğü de ayrı bir sorundur. Evrensel tikel ilişkisi bağlamında düşünürsek, tam olarak insan olma esasında onu belli bir vatandaşlığa bağlayan sosyo-politik kimlik ortadan kalkınca evrensel anlamda onun insanlığından söz edilebilir. Ne var ki, bu durumda o, insan olarak kabul edilmekten veya insan muamelesi görmekten kısacası tikel insan olmaktan da feragat etmiş olmaktadır (Zizek, 2005: 127). Söz konusu anlayışın kökenini bir anlamda evrenselcilik formülasyonunda aramamız isabetli olabilir. Zira bu, insan doğasının evrenselliğini, birliğini ve aynılığını vurgular. Dahası evrenselciliğin yandaşları, İsa Mesih ile halkı arasında bölünmez bir birlik olduğu telakki-

sinden hareket ederek, Mesih'in kendini feda etmesinden dolayı insanlar için suç ve cezadan bahsetmenin gereksizliğini ileri sürerler. Bu, bir anlamda dinî hümanizmin ifade biçimidir. O kadar ki, Tanrı ve şeytan arasında bir zıtlasmadan değil, bir uzlaşmadan söz etmeye kadar gider (Godbey, 1887: 145). Görüldüğü gibi radikal bir biçimde aralarında mesafe olan Tanrı ve şeytan birbirine yaklaştırılmak suretiyle, insanlar arasındaki ayrımın üstesinden gelinmeye çalışılmıştır.

Çizmeye çalıştığımız bu tablo farklı açılardan eleştirilirken vurgulardan biri iptal edilen şeyin öneminin altını çizmek olmuştur. Özellikle de kaybedilen ve bir anlam krizine neden olan şeyin asıl sebebinin değerlerin bir olguya indirgenmesi ya da onların buharlaşması olduğuna işaret edilmiştir. İşte bu durumun modern düşüncenin bilgi ve davranış biçimine yansıdığına dikkat çeken Heidegger, Varlık (Parmenidesçi) ve değer (Sokratesçi) sanki birbirinden ayrılmışçasına görülmesinin temel yanılğı olduğunu söyler. Yapılması gereken acil işin de, bunları aynı çatı altında birleştirmek olduğunu hatırlatır. O, haklı olarak modern düşüncenin okutulduğu okullarda değer sorununun iskartaya çıkarılarak, sadece varlık sorununun ele alındığına dikkat çeker. Dahası modernizmde özellikle üniversitelerin kökeninin Aristoteles'in dikkat çektiği yaşam ile düşünce arasındaki somut bağdan yani hayattan ortaya çıktığı gerçeği göz ardı edilir. Öyle ki, onun temelleri sanki teoriymiş gibi bir hava estirilir (Heidegger, 2002: 31-33). Nitekim Sokrates kafa ile kalbin ya da düşünce ile gönlün radikal bir biçimde ayrılmayacağını, huzurlu bir toplumsal yaşam için ikisinin birlikte olması gerektiğine işaret etmesi de aynı gerçeğe işaret eder. Bu, bir bakıma Varlık ve oluş arasında ayrıma giden metafiziğe bir ihtardır (Heidegger, 2002: 40).

Kabul edileceği gibi, Heidegger'in bu uyarısı ilkin bir bakıma Platoncu idealizme karşıdır. Çünkü onun ideal dünyası temelde varlık ile oluş, ideal ile gerçek arasında köklü bir ayrıma gitmiştir. İşte bu bağlamda Platon'un erdem anlayışı ve bunları tekrar tanımlama şekli, oldukça karmaşık bir teoriden, bu teori olmaksızın bir erdem ne olduğunu anlamının mümkün olmadığı bir teoriyi varsayar. Bir başka ifadeyle onun teorisinin, erdemleri, fiili değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağladığını unutmamak gerekir (MacIntyre, 1984; 141). Buna rasyonel bir devlet teorisinde iş gören, bütünüyle teorik bir erdem de diyebiliriz.

Söz konusu uyarı ikinci olarak da, yukarıda sözünü ettiğimiz insanın Tanrı imajında yaratılması fikrinin içinin boşaltılmasına karşıdır. Eski Ahit'te yaratılış bahsinde (I, 26) Tanrı suretinde yaratılan insanın yeryüzüne hâki-

miyetinden bahsedilirken, burada bir anlam tasarruffuna gidilerek sadece tabiata egemen olması dikkate alındı. Doğrusu, Tanrı suretinde yaratılmak tabiatı nesne olarak algılamayı içermez. Çünkü Tanrı için insan daha üst bir mertebeye sahip olsa da, tabiattaki diğer var olanlar da onun işaretleridir. Ancak sözünü ettiğimiz anlam değişimi, Tanrı'yı değil de bireyi merkeze koyarak âdeta yaratma ve yapıp etme sürecine hâkim olmak ister. Dolayısıyla Heidegger'in dediği gibi insan, özne olarak kendisini, bir nesne olarak düşündüğü doğa karşısında merkeze yerleştirir. İnsanın bu şekilde kendini merkeze koyarak özne/nesne ilişkisi çerçevesinde doğayı denetleme girişi onu Varlık'tan uzaklaştırmıştır (Özlem, 1998: 16-17). Varlıktan uzak kalan, onda mevcut olan değerlerden de habersiz kalmıştır. Bu bir bakıma insanın kendine yabancılaşmasının bir ifadesinden başka bir şey değildir.

Varlık ve Değer İlişkisi

Görüldüğü gibi özellikle Batı düşüncesi açısından baktığımız zaman, rasyo- nel bir ilkeye indirgenen Tanrı olmak üzere, Batı kültürüne giren pek çok düşünce ve kavramın somut içeriğini yitirerek rasyonelleştiği görülür. Daha açık söylemek gerekirse, Varlık ve düşünce lehine ilerlenirken, var oluş ve değer aleyhine bir seyirden söz edilebilir. Elbette bunun tek sorumlusu olarak modern düşünce görülemez. Grek düşüncesinden başlayarak süzülüp gelen bir ideal ve rasyonel dünyada bu sonuçlar zorunlu olmuştur. Hatta bu düşünceden bazı bakımlardan etkilenen İslam düşüncesinde de benzer erimelerden söz edilebilir. Mesela inanma ve ameli içinde barındıran 'ilm' kelimesinin yerini 'bilgi' almaya başlayınca -özellikle Orta Çağ İslam Medeniyeti açısından- bu medeniyet katılmış ve bu ona göre kabul edilebilir bilgi içine girmeyen hiçbir şeye nüfuz edilemez olmuştur. Entelektüel, ameli ve manevî değerlerin bir tek hâkim kavram içerisinde erimesi ile elbette pek çok şey kazanılmıştır ancak pek çok şeyin kaybedilmesine de neden olmuştur (Rosenthal, 2004: 364).

Diyebiliriz ki, özü itibarıyla 'İslam düşüncesinin en özgün yanı, varlık-bilgi- değer düzlemlerinde ortaya koyduğu son derece tutarlı ve dayanıklı algılama biçimidir'. Bir başka ifadeyle Kur'an'ın anlam bütünlüğünde iman (inanç- varlık) kavramı 'ilm' (bilgi) salih amel (ahlâk-eylem) kavramları öylesine bir birine bağlı ki, bunlar birbirini hem besleyen hem de gerektiren boyutlardır (Davutoğlu, 1996: 4). Öyle ki bu düşünce modunda, bilgi ('ilm), hikmet, adalet ve hakikati içinde barındıran katmanlı bir kavramdır (Rosenthal, 2004: 54). Hatta "bilgi ise hakiki imandır. İnsanın yaratıklar Âleminde doğ-

ru ve bu yüzden uygun yerini ve yaratıcısı ile olan uygun irtibatını bilmesi ise adalet olarak bilinen şeydir” (Attas, 1989: 101) Adalet de bilgidan kopuk değildir. Yine Kur’an’ın kulluk kavramı kesinlikle bilgi (*marifet*) anlamındadır. Zira onun insanı yaratış amacı insanın onu bilmesidir (Attas, 1989: 107). Aynı şekilde eşyanın bütünü içinde kendi yerimizi bilme, durumumuzu tanıma ve tasdik etme ve kişinin bu bilgi ve tasdike göre hareket etmesi hem bireysel hem de toplumsal açıdan *adaleti* getirecek olan *edebli* olmadır (Attas, 1989, 129). Bilme, sevmeye, hissetmeye, adil olma ve eylemde bulunmanın hepsini ihata eden bir akıl nosyonu var olmakla birlikte, pratikte bunun tecessüm ettirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda da bir prototip olma özelliğini korumaktadır. Diyebiliriz ki, sadece İslam düşüncesinde değil, İbrahimî geleneğin tümünde sözünü ettiğimiz varlık-bilgi-değer birliğinin dayanıklı ve muazzam birliğini görmek mümkündür. Öze ya da dine dönüş bu bütünlüğün adresini vermektedir.

Gazali’nin düşünce sistemi ve İslam filozoflarına getirdiği eleştiriye bu zaviyeden de bakmak mümkündür. Onun düşüncesi, kelam, felsefe ve tasavvuf arasında yeni dengelerin kurulması olarak da okunabilir. Gazali, bilgi, varlık ve ahlâk veya aksiyom arasında bir irtibatın gerekliliğini öne çıkarır. Bir başka ifadeyle İslam düşüncesinde değerin teğet geçildiğine işaret eder. Gazali *Mîzân el-‘Amel*’de, ilm ve amel âhirete hazırlıktır ve mutlu olmanın yegâne yolu iman ve salih ameldir demektedir. Bu cümleden olmak üzere felsefenin nihaî hedefi de, ‘ilm ve amel terkebini vurgulamaktan geçer (Gazali, 1986: 19-20). İbrahimî geleneğin değere vurgusun altında yatan asıl neden, değerin bütünleştirici, dönüştürücü ve tamamlayıcı özelliğidir. Çünkü “değer sistemi toplumsal mekanizma refleksleriyle varlık-bilgi ön kabulleri arasındaki ilişkiyi tanzim ederek, dünya görüşü imeleriyle sosyal yapılar arasındaki uyumu sağlar” (Davutoğlu, 1996: 32). Esasında tutarlı ve dayanıklı bir varlık-bilgi-değer paradigması tesis edilmiş olsa, bilgi üzerinden de toplumsal mekanizma ile varlık-ahlâk arasındaki irtibat sağlanarak, dünya görüşüyle sosyal yapılar arasındaki ahenk kurulabilir. Ancak eylemin, değerin ve ahlâkın bu noktada hareket noktası olarak alınması daha elverişlidir. Çünkü eylemde sözünü ettiğimiz bütüncül paradigma ete kemiğe bürünmüştür. Düşünsel bakımdan sıradan olan bir kişi bile iyi ve kötünün ayırımını çok iyi yapabilir. Dahası ahlâk, kültürel hafızaya kazınmıştır. Bilgi ise bu hafızadaki nüvelerinin bilinçli bir dökümünü yapmaktan ibarettir.

değer arasındaki kırılma, sosyal, siyasi ve ekonomik müesseseseleşmeye yansımış ve bunlar arasında bütünlüğün arz etmediği görülmüştür (Davutoğlu, 1996: 12). Mesela günümüzde Kur'an'dan feyz almasına rağmen Müslüman toplumlarda benzer bir durumu müşahade etmek mümkündür. Tam aksi bir durumu görmek için de, İslam medeniyetinin zirve döneminin yaşandığı Selçuklu ve Osmanlı'nın külliye tarzında inşa edilen yapılarını hatırlamak isabetli olacaktır. Orada cami, medrese, imaret vb. bünyeler birbirine bağlı ve birbirini bütünler tarzıdadır. Bunların hangisinin üzerinden hareket edersek edelim, sözünü ettiğimiz üçlüyü bir bütün olarak kavrama imkânını yakalarız. Bu çağda İslam düşüncesinin çok üretken olabilmesinin altında, sözünü ettiğimiz, “bilgide diğerlerini toplayarak düşünsel etkinliğini daha ekonomik yoldan sürdürmesi yatmaktadır” (Rosenthal, 2004: 364).

A. Schimmell, bu öğelerin birbirine bağlılığı ve birbirini gerektirdiği hususunun İslam kültüründe bir ağaç şeklinde sembolize edildiğine işaret eder. “Ağacın gövdesi, iyilik yapma; dalları dürüstlük; yaprakları edebe riayet ve nefse hâkimiyet; kökleri kelime-i şahadet; meyveleri marifet”dir. Ancak bu meyve ağacın tohumunu da içinde barındırdığı için o hem hareket noktası, hem de varılacak hedeftir. Zira “marifet, irfanî bilgidir” (Schimmel, 2004: 41, 15). Buradaki düşüncenin özü ise, ontolojik ve epistemolojik bakımdan birliğin tesis edilmesidir. Mişkâtü'l-Envâr'da Gazali, benliğin bilgisi ile benliğin varlığının bir ve aynı şeye tekabül ettiğini söyler. Zira insanın kendini, benliğini bilmesi, kendi gerçekliğinden başka bir şey olmadığından, varolma veya huzur kendini bilmeye bir ve aynıdır (Gazali, 1994: 17-18). Huzurda (presence) salih amel, irfan, iman bir ve aynı şeydir. Bunların tümüne marifet de denebilir. Özellikle ağaç metaforuyla sembolik olarak ifade edilen bu Varlık-Bilgi-değer birliği, İslam düşüncesinin özgün bir paradigma olduğunun ifadesidir. Dahası günümüzdeki ontolojiden uzaklaşılan ya da Varlık-değer parçalanmışlığına formül aranırken sözünü ettiğimiz bu güçlü yapı yol gösterebilir.

Tanrı'nın Varlık ve Değer Oluşu

Varlık ve değer arasındaki bağın koparılması ve dahası varlıksız bir değerler manzumesinden bahsedilmesinin altında yatan en önemli neden, modern düşüncenin özgürlük adına bir otorite olarak gördüğü Tanrı'yı tatile çıkarma isteğidir. Tanrı bütünüyle iptal edilmese de hayaletimsi bir Tanrı Varlık'dan öteye geçememiştir. Söz konusu Tanrı, düşünceyle Varlık'ın bir denkleşiminden başka bir şey değildir. Asıl anlamında Tanrı kendinde değeri de içer-

mesine rağmen, evrim geçirmiş modern düşüncenin yeni Tanrı'sında bunu görmek mümkün değildir. Bu, Tanrı'nın sadece düşüncenin aynası olduğu anlamına geliyordu. Oysa değer bir eylemde var olacağına göre, eylemin ya da ahlâkın bir miyarı olan Tanrı'dan söz etmek mümkün değildir. İşte bunun için olmalı ki, Paul Tillich genel anlamda dini, insanın nihaî olarak ilgili olma durumu olarak tanımlarken, nihaî ilgiyi, insanın bilişsel karşılaşmada Bizzat-Varlık olarak ifade edebileceğini, ahlâki karşılaşmada ise İlahî sevgi olarak tecrübe ettiğine işaret eder. Tanrı'nın sevgi olarak tecrübe edilmesi, içinde güç ve adaleti de barındırır. Öte yandan bu sevgi mutlak ve rölatifi birleştirir (Tillich, 1967a: 127-8). Bu bağlamda Tillich gözünde imanı sevgiyle özdeşleştirmek mümkündür. Sevgisizlik ya da değerden kopuk inanç sözde imandan başka bir şey değildir (Tillich, 1967b: 48). Oadaki sevgi, adalet ve güçle de birdir (Tillich, 1960: 115). İfade etmeliyiz ki, sevgi adaleti bizzat içine alırsa, adalet azalmayıp aksine artar. Aynı durum güç için de geçerlidir. Fakat sevgideki güçte adalet de vardır. Sevgi, Tanrı hem yargılar ve hem kurtarır kavramları anlamındaki yaratıcı adalettir (Tillich, 2006: 51 vd). O özel duruma “kulak verir.” Soyut adalet bunu yapamaz; sadece içine sevgiyi alan ve “yaratıcı adalet” ya da İlâhi aşk olan adalet bunu gerçekleştirebilir. Ancak kabul edilmelidir ki, sevgi, adalet ve güç üstünde etkindir. Sevgi, adaleti ve gücü hem dinamik hem de yaratıcı kılar (Ramsey, 1983: 189). Somut durumda adaletin ne olduğunu sadece sevgi gösterebilir. Güç ve adaletteki yaratıcı unsur sevgidir (Tillich, 1960: 82-83). Sonuç olarak diyebiliriz ki, “yalnızca sevgi, kendi ebedilik, saygınlık ve şartsız geçerliliğini kaybetmeksizin, her bireyin ve sosyal durumun somut taleplerine göre kendini dönüştürebilir” (Tillich, 1960: 90, 42, 89).

Tillich 19. yüzyılda var olan bir değer erimesine panzehir üretme çabasına girerken, 13. yüzyılda Mevlânâ ise, Varlık ve değer birliğine sahip bir hakikat anlayışının toplumsal zımk işlevi göreceğini derinden kavrar. Başka türlü söylersek Varlık ve değer arasında kopmaz bağın tesis edilmesi, toplumsal, kültürel ve siyasi açıdan da bir bütünlüğe sahip olma anlamına gelir. Öte yandan Varlık ve değer arasında bir çözülme, toplumda, bilgi, ahlâk ve yönetim açısından da bir erimenin başlaması anlamına gelir. Toplumda değerler bu nedenle bir tutkal işlevi görür. “Değer sistemi, toplumsal mekanizma refleksleriyle, varlık-bilgi ön kabulleri arasındaki ilişkiyi tanzim ederek, dünya görüşü imgeleriyle sosyal yapılar arasındaki uyumu sağlar” (Davutoğlu, 1996: 32). Yaratmanın gayesi ve varlık âleminin mayası sevgidir diyen Mevlânâ, Allah'ın İlâhî aşk olduğunu söyleyerek, Oadaki Varlık-değer birliğine

işaret eder. “Her şey mâşuktur, âşık bir perdedir. Yaşıyan maşuktur, âşık bir ölüdür....Sevgilinin nuru önde, artta olmadıkça ben nasıl önü, sonu idrak edebilirim?” (Mevlânâ, 1966, I: 30, 32). Mevlânâ insan ve Tanrı arasındaki mesafeyi kapatacak yegane gücün de sevgi olduğunun altını çizer. Zira aşk denizleri çömlek gibi kaynatacak, dağları kum gibi ufalayacak, gökleri parça parça edip yeryüzünü titretecek güce sahiptir (Mevlânâ, 1966, V: 2735).

Tanrı'nın insana yaklaşması refleksiyonla değil, insanın ahlâken yetkinleşmeyle ilgilidir. Zira tıpkı Mevlana'nın, Hz. Yusuf'a arkadaşının hediye olarak hiçbir şey veremeyeceğini, çünkü ihtiyacı olmadığını, ancak güzelliğini seyredebilmek için sadece bir “ayna” hediye edilebileceğini söylediği hikâyesinde olduğu gibi, Allah'ın da her şeyi var, kul Allah'ın huzuruna, Yüce Sevgili'nin kendini görmesi için parlak bir ayna yani arınmış bir gönül götürmelidir (Mevlânâ, 1994: 2735 & 1966, I: 3192). Çünkü gönül kirden, süsten temizlenirse, Hak güneşinin nuru orada parıldar. Böylece de gönül aynasında hem eseri hem de eseri yapanı görmek mümkün olur. Dahası hak güneşinin karargâhı gönüldür. Çünkü ondan bir şey vardır, gönülde. Nitekim Mevlânâ,

Işık, yüz binlerce şey görse de,

Kendi aslından olmayan yerde karar etmez (Mevlana, 1965: 39).

diyerek bu gerçeğe işaret eder. Demek ki, sonsuz ışığın gönülleri doldurması ve oranın bir kandil gibi yanabilmesi için ona açık olması gerekmektedir. Bunun yolu da gönlü kirden pastan arındırmaktır. Bir başka ifadeyle erdeme bürünmek gerekmektedir. Gönlün karargâh olması metaforunda da o, ontolojik, epistemolojik ve etik birlik tesis etmektedir. Şüphesiz kalbi arındırmak ahlâki bakımdan yükselmeyle doğru orantılıdır. Ahlâki bakımdan kemalermek Allah'ın sıfatlarının rengine girmeye mümkündür. Bu renge girmek bunları bilmeye paralellik arz etmektedir. Bu sıfatları bilmek bir anlamda onları varlık olarak onamak demektir. Görüldüğü gibi ahlâki bakımdan yetkinleşme ve edebli olma, ‘ilmi, hikmeti ve hakikati de kendi içinde barındırmaktadır.

Varlık-Bilgi-Değer Birliği Paradigmasında İnsan

İnsanı insan olarak öne çıkaran en önemli özelliği şüphesiz onun akıllı bir varlık olmasıdır. Ancak bu akıl, doğal bir insan yeteneği olmasına rağmen, gerçek potansiyelini, tam olarak vahiyle uygun bir şekilde yönlendirildiğinde gerçekleştirir (Mevlânâ, 1992: 7). İşte bu şekilde aydınlanan akıl sayesinde insan kendi yerini ve kendinde de âlemi kavrama imkânını bulur:

*Ey insan, sen nâme-i ilâhînin nüshasınsın.
Cemal-i şâhinin âyinesi sensin.
Âlemde her ne varsa, senden hariç değildir.
Dilediğin her şeyi kendinde ara; zira hepsi sensin
(Mevlânâ, 1994: 73).*

Dahası Mevlânâ, insanın yerini tespit edebilmek için varlıkları üçe ayırır: Birincisi meleklerdir. Bunlar sadece akıldan ibarettir. Kulluk onların yaratılışlarında mevcuttur, ibadetsiz yaşayamazlar. Diğer sınıfta ise hayvanlar zikredilebilir. Akılları olmadığı için kulluk sorumluluğu da taşımazlar. Yalnızca nefisten mürekkeptirler. Üçüncü grup olan insan ise, akıl ve nefisten mürekkeptir. Kulluk sorumluluğu taşıyan insanın âdeta yarısı melek, yarısı hayvan ya da yarısı balık, yarısı yilandır. Her unsur insanı kendi tarafına çeker. Balık yönü onu suya, yılan olan tarafı ise, toprağa sürükler. Akıl veya nefis, hangisi galip gelirse insan o gruba dâhil olur (Mevlânâ, 1966, IV: 1518-40).

Akıl ve nefsin denge adresi diyeceğimiz insan salt akıl varlığı olarak kalmaya itiraz etmiştir. Elbette bunun bir bedeli olacaktı. Ancak insan demek belki de bedeliyle birlikte bu denge demekti. Ancak bu dengeye kavuşmuş insanın eşyayı tam olarak Hakikatin şavkında görmesi mümkündür. Mevlânâ, “Âdem’in gözü Tanrı’nın pâk nuru ile gördüğünden adların hakikati ve içyüzü ona ayan oldu” (Mevlânâ, 1966, I: 1246) diyerek bu gerçeğe işaret etmektedir. Zira bu eylemi cennette gerçekleştiren Âdem’in “bütün insan modeli” olduğu su götürmez bir gerçektir. Bütün insanda hakikat-bilgi ve ahlâk bir bütündür. Bunlar birbirini gerektirir. Öte yandan Tillich’e göre de, ‘Hikmetin bilgisi’, kısmen ahlâkî eylemin bir sonucudur. *Bilge olmak için iyi olmak gerektiğinden*, erdemlilik hikmetin bir sonucu değildir. Bu nedenle, bilginin erdemi yarattığı şeklindeki Sokratesçi iddia, tam kişiyi ihata eden bilgi olarak yorumlanmalıdır. Öyle ki, ahlâkî bir akt ile birleştirilen kognitif akt, daha çok ahlâkî fiilleri (ve daha fazla bilişi) doğurabilir (Tillich, 2006: 58). O, “bilme bir şeyi varlık olarak onamaktır” (Tillich, 1960: 20) derken, salt entelektüel bilgiyi kast etmemektedir. Zira Tillich değer ve varlığı birbirinden kopuk olarak düşünemeyeceğimizi hatırlatır: Nitekim “değerler sadece hakikate kök saldığı zaman, gerçeklikleri vardır. Onların geçerlilikleri ontolojik temellerinin bir ifadesidir. *Varlık, değeri önceler, ancak değer varlığı tamamlar*” (Tillich, 2006: 39). Görüldüğü gibi Varlık ve değer birbirine etle kemik gibi bağlıdır. Değerden azade bir varlık eksik kalacağı gibi, dayanak ve temelden yoksun Varlıksız bir değer de sadece sözde bir var oluşundan

bahsedilebilir. Kâbe ile gönül arasında bir benzerlik kuran Mevlânâ (Mevlânâ, 1994: 150) ise, gönül hem varlığın evi, hem varlığın dili, hem de varlığın yönüdür, der. Doğrusu hem Kâbe hem de gönül, İslam düşüncesinde, ontolojik, epistemolojik ve ahlâki birliğin ve bütünlüğün kısacası ‘tevhidin’ sembolü olup çıkmıştır.

Varlık ve değer birliğinin bir sembolü olan Tanrı huzurunda olmak demek, insanın varlık düzeylerinin de bir bütünlük kazanması demektir. Nitekim Tillich, Tanrı huzurunda olduğumuzda, “ruh ve bedenin, canlılık ve rasyonelliğin, bilinç ve bilinçaltının, duygusallık ve entelektüelliğin dinamik birliğine yöneliriz” der. İnsan tininin her işlevi, sadece onun şu ya da bu ögesinden ziyade, her yönüyle bütün bir kişiyi kapsar. Ruhun ister dinî, ister kültürel, isterse de ahlâkî işlevinden hiçbirisi, kesinlikle diğer ikisinden yalıtılmış bir şekilde ortaya çıkamaz. Özellikle pratik ya da eylemsel açıdan düşündüğümüz zaman ahlâk, odaklanmış şahıs (*centered person*) olmanın bir dışı vurumudur (Tillich, 2006: 31). Odaklanmış şahıs da bütün bir kişilik anlamına gelir. Hakikatte bir dağılma, insanın kendini odaklaması konusunda da bir bölünmeyi getirecektir. Bölük pörçük bir hakikat anlayışında parçalanmış bir benlik kaçınılmazdır. Dahası bu bağlamda hakikat, kişiliğin odaklanacağı bir ibre görevini üstlenecektir. Ontolojik bakımdan değeri içermeyen bir Varlık anlayışı insanın düşünen yönüne tekabül edeceği için değer boyutu korelatını bulamayacaktır. Dolayısıyla da değer silikleştiği ancak düşünme cambazlığının alabildiğine yükseldiği bir benlik zuhur etmeye başlayacaktır. Demek ki sözünü ettiğimiz bütüncül hakikat anlayışı, tam bir kişilik için odak işlevini görecektir. Başka türlü söylersek âdeta pergelin bir noktaya odaklanması gibi, benlik de değeri içeren Varlığa odaklanarak, bütün varlık düzeyleri bu ekseninde bir araya gelir.

Sonuç

İnsan, her şeyden önce bütün varlık düzeylerini ihtiva etmekle birlikte, bütün bir benlik aşamasından önce herhangi biridir. Tam bir benlik (*I-ness*) düzeyine ulaşmak için insanın kendindeki bütün varlık düzeylerinin birleşmesi gerekmektedir. İnsanın kendiyle bütünleşmesi demek bütün varlık katmanlarının birbiriyle buluşabilmesi demektir. Bu da sıradan var oluşun dışına çıkarak ve âdeta yeniden doğarak mümkündür. Bir başka ifadeyle bütün-lük varlık düzeyini meydana getiren cevherlerden oluşan insan, benlik düzeyine ulaşmak için herhangi biri ya da ‘o’ olma düzeyinden geçer. Bütünleşmiş insanda nefis (doğal içgüdüsel güç), akıl, sezgi ve sevgi tam bir

dengeye kavuşmuştur. Esasında her insanda var olan bu yönler, şunun ya da bunun baskın çıkarak öne geçmesiyle diğerini veya diğerlerini gölgede bırakır. Dolayısıyla da bütünleşmiş kişilik olma konusunda yaya kalınır. Bütünleşmiş benlik de, nefis, akıl, sezgi ve sevgi mevcuttur ve bunlar arasındaki bir çelişkinin de ötesine geçebilmiştir. Buna varoluşsal bir dinamiklik de denebilir (Arasteh, 2003: 74). Bunun sağlanamadığı durumlara, söz gelimi sezginin ya da nefsin, diğerlerinin sınırlarını ihlal etmesi halinde benlikte bir gedik açılmasından söz edebiliriz. Bu durumda da her ne kadar bir boyut diğerlerinin sınırlarını ihlal edecek kadar etkin olmuş olsa da, dinamik bir benlikten söz etmemiz mümkün değildir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, 'varlık-bilgi-değer' birliğini öne süren bir düşünce biçimi her şeyden önce bütün bir insan paradigmasını şekillendirmek zorundadır. İnsanı, onun nefis, akıl, sezgi ve sevgi boyutlarının bir dengeye kavuşmuş halinde konumlamak gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, ruh ve beden, canlılık ve rasyonelliğin, bilinç ve bilinçaltının, duygusallık ve entelektüelliğin dinamik birliğindeki bir insan profilinin öne çıkarılması gerekmektedir. Eğer insanı Descartesçi anlamda sadece düşünce (*cogito*) varlığı olarak kabul edersek, bu her şeyden önce insanı parçalamak anlamına gelir. Arkasından da Varlık ve Hakikat anlayışında bir kırılma baş gösterir. Dolayısıyla da, Varlıktan kopan bilgi ve değeri ona yapıştırmak için bütün çabalar sözde bir emekten öteye geçmeyecektir. Demek ki bu konuda asıl şifre insanı nasıl konumlayacağımızda gizlidir. İnsan sadece düşünen bir varlık olmayıp, o aynı zamanda hisseden, inanan irade gösteren ve eylemde bulunan bir varlıktır. Esasında insanın eşyayı ve Varlığı bütüncül olarak kavraması, bütünlük içinde kendi yerini bilmesi (*adl*) sözünü ettiğimiz algılama biçimi için iyi bir köprüdür. Kısacası, insanı kul (*abd*) ve halife olarak konumlamak onu hem pasif hem de aktif kılmak anlamına gelir. Bunların dengelenmesindeki bir insan tasavvuru, zaten kendinde varlık-bilgi ve değer birliğini ihtiva edecektir.

Kaynakça

- Arasteh, R. (2003). *Aşkta ve yaratıcılıkta yeniden doğuş –Mevlânâ Celâleddîn Rumi'nin kişilik çözümlemesi* (çev. B. Demirkol, İ. Özdemir). Ankara: Kitâbiyat.
- Attas, S. Nakib (1989). *Modern çağ ve İslami düşünüşün problemleri* (çev. M. E. Kılıç). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Davutoğlu, A. (1996). İslam düşünce geleneğinin temelleri, oluşum süreci ve yeniden yorumlanması. *Divân: İlmi Araştırmalar Dergisi*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı.
- Gazali, İmam (1986). *Mîzân el-'Amel*, (nşr. S. Selimel-Bevvab) Beyrut.
- Gazali, İmam (1994). *Mîşkâtü'l-envar* (çev. S. Ateş). İstanbul: Bedir Yayınları.
- Godbey, J. C. (1887). Universalism. *The Encyclopedia of Religion* (ed. Mircea Eliade) Vol. 15, London: Collier Macmillan Publish.
- Heidegger, M. (2002). Heidegger on the art of teaching (tr. V. Allen ve D. Axiotis). In *Heidegger, Education and Modernity*. Lanham: Rowman, and Littlefield Publication
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Margolis, J. (2006). *11 Eylül sonrası ahlâk felsefesi* (çev. C. Türer). Ankara: Elis Yayınları.
- Mevlânâ (1965). *Mecalis-i Sab'a* (çev. A. Gölpınarlı) Konya: Yeni Kitap Basımevi.
- Mevlânâ (1966). *Mesnevi I-VI* (çev. V. İzbudak). İstanbul: İstanbul Devlet Kitapları Müdürlüğü.
- Mevlânâ (1992). *Divân-ı Kebir* (çev. A. Gölpınarlı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ. (1994). *Fihî Mâ Fih* (ter. A.Avni Konuk, Yay. Haz. S. Eraydın). İstanbul: İz Yayınları.
- Özlem, D. (1998). Heidegger ve teknik. *Tekniğe ilişkin soruşturma*, Martin Heidegger (çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Putnam, H. (1987). *The many faces of realism*. La Salle: Open Court Publish.
- Ramsey, P. (1983). *Nine modern moralists*. New York: University Press of America.
- Rosenthal, F. (2004). *Bilginin zaferi-İslam düşüncesinde bilgi kavramı* (çev. L. Güngören). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın yeryüzündeki işaretleri* (çev. E. Demirli) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Tillich, P. (1960) *Love, power and justice: Ontological analyses and ethical applications*, New York: Oxford University Press.
- Tillich, P. (1967a). *My search for absolutes*. New York: Simon and Schuster.
- Tillich, P. (1967b). *Systematic theology II*. Chicago and London: The University of Chicago.
- Tillich, P. (2006) *Ahlâk ve ötesi* (çev. A. Çınar). Ankara: Elis Yayınları.
- Zizek, S. (2005). Against human right. *New Left Review*, 34, London.

The Searching for Value in Modern Times: The Importance of Unity of Being- Knowledge-Value



*Aliye ÇINAR, Dr. **

Uludağ University Theology Faculty



Citation- Çınar, A. (2006). The searching for value in modern times: The importance of unity of being-know-ledge-value. *Journal of Values Education - Turkey*, 4 (11), 53-68. © Center for Values Education

Abstract- In modern times, the interpretation of nature and man was delivered into the hands of a mechanistic science and a materialistic ontology. Value or ethics was considered as a problem in biology, psychology and sociology. Every "ought-to-be" was transformed into an 'is', every norm into a fact, every idea into an ideology. This paper discusses the problem of independent doctrine of values or ontology without values. Then the cause of the crisis of meaning and value in our times will be examined.

Key Words- Value, Being-Value, Love, Tillich, Rûmi, Critique of Modernism.

* **Address for correspondence:** Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fethiye Mahallesi
Kırlangıç Sokak No: 2 16130 Nilüfer-Bursa- Turkey. **E-Mail:** aliyecinar@hotmail.com