

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ALLAH, TABİAT VE TARİH

ŞABAN ALİ DÜZGÜN

OTTO

ALLAH, TABİAT VE TARİH

ŞABAN ALİ DÜZGÜN

OTTO

OTTO 91

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

ŞABAN ALİ DÜZGÜN KİTAPLIĞI 02

Allah, Tabiat ve Tarih

– Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri–

Şaban Ali Düzgün

Son Okuma: Mehmet Aknar

Dizin: Refia Nur Güzel

Grafik Tasarım: Nurullah Özbay

Uygulama: Tavoos

Cilt: Birinci Cilt

Baskı: Hermes Ofset Ltd. Şti. İskitler / Ankara

ISBN 978-605-9168-50-2

Sertifika No: 13858

1. Baskı: Ocak 2016

İletişim Adresleri

Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4

06420 Çankaya Ankara

tel.-faks: 0312. 439 01 69

www.ottoyayin.com

otto@ottoyayin.com

facebook.com/otto.yayinlari

twitter.com/ottoyayin



ALLAH, TABİAT VE TARİH

TEOLOJİDE YÖNTEM SORUNU VE
TEOLOJİNİN META-PARADİGMATİK TEMELLERİ

ŞABAN ALİ DÜZGÜN

OTTO

ŞABAN ALİ DÜZGÜN

Gümüşhane'de doğdu (1968). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1989). Aynı fakültede Seyyid Ahmed Han merkezli olmak üzere, Hint-Alt kıtasındaki modernist hareketlerle ilgili olarak yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Bu çerçevede İngiltere'de, School of Oriental and African Studies'de (SOAS) çalıştı. Doktorasını Nesefti ve İslam Filozoflarında Allah-Âlem ilişkisi adıyla verdi. Öğretim üyesi değişimi programı çerçevesinde Gregoryan Üniversitesi'nde (Roma) (2000-2001); Georgetown Üniversitesi'nde (Washington, DC) misafir öğretim üyesi olarak çalıştı (2003-2004). Profesör oldu (2005). Fulbright'la Birmingham Southern College'da öğretim üyesi olarak çalıştı (2007-2008). Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde (Kazakistan) ders verdi. Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü'nde lisans üstü ders vermektedir. İngilizce İlahiyat bölüm başkanlığını yürütmüştür (2010-2012). Fulbright Türkiye Seçici Komisyon üyesidir. İnternet Kelam Araştırmaları Dergisi'nin baş editörlüğünü yapmaktadır (www.kelam.org/dergi). Hâl-i hazırda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı başkanıdır. Yayınlanmış kitapları şunlardır: *Din, Birey ve Toplum* (1997), *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi* (1997), *Nesefti ve İslam Filozoflarında Allah-Âlem ilişkisi* (1997), *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni* (1999, 2010, 2012 baskıları), *İnsan Hakları Eğitimi*, (2000), *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Baljon'dan çeviri) (1994 ve 2000 baskıları), *Uncovering Islam: Questions and Answers About Islamic Beliefs and Teachings*, (2005). (2010 ikinci baskı), *Allah Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Metaparadigmatik Temelleri* (2005, 2012, 2016), *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (2012, 2014, 2016), *Sistematik Kelam*, (Komisyon, 2005), *Tabsiratu'l-edille fi usûlid'dîn* (Hüseyin Atay'la ortak tahkik, 2005), *İslam Bilimlerinde Yöntem* (Komisyon, 2005), *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları* (2008), *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (2012, 2014), *Maturidi'nin Düşünce Dünyası* (ed.. 2011, 2015), *Kelam El Kitabı* (ed., 2013, 2014, 2015), *İslam İnanç Esasları* (ed. 2013, 2014, 2015), *Temel Dini Bilgiler* (Liselere Ders Kitabı, 2015).
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
-------------	---

GİRİŞ

BİLİMSEL ve TEOLOJİK ALAN TARTIŞMASI	13
1. Yöntemsel ve İçeriksel Farklılaşmalar	19
1.1. Tabiat Görüşündeki Kırılma	20
1.2. İnsan Görüşündeki Kırılma	24

BİRİNCİ BÖLÜM

TEOLOJİDE YÖNTEM TARTIŞMALARI	27
1. Epistemolojik Kapsam Sorunu	27
1.2. Rasyonalite ve Tecrübecilik Sorunu	29
1.3. Temelselcilikten (Foundationalism) Bütünselciliğe (Holism) Geçiş	37
1.4. Çekirdek (Öz) Teoriler ve Teolojiye Uygulanması	40
1.5. Yardımcı Hipotezler	41
1.6. Teolojinin Verileri	41
1.7. Teolojik ve Bilimsel Modeller	41
2. Bilimsel ve Teolojik Dil	43
2.1. Din Dilinin Enstrümanları Olarak Analoji ve Metafor	46
2.1.1. Duyu Verileriyle Doğrulama (Mantıksal Pozitivizm) ve Eleştirisi	50
2.1.2. Dillerin Farklı Kullanımı/Dil Analizi	56
2.1.3. Tamamlayıcı Diller Teorisi	60
2.1.4. Teolojik Önergelerin Kognitifliği Meselesi	62
2.1.5. Teoloji ve Söz-Eylem Teorisi	66
2.1.6. Teoloji ve Okuyucu Tepki Teorisi	70
2.1.7. Tecrübenin Teolojik Yorumu	73
2.1.8. Teolojik Dilin Varoluşsal Yapısı	78
3. Teoloji, Felsefe ve Metafizik	85
3.1. Teoloji ve Felsefe	85
3.2. Teoloji ve Metafizik	88
3.3. Teolojik Dil ve Metafiziksel Dil Farklılığı	93
3.3.1. Ebedî Cevherlerle Değil, Olayların Diliyle Konuşan Tanrı ...	93
3.3.2. Teolojik Dilin Epistemolojik Yapısı	95

İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİNDEKİ TEMEL BELİRLEYENLER 97

1. Ontolojik ve Epistemolojik Allah Tasavvurları 118

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABİİ TEOLOJİDEN TABİAT TEOLOJİSİNE –ALLAH'I KEŞİF

ALANI OLARAK ÂLEM: ONTOLOJİK VE KOZMOLOJİK ZEMİN

TARTIŞMASI- 123

1. Tabiat Teolojisi 127

1.1. Organik ve Dinamik Varlık Alanı Olarak Âlem 131

2. Dinî Tecrübe'nin Kaynağı Olarak Tabiat Teolojisi 134

2.1. Dinî Tecrübe ve Teoloji 136

2.2. Dinî Tecrübe Kavramı 139

3. Tecrübe Kaynağı Olarak Tabiat Teolojisi 141

3.1. Tecrübenin Kognitif Boyutu 141

3.2. Tanrı'nın Gerçekliğinin Zeminini Olarak Tecrübe yahut Tabiat .. 149

3.3. Tarih: Teolojik Olanın Objektifleşme Alanı 159

3.3.1. Tarih Teolojisi 159

3.3.2. Farklı Tarihsel Süreçlere Eşlik Eden

Farklı İnsan Tabiatları 168

3.3.3. Tarihte İlerleme ve Gelişme: Temel Belirleyenler 172

3.3.4. Sembollerle ve Kavramlarla Tarihte Gerçekleştirilen

Kırımlar 181

3.3.5. Etnosentrik Temelli Tarih Yorumları 182

ve Seçilmişlik Paranoyası 182

SONUÇ 191

KAYNAKLAR 195

DİZİN 203

Genel olarak doğa bilimleri (nomotetik bilimler) ve sosyal bilimler (idiografik bilimler) arasında, daha özelden de sosyal bilimleri oluşturan disiplinler arasındaki ilişkinin niteliği, geride bıraktığımız yüzyıldaki kadar olmasa da hâlâ tartışma konusudur. Bilimsel olanın genel bir karakteri olarak kabul edilen *objektif argümantasyon*'un, sosyal bilimlere ve bunun ilerisinde din bilimlerine bir yöntem olarak nasıl transfer edileceği; bilimsellik niteliğinin bir *öneme* mi yoksa bir *türe* mi işaret ettiği gibi problemler bu tartışmaların omurgasını oluşturmaktadır. Anglo-Saxon gelenekte bilim karşılığı kullanılan *science* kelimesinin sadece doğa bilimlerine işaret etmesine karşın; Kıta Avrupa'sında özellikle Almanya merkezli tartışmalarda kullanılan *Wissenschaft*'ın hem doğa bilimlerini hem de sosyal bilimleri yahut kültür bilimlerini içerecek şekilde kullanılıyor olması, daha terim bazında bile bir netliğin gerçekleştirilemediğini göstermektedir.

Bu tartışmalardan devraldığımız felsefi ve teolojik mirası aşma ve bu problem artıklarından kurtulmak için meta-paradigma kavramını kullanacağız. Epistemolojik ve ontolojik teorileri birbirini destekleyecek şekilde bir araya getirme ve klasik felsefi ve teolojik teorilere bütünüyle bağlı kalmama anlamında kullandığımız *meta-paradigma*, indirgemeci ve parçalayıcı tutumlardan uzak durarak, varlığı bir bütün olarak algılamanın yolunu açmayı hedeflemektedir. Felsefe ya da Teoloji tarihinde, indirgeme kimi zaman bütünüyle rasyonelliğe, kimi zaman ampirizme kimi zaman da kutsal kitaplara dayanma şeklinde kendini göstermiştir. Bu alanlardan birinin diğerlerini değerlendire-

cek bir kriter olarak öne çıkarılması, bu indirgeme ve parçalanmanın en belirgin yönüdür. Meta-paradigma, bu alanlardan birinin öne çıkarılmasıyla oluşturulan birikimin, eleştirel bir gözle yeniden gözden geçirilmesi demektir.

Din ve teoloji ile ilgili tutum ve yargılarımızın şekillenmesinde, 16. yüzyıldan bu tarafa egemen olan bilimsel akıl yürütme, aydınlanma gibi kavramların belirleyiciliği inkâr edilemez. Bu dönemde, din ve bilim arasında varsayılan çatışmanın, alanlararası bir tartışmanın ötesine taşınıp popülerleştirilmesi ve bu çatışmanın galip tarafı gibi gösterilen bilimsel yöntem ve anlayışın, bir yöntem ve anlayış olmanın ötesine taşınıp âlemi bütünüyle kavrama iddiasındaki bir metafiziğe dönüştürülmesi ve hayat görüşü oluşturma iddiası, teolojii zorunlu olarak bu tartışmaların merkezine çekmiştir. Zira bilim, teolojinin temel varlık sebepleri durumundaki Allah, insan, tabiat gibi en temel alanlarda yeni iddialarda bulunuyor ve iddialarını diyalektik bir inşa çabası ile karşıtı olarak gördüğü teolojik kabullerin aksine yapılandırıyordu. Bilimin dine, dolayısıyla da dinin açıklanma ve popülerleştirme formu olan teolojiye olan bu meydan okuyuşu ve bu meydan okumayı uzun soluklu kılacak yöntem arayışları, epistemolojide köklü etkiler yarattı ve teoloji, bu yeni epistemolojik çerçeve içinde kendine yer bulma ve kavramlarını bu yeni yapıya uygun bir şekilde oluşturma konusunda sorunlar yaşamaya başladı. Bunun için de Kelam'ı yöntem arayışına iten temel teorik gerekçelerin hangi alanlardan geldiğine bakıldığında, modern felsefenin temel özelliği olan epistemolojinin öne çıktığı görülecektir. Bu da zorunlu olarak hem epistemolojideki son gelişmelere bakmayı hem de bunların teolojik bir çerçeve içine ne kadar oturduğunu tartışmayı gerektirmektedir.

Birinci bölümde hem son yüzyıllardaki bu ilişkinin tarihi irделenmiş hem de bu ilişkinin doğurduğu sıkıntıları aşma çabasının sonucu olarak üretilen çağdaş teolojik külliyyatın temel mantığı verilmeye çalışılmıştır.

Modern dönemde, teoloji zorunlu olarak hem yöntem hem de içerikle ilgili tartışmalara girme durumunda kalmıştır. Zira yöntem arayışlarının sonucunda, başka bir deyişle Aydınlanma ve modern ampirik düşüncenin ulaştığı nokta itibariyle te-

oloji önce tahtından indirildi ardından da bilimsellik niteliğini taşıdığı varsayılan topluluğun dışına sürüldü. Bu durumda bilim mültecileri durumuna düşen teologlar, ya yurtdışına çıkarak hâlâ iktidarda olduklarını iddia etmeye devam ettiler ya da kendi kabuklarına çekilip, dünyada olup bitenle hem teorik hem de pratik anlamda ilişkilerini kestiler. Her iki durumda da ya gerçeği göremeyen insanlar grubu ya da hayalperestler olarak modern kültürün akışıyla irtibatlarını kopardılar.¹ Aydınlanma döneminin entelektüel eleştirileri ve modern ampirizmin bilimsel hücumlarıyla kopan bu irtibatın yeniden sağlanması için, aşağıda detayıyla tartışacağımız üzere, teolojinin de bilimsel kriterleri karşılayacak bir yapı geliştirerek bu aileye yeniden katılması gerektiğinden (bilimsel teoloji, A. Nygren), teolojinin bilimle ve felsefeyle hiçbir ilgisi ve ilişkisi olamayacağını savunan (dogmatik teoloji, K. Barth) uç ekollere kadar birçok eğilim kendini göstermiştir.

Kelam özelinde ifade etmek gerekirse, aslında, tartışmaya açılan hususlar, ağırlıklı olarak doktrinal (akideyle ilgili) konuların ötesinde, bu konuların savunmasında kullanılan hipotezler ve varsayımlar gibi özlerinin gereği değişime açık olan yapılarıydı. Dolayısıyla Kelam'da yöntem arayışını ve meta-paradigmalar önermeyi mümkün kılan, aslında Kelam'ın kendi iç yapısıdır. *Mesail* (problematik) ve *Vesail* (yöntem)de değişikliğin olabilirliğinin peşinen kabulü, bu imkânı bize vermektedir. Şüphesiz, bütünüyle yaşanan zaman kesitinin problematiği ve yöntemi tarafından şekillendirilmeyen; ancak bunları dikkate alarak kendi iç dinamikleriyle kendini sürekli yenileyen ve şekillendiren teolojik bir yapı geliştirmek kaçınılmazdır. Bu durum, Kelam'da sürekli desteklenip beslenecek çekirdek (öz) kavramların ve bu çekirdeğin etrafında örülüp 'koruyucu kemer' gibi bu özü koruyacak bir teolojik retorik ve yöntemin geliştirilmesini de beraberinde gerektirmektedir. Birinci Bölüm, ağırlıklı olarak bu retoriğin yöntem ayağını kurmaktadır. Teolojinin sınıf kavramları başka bir ifadeyle teolojinin çekirdek alanları olan *Allah*, *Tabiat* ve *Tarih*'in irdelendiği bölümlerde de, ge-

¹ Bkz. Thor Hall, *Makers of Modern Theological Mind: Anders Nygren*, ed. Bob Patterson, USA 1978, 106. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ranfey.org>

leneksel paradigmanın dışına taşmak (meta-paradigmatik olarak), böylece bireysel, sosyal, politik ve kültürel, vs. problemlerle bağlantılı olarak Kelam'ın işlevsellik zemininin genişletilmesi hedeflenmektedir.

GİRİŞ

BİLİMSEL ve TEOLOJİK ALAN* TARTIŞMASI

“Metotsuz malzemenin gözü kör;
malzemesiz metodun ise içi boştur.”

I. Kant

Din ve bilim arasındaki ilişkinin tarihi, özellikle modern dönemin ilk aşaması sayılan 17. yüzyıldan bu tarafa, şiddeti zaman zaman artan bir ayrışmanın ve çatışmanın tarihi olagelmıştır. İlk aşamasında modern düşünce formunun karşı çıkıp mücadele ettiği dünya görüşü, ağırlıklı Aristo olmak üzere Yunan düşüncesi idi. Ancak Aristocu düşüncenin St. Thomas eliyle Hristiyanlık içine entegre edilmiş olması sebebiyle Aristoteles’e yapılan her eleştiri doğrudan Hristiyanlığa da yapılmış sayılıyordu. Descartes, Galileo, Newton gibi modern düşüncenin başlatıcıları durumundaki insanların Yunan düşüncesine getirdikleri eleştiri, dine yapılan eleştiri olarak algılanmış ve temelsiz bir din-bilim çatışması yaratılmıştır. Bilime karşı böyle bir cephenin yaratılmış olması, modern düşüncenin ikinci aşaması olan 18. ve 19. yüzyıllarda dini, bilimin hedefi hâline getirmiştir.

Modern düşüncenin ilk aşamasında, âlemin mekanik bir tarzda bütünüyle Allah’ın kudretine ve iradesine teslim edilmesi, hem Aristotelyen dünya görüşüne hem Neoplatonizme hem de dünyayı onda içkinleşmiş sihir, büyü gibi olağanüstü güçlerle idare etmeye çalışan kabullere karşı geliştirilmişti. Ancak modern dünya görüşünün ilk aşamasındaki bu olumlu tu-

*Kelam terimi, klasik kullanımı itibarıyla teolojîyi de içine alacak bir kapsama sahiptir. Teoloji, politik teoloji, tabii teoloji, doktrinal teoloji, vs. gibi alt başlıklarla ifadelendirilmediği sürece bu alanları kapsamaz; sadece Tanrı doktrini ve ilgili konularla (Tanrı’nın kurtarıcılığı/soteriology), kefaretiler doktrini/atonement, vs.) ilgilidir. Kelam terimi ise hiç bir alt başlıklandırmaya gerek duymadan bütün bu alanları içine alan bir kullanım genişliğine sahiptir; bunun için de teolojîyi de içine alır. Bu çalışmada teoloji terimini biz Kelam’ın bu kapsamlı alanına işaret edecek şekilde kullanacağız. Kelam ve teoloji terimleriyle ilgili bir tartışma için bkz. Joseph van Ess, “İslam Kelamı’nın Başlangıcı”, ter. Şaban Ali Düzgün, AÜİFD, sayı: 41, Ankara 2000.

tum, *aydınlanmayı* da üreten 18. ve 19. yüzyıllardaki ikinci aşamada, bahsettiğimiz temelsiz mücadele sebebiyle, geri tepmiş ve ironik bir şekilde bu mutlak kudret ve irade sahibi Varlık da âlemin yapısından uzaklaştırılanlar listesine eklenmiştir.

18. ve 19. yüzyıllarda kazandığı niteliğiyle bilim, kendi dışındaki bütün düşünce faaliyetlerinin meşruluğunu yargılayan bir kritere dönüştürülmüştür. 'Bir şey ancak delillendirilebiliyor ise anlamlıdır.' şeklinde formüle edilen ve özellikle duyu organlarına dayalı olarak yapılan delillendirme yöntemi, modern dönemin özellikle ikinci aşamasını oluşturan 18. ve 19. yüzyıllarda, epistemolojik hegemonyanın ve tahakkümün temel dayanağı yapıldı. *Aydınlanmadan* bu yana, teizm karşıtı polemikçilerin dine karşı duruşlarında ortak noktaları bu konuda bilime dayanıyor olmaları idi. Ama aslında, bilime teslim edilen bu güç, bilimin kendi doğasından kaynaklanmaktan daha çok, belli bir dünya görüşünün diğerlerini yargılamasından ibarettir. Bu çerçevede içinde, hem popüler kültürde hem de bilim çevrelerinde, bilim ve dinin farklı ve uzlaşmaz iki alana ait olduğuna dair kabuller hâkim bir düşünce formatı hâline getirildi. Böyle bir yaklaşımın tipik örneğini A.D. White'ın *The History of The Warfare of Science with Theology* (Bilim ve Teoloji Arasındaki Savaşın Tarihi) adlı çalışmasında görmek mümkündür. Böyle bir kabulün temelinde dini akıl dışı/irrasyonel; bilimi ise rasyonel bir alan olarak görmenin payı büyüktür.

Bilimsel olana açılan bu sınırsız alanın yarattığı rahatsızlık, çağdaş düşüncede, bilim ve diğer düşünce tarzları arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlama çabalarını ortaya çıkarmıştır. Bu çabalar içinde bilim ve teoloji arasındaki ilişkide ya (1) bilim ve teoloji arasına kapanmaz mesafeler konulmakta ya (2) çağdaş kuantum fiziği üzerinden kotarılmaya çalışıldığı gibi, iki alan uzlaştırılmaya çalışılmakta ya da (3) postmodern bilim felsefesinin yapmaya çalıştığı gibi, özellikle de Thomas Kuhn'un etkisiyle, bilim bütünüyle insan kültürüne indirgenmektedir. Bu süreçte bilim P. Feyerabend'in 'ne söyleyen gider'¹ sözünün tercümanı olduğu gibi, sosyal bilimlerin yahut kültürün bir da-

¹ Bkz. Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Verso, 1984, <https://www.versobooks.com/bk/10000/pdf/feyerabend-against-method.pdf> Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lı hâline getirilmektedir. Böyle bir yargıya varılmasında, çağdaş postmodern fiziğin, mekanik ve statik evren tasvirinin tersine, organik ve dinamik bir evren ve tabiat tasarımı sunmasının etkisi çok büyüktür.

Teolojik ve bilimsel alan ayrımı yapanların temel iddialarından biri, bilimin total bir yaşam felsefesi oluşturmaktan ziyade, teknik bilgi sağladığı yönündedir. Buna göre, böyle bir ayrımın yapılmaması durumunda, bilimsel teoriler birer hayat görüşüne dönüştürülecektir ki bunun örnekleri çok fazladır. Örneğin, geçmişte bazı özel teorilerin kozmik prensiplere yahut felsefi sistemlere dönüştürülmesi konusunda çok gayret sarf edilmiştir; evrim düşüncesini, işbirliği yahut rekabet ahlakına dönüştürme çabası bunlardan sadece birisidir. Yine modern dönemde, Sosyoloji üzerinden Marxist bir toplum görüşünün, Psikoloji üzerinden Freudyen bir insan tasavvurunun kotarılmaya çalışılması gibi. Bilimsel sonuçlardan yaşam felsefesi çıkarma, hevesinin yarattığı çatışma, bugün bu tür bilimsel verilerden yaşam felsefesi kuracak sonuçlar çıkarma konusunda biraz daha dikkatli olunması gibi bir sonuç doğurmuştur.

Artık bilim felsefesi, bilimin sınırları ve gözlemcinin veriler üzerindeki etkisi ve gözlemleri karşılıklı olarak birbiriyle ilişkilendirdiği kavramlar icat etmek konusunda insan düşüncesinin yaratıcı rolünü teslim etmektedir. Zira Fiziğin teorileri o kadar soyut ve semboliktir ki tecrübe edilen alanla çoğu zaman ancak dolaylı olarak irtibatları kurulabilmektedir. Atom alanının davranışları hayal edilmekten bile uzaktır. Bu tür soyutluktan gerçek hayat için modeller çıkarmaya kalkmamak gerektiği, zira bunların çoğu zaman tecrübi verileri koordine etmek için ‘zihinsel yapılandırmalar’ veya ‘kurgular’ oldukları kabul edilmektedir.

Din ve bilimin birbirinden farklı kompartımanlar olarak inşa edilmesi izlerini, Descartes, Bacon ve Newton’da bulmaktadır. Modern dönemde bilime temel karakterini bu düşünürlerin mekanik ve statik evren tasarımı vermiştir. Âlemin mekanik olarak kurgulandığı paradigma içinde, Allah’ın bu düzenle ilişkisi ‘mutlak kudret’ kavramı ile kuruluyordu. Bu mutlak kudret, âlemi öyle güçlü bir iradeyle yönlendirmiştir ki âlemin bu iradenin dışında hareket etmesi mümkün değildir. Bu anlam-

da Galileo'nun ve Newton'un tasarladığı âlem, determinist bir alandı ve açıklanabilir olan hiçbir yapı içine Tanrı kavramı dahil edilmiyordu. Tanrı sadece açıklanamayan boşlukların izahında yardıma çağrılıyordu. Bu yapı içinde Tanrı'ya açılan alan gittikçe daralmış ve Tanrı'nın yeri bilimin indirgemelerde bulunmasının çok güç olduğu insanın deruni yapısına ve insan tarihine kaydırılmış, tabiat teolojik çağrışımlar yapamayacak kadar içindeki işaret ve sembollerden soyulmuş ve zayıflatılmıştır.

Felsefe dünyasında din ve bilim arasında ciddi bir ayrım yapanlardan biri de I. Kant'tır. Din ve bilimi birbirinden ayırarak, tamamen farklı iki otonom alan yaratan Kant, bu alanlardan birine dair kavramların, diğer alandaki kavramların ışığında değiştirilemez ve yorumlanamaz olduğunu iddia etmektedir. Kant bu iddiasıyla, Tanrı kavramını modernitenin getirdiği her türlü bozucu etkiden korumak istemiştir.² Kant, insan zihninin iki farklı fonksiyonu arasında ayrım yapmaktaydı: *Bilimsel* (yahut *teorik*) ve *ahlaki* (yahut *pratik*). Bilimsel olarak işlediğinde, zihin zorunlu olarak âlemi hürriyetten ve Tanrı'dan mahrum bir şekilde tasvir etmektedir. Pratik bir şekilde işlediğinde ise, zorunlu olarak ahlaki bir şekilde davranmayı gerektirmekte, ahlaki davranış ise ölümsüzlüğe dolayısıyla da Tanrı'nın varlığına götürmektedir. Kant, teorik alanda *algı*, pratik alanda ise *kognitiflik* kavramlarını tezine temel dayanak yaparak, böyle iki ayrı alan tasavvurunun çelişki oluşturmadığını söylemektedir. Buna göre bilimsel yaklaşım bize salt görünümü vermekte, pratik yaklaşım ise gerçeklikle birebir ilişkiye geçirmektedir.³

Teolojinin içerik ve yöntem yönünden bilimden tamamen farklı olduğu iddiası, çağdaş teolojide de seslendirilmiştir. Rudolph Butmann, iki alanın farklılığını göstermek üzere, Kant'ın bu ayrımını biraz değiştirmiş ve *teorik* (*objektif*) ve *varoluşsal perspektifler* kavramlarını kullanmıştır. *Teorik perspektiften* bakıldığında âlem içinde Tanrı'ya hareket alanı kalmamaktadır; ama *varoluşsal perspektiften* bakıldığında, her olay mümin için Tanrı'nın bir fiili olarak yorumlanabilir. İlahî fiil ile doğal sebep-sonuç zincirinin birbiriyle nasıl bir birliktelik oluşturduklarının

² David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, State Univ. of New York Press, 1989, 60.

³ D. R. Griffin, *age.Ücretsiz PDF Kitap Arsivi* - <https://rantey.org>

bu bağlamda açıklanmaya fazla ihtiyacı yoktur. Teorik olarak irdelendiğinde meydana gelen olay doğal sebep-sonuç zinciri içinde tamamen açıklanabilir görünmektedir; varoluşsal noktadan bakıldığında da Tanrı'nın bir eylemi olarak övülmektedir.⁴

Yine çağdaş teolojideki bu ayrımın göre, dinsel bilgi bütünüyle Tanrı'nın kendini tarih içinde ya yazılı/önermesel vahiyle veya (kendi insiyatifiyle) bizlere açmasıyla elde edilir, insan keşfiyle değil; dinsel bilginin kaynağı olarak Tanrı'nın kendini ortaya koyduğu özel olaylara bakmalıyız ki bu olayların bilimsel dediğimiz alanda benzeri yoktur. Yine dinsel sorular, kişisel benlik alanında kendini gösterir, bilimin araştırdığı kişisel olmayan objektiflik alanında değil. Bu alanda dinsel sorunlar, nihai endişelerimizle ilgilidir ve bilim adamının sorunları kendinden ayırarak irdeleyen tavrından farklı olarak bunların içine girmeyi gerektiren bir tutumu gerekli kılmaktadır.⁵ Bu teolojik düşünce, din ve bilimi insan düşüncesinin birbirinden tamamen ayrı, su sızdırmaz kompartımanları olarak resmetmektedir. Eğer bu iddia kabul edilirse, bu durumda, *tabii teolojinin* tabiattan hareket ederek Allah hakkında ürettiği bütün metafizik karaktere sahip argümanlar da (kelamcılarının hudus delili, filozofların inayet delili, vs.) anlam ve alan yönünden mantıksal olarak şüphe götürür hâle gelmektedir.

Daha sonra detaylı bir şekilde değineceğimiz gibi Wittgenstein'in farklı alanları temsil eden '*dil oyunları*' da aynı ayrımdan beslenmektedir. Hem farklı alanlar yaratma teşebbüsü hem de teolojideki *varoluşçuluk* vurgusu, Tanrı'yı bilimsel teorilerin alanına indirgenen dünyadan soyutlama düşüncesinden kay-

⁴ Bkz. Rudolph Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958; D. R. Griffin, 61.

⁵ 'Bilim adamının sorunları kendinden ayırarak irdelemesi', incelenen alanın olabildiğince kendi objektifliğini koruduğunu ve inceleyenin müdahalesine açık olmadığını varsaymaktır. Ama böyle bir varsayımın doğru olmadığı, T. Kuhn'un paradigma kavramını bilimsel araştırma süreci içine yerleştirmesiyle genel kabul görmeye başlamıştır. Buna göre gözlemleyen tamamen bağımsız, onun yargılarının yönlendirilmesine kapalı bir alan yoktur. Her türlü bilimsel eylem, varlığın hakikatini elde etme teşebbüsünün teorik olarak ifadesidir ve her teori, o teoriyi geliştirene bağlı ve bağımlıdır. Bu sebeple insanın tabii gerçekliklere yaklaşırken tarafsız davrandığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bütün gerçekler teori yüküdür. Belli bir veriyi yahut bilgiyi tercih etmek (ve diğerlerini bir kenara bırakmak) bu teori yüklü olmanın ve olayları gözlemleyen öznenin bu süreçte ne kadar aktif olduğunun göstergesidir. Bir bilgiyi tercih edip diğerini bırakmamızı belirleyen şey bu paradigmadır. Paradigma, epistemolojik, ahlaki ve metafiziksel bağluluklarımızdan oluşan durumdur ve bir teorinin lehine veya aleyhinde karar verirken de etkili olur.

naklanmaktadır. Bu kabul, bilimin keşfettiği hiçbir doğrunun, Allah'ın varlığını destekleyecek ya da O'nun varlığını önerecek şekilde kullanılamayacağını iddia etmektedir. Tanrı'nın hayat alanımız ve tecrübe kaynağımız durumundaki dünyadan tecrit edilmesini getiren bu yaklaşım, dünyayı rölativist, nihilist ve materyalist bir felsefenin kucağına itecektir.

Aynı alana referansta bulunsalar bile bilim ve teolojinin çatışmayacağını iddia edenler ise, bu iddialarını temellendirmek için linguistik bir tahlile girişmektedirler. Bu tahlilin temelinde önermeler (*propositions*) ve kurallar (*rules*) arasında yapılan ayırım yatmaktadır. George Lindbeck, bu iki terim arasına şöyle bir fark koymaktadır: önermeler, doğruluk iddiasında bulunurlar; hâlbuki kurallar, kavramların özel bir alanda, o alana uygun bir şekilde kullanımını düzenleyen ikincil ifadelerdir. “Arabanızı yolun sağından sürünüz.” ifadesi, bir kuraldır ve bir başka kuralla çatışabilir; ama evrenle ilgili bir hakikatle çatışmaz. Lindbeck, ‘Dinî doktrinler önermeden ziyade birer kuraldır.’ diyerek din ve bilim arasında ‘doğruluk iddiaları’ konusunda bir çatışma olamayacağını temellendirmeye çalışır.⁶ Lindbeck’e göre kuralların ve önermelerin mantığı farklıdır. Benzer bir mantık farklılığının altını çizerek Schleirmacher, dinî doktrinleri insanın mutlak olarak Tanrı’ya bağımlılığından kaynaklanan ve kişisel tecrübesini güçlendirmeyi amaçlayan bir yapıda olduklarını söyleyerek, felsefi ve bilimsel kategorilerden ayırmaya çalışır. Böyle bir çatışma zeminini ortadan kaldırmak için, teolojinin varlık zemininin, bilimin irdelediği fiziki âlem değil de insanın ruhu, kalbi ve tarihte tuttuğu yer olduğu ifadelendirilmektedir. Böylece hem Galileo, Newton ve Bacon’la başlayan modern bilim anlayışı hem de çağımız pozitivist bilim felsefesinin hiçbir şekilde dinle çatışmayacağı farklı zeminler yaratılmakta, bu disiplinlerin aynı zeminde karşı karşıya gelmeleri engellenmektedir.

Aslında, farklı disiplinlerin aynı alana referansta bulunması, kullandıkları yöntemin ve dilin aynı olmasını gerektirmez. Ancak böyle bir ayırımın yapılmaması, bilimsel ve teolojik alanlar

⁶ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1984, Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

arasında, tarihsel olarak, diyalektik bir çatışma ortamı yaratmıştır. Bunun için, Galileo'nun güneş sistemine hücum ettiklerinde, aslında din adamları yetkin olmadıkları bir alanla ilgili konuşmaya ve yargılara ulaşmaya çalışıyorlardı. Bunun tersi durumda da Newton ve başka bilim adamları Tanrı'yı bilimsel teorilerinde *boşluk doldurucu* unsur olarak kullandıklarında aynı hataya düşüyorlardı. Boşluk dolduran bir unsur olarak kullanılan Tanrı, bilimsel olarak açıklanamayan gerçekleri açıklamaya yarayacak bir hipotez olarak yardıma çağrılıyor yahut doğal nedenlerle aynı seviyede sonuçlar yaratacak bir *sebebe* olarak sunuluyordu. Ancak, insan bilgisindeki her ilerlemeyle ve daha önce bilimsel olarak açıklanamayanların açıklığa kavuşmasıyla, Tanrı doldurduğu boşlukları birer birer terk ederek işgal ettiği alanlardan çekiliyordu.⁷ Bunun sonucu olarak da bireyin yaşamından çıkarılarak, büyük tabiat makinesinin açıklayıcı unsuru olmaya indirgenen Tanrı'ya açılan alan, her bilimsel gelişmeyle biraz daha daralıyordu.

Bilim ve teoloji arasında bir çatışma varsayımı, bunların aynı alana referansta bulunmasına dayandırılmaktaydı. Bu durumda, böyle bir çatışmanın önlenmesi için de ya bilim ve teolojinin alanları ayrılacak ya da aynı alana referansta bulunsalar bile, bu referanslarında farklı dil ve yöntem kullanabilecekleri kabul edilecektir. Bilim ve teolojinin birbirinden ayrılması, üzerinde konuştukları *alanın* ve bu *konuşma stiline* farklılığını getirecekse, ikincide değil ama birincide sorun çıkacaktır. Zira bilimin başka bir ifadeyle nomotetik doğa bilimlerinin kendilerine konuşma ve rüştlerini ispat etme alanı olarak gördükleri fizik âlem yani afak, sayılamayacak kadar teolojik çağrışımların kaynağı olarak sunulmaktadır. Bu durumda, aynı alana referansta bulunan bilimsel dil ve teolojik dil, birbirini tamamlayan diller kullanarak, herhangi bir indirgemeye gerek duymadan bütüncül bir gerçeklik resminin ortaya çıkmasına da aracılık edeceklerdir.

1. Yöntemsel ve İçeriksel Farklılaşmalar

Teoloji ve bilim arasındaki ilişkinin niteliği, özellikle Rönesans ve arkasından da Aydınlanma'yla değişmiş, kendine ge-

⁷ Ian Barbour, *Issues in Science and Religion*, London, 1966, 1. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://trantey.org>

niş bir alan kazanan bilim, bu başarının arkasındaki yöntemi genel bir yöntem ve felsefesini de total bir yaşam felsefesi olarak öne çıkarmıştır. Bu yöntem ve felsefenin arkasında, dolayısıyla bilim ve teoloji arasındaki ilişkinin nitelik değiştirmesinde Galileo'nun *Dialogues*'u ve Newton'un *Principia*'sı başı çeken eserlerdir. Bu eserler şu alanlarda kırılma yaratmışlardır:

1. *Bilimde ve teolojide yöntem*, 2. *Tabiatın mahiyeti*, 3. *Tanrı ve tabiatla ilişkisi ve*

4. *İnsan ve tabiatla ilişkisi*.

Hem İslam hem de Hristiyan ilim çevrelerinde Yunan düşüncesinin hâkimiyeti akıl; bir dine mensup olma düşüncesi de vahyi vazgeçilmez kaynaklar olarak öne çıkarmıştı. Bu çifte yapı kendini ahlakta ve başka alanlarda göstermiş, her ikisi de Tanrı'dan geldiği için akıl ve vahiy arasında doğal bir uzlaşma varsayılmıştı. Daha da önemlisi akıl, vahiy alanına girişin anahtarı olarak görülmüş, hatta (Allah'ın varlığı gibi) en önemli teolojik doğruları temellendirmek için kullanılmıştı.

Ortaçağ teolojisinde hâkim olan bu akıl-vahiy işbirliğine dayanan ve sonuçları birbirini olumlayacak şekilde kullanılan bu yorum çerçevesi, bilim dünyasında Galileo ve Newton; felsefe dünyasında ise Descartes'ın kaynaklık ettiği modern bilimsel anlayışın kullandığı yöntem ve malzemelerle değişikliğe uğramıştır. Bu değişikliğin kendini teolojik olarak gösterdiği temel alanlardan biri *tabiat* diğeri de *insandır*. Tanrı konusundaki paradigmatik değişiklikler de tabiata dair yargıların değişmesini takip etmiştir.

1.1. Tabiat Görüşündeki Kırılma

Ortaçağ düşüncesi, âlemi algılanan, tecrübe edilen ve anlaşılan bir alan olarak tasavvur etmesi yönüyle *realist* idi. Bu *bilimsel realizm* çerçevesinde, *duyu verilerinin ve zihnin rasyonel güçlerinin* dünyanın gerçek özünü elde edebilme kapasitesinde olduğuna inanılıyordu. Tabiat zorunlu olarak önümüzde duran ve bu insani yeteneklerle net bir şekilde anlaşılan bir alandı. Dolayısıyla, dış dünyanın bilgisinin imkânı, Descartes'ten sonra modern felsefede tartışıldığı anlamda, bu dönemde tartışılmıyordu.

Dış dünyayı algılamanın ve kurgulamanın yöntemi olarak matematiksel akıl yürütme ve tecrübe gözlemi öne çıkaran 17.

yüzyıl bilimi, ortaçağın akıl-vahiy uyumunu peşinen kabullen ve kendi dışındaki verilere bu kabulün getirdiği emniyet ve güvenle yaklaşan tutumdan kendini ayırmıştır. Bu ayırımla bilim, Galileo, Bacon ve Hume tarafından dar bir alana itilerek sadece tecrübecilikle özdeşleştirildi. Kozmos hakkındaki nite-likse konuşmalar niceliksele dönüştü ve bir bütün olarak kozmos dâhil tabii varlıkların içlerinde taşıdıkları varsayılan Aristotelyen ‘içsel amaç’, varlıkların tabiatından soyulup alındı.⁸ Ardından, hakikatin tecrübeye indirgenmesiyle, *niçin*’li teleolojik açıklamalar yerini *nasıl*’lı deskriptif açıklamalara terk etti. Artık nesnelerin *niçin* değil, *nasıl* düştükleri sorgulanıyor, tabiata dair sorular nihai gaye (final cause) ile değil, yeter sebep (efficient cause) ile ilgili soruluyordu. Buna bağılı olarak, bir olayı doğru anlamamızı sağılayan *temel yapı taşlarının* neliğı de değışti. Ortaçağlar açıklamalarını bir nesnenin gerçek *formu* yahut kavranabilir *özüne* bağılı olarak ve de gerçekleştirdiğı *amacı* (final cause) dikkate alarak yapıyordu.⁹ Örneğın, nesneler neden düşerler? Aristoteles ve takipçilerine göre, her bir nesnenin hareket amacı kendi doğal dinlenme yerini arama eğilimi idi. Ateşın doğal yeri yukarı, toprağınki ise aşağıdır. *Hareketin gayesi* hem varacağı yer hem de amacı açısından, bu süreçte kendisini etkileyenlerden daha büyük bir öneme sahipti. Mesela, bir meşe palamudu neden büyür? Meşe ağacı olmak için. Yağmur neden yağar? Ürünleri beslemek için. Sebep-sonuç ilişkisi, nihai gayeler (final causes) ve iç eğilimlerle (formal causes) tanımlanıyordu, pasif materyaller (material causes) üzerinde aktta bulunan geçmiş olayların etkileri (yeter sebepler/efficient causes) ile değil. Dikkatler *nihai amaca* verilmişti, an be an meydana gelen değışim sürecine değil. Her şeyin ulaşacağı amaç iç eğilim olarak kendisine yerleştirilmişti. Bundan gerisi *potansiyellikten aktüelliğe* geçişten ibaretti.

Kozmosda hâkim olan bu rasyonellik, Aristo ve Eflatun’da Tanrı’ya dayandırılıyordu. Evrendeki Tanrı’nın (Tümel’in) bu rasyonellik varsayımı sebebiyle, hem Yunan hem de ortaçağ bilimi temelde dedüktif idi, indüktif değil. Başka bir ifadeyle, ge-

⁸ Bkz. Stanley J. Grenz ve Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, Intervarsity Press, Illinois, 1992, 19.

⁹ Ian Barbour, *age*,⁴⁶ Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

nel prensiplerden hareket ediyor ve bu prensiplerin özel örneklendirilmesi için akıl yürütüyordu, özel gözlemlerden hareket edip genellemelere gitmiyordu. Bu dedüktif mantığın hâkimiyeti, özellikle Eflatun'un bilgi tanımında, değişen dünyada ebedî doğruların mükemmel olmayan kopyalarının gözleminden ziyade, ebedî doğrunun *mükemmel formlarını tefekkürden* ibaret olduğu şeklinde tezahür etti. Bu mantık ve bilgi sistemi içinde kurulan ve *formların* çok önemli ölçüde yönlendirdiği yapıda *teleolojik kategoriler* daha ileri gözlem ve deney teorileri kurmalarını engelledi. Galileo kasıtlı olarak amaç ve nihai sebeple ilgili bütün soruları bir kenara bıraktı ve tabiatın yorumlanmasında tamamen farklı kavram türleri geliştirdi. O ana kadar kanunlara itaat ederek ilerleyen dünyanın itaat ettiği kanunlar moral nitelik taşıırken, bundan sonra mekanik bir özellik taşımaya başladı.¹⁰

Bu paradigma değişikliği içinde, Galileo kütle ve hızı gözlemciden bağımsız olarak objektif âlemin '*birincil nitelikler*'i olarak belirledi ve bunları renk, ısı gibi âlemin tamamen sübjektif tarafları olduğuna inandığı '*ikincil nitelikleri*'nden ayırdı.¹¹

Galileo'nin birincil niteliklerin kriterini belirlemede gösterdiği yaklaşım, yeni yöntemin ipuçlarını da vermektedir. Kriterinin '*süreklilik*' olduğunu söylemektedir, ama aslında öyle görünmektedir ki belirleyici karakter *ölçülebilirlik* ve *matematiksel remzlere indirgenebilirlikte* yatmaktadır. İronik bir şekilde rölativite teorisinde de tam olarak bu değişkenler (kütle ve hız)ın gözlemciden bağımsız olmadıkları ortaya konuyordu. Başka bir ifadeyle Galileo'da bilimsel kesinliğe hizmet eden unsurlar, daha sonra bilimin kesinsizliğine kriter olarak kullanılacaktır.

Galileo, hem kutsal kitabın hem de tabiatın aynı Varlığın eseri olması sebebiyle ikisi arasında bir çatışmanın olamayacağını varsayıyordu. Bilimsel bilginin tek kaynağının tabiat olduğunu; fakat tabiatın aynı zamanda Tanrı'yı bilmenin bir yolu olduğu için teolojik bir uzanımı da bulunduğunu kabul ediyordu. Yüzyıllardır vahye dayalı teolojiye geçişin ilk basamağı olarak görülen tabii teoloji, Galileo'de de aynı şekilde yerini korumuştur.

¹⁰ Bkz. Ian Barbour, *age*.

¹¹ Ian Barbour, *age*., Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Ancak bu bilim adamlarında yerini koruyan tabii teoloji içinde Tanrı, âlemin işleyiş sürecini izah ederken ortaya çıkan boşlukları doldurmak için tutuluyordu.

17. yüzyılda dikkatler *doğal sebeplere* odaklandığı için, Tanrı'nın rolü de adım adım İlk Sebep'le özdeşleştirilmeye başlandı. Galileo'nin çağdaşlarından bir kısmı, insan ilgisinin Tanrı'dan tabiata kaymasından endişe ediyorlardı. Zira Hristiyan geleneğinde Tanrı ile karşılaşmanın temel alanları tarih ve insandı, tabiat değil.¹² Bununla birlikte 17. yüzyılda da tabiatın Tanrı tarafından tasarlanan bir düzen olduğu fikri hâkimdi; ancak bu düzende ilahî aktivite gittikçe azalıyordu.

Örneğin Spinoza, geleneksel Tanrı kavramını reddederek kozmik bir amacın olmadığını ve her şeyin katı ve objektif sebep-sonuç kanunları çerçevesinde işlediğini iddia etmiştir.¹³ Âlem mekanik ve matematiksel bir düzendir; kişisel ve ahlaki değil. Spinoza, Tanrı terimini kişisel olmayan kozmik düzenin değişmez yapısına işaret etmek üzere kullanmak istiyor, amaçlı ve akıllı bir varlık olarak algılanabilecek bir Tanrı kavramını reddediyordu. Dolayısıyla, tabiatla ilgili bu kırılmalar sonuçlarını ahlak alanında da gösteriyor; iyi ve kötü, insan arzularının birer ürünü olduğu için Tanrı'yla hiçbir ilgisinin bulunmadığı iddiası seslendiriliyordu.

Tabiatla ilgili bu yeni yaklaşım, dünyayı madde ve zihin dünyaları şeklinde ikiye bölerek ve maddeyi de tam anlamıyla bilimsel bir metotla analiz edilebilsin diye zihinden özgürleştirerek işe başladı. Daha sonra da birbirinden tamamen bağımsız bir şekilde araştırılacak ve tahlil edilecek şekilde dünyayı da ayrı kompartımanlara ayırdı. Şayet dünya makine gibi bir dünya ise çalışma ihtimali vardı. Makinenin tek tek parçalarının çalışması, bütün içindeki rollerinden çok büyük oranda etkilen-

¹² Hristiyan teolojisinde *tabiattan* ziyade *tarihin* ve *bireysel tecrübenin* ön plana çekilmesi İsa'nın teolojik sistem içindeki belirleyici rolünden kaynaklanmaktadır. Hristiyan teolojisi bir kurtarıcı olarak İsa'ya odaklandığı için başka bir ifadeyle bir kurtuluş teolojisi olduğu için, yaratıcılık niteliğiyle Tanrı'nın öne çıkıp, İsa'yı gölgeleyeceği bir tabiat vurgusuna karşı çıkmıştır. İsa'nın merkeze yerleştirildiği bu sistemde, sistemi destekleyen bir unsur olarak tabiatın pek bir önemi yoktu. Bunun için de tabiata referans doğrudan Tanrı'ya ilişkin bir söylemi içeriyor, İsa'yı dışlıyordu. İslam Kelamı bağlamında düşünüldüğünde, Kur'an'da tabiata yapılan referansın büyük bir teolojik ağırlık taşıdığı ve bunun kelamcılar tarafından büyük bir özenle argümantatif formlara da büründürülerek geliştirildiği görülecek; ancak Hristiyan teolojisinde öne çıkarılan *tarih* ve *bireysel alanın* ise ihmal edildiği görülecektir.

¹³ Benedictus de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, D. Bonini (ed.), 1996, 10-11. <https://rantey.org>

mezler. Makinenin her bir parçasını ayrı ayrı incelediğimizde, bütünü parçaların müşterek çalışması olarak düşünmek mümkündür. Bu modeli zihninde tutan modernite, realiteyi parçalara ayırmış (parçalamış), birbirinden bağımsız birer entite gibi onları bu ayrılık ve farklılıkla algılamaya ve yorumlamaya başlamıştır.

17. yüzyılda teologlar cephesine göz attığımızda, tabii teoloji hâkimiyeti vardı ve evren her yönüyle bu teolojinin hizmetini için kullanılıyordu. *Yüce bir Varlığa iman, ruhun ölümsüzlüğü ve ahlaki davranış zorunluluğu* şeklinde üç temel ortak payda peşinde olan bu dönem teologları dini, *bireysel bir tecrübeden* daha çok *entelektüel bir gösterim/ispat* hâline getirdiler. Ahlakı da faydacı bir sağduyuya indirgediler. Tanrı hakkında bilgiye götüren ipuçları da insanın ruhsal derinliklerinde, kişisel tecrübesinde ve bütün bunların bir toplamı durumundaki *tarihte* değil, *tabiatta* aranıyordu. İnsanları kurtaran, inayetiyle onlara yol gösteren (kişisel olanla ilgilenen) değil; yaratıcı olan Tanrı odağı konulmuştu. Tanrı'nın kullarla ilgisi nadiren kuruluyordu. Bilimsel kategoriler dinsel düşünceye hâkim olduğu için inayet doktrini de tarihle ve insanla değil fiziksel dünyayla ilişkilendirilerek yorumlanıyordu. Ortaçağların aksine '*rasyonel din*' adıyla dine destek sağlamak isteyenler, çok geçmeden Tanrı hakkında bilgi sahibi olmanın yegâne aracı olarak akli öne çekerek dinin yerine de akli ikamet ettiler.

Bu yönüyle, yeni bilim, yöntemi ve hayat felsefesiyle, teoloji üzerinde çok fazla etkili olmuştur; zira insanlar metafiziksel ve epistemolojik sonuçlar çıkarmada, bilimin bütünüyle sahiplendiği tabiata dayanıyorlardı. Teolojik doktrinlerin, insanın ayağını yerden kesmesi ve vazettiği hayat felsefesini çoğu zaman idealist doktrinler üzerine kurması da bu durumu beslemiştir.

1.2. İnsan Görüşündeki Kırılma

'Varlık hiyerarşisi' içinde insanın eşsiz yerini tehlikeye atacak şekilde başka âlemlerin de var olduğu ve uzayın sonsuzluğu fikirleri yine 17. yüzyıl düşüncesi tarafından dile getirildi. Bu, hem Aristotelyen evren fikrini hem de kutsal kitabın kozmik hiyerarşi içinde insanın tuttuğu yere dair söylemini çökertecek bir tehdit unsuru olarak algılandı. Galileo çevresinde organize olan

bu metafiziksel eğilim, insanı gittikçe daha gerçek hâle gelen hareket hâlindeki partiküllerin evreninde bir yabancı hâline getirdi. E. Burt, insana dair bu paradigma kayması ile ilgili olarak şunları yazmaktadır:

“İnsan renklerin, seslerin, zevk ve acıların, tutkulu aşkların bir hayat alanı. Bu sebeple gerçek dünya insanın dışında bir dünya olmalıdır... İnsan, düşünce tarihinde ilk kez ilgisiz bir gözlemci ve gerçekliğin özü durumundaki muhteşem matematiksel sistemin önemsiz bir sonucu olarak algılanmaya başlamıştır.”¹⁴

Galileo'nin geliştirmeye çalıştığı bu mekanik evren ve bu mekanizmin kuşattığı insan görüşü, Newton'la zirvesine taşınacaktır. *Gözlem, teori ve matematiksel dedüksiyonu* öneren Newton, bilim adamının işinin deskriptif olduğu ve olgunlaşmamış spekülasyonlardan kaçınılması gerektiği konusunda Galileo'den daha ısrarcıydı. Her yerinde amaçlı bir hareketliliğin ve yaratıcı ideallerin kol gezdiği, renkler ve seslerle çok özel bir yere sahip olan dünya, Newton düşüncesinde dağınık organik varlıkların beyinlerinde önemsiz köşelere sıkıştırılmış, niteliğin hâkim olduğu yapı niceliğe büründürülmüş, gerçek dünyanın mekanik bir düzenlilik içinde matematiksel olarak ölçülebilir hareketler sergileyen nicelikler dünyası olduğu fikri geliştirilmeye başlanmıştı. Kartezyen metafiziğin felsefi mülâhazalardan iyice arındırılmış Newtonyen formu, sonunda Aristotelyen anlayışlardan da kurtularak, modern zamanların hâkim dünya görüşü hâline geldi. Daha da önemlisi Newton'un *metot* olarak benimsediği şey dünyanın total olarak algılanmasına, yani *metafiziğe* dönüştürüldü. Bütün bunlara rağmen Newton, sisteminde hem Tanrı'ya hem de insan ruhuna yer ayırmış, evrenin mutlak kudret sahibi bir Tanrı'ya şahitlik ettiğini dile getirmekten de geri durmamıştır.

Özetle, 17. yüzyılda deskriptif açıklamaya yönelerek ve ‘*nihai*’ değil de ‘*yeter*’ sebepler üzerinde durarak bilimsel teoriler, gerçekliğin gerçek temsiliini sağladığına inandıkları bir *realizm* geliştirdiler. Bu yaklaşımın 20. yüzyılda, bilimsel kavram, model ve teorilerin seçmeci, soyutlamacı ve sembolik karakterli olduğu yönündeki vurgularla eleştirileceğini göreceğiz.

¹⁴ Edwin Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York, 1951, 90.

Bu çağın ruhuna uygun olarak, akıl çağı olarak adlandırılan 18. yüzyılda da deterministik bir mekanizma olarak tabiata, tartışmalı bir hipotez olarak Tanrı'ya ve mükemmelleşme yeteneğine sahip insana dayandırılan teoriler üretilmiştir. Newton'un doğru soruyu sorma ve doğru kavramları kullanma yönündeki titizliği bu yüzyılın bilim adamlarınca devralınmıştı. Daha da önemlisi Newtonyen paradigma bilimde tatmin edici açıklamanın ne olduğu yönünde yeni bir fikri hakim kıldı: 'Herhangi bir alanda bilinenden hareket ederek bilinmeyen hakkında tahminde bulunma'. Görünenin görünmeyeni yapılandırmaya başladığı bu tabii teoloji sürecini takip eden aşama deizmin en iyi günleri idi. Bu sürecin sonunda, tabii teoloji vahyin yerine ikame edildi.¹⁵ Akıl-vahiy arasındaki denge de böylece vahyin aleyhine bozulmuş oldu.

¹⁵ Bkz. Gerald R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge 1964.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEOLOJİDE YÖNTEM TARTIŞMALARI

İnsan tecrübesinden soyutlanan teolojik doktrinler, hayatın kendisinden de soyutlanırlar. Modern dönem insanı üzerinde çok büyük etkiler yaratan bilimsel teorilerin soluklaştırdığı teolojik kavramlara yeniden bir hayat alanı açmak ve bu alanlarda Tanrı kavramını aktif kılmak için, tecrübi bir temel oturan başka bir ifadeyle hem Tanrı'dan hem de insandan beslenen bir teolojik retorikğin geliştirilmesi gerekir. Bu teolojik retorik, epistemolojik ve ontolojik bir temele oturmalı; ama canlılığını ve anlamını kendine açtığı etik alandan almalıdır. Teolojinin etik/ahlak vurgusu, onu felsefe ve metafizikten de ayıracak, kendi dinamikleriyle ayaktan duran ve gerektiğinde yine bu dinamiklerle evrilen bir disipline dönüştürecektir.

1. Epistemolojik Kapsam Sorunu

R. Descartes'le başlatılan modern felsefe, kendinden önceki klasik yaklaşımdan farklı olarak, bütün algılarımızı ve yorumlarımızı kendisine dayandıracağımız kesin kriter arayışlarında, epistemolojiye yaslanmıştır. Bu, daha önceki felsefe geleneğinde epistemolojinin fazla önem taşımadığı, ya da epistemolojinin öne çıkarıldığı bu yeni dönemde ontolojinin bir kenara bırakıldığı anlamına gelmez. Ancak, *kesinlik kriterinin* dayandırılacağı alan olarak bunlardan birinin öne çıkarılması, takip edilecek sürecin seyrini belirlemesi açısından önemli bir tercihtir.

Şüphesiz, bu epistemolojik çerçeve içinde aranan kesinlik, *matematiksel kesinlik*ti. Bu matematiksel kesinliğe ulaşmak için, Descartes'in ilk yaptığı iş, kendinden önceki felsefeye hâkim olan Aristotelyen yöntemi yani kesin bilgiyi elde etmek için

başvurulan *bürhani kıyas* (demonstrative syllogism) yöntemini reddetmek oldu. Böylece, felsefenin ilk prensiplerinin nasıl elde edileceği yönündeki bu farklılık, önce ilk prensiplere dayalı olarak geliştirilen metafiziksel kabullerde, arkasından da kendimizi ve dışımızdaki âlemi algılama ve yorumlamada farklılaşmayı getirdi.

Bu kesinliğin elde edilmesinde Descartes, bir yöntem olarak belirlediği metodik şüphe ile bütün duyu tecrübelerinin verdiği bilgilerden ve kültürel olarak devralınan önyargılardan uzak bir şekilde zihnin işlemlerini sağlamak istiyordu.¹⁶ Ona göre, zihin kendi güçleriyle ve ‘doğal ışığı’ ile hakikati keşfedebilir; bunun için bizi çoğu kez yanılttığını bildiğimiz duyu tecrübelerimize dayanmasına ihtiyacı yoktur. Bu varsayım, aynı zamanda doğuştan zihne yerleşik olarak var olan ve uzanım durumundaki bedeni de kontrol eden düşüncelere sahip olduğumuz anlamına gelmekteydi.

Duyu tecrübelerinin kaynaklık ettiği bilginin, duyu tecrübeleri dışında bir kaynak tarafından süzülmesi gerektiği konusunda Descartes’in tutumu, tecrübeciliğin kurucusu John Locke’unkinden farklı değildir. J. Locke da duyuların bize verdiği bilginin kesin olmadığını, ihtimal taşıdığını; ama bu ihtimalin hayatı yorumlama ve sürdürmede bize yettiğini söylemektedir.

Ama Descartes için ihtimal ifade eden böyle bir temelin ve sağlayacağı şüpheli bilgilerin ötesine geçip kesin bir temel aranmalıydı. Bu tartışmasız ve kendisinden şüphe edilmeyen temel *düşünme* idi, zira düşünme mantıksal olarak var olmayı, var olmakta düşünmeyi gerektiriyordu: “Düşünüyorum (veya şüphe ediyorum) çünkü varım.” veya “Düşünüyorum, o hâlde varım.” Bedenden bağımsız olduğunu kabul ettiği bu düşünme durumu, filozofun bedeni ve düşünmeyi birbirinden ayırmasına, asıl olanın ruh, bedenine ise bir uzanım olduğuna dair insan anlayışına ve bedenin yok oluşundan sonra bile devam eden bir cevherin bulunduğu dair eskatolojik bir çıkarıma götürdü.

Bu kartezyen rasyonalizm, ontolojiyi de epistemolojik zeminde yorumlamıştır. Ancak rasyonalizme bu çerçevede biçilen gö-

¹⁶ Bkz. Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, Atlanta, 1995, 72.

rev ile rasyonalizmin kaldırabilecekleri arasında tam bir örtüşmenin olduğunu söylemek çok zordur. Bu çerçevede, bilginin, temsil ettiği gerçekliğin ve bunu anlatımın/başkalarıyla paylaşımın aracı olan dilin tarihi de 17. yüzyıldan bu yana daha ağırlıklı olmak üzere, çoğu zaman bir indirgemeler tarihi olagelmıştır. Gerçeklik konusundaki iddia ve eğilimler, bunların bilgiye dönüştürülmesinde takip edilen yöntem, indirgemelere (akla, tecrübeye, vs.) götürmüştür ve de götürmektedir. Bilginin ve tecrübenin kaynağını güçlü bir *tek temele* indirgeme (temelselcilik/fountadionalism), sadece teoloji için değil; sosyal bilimler için ve hatta bilimsel olanı temsil etme iddiasındaki disiplinler için de aynı şekilde sorunlar ve krizler yaratmıştır. Bunun için de epistemolojik temelde teolojinin aleyhine malzeme üretecek şekilde yapılandırılan rasyonelliği ve tecrübeciliği, bu yapısından kurtarmak için modern felsefe ve teolojide yeni arayışlara girilmiştir. Bu arayışların başında da *temelselcilikten bütünselciliğe* geçiş gelmektedir.

İndirgemecilikte ve tek kriter yaratma konusunda en fazla referansta bulunulan kavramlar *rasyonellik* ve *tecrübecilik*dir. Bunun için de temelselcilikten bütünselciliğe geçiş sürecini irdelemeden önce, bu iki kavramla ilgili bir değerlendirme yapmak ve çok geniş bir yelpazede yaratıcı sonuçlar almak üzere kullanılacak bu iki bilgi kaynağının nasıl olup da teolojinin temelini oyan iki kaynağa dönüştürüldüğünü görmekte yarar var.

1.2. Rasyonalite ve Tecrübecilik Sorunu

Ratio (reason=logos), etimolojik olarak, insanın akletme, mantıksal diskurlarda bulunma, deliller toplama ve sonuçlara gitme gücüne, vs. işaret etmektedir. Bu, insanı insan yapan bir güçtür, zira insan sadece bu gücünü kullanarak etrafı hakkında bilgi sahibi olabilmekte, sonuçları görebilmekte böylece planlamalar yapıp eylemde bulunabilmektedir. Dolayısıyla akıl ve akletme denildiği zaman kastedilen dar anlamıyla, statik bir öz değil, insanın düşünme kapasitesidir.

Diğer taraftan, parçalar arasında teker teker ilişki kurmadan eşyayı bir bütün olarak kavramamız olmadan, bir düşünce fonksiyonu olarak sadece akli (*ratio*) kullanmanın bir yararı olmazdı. Varlığın yapısını bir bütün olarak kavrama durumu (La-

tince *intellect*; Yunanca *nous*) ile akıl (*ratio*) arasındaki bu karşılıklı bağımlılık durumu, sonunda insanda düşünme kapasitesi denen durumu yaratmaktadır.¹⁷

Ama akıl basit anlamıyla düşünme veya akıl yürütme kapasitesinden ibaret değildir; aksine bu kapasitenin bütün potansiyelliğiyle –sistematik, metodik, eleştirel– kullanılması yani bilimsel düşünce demektir. Bu kullanımıyla akıl, güçlü bir kültürel ve tarihsel güç hâline gelmekte, hakikatin keşfi dâhil her türlü keşfe götüren yol olmaktadır. Aklın böyle geniş bir çerçevedeki kullanımı aydınlanma veya akıl çağı olarak nitelenen dönemin başat özelliği olarak öne çıkmaktadır.

Aydınlanmanın öne çıkardığı bu akıl dramatik bir insan tarihi hikâyesi anlatmaktadır. Buna göre, insan bu bilimsel olarak düşünme kapasitesine ulaşmadan önce insan olarak anılmayacak bir konumda bulunuyordu. Bu dönemden önceki insanın hikâyesi, olgunluk çağına doğru yol almakta olan bir çocuğun fantezileri, hayalleri, cahilliği, vs. ile karakterize olmuştur. *Cahillik, hurafe ve önyargılar* bu dönemin temel özellikleri idiler. Aydınlanma, bu üç unsura karşı mücadelenin kazanılması demektir. Bu, tabii ki her zaman entelektüel bir mücadele olmadı, zira aydınlanmaya direnen ahlaki ve dinî tutumlarda dâhil siyasal ve sosyal kurumlarla yapılan mücadele farklı formlarda kendini göstermiştir. Bu nedenle de aklın hâkim kılınma sürecinin kendi şehitleri olmuştur. Bu kültüre sadece tabiata dair araştırmalarından dolayı dâhil olan Anaxagoras, Roger Bacon veya Galileo değil, aynı zamanda akli politik, sosyal, ahlaki ve dinsel yapılanmalarda söz sahibi yapmak isteyen Sokrates, Bruno, Spinoza gibileri de dâhildir.¹⁸

Aklın, düşünme sürecine hâkim olan, cahilliği, hurafeleri, önyargıları ortadan kaldırmaya çalışan bu yapısıyla, dinle bir problemi olamaz. O hâlde rasyonalitenin, aklın kullanımının dinin bünyesine çarpan başka bir tanımı ve içeriği olmalıdır. Bu tanımı ve içeriği, geleneksel ve modern düşüncede ortaya konan insan ve evren tasarımı karşılaştırması içinde keşfetmek mümkün görünmektedir.

¹⁷ Herbert Arthur Hodges, *God Beyond Knowledge*, London: The MacMillan Press Ltd., 1979, 158.

¹⁸ Bkz. H. A. Hodges, *Age of Reason*, 159.

Geleneksel teizmin insan ve evren tasarımı arasında bir uyum ve uzlaşma kurulmakta ve gözlemlenen uyumun mimarı olan Allah'a iman bu yapıyı taçlandırmaktaydı. Bu resim içinde, insan dünyada kendini evinde hissetmekte, onunla yakınlık kurmakta ve onun aracılığıyla Allah'a ulaşmakta, ihtiyaç duyduğunda Tanrı'nın rehberliğini almakta ve güvenli bir yaşam sürmekteydi.

Rasyonalist paradigma bunun tersi bir resim çizmektedir. Buna göre; bu resim içinde insan kendi idea, ideal ve değerlerine ve hatta varlığına kayıtsız bir dünya içinde kendini bulmaktadır. Bu dünya içinde yaşamaya değer bir hayat kurmanın yolu, sıkıştırıldığımız bu dar çerçeveden bizi kurtaracak olan güç, bilgi ve akıl gücüne ulaşmaktan geçmektedir. Rasyonel düşünme, bunu başarmanın tek yoludur. Estetik değerler, psikolojik bir denge sağlamak üzere bu süreçte katkıda bulunabilirler; ama objektif gerçekliği elde etme süreci boyunca sıkı sıkıya takip edilen eleştirel düşünmeyi hiçbir şekilde etkilemelerine izin verilmemelidir. Bir arada yaşamayı mümkün kılacak ahlaki değerler mutlaka var olmalıdır; ama bunların rasyonel olarak düşünen ırk olan insanın bu özelliğini törpülemesine izin verilmemelidir. Bu resim içinde bize rehberlik edecek, bizi koruyacak ve bize ilhamda bulunacak bir Tanrı'ya ihtiyacımız yoktur. Bütün ümitlerimizi bağladığımız eleştirel bilinçliliğimizi zayıflatacağı için, Tanrı'nın varlığı ve varlığına bağlı olarak oluşturulacak alternatif bir varlık çatısı dışlanmalıdır.¹⁹

Böylece, hem sonuç veren bir insani gelişmeye imkân vermesi hem de insanın sahip olmakla onurlanması için eleştirel düşünme ve buna köken sağlayan yeti olarak akıl kutsanmakta, istikbar ve istigna insani düzlemde gidebileceği en ileri uca taşınarak, insanın Tanrı ile bağları bütünüyle koparılmaktadır. Bu şekilde de hurafelerden, önyargılardan, cehaletten ve ruhanilikten uzak bir evren kurulduğu iddiası seslendirilmekte, bu evren içinde neyin nasıl olacağına insandan başka hiçbir şeyin veya kimsenin karışmasına izin verilmemektedir.

Burada resmedilen rasyonalite ile aklın ister dedüktif çıkarımlarda bulunma isterse duygu verilerini denetleme ve yargıla-

ma aracı olarak kullanılması şeklinde karşımıza çıkan geleneksel 'akıl teorisi' arasında büyük farklar vardır. Dinî ve teolojik düşünce için problem yaratan bu bağ koparan akıl teorisi. Bu çerçevede, rasyonalite, salt akıl yürütme ve sonuçlara ulaşma sürecini değil; aklın değer yargısına başka bir ifadeyle değerlendirme kriterine dönüşmüş hâlini ifade etmektedir. Buna göre aklın süzgecinden geçmeyen, rasyonel eleştiriye tabi tutulmayan hiçbir şeye boyun eğilmeyecektir. Berkley'in ifadesiyle, bir şeye inanmak için bir sebep yoksa onun varlığına inanmak için bu yeter sebeptir.

Rasyonalitenin bu katı formu, salt bir gerçeğin ifadesinden ziyade, bir mücadelenin tarafı olarak kendisini ifade etmektedir. İlginç olan şudur: Dinin insanı muhatap almasının, onu saygın kılmasının ve ona hitap etmesinin yegâne sebebi olan akıl ve aklın kullanımı (takip ettiği süreç, yöntem), dinsel olanın altını oymak için karşımıza çıkarılmaktadır. Öyle görünüyor ki bir düşünce ve hayat tarzı olarak (yukarıda anılan anlamda) rasyonaliteden ya da dinden tarafa tercihte bulunma, bir akıl yürütme veya mantıksal bir işlem sonucunda ulaşılan bir sonucu değil; bir tercih durumunu göstermektedir. Bu tercih durumu, tek tip bir rasyonaliteden bahsetmenin mümkün olmadığını göstermektedir.

Bu durumda, rasyonellik, 'zorunlu olarak aklın ya da sadece aklın bir faaliyeti sonucu ortaya çıkan şey' olarak tanımlanamaz. 'Din rasyonel değildir.' ifadesinin doğru olduğunu varsaysak bile, bu şunu söylememizi engellemeyecektir: En kötü ihtimalle din aklın altında, en iyi ihtimalle de aklın üstünde bir şeydir. Bu durumda da akılla kavranabilecek ve bir şekilde kendisinden bahsedilebilecek bir şey niteliğini hiçbir zaman kaybetmez. 'Akıl, Tanrı'nın dünyadaki terazisidir.' derken de Zaehner buna işaret etmektedir.²⁰ O hâlde rasyonellikten kastımız nedir?

İlk önce rasyonel olan şey, ispat edebileceğimiz alanla sınırlı olan şey değildir. Öldükten sonraki yaşamı ispat etmemiz mümkün değildir, ama doğruluğuna inanmamız için birçok makul sebebimiz vardır.

İkincisi, rasyonellik (doğal) bilimlerin bir imtiyazı değildir.

Sadece akıl yürüten varlıklar olsaydık bile (ki öyle değiliz) rasyonelliğimiz sadece bilimle tüketilemezdi. Akıl her şeyi kuşatabilecek bir niteliğe sahiptir, sadece bilimsel diye nitelediğimiz alanın tekelinde değildir ve akıl yürütme yetimizi sadece bilimsel alanla sınırlamak gibi bir indirgemecilik, hem akla hem de aklın bağlı olduğu, algılayıp yorumladığı (iç ya da dış) gerçeklik alanını dumura uğratmak olurdu.

Üçüncü olarak, rasyonellik içerikle değil, metotla ilgili bir durumdur. Bilimsel olanlar da dâhil, inançlarımız bize söylediklerinin içerikleri sebebiyle değil, söylenme tarzları sebebiyle böyledirler ve ideal olarak bu inançlar şu ana kadar söylenenlerin en garantiye alınmışları olarak gözükmektedirler.²¹

Dördüncü olarak, ‘rasyonel inanç’ kapalı bir kavramdır. Bu terim, inancın içeriğinin rasyonel olduğu başka bir ifadeyle inancın doğrulanmış veya doğrulanabilir olduğunu ima edebilir; yine inancın kabullenilme tarzının rasyonel olduğunu da gösterebilir. Bu iki anlam birbirinden tamamen farklıdır ve karıştırılmamalıdır. P’nin doğrulanabilirliği ile P’ye inanmanın makullüğü birbirinden ayrı şeylerdir.²² Birinci veya mantıksal anlamda, bir inanç argümanla desteklenir ve akılla doğrulanırsa rasyoneldir ve rasyonalite anlayışımız, bu argümanların delil olma niteliğini karşılayıp karşılamadıkları noktasındaki beklentimize göre ya daralacak ya da genişleyecektir. İkinci veya pratik anlamda inanç değil, inananın inanması rasyoneldir ki bu durumda ona inanmanın kendince sebepleri vardır. Ancak inanma için sağlanan bu pratik gerekçeler zorunlu olarak inanmanın teorik gerekçeleri değildir. Bir insan Tanrı’nın var olduğunu gösteremeyebilir; ama yine de O’na inanmanın makul/rasyonel olduğu düşüncesini devam ettirebilir. Bu durumda rasyonellik, inancın bir özelliği olmaktan çok inanan kişinin inancıyla irtibatının bir niteliğidir.

Beşinci olarak, rasyonellik tek tip değildir, farklı türleri vardır. Şayet bir inancın rasyonelliği ona inanmamızı sağlayan makul argümanlara bağlıysa, ona inanmamıza temel teşkil eden argümanların türüne göre rasyonellik de değişkenlik gösterecektir.

²¹ K. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford 1972, 22.

²² Ingolf Dalfert, *Theology and Philosophy*, Princeton 1988, <https://rante.org>

Ve bir şeye inanmada içsel ve dışsal gerekçelere dayanırsak, aynı şekilde içsel ve dışsal bir rasyonaliteden bahsetme durumu ortaya çıkacaktır.

Altıncı olarak, inanmanın rasyonel olması, bunun sadece zihinde olup biten bir olay olduğu anlamına alınmamalıdır. Rasyonelliğin ontolojik bir yönü vardır, dahası rasyonellik bizim dışımızdaki objektif gerçekliğin zihnimizdeki izdüşümüdür; başka bir ifadeyle bizdeki ontolojik aklı oluşturan şeydir. Dış dünyadan, tecrübi alandan bağımsız, kendi bağımsız kuralları olan sübjektif bir rasyonellikten bahsetmek mümkün değildir. Bunun için de Allah'a inanmanın rasyonelliğinden bahsetmek, dış dünyada varlığının delillerini gözler önüne seren bir varlıktan bahsetmek demektir.

Tecrübe dünyasında bir düşüncenin veya tutumun rasyonel/makul olması, onun mevcut ilmî veri ve sonuçların ışığında anlam ifade etmesine bağlıdır. “Anlam ifade etme” sözünü burada çok geniş açıdan ele almamız gerekir.²³ Endüktif bir muhake-

²³ *Anlam* kavramının netlik kazanması için, *geçerlik* kavramıyla ilgisi kurularak tahlil edilmesinde yarar var. *Anlam* ve *geçerlilik* terimleri, farklı alanlara tekabül ediyor görünse de, aslında felsefenin temel ilgili alanını ifade etmek üzere kullanılan ‘*anlam*’ daha önceleri ‘*geçerlilik*’le karşılanıyordu. Daha önce bir önermenin geçerliliğiyle ilgili soru, şimdi anlamlılığı ile ilgili sorulmaktadır. *Geçerlilik* kavramına hayat veren ise *gerçeklik* kavramıdır. Dolayısıyla geçerliliğin dayandığı zemin gerçekliktir. Buna göre, Tanrı’nın bizim için ne anlam ifade ettiği sorusu, gerçekliğini yaşamımızın hangi alanlarında gösterdiği veya gösterip göstermediği ile ilgili bir sorudur. O halde, anlam kavramını felsefi bağlamda geçerli kulan nedir? Çok farklı bağlamlarda kullandığımız bu ‘anlam’ kavramını hangi şartlar altında kullanırsak felsefi yahut teolojik bir bağlama oturmuş olur? Örneğin ‘izotop’ ne anlama gelir dediğimde, bunun bir anlamı olup olmadığını sormuyorum. Bunun bir anlamı olduğunu varsayarak, açıklanmasını istiyorum. İzotop’un ne olduğu bana açıklanana kadar bu anlamı bilmemem, onu anlamsız yapmaz. Anlam’ın bu şekilde kullanımının felsefi (yahut teolojik) bir bağlamı yoktur. Bundan şu çıkmaktadır: Felsefi bağlamda sorulan bir soru anlam ya da anlamsızlık alternatiflerini eşit şekilde içinde barındırmaktadır (Konunun daha detaylı analizi için bkz. Anders Nygren, *Meaning and Method, Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, İngilizce terc. Philip S. Watson, Fortress Press Philadelphia, 1972, 167 vd.).

Anlamlı olma ve *geçerlilik taşımayı* gerçekliğe bağlayınca da gerçekliğin ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Buna göre, gerçeklik ve gerçekliğin ifade edilmesine yardım eden önermeler konusunda üç eğilim mevcuttur:

Tekabüliyet görüşü: Bir önerme gerçekliğe tekabül ediyorsa doğrudur. Bu doğrunun sağduyuya dayalı anlaşılışıdır. ‘Yağmur yağıyor.’ ifadesi, gerçekten yağmur yağıyorsa doğrudur. Bu klasik realizmin kabul ettiği ve teorilerin verilere uyum göstermesi gerektiği şeklinde, bilimin ampirik yanını vurgulama yönünde belirleyici olduğu görüldüğü bir durumdur. Fakat teorisi veri olmadığını ve birçok teorelin gözlenemeyen birçok entiteyi gözlenebilen verilere dayalı olarak kabul ettiklerini görüyoruz. Bu sebeple de başka teorilerle karşılaştırıldığında bizim gerçekliğe doğrudan ulaşmamız her şart altında söz konusu olmayabilir.

Tutarlılık görüşü: Bir önerme kapsayıcı ve içsel bir tutarlılığa sahip ise doğrudur. Rasyonalizmin ve felsefi idealizmin benimsediği görüş budur ve bilimin teorik tarafına da uymaktadır. Pragmatik görüş: Bir önerme şayet pratikte iş görüyorsa doğrudur. Burada, sonuçlara göre değerlendirme yapılmaktadır. Bir fikir verimli ve anlamlı mıdır? Sosyal ihtiyaç ve çıkarları karşılama işi görür mü? Bu sorulara cevap verilir ve özel bazı durum-

mede *muhtemel* bir sonuç bile pekala makul sayılabilir. Doğru olduğuna inandığımız her şeyi kesinkes kanıtlanmış sonuçlara dayandırma imkânımız her zaman –hatta çoğu kere– mümkün olmayabilir. Denilebilir ki rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir.²⁴

larda işe yarayacak bir eylem için rehberdirler ancak. Instrumentalistler ve dil analizcileri genellikle gerçeklikle ilgili problemleri görmek istememekte, dilin farklı fonksiyonlarından bahsetmektedirler. Bilimsel araştırma, özel tarihsel bir bağlamda ve özel bir paradigma toplumunda bir problem çözmekten başka bir şey değildir, derken Kuhn bu noktaya işaret etmektedir. Bir anlamda teorilerin *verimliliği* dikkate alınmaktadır.

Gerçekliğin, bizim tarafımızdan oluşturulup bir yönlendirmeye tabi tutulduğu, dolayısıyla kendinde bir gerçeklik fikrinin su götürür olduğu yönündeki postmodern tartışmalar çerçevesinde, yapıbozumu (deconstruction) önemli isimlerinden J. Derrida'yı ve M. Foucault'yu burada anmak gerekir.

Derrida'ya göre, dil yahut '*metinler*' evrenin doğal refleksiyonları değildir. Metin bizi şekillendirir ve evreni yorumlayışımızı yapılandırır. Dilin ve metnin bu yapılandırıci etkisini düşündüğümüzde devralınan kültür ve geleneklerin toplumlar üzerindeki etkisi daha ciddi bir boyut kazanmaktadır. Buna göre, Derrida, Batı düşüncesi tarihini karşıtlıklar üzerine inşa edilmiş bir geçmiş olarak görür: İyiye karşı kötü, ruha karşı madde, erkeğe karşı kadın, konuşmaya (fonosentrizm) karşı yazım (logosentrizm), vs. Bu karşıtlıklar hiyerarşik olarak tanımlanmakta ve ikinciler her zaman birincinin muharref hali olarak algılanmaktadır, eşit karşıtlar olarak değil. Derrida, bütün metinlerin ve bunlara yüklediğimiz anlamın bu varsayımların mirasını taşıdığını düşünmekte ve bunun sonucu olarak da dildeki bu gizli bu hiyerarşilerin bilincinde olarak, bu metinleri yeniden yorumlamanın gerekliliğini savunmaktadır. Derrida, yorumda bir sonuca, bir hakikate ulaşmış olmayı iddia edecek bir noktaya ulaşamayacağımızı düşünmektedir. Ona göre bütün metinler, farklılıklar üzerine kuruludur ve farklı yorumlara izin verirler. Anlam nüfuzdur, çözüm değil. Yapı-bozumun bir sonucu, metin analizi sonucunda kesinliğe ulaşmanın imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmasıdır. Birbirleriyle rekabet eden yorumlar olabilir, ancak bu farklı yorumların geçerliliğini değerlendirebileceğimiz yorumlanmamış bir yöntemimiz yoktur.

Derrida ve Foucault, modern dünyanın peşin olarak kabul ettiği ve bütün varsayımlarını dayandığı her şeyi tekrar birer problematik olarak insanların önüne getirdi ve her türlü kesinlik anlayışına itiraz ettiler. Yapı-bozum (deconstruction) yıkmaya çalıştığı modern binanın yerine yenisini dikme değil, bir binanın nasıl yapılacağını, temel ilkelerini gösterme peşinde idi. Bu yönüyle de zaten çok yaygın olan ve gittikçe de yoğunlaşan modernlikten uzaklaşma eğilimini iyice tetikledi. (Bkz. John Cobb, "Two Types of Postmodernism: Deconstruction and Process"),

Theology Today, ptsem.edu/jul1990/v-47-2-article4.htm).

Geleneksel kabullerden kurtulmak isteyenler, bu postmodern yapı-bozum akımına hararetle sarıldılar. Bunu özellikle feminist yorumlarda görmek mümkün. Hem moderniteye hem de modernite öncesi devralınan kültürel, felsefi, dinsel, vs. mirasa eleştirel bakmayı bir ilke olarak koyması yönüyle olumlu bir eğilim olmasına karşın, yapı-bozum aynı zamanda tehlikeli bir silah görünümü arz etmektedir. Bütün bu özgürleştirici gücü, sonunda özgürlük kavramını da özgürlük tutkusunu da yok edebilir. Örneğin, özgürlükle ilgili bütün açıklamalarını da dile dayalı olarak yapacak, ama bu dil ona hiçbir zaman (temeline koyduğu postula gereği) ona kesin olan, dolayısıyla kendisine dayalı olarak eyleme geçeceği bir bilgi veremeyecektir.

Modern düşüncenin köklerini kesmesi yönüyle yapı-bozumcu postmodernizm, süreç felsefesiyle ortak hareket etmektedir, ama farklı bir şekilde. Birlikte hareket ettikleri nokta şurası: Whitehead, akıl ve modernite kavramlarının özdeşleştirilmesinin, moderniteyle birlikte aklın da reddi anlamına geleceği için, yanlış olduğunu varsayıyor ve bir adım daha ileri giderek, modernitenin irrasyonel ilan ettiği alanları aklıla özdeşleştirmenin yollarını arıyordu. Yapı-bozum Whitehead'in bu yaklaşımını aynıyla benimsedi, ama burada durmadı ve böyle bir kabullenmenin mantıksal sonuçlarına da geçti. Böylece *süreçten* daha kapsamlı olarak, modernitenin yöntemini kullanarak, yine modernitenin bütün pozitif içeriğini de ortadan kaldırmaya çalıştı (Bkz. Cobb, agm.).

²⁴ Mehmet Aydın, *Deconstruction, Postmodernism, and the End of the World*, Arşivi - <https://rantey.org>

Bu durumda tek tip bir rasyonaliteden bahsetmenin imkân-sızlığına paralel olarak, bilimler arasında değer hiyerarşisi yaratacak ve kendi dışındakileri de yargılayacak gücü tekelinde tutan bilimsel bir rasyonaliteden bahsetmenin imkânı da ortadan kalkmaktadır.

Aslında Eflatun'la başlayan ve *kesinliği arama* (modern felsefenin kesinlik hastalığı'nın nelerin feda edilmesine sebep olduğunu ayrıca irdelemek gerekir; en başta kesinlik, kişisel tecrübe gibi bir iddiayı daha baştan mahkum etmiştir) çabası içinde, ideal formu antikitede geometrik bir nitelik olan bilgi formu, Descartes'de matematiksel bir doğruluk olarak kendini ifade etmiş ve formel bir argümantasyon tarzı olarak rasyonelliğin hegemonyası kurulmuştur. Modernliğin en temel niteliği bu *hegemonik* rasyonalitedir. Bu hegemonyayla modern felsefe, insanın algı yeteneklerinin tümünü kullanmasına imkân veren bir epistemolojik çatının kurulmasının yolunu tıkamış ve teolojik kilitlenmenin de sebebi olmuştur. Stephen Toulmin, Descartes'in ve Leibniz'in bu tercihlerinde kişisel tecrübelerini oluşturan Katolikler ve Protestanlar arasında yaşanan acımasız savaş ve mücadelenin yattığını söylemektedir.²⁵

Hayatın çok yönlülüğü ve karmaşıklığı dikkate alındığında, tam bir rasyonalite formunun diğerleri üzerinde hegemonya kurmasının insana, evrene, vb. dair bütüncül bir açıklama ve anlama çabasını engellediğini söylemek mümkündür. Bunun yerine, dil formlarının, hayatın bütün formlarını karşılayıp karşılamadıklarını sorgulayan bir dil ve bu dilin temsil ettiği otorite alanlarını (rasyonellik, tecrübilik, aşkınlık, vs) kapsayan bir epistemolojik temel yaratılmalıdır. Dilin kullandığı kavramlar ve bunların yorumu ne sadece bağımsız, objektif, otonom gerçekliklerdir ne de sadece dünyadaki olayların ve sosyal pratiklerin yorumudur. Aksine bunların toplamıyla oluşan,

²⁵ Wittgenstein'in öğrencisi olan Stephen Toulmin'le yapılan bir mülakatta aktardıklarından. S.Toulmin, son çalışmalarından biri olan *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (1989)'da Wittgenstein'in yaklaşımının çözümlemesini yapmakta ve mantıksal pozitivismden ayrılma sürecini anlatmaktadır.

Bkz. <http://www.neh.gov/news/humanities/1997-03/toulmin.html> S. Toulmin diğer eserlerinde de, [*The Philosophy of Science: An Introduction*, 1953, *The Uses of Argument*, 1958 and *Foresight and Understanding*, 1961, hem dil olarak hem de bu dile içeriğini kazandıran yöntem yaklaşımıyla Wittgenstein'in dinî ve teolojik yorumların geçerliliğine imkân sağlayan ikinci dönemini de eleştiren bu yaklaşımın sevgi temelli bir

böylece hem bağlamsallığı yakalayan hem de bu bağlamsallığı (aşırın) rölâtiviteden kurtaran bir tutumdur.

1.3. Temelselcilikten (Foundationalism)

Bütünselciliğe (Holism) Geçiş

Temelselcilik, teselsüle düşmemek için bilginin tartışılmaz öncül(ler)e dayanması gerektiği düşüncesidir. Bu tür ‘temel inançlar/öncüller’ sınıfı oluşturacak şekilde farklı adaylar ileri sürülmüş-tür. Mesela Descartes’in açık ve seçik sezgileri böyle bir bilgiye temel teşkil ediyordu; Hume’un tecrübeye yaptığı vurgu da böyle güçlü ve tartışmasız bir temeli hedefliyordu. Yine tartışmasız bir temel olarak vahyin ileri sürülmesi de aynı amaca yönelikti.²⁶

Bilim felsefesinde temelselci iddialar, ilk olarak duyu verileri olarak kabul edildi; ancak filozoflar temelselciliğin bilimde iş görmeyeceğini erken anladılar. Zira kontrol edilemez duyu verileriyle başladığımızda temel ile yapının bir sonraki katı arasındaki mantıksal ara (maddi nesnelerin bilgisi) kapanamayacak kadar açılmaktadır.

Bilgi elde etme ve elde edilen bilgiye bir değer atfetme konusunda modern dönemde felsefenin duyu verilerine verdiği ağırlık, kendini rasyonel bir zeminde inşa eden teolojinin yerini sarsmıştır. Bu sebeple de teolojinin içine düştüğü krizin temel sorumlusunun bilgi ve bilginin uzantısı durumundaki tecrübeciliğe yapılan indirgemecilik olduğu iddiası seslendirilmiştir. Ancak, bunu iddia edenler kadar, konunun bilgi ve tecrübecilik meselesi olmadığını söyleyenler de vardır. Bunlar, bilgi konusundaki ampirik yaklaşımların teoloji için yarattığı krizin, sadece epistemolojiden değil, teolojiden de kaynaklandığını söylerler. Bu krizde *teoloji* suçludur, zira modern rasyonelliğin gereklerini karşılayamamaktadır; *epistemoloji* suçludur, zira o da kapsam yönünden eksik ve yetersizdir.²⁷ Bu durumda, teolojinin hem kendi içinde nasıl bir değişim geçirdiği hem de diğer alanlarla ilişkisi, mutlaka epistemolojiye referansla irdelenmelidir.

Teolojinin karşılaştığı problemlerin öncelikli olarak episte-

²⁶ Bilgiyi sadece vahiyle temellendirmenin yaratması muhtemel sorunlar için bkz. R. Thie-man, *Revelation and Theology*, University of Notre Dame Press, 1985.

²⁷ Nancey Murphy, “What has theology to learn from scientific methodology?”, *Science and Theology, Questions at the interface*, ed. M. Rae, H. Regan ve J. Stenhouse, içinde, Scotland 1994, 101. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

molojik olduğunu, yani *bilginin mahiyeti ve bilme sürecinden* kaynaklandığını iddia edenler kadar; bunu kabul etmekle birlikte çözümün sadece bunu halletmekle gelmeyeceğini, ilave yaklaşımların geliştirilmesi gerektiğini söyleyenler de vardır. Murphy'nin yaklaşımını irdeleyen J. Puddefoot'a göre, ampirik meydan okumaya cevap vermenin üç yolu vardır:

a) Teoloji ve bilim arasında tam bir ayrılığı öngörmek,

b) Teolojiyi ampirik talepleri karşılayacak bir yapıya getirmek, ve

c) Bir yanlış anlamayı içerdiğini vurgulayarak bilimde tecrübeye yapılan vurguyu azaltmaya çalışmak.²⁸ Problemin epistemolojik olduğu noktasında Murphy'e katılan Puddefoot, sorunu (c) şikkını açımlayarak ortadan kaldırmaya çalışır. Tecrübi temelselciliğin, hem bilim hem de teoloji için kriz yarattığını kabul eden Puddefoot, problemi bilimin aslında tecrübilik iddiasında tutarsız davrandığını ortaya koyarak çözmeye çalışır.²⁹ Bu yaklaşıma göre tecrübilik ne teolojinin ne de bilimin gerçek özellikleridir. Bilim ve teolojinin birleşme yeri (aslında hiç ayrı olmadıklarını gösterme yeri demek daha doğru olur) Quine'nin inanç ağları dediği bir zihin durumudur. İnanç ağları sadece bireysel ya da kişisel değildirler ve olamazlar. İnanç ağları sadece mümkündürler, dilin mümkün olması gibi.

Bu sorunu aşma noktasında, 'bilimsel akıl yürütme' kavramının, bir yumuşama belirtisi olarak, teolojik akıl yürütmeyi de içine alacak şekilde son yıllarda yeniden ele alındığını görüyoruz. Bu yumuşamanın zemininin de epistemolojinin temelselci (foundationalist)³⁰ bir anlayıştan, bütünselci (holist) bir anlayışa doğru kaymasında yattığı vurgulanmaktadır.³¹

²⁸ John Puddefoot, agm.

²⁹ Örnek olarak bkz. John Puddefoot, "Nancey Murphy'e cevap", *Science and Theology, Questions at the interface*, 137.

³⁰ Öte yandan temelselcilğe yöneltilen eleştiriler, postmodern yahut yapıbozumcu felsefelerde olduğu gibi, bütün temellerin ortadan kaldırılmasına kadar uzatılmamalıdır. Zira temelselciliğin postmodern eleştirisi sadece epistemolojik bir tartışma değildir. Postmodernizm, insanın ilahî olanla insani tecrübe içinde karşılaşma ihtimaline dair iyimser yaklaşımı yayıflatmaktadır. Nihai bir ontolojik ve epistemolojik zemin bütün Batı düşünce geleneğinin (Platonik, Kartezyen, Tomistik, vs.) olmazsa olmazıydı. Postmodernizm başka bir ifadeyle yapıbozum kesin olarak bu temellere oturan bir düşüncenin varlığını sona erdirmeye gütmektedir. Bu da her türlü rasyonel düşüncenin total olarak reddi demektir (Bkz. Thomas Guarino, "Between Foundations and Nihilism: Is Phronesis the via Media for Theology?" *Theological Studies* 54, Mart 1993, 40.

³¹ N. Murphy, age. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Temelselci anlayıştan bütünselci anlayışa geçiş, aslında bilgi hakkında değişiklik öngörmektedir. Thomas Kuhn'un paradigma değişikliğine dair analizi, bütünselci bilim anlayışına en uygun düşendir. Fakat Imre Lakatos'un analizi, teolojik yöntemle uyarlamaya daha elverişlidir. Buna göre, bilimde değerlendirme birimleri paradigmlar değil; '*araştırma programları*'dır. Bu araştırma programları, '*çekirdek/öz*' (*hard core*) denilen merkezi bir teori tarafından birleştirilen geniş teori ve veri ağlarından oluşmaktadır; 'temel öz' denmesi ağı bu kısmının zamanla değişmemesi sebebiyledir. *Çekirdek/öz teori* ve *veriler* arasında '*yardımcı hipotezler*' denilen bir kemer bulunmaktadır. Bu yardımcı hipotezler çekirdek teoriye değişik alanlarda (başlangıç şartları, yardımcı unsurlar gibi) hizmet eden daha aşağı seviyedeki teorileri içermektedir. Lakatos bunu *koruyucu kemer* olarak adlandırmaktadır, zira bilim adamları öz teori ve tutarsız veriler arasında tutarlılığı sağlamak için burada değişiklikler yapacak, böylece özü yanlışla düşmekten koruyacaklardır. Bu sebeple bir araştırma programı teorik ağların gelişen bir serisidir ve burada da öz teorinin sürekli aynı kaldığını ve yardımcı hipotezlerin, artan veriler alanını dikkate alacak şekilde, değişip genişlediğini söylemek gerekir.³²

Willard Quine'in, temelselciliğin yapıcı imajlarının yerini almak üzere bilginin yapısını daha çok bir ağa benzetmesi de bununla benzerlik taşımaktadır. Bu ağı hem uçlara hem de merkeze yakın inançlar oluşturmaktadır. Merkeze yakın inançlar teorik ve mantıksaldır. Tutarsızlık formunda problemler nüksettiğinde bir dizi değişiklikler yapılır. Bu değişiklik yönündeki kararlar genellikle pragmatik bir temele dayalı olarak gerçekleştirilir: Bu da; ağın diğer bölgelerini rahatsız etmeden tutarlılığı yeniden en iyi nasıl sağlamak gerektiği üzerine odaklaşır.

Lakatos'un araştırma programının teolojiye nasıl uyduğunu göstermek için şu unsurların göz önünde bulundurulması gerekir: *çekirdek* yahut *öz*, *yardımcı hipotezler*, *veriler* ve *teorileri desteklemek için kullanılan yardımcı unsurlara dair modeller*.

³² Bkz. Imre Lakatos, "Falsification and the methodology of scientific research programmes" *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*, ed. John Worral ve Gregory Currie, Cambridge Univ. Press, 1976, s. 101-131. - <https://rantey.org>

1.4. Çekirdek (Öz) Teoriler ve Teolojiye Uygulanması

Bilimsel bir araştırma programının özü olan teori, bütün proje içinde o kadar büyük bir öneme sahiptir ki bu teorinin terki bütün projenin terki demektir. Teori, araştırılmakta olan gerçeğin genel karakteri hakkında bir iddiayı içerir; böylece daha özelleştirilmiş teorilerin tümü aynı program içine bağlanmış olur. Lakatos, bir araştırma programının temel özünün çoğunlukla metafiziksel sayılabilecek kadar soyut olduğunu söyler.

O hâlde, teolojide araştırma programının özü tartışma götürmeyen bir özellik taşımalıdır. Tespit edilecek 'öz' olarak, Tanrı'nın mutlak varlığından, kendi dışındaki varlıklarla ilişkisindeki baskın niteliklerine kadar uzanan bir seçenekler yelpazesi mümkündür. Örneğin, 'Tanrı, mazlumların Tanrısı'dır.' derken bu öz özgürlük teolojisine/liberation theology kaynaklık etmekte, 'sola gratia' (tek kaynak Kutsal Kitap) derken Martin Luther ayrı bir öz belirlemektedir. Klasik İslam Kelamı'nın oluşturduğu gelenek ve birikim dikkate alındığında ve bilgide ve bilgi toplamalarında meydana gelen gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda, İslam Kelamı için öz teori olarak seçilmesi gereken alanların 'Allah, insan, tabiat ve tarih' olarak tespiti mümkün görünmektedir. Bu durumda insan hayatına kaynaklık eden değerler skalasında bir indirgemeye gitmeden, bunların tamamını birer değer kaynağı olarak görmek mümkün olabilecektir.

Değerler alanında; tek başına insana dayanan bir değerler düzenini iddia eden *anthroponom*, bütün değerlerin Tanrı'dan geldiğine ve hiçbir şekilde insanın ve insani olanın bu değerlere kaynaklık edemeyeceğini iddia eden *teonom*, değerlere Tanrı'nın ve insanın ortak olarak kaynaklık edeceğini savunan *heteronom* ve varlık kanunlarının hâkimiyetinin dikkate alındığı bir değerler skalasını savunan *ontonom* kabullerin tamamı, indirgemecilik iddialarını bir kenara bırakırsak, kelamın öz teorileridir. Teoloji, Tanrı'yı (teonom), tabiatı (ontonom) ve insanı (anthroponom) dikkate alan bir yelpazede kendi sınıf kavramlarını yaratır ve anlam çerçevesini bu yapılar arasındaki ilişkiyi dikkate alarak kurar. Epistemolojideki ağ teorisi, böylece ontolojik bütünlük içinde de bir ağ hâlinde kendini gösterir. Bu ağ, tek bir kaynaktan beslenmez; kendisini değerler skalası olarak be-

lirlediği *nomosun* kaynaklık ettiği ve birbirini sürekli destekleyen alanlardan besler. Bu alanlarla ilgili indirgemeci yaklaşımları bir kenara bırakarak, bunları kendi telos'u/nihai gayesi içine entegre eder.

1.5. Yardımcı Hipotezler

Teolojinin yardımcı hipotezleri belirlenen özler etrafında şekillendirilecek olan konulardır. *Allah, insan, tarih ve tabiat* temel ilgi alanları olarak belirlendikten sonra, bu alanlara atfedilen karakter yapılarına göre hipotezler oluşturulacaktır. Buna bağlı olarak yardımcı hipotezler bu alanları felsefe dilindeki gibi 'kendinde şeyler' olarak değil, ilişkide bulunan/bulunulan varlık alanları olarak görerek kurgulayacaktır. Bu alanlarla ilgili temel doktrinlerimiz bu yardımcı hipotezlere rengini verecek; ancak bunlara dair tanımlarımız olumlu yönde gelişme ve değişmeye hazır tutulacaktır. Bu yaklaşım farklı hipotezlerin varlığına tahammülü de beraberinde getirecektir. Monolitik bir hipotezler bütünü'nün imkânsız olduğu kabul edilecek, teolojik kabuller birer inanç esası olarak sunulma, buna bağlı olarak da toptan kabul edilme ya da toptan reddedilme riskinden kurtulacaktır.

1.6. Teolojinin Verileri

Bilimle teoloji arasında bir benzerlik kurma konusunda eleştirilerin geleceği en önemli nokta, veri konusudur. Teologlar kutsal kitapların, tecrübenin, tabiatın, tarihin, vs. teolojik veri sağladığını söyleyeceklerdir. Bu sebeple problem herhangi bir veri kaynağının olmaması değil; veri kaynaklarının (bazı alanlarda) bilimsel olana benzememesinden kaynaklanmaktadır.

En hararetli tartışmaların veriler, başka bir ifadeyle bilgimize konu olan ve kaynaklık eden alanlarla ilgili olarak yaşanması sebebiyle, bilimsel modellerle teolojik modeller arasındaki farkı irdelemek gerekecektir:

1.7. Teolojik ve Bilimsel Modeller

Bilimden farklı olarak, teoloji bir yaşam tarzını irdeler, bunun için de teorik olduğu kadar pratik amaçları vardır. Teolojinin (bireysel veya toplumsal) hayatı yönlendiren ve yükümlülükleri yerine getirmede ya da zorluklara tahammül etmede duygu-

sal güç veren bir kaynakla (vahiy ve dinle) ilgili oluşu, bu pratik amaçların zeminini oluşturur. Bazı dil analizcileri, din dilinin sadece bu kognitif olmayan yönüyle ön plana çıktığını iddia etmişlerdir. *Fakat dilin kognitif olmayan tarafı tek başına bir sistemi ayakta tutamaz*, zira desteklenen unsurların mutlaka kognitif bir yönü vardır ve bütün olarak da bu dil, gerçeklik hakkında mutlaka bir şeyler söylemekte veya ima etmektedir.

Bilimde modeller, her zaman teorilere yardımcı olacak şekilde ikinci derecede öneme sahiptirler. Ama teolojide modeller, kavramsal inançlar kadar önemlidirler, bu kısmen dinin içinde kabul edilen modellerin (yaratma modeli, Allah-insan arasındaki ilişki modeli, vs.) dinî alan içinde yaşamsal önem taşımasından kaynaklanmaktadır.

Teolojik modellere hem insan tecrübesi hem de dinî metinler kaynaklık etmektedir. Her iki kaynağın beslediği teolojik yorumun amacı da bizi tekrar tecrübeye döndürmektir. Bu dönüşün sağlanması, büyük ölçüde sembollerin, metaforların ve dinsel mitlerin kullanımını gerekli kılar. Teolojinin ‘bilimsel’ veya başka tür bir tecrübenin ötesinde bir tecrübeden bahsediyor olması, zorunlu olarak bu tecrübenin başkalarına iletilebilmesi ve yorumlanabilmesi için sembolleştirmeyi gerekli kılmaktadır.

Sembolleştirme, tecrübeyi iletişim ve yorum amaçlı bir dönüşüme uğratar. Konuşma (Kelam) da sembolik dönüştürmenin bir formudur; müziğin, dansın, sanatın birer dönüştürme tarzı olması gibi. Bu görüş sadece linguistik açıklama formlarının kognitif bir değere sahip olduğu ve linguistik olmayan sembol modellerinin his ve içgüdü alanına ait olduğunu söyleyen görüşe karşıdır.³³ Bunun yerine S. Langer, bilgisel geçerlilik alanına linguistik olmayan modları da yaymaktadır; ama bundan önce önemli bir ayırım yaparak: Langer’e göre gerçek ayırım, bilme (cognition) ve his arasında değil, iki sembolik mod arasındadır: a) diskürsif olarak fonksiyon gösterenler ve b) Kendilerini ortaya koyarak fonksiyon gösterenler. Sadece linguistik açıklama formlarının kognitif bir anlam taşıdığını söylemek, bilgiyi diskürsif (mantıksal) modla sınırlamak demektir.³⁴

³³ Walter H. Capps, *Religious Studies, The Making of a Discipline*, Minneapolis, 217.

³⁴ Detay için bkz. Susan Langer, *Philosophy in a New Key*, 1942.

Bu fiziksel zaman-mekân dünyasında, gramatik açıklama şemasına uymayan birçok şey mevcuttur. Fakat bunlar bu niteliklerinden dolayı zorunlu olarak kör, algılanamaz, mitik şeyler olarak nitelenemez, sadece diskürsif dilin dışında bir başka sembolik şema ile algılanmaları gerekmektedir. Diskürsif olmayan semboller, mantıksal olarak doğrulanamayan hakikatleri açıklarlar. Ama bu açıklama formu onları daha az anlamlı yapmaz.

Dünyaya dair bilgi sadece diskürsif ve çoğu zaman da bilimsel denilen mantıksal erişim moduyla tüketilemez. Böyle bir açıklama tarzı, katı bir ontolojinin temellendirdiği epistemolojinin eksikliğini göstermektedir. Teolojinin bahsettiği gerçeklik kavramsallaştırılmadan önce hissedilen bir şeydir, dolayısıyla bu anlamıyla sübjektiftir; ancak bu sübjektifliklerin toplamı objektifliği verecektir. Bu objektiflik bilimlerin geçerlik kriteri olarak ortaya koydukları objektiflik değildir. Objektiflikten kastımız, tecrübenin tekrar edilebilir/döngüsel olması ve aynı tecrübenin farklı süjeler tarafından da yaşanabilir olmasıdır.

Teolojik bilmede, insan bilme eyleminin bir parçası hâline gelir. Bunun için de, eğer olup biteni anlamak istiyorsak, anlamın ortaya çıkarılması sürecine kendimizi de katmalıyız. Teolojik düşüncenin oluşmasında temel parametreler, iman kavramı etrafında şekillenir. İman, Tanrı hakkındaki bilgimizin epistemik zeminidir de; zira kişinin kendi kişiliği kanalıyla başkasıyla ilişki kurması, (Tanrı dâhil) başka birinin yapıp ettiklerindeki anlamı anlamasının ve kavramasının uygun zeminini oluşturur. Yine, bu kişinin kendini ve kendisiyle ilgili anlayışı dile getirmesi bizim için normatif bir özellik taşır. Bu sebeple araştıran ve araştırılan süje arasındaki ilişki konusunda bağımlı ve kişilerarası bir epistemolojik modelin dışında bir yol aramak doğru değildir.

2. Bilimsel ve Teolojik Dil

Dille ilgili teoriler, her zaman insanı ve insan yaşamını irdeleyecek bir yorum çerçevesinin peşinde olmuşlardır. Her dil, kapsamlı ve belirleyici tanımlarla hayatın hangi değerler üzerine bina edileceğinden, varlıklar arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceğine kadar geniş bir yelpazeyi tanım alanı olarak görür. Bu da

dille ilgili her teorinin, aynı zamanda, insan üzerinde bir hegemonya kurma mücadelesi olduğunu göstermektedir.³⁵ Dil, insanın nasıl olduğunu tanımlamaktan ziyade, nasıl olması gerektiğini buyuran yapısıyla bu hegemonyayı kurmaktadır.

Aydınlanma ve moderniteyle birlikte felsefenin *ideal*lardan ziyade *anlam* üzerine yoğunlaştığını biliyoruz. Dil, ilk kez olmasa da yeniden felsefenin temel ilgi ve araştırma alanı olmuştur. İlk değildir, zira Eflatun *Cratylus*'da dilin orijini konusunda çok geniş çaplı bir tartışma açmaktadır.³⁶ Heracleitus'un "Bir ırmağın iki kez geçilemez." ifadesi, Eflatun'un dille ilgili tartışmasında etkili olmuş görünmektedir. Zira buna göre, dil ve dünya sürekli akış hâlinde olduğu için bunlarla ilgili hiçbir doğru şey söylenemez. Bu sebeple, temsil edilen başka bir ifadeyle adlandırılan/gözlemlenen veya kendisinden bahsedilen şey, hiçbir zaman dil aracılığıyla tam olarak adlandırılmaz ve başkasına aktarılamaz.³⁷

Bu temsil sorunu, teolojik dilin bir problem alanı olarak görülüp, tahlil edilmesini gerektirmektedir. Zira teolojinin temel vahiy ise, aynı derece bir başka temeli de dildir. Dilsiz teolojiden bahsedilemez. Bunun için teoloji kavramlara, isimlere, fikirlerle, metaforlara, gramere kısaca bir retoriğe ihtiyaç duyar. Teoloji bu retoriği bir hitap çerçevesinde kültürel olarak bir yere bağlar. Bunun için de kavramlar, isimler, fikirler ve metaforlar belli tarihsel ve sosyal şartlar içinde cereyan eder, bu şartlardan kaynaklanır ve ortadan kaybolduklarında da bu tarihsel ve toplumsal koşullardan uzaklaşmış olurlar. Bu durumda teoloji, bizden farklı ve bizim dışımızda kök bulan, ama aynı zamanda farkına/bilincine vararak içine kendimizi de kattığımız bir süreçte oluşur.³⁸ Bu *farkına varış ve sürecin içine belli değerleri benimseyerek giriş*, teolojik dili ve söylevi diğerlerinden farklılaştırır. Geçmişe uzanan metin ve içinde yaşadığımız bağlam arasındaki gelgitler ve gerilim, bu teolojik söylemi güçlü ve dinamik kılmaktadır. Metinle yaşanan matris arasındaki geçiş sağlayacak veya bağlantıyı kuracak temel enstrümanlardan bi-

³⁵ Detay için bkz. Barry Schwartz, *The Battle for Human Nature: Science, Morality and Modern Life*, New York: W. W. Norton 1986, 18.

³⁶ Bkz. Plato, *Timaeus and Critias*, terc. D. Lee, Harmondsworth: Penguin books 1977.

³⁷ Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, 17.

³⁸ Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, New York 1996, 14 vd.

ri durumundaki teolojik dil problemi de burada karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda varlığı yorumlamada bizi sadece kendi ontik ve epistemik yapımızla baş başa bırakmayan bir yazılı metnin varlığı, teolojik dili yorumlarını mevcut konteks içinde yaşanan, algılanan ve yorumlanan gerçekliklere bağlı olarak yapan diğer dillerden ayırmaktadır.

Teolojik dille ilgili teorilerde gözetilen kaygılardan biri, ontolojik alanın ötesine uzanan, kaynağını oradan alan bir etiğin imkânını ortaya koymaktır. '*Bütünüyle başka*' olanla karşılaşmamızın yahut ondan vahiy alıyor oluşumuzun temelinde etik/ahlaki bir gaye vardır. Zira vahiy, değer yargılarımızı ve bu yargıların oluştuğu zemin durumundaki bilgilerimizi yeniden gözden geçirmemizi istemekte³⁹, ahlaki eylemlerde bulunmamız yönünde çağrıda bulunmakta ve temel özelliği *iknailik* olan dilini bu gayeyi gerçekleştirmek için kullanmaktadır. Bu sebeple, Tanrı ile iletişimimizin temel zemini ontolojik ve antropolojik olmanın ötesinde ahlakidir. Yaratılması hedeflenen bu ahlaki alan sebebiyledir ki vahiy kanalıyla sürekli bilmeye çağrılırız: Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu, hiç bir şeyin O'nun bilgisinden gizli kalamayacağını, vs. Bu sebeple de bilimin tabiatı kontrol etme iddiasının aksine; teolojinin hayata dair nihai sorular sorması, kişisel sorumluluk alanıyla ilgili belirlemelerde bulunması sebebiyle daha çok bir '*aktör*' dili kullanırken, bilim bir '*izleyici*' dili kullanmaktadır.

Bu farklılığın bir gereği ve sonucu olarak, Tanrı ile insanlar, Sonsuz ile sonlular arasındaki ilişki hem simetrik hem de asimetriktir. Teolojik dil varlığını, bu diyalojik ilişki ve farklılığa borçludur. Aslında dil, kendisini bizzatıhi ortaya koyma durumunda olmayan gerçekliklerle ilgili ipuçları elde etme teşebbüsüdür ve bütünüyle söz konusu varlığı temsil etmesi, yapısı gereği, mümkün değildir. Bunun için de teolojik dille gerçekleştirilen iletişimi ve bu iletişimin bünyesini oluşturan vahyi bir özne-nesne ilişkisine indirgememek gerekir. Zira sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkinin niteliği, bu iki alan arasındaki ilişkide kullanılan 'dil'i özne-nesne ilişkisine indirgemeyi engellemektedir.

Vahiy, bütün insan eylemlerini, algılamalarını ve söylemlerini sorgulayan bir yapıya sahiptir ve bu sorgulama ve yapılandırma talebi sebebiyle özne-nesne ilişkisinde yeni bir dile ve gramere gereksinim duyar. Bu yeni gramer, insanların iletişimlerinde kullandıkları gramerin içine kendini yerleştirir; ama bütünyle bu gramere tabi olmaz. *Bütünyle Farklı Olan*'ın, dış dünyanın kullanılarak keşfini istemesi, varlık ve mahiyeti itibarıyla hiç bir varlığa benzememesi, vahyin içeriğinin bilgi vermeye yönelik olmaktan çok ahlaki bir karakter taşıması, akla hitap etmesinin yanında insan iradesini yönlendirmeyi hedefleyen bir retorik kullanması gibi insanlar arasındaki iletişimde gözlenen özelliklerin ötesine geçen bu yapı, bu gramerin farklılık zeminini oluşturmaktadır.

Metafiziksel arka plana sahip olan felsefenin sembolik dilinin aksine, katı bir mantıksallıktan uzak olarak teolojik dil yarı-tarihsel ve varoluşsal bir karaktere sahiptir. Bu yeni teolojik yapıda bizi ilgilendiren şey, şüpheli bir zihne Tanrı'nın varlığını ispat etmek değil; aksine bir yandan Tanrı kavramını kullandığımızda bunun insan hayatı için anlamlı bağlamı yaratacağı bir yapıyı inşa etmek, diğer yandan da Tanrı için kullanılması uygun olan kategorileri meydana getirmektir.

Nasıl bilimsel dil bilimsel gerçeklikleri objektif bir hâle dönüştürüyorsa, aslında, teolojik dil de Tanrı hakkında konuşurken bu konuşmanın muhatapları için Tanrı'yı objektifleştirmektedir. Tanrı yaratıcılık, rızık vericilik, vs. gözlemlenebilen fiillerine bağlı olarak objektif bir zemine taşınmaktadır. Yine de bu objektifleştirme, sebep-sonuç zinciri içindeki herhangi bir halka gibi değildir. Teolojik önermelerin amacının bilimsel gerçekleri dile getirmek değil de varoluşsal bir deşifre olduğu düşünüldüğünde, bu objektifleşmenin farklılığı da kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

2.1. Din Dilinin Enstrümanları Olarak Analoji ve Metafor

Bir araştırma ve analiz alanı olarak alındığı zaman dinde yorumlamada kullanılan enstrümanların başında analogilerin geldiği görülecektir.⁴⁰ *Bir tecrübe alanından çıkarılan ilişki modellerinin başka tecrübe türlerinin koordine etmek için genişletilmesi*

⁴⁰ Bkz. E. L. Mascall, *Existence and Analogy*, London: Duckworth, 1966, PB.

anlamındaki analogik dil, ışık (nur), kürsi vb. sembolleri kullanılmaktadır. Ama aslında, bütün analogilerin sınırlılığını göstermek üzere kullanılan ‘yukarıda’, ‘ötesinde’ gibi aşkınlık ifade eden terimler bile mekân için kullanılan analogilerden başka bir şey değildir.⁴¹

İki nesneyi karşılaştırmada kullandığımız analogiyi teolojide kullandığımızda, karşımıza Tanrı ve âlem (Tanrı’dan başka her şey) gelecektir. Kullandığımız dilin Tanrı hakkında hiçbir bilgi vermeye yetmeyeceği söylendiği zaman agnostisizm ortaya çıkacaktır. Tanrı’ya ait bütün ifadelerimizin, insana ait ifadelerimiz gibi bir karşılığı olduğu söyleneceği zaman da teşbihe düşülecektir. Bu durumda analoginin farklılık ve benzerlik arasında orta yolu bulmaya çalıştığı ve Tanrı’ya dair ifadelerimize geçerlilik kazandırmayı hedeflediği söylenebilir.

S. McFague, dinsel metaforik ifadeleri sembolik ifadelerden daha güçlü ve etkili yapanın ne olduğunu sormakta⁴² ve metaforların bilinemeyen ve tanımlanamayan hakkında konuşma imkânı yarattığını söylemektedir. Metaforik ifadelerdeki etkili karşılaştırmalar, analogilerin aksine, şok edici yahut şaşırtıcıdır –başka bir ifadeyle okuyucu üzerinde duygusal etki yaratırlar–, bu yüzden de dönüştürücü bir etkiye sahiptirler.

Metafor, dünyamızı anlama, genişletme ve değiştirme yolu olarak görülmektedir.⁴³ Bunlar, eski ve modası geçmiş olanın yerini alarak dünyamızı değiştirirler. Bu bağlamda, metaforlar üzerinden kavramsal yapılarla ilgili eleştirel yorumlarda bulunulmaktadır. Örneğin, buna dayalı olarak feministler Tanrı’ya eril zamiriyle (Arapça’da *Hüve*, İngilizce’de *He*, vs.) patriarkal bir rol biçilmesine dikkat çekmekte ve Tanrı’yı bu çerçevenin dışında tanımlamanın yollarını aramaktadırlar.

Metaforlar, anlamın sabitletlenmesini engeller. İçsel referans esneklikleri, anlamlarını (birçok yöne) açık, geçici ve yerleşik geleneklere karşı hâle getirir. Bu yönleriyle bir anlam fazlası oluştururlar. Metaforlar, yoruma çağrıda bulunarak, yapılandırma ya çalıştıkları dünyayı kurmada okuyucuyu da bu sürece katar-

⁴¹ I. Barbour, *Issues in ...*, 217.

⁴² Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, London: Student Christian Movement, 1982, 15.

⁴³ Sallie McFague, *op. cit.*, 13. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lar ve okuyucuyu metinle, okuyucunun dünyasından ayrı bir dünyayla ilişkiye sokarlar. Bu anlamda, başka dünyaları (mesele kutsal kitapların resmettiği dünyalar) metaforik tanımlamalarını okumak ve yorumlamak, kendini aşma egzersizidir.⁴⁴ Dolayısıyla, Matematikçilerin, fenomenalizminin aksine tecrübe ve rilerin ötesine geçmek ve kozmik gerçekliğin derinliklerine biraz daha erişebilmek için matematiksel bir dil kullanması gibi, kutsal kitap da bize görünen âlemin ötesine geçişimizin ipuçlarını veren, böylece kapalı kozmik bir yapı içine hapsolmaktan bizi kurtaran bir retorik sağlar.

McFague'nin pozisyonu eleştirel teoriye çok şey borçludur, özellikle de Paul Ricoeur'un yorum teorisindeki diskur analizine.⁴⁵ Ricoeur metaforu, açığa çıkarıcı bir olay, 'diskur hâlindeki bir hadise' olarak görür.⁴⁶ Metaforlar ontolojik değere sahiptir, bu değer kendini lafzi anlamlar arkada bırakıldığında açığa vurur... Objektif, manipüle edilebilir âlemin tutulması yeni bir gerçeklik ve doğruluk boyutunun açığa çıkmasının yolunu açar.⁴⁷

Metaforla ilgili tartışmalarda öne çıkan unsurlardan bir diğeri de bunlara ya da muhataplarına yüklenen anlamlarla ilgilidir. Bu bağlamda McFague metaforların *egzistansiyel/ontolojik* fonksiyonunu vurgularken (okuyucunun rolünü önceleyen bir yorumlama), Janet M. Soskice metaforun *kognitif* rolü üzerinde durmakta, bundan epistemolojik çıkarımlarda bulunmaktadır. Soskice daha çok metafor'un analitik anlatımını yapmakta, böylece dinin aşkın boyutunun mantıksal bir tutarlılık sergileyebileceğini inkâr eden ampirizm kalıntısı düşüncelerden din dilini özgürleştirmeye çalışmaktadır.⁴⁸

E.Cassirer'e göre dil, sembolleştirme sürecinin üç formundan biri ve de en gelişmişidir ve bu gelişmişlik gittikçe soyut bir forma doğru evrilmektedir. Bunlardan ilki *taklide dayalı işaretler*dir (mimetic gesture), hislere hitap eden dans, şarkı formları gi-

⁴⁴ Sallie McFague, *age*. Ayrıca bkz. David Tracy, *The Analogical Imagination*, London: Student Christian Movement 1981, 3, 4 ve 5. bölümler.

⁴⁵ Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, 19.

⁴⁶ Bkz. P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas: Texas Christian University Press 1976, 64.

⁴⁷ P. Ricoeur, *age.*, 68.

⁴⁸ Janet M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford: Oxford Univ. Press 1985, 149.

bi. Daha sonra *dil, konuşma, yazma ve mitik düşünme* gelir. Bu analogik aşamadır, daha sübjektif olan bir durumdan daha objektif olana doğru bir kayma söz konusudur. Bu aşamada duyu verilerimizin çeşitliliği, yayınımlı ve bazı sabit algı merkezleri içinden seçmede bulunuruz.⁴⁹ Cassirer'e göre, isimler önemli şeylere, varlığı kendinden olan bağımsız varlıklara işaret etmek üzere tasarlanmadı; aksine insanın arzu ve çıkarlarıyla belirlendi. Dil, bir tecrübe türünün objektifleştirilmesi (bu objektifleştirme olmadan asla kavranamayacak olan bir tecrübe) ve kavramlar dünyası, yani akıl yürütme dünyası arasındaki sınırı oluşturmaktadır. Bu da ham hayal ile gerçek algı arasında tam bir net ayrımın çok zor olduğu anlamına gelir, diğer taraftan dilin sembolik ve söz dizimsel (syntactic) mahiyeti diskürsif düşünceye doğru bir eğilim gösterir.⁵⁰ Bu noktada olayların sembolleştirilmesi yerini ilişkilerin sembolleştirilmesine bırakır. Bu tabii diyalektiğin son aşaması, dünyanın bilim ve matematikte sembolik temsilidir. Bu kategorilere yükseliş, insan konuşmasında çok yavaş seyretmektedir; ancak bu yöndeki her bir yeni ilerleme daha kapsamlı araştırmalara daha iyi bir yönelime ve algıladığımız dünyanın daha iyi organize edilmesine götürmektedir.⁵¹

Kelimeler, reel olanın temel yapısına işaret eden sembolik kodlardır. Bu temel yapılar daha aşıkâr hâle geldikçe, bu kodlar arasındaki ilişki de diyalektik bir şekilde sembolizmin daha soyut formlarına doğru ilerler ve sonunda aracı bir anlayışa ulaşılır. Bu logosentrism, antropolojik olanın ötesine asla geçmez ve insanı yüceltme (deification) aktında da anti-metafizikseldir. Historisizm (teleolojik gelişme fikri) ve hümanizmle birleşince Cassirer nihilizme iyice yaklaşmaktadır. Roland Barthes ve Jean-François Lyotard'ın post-yapısalcı yaklaşımları da Cassirer'in düşüncesinden beslenmektedir. Tarih (history) salt bir anlatıya [hi(story)] dönüştüğünde bütün sembolik kodlar rölâtif hâle gelecek ve hiçbir genel ilke bunları anlamlı bir bütün hâline getiremeyecektir. Bunun için de diyalek-

⁴⁹ E. Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven: Yale Univ. Press 1944, 134.

⁵⁰ E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, 3 cilt, terc. R. Manheim, New Haven: Yale Univ. Press 1953, 48.

⁵¹ *An Essay of Man*, Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tik teologlar total bir rölativizme götüreceğini söyleyerek tarihselciliği sorguya çekiyorlardı.⁵²

Cassirer'in çalışması, tarihselcilğe olan bu vurgusuyla ontolojiyi askıya aldı. Metafiziğin önemli temellerinden biri durumundaki Varlık zayıflatıldı. Ontolojik köklerinden koparılan dil sadece retoriksel taklitlere, hermenötik de semiyolojiye indirildi. İnsanın ve tarihin birliği, Cassirer'in düşüncesini bir arada tutan şeydi. Hem hümanizm hem de historisizm zayıflatıldığında, (vücudundan ve duyarlılığından koparılan) aşkın ben boşluğa düşecektir. Ya algılanan gerçekliğin kanunlarının gerçekten evrensel kanunlar olduğunun garantisi olmak üzere Tanrı işin içine çekilecek (Descartes'te olduğu gibi), ya da Tanrı bir kenara bırakılacaktır. Her iki durumda da radikal bir şüphecilik hâkim olacaktır. Aslında tam da bu şüphenin kendini gösterdiği noktada, Wilhelm Herrmann (hem K. Barth'ın hem de R. Bultman'ın hocası) alternatif bir epistemoloji olarak imanı bir insanın bu durumuna bir platform görevi görmesi için ileri sürmektedir.⁵³

2.1.1. Duyu Verileriyle Doğrulama (Mantıksal Pozitivizm) ve Eleştirisi

Mantıksal pozitivistimin, formel mantıkla da birleşerek, doğrulama ilkesi adı altında, duyuşal olarak algılanamayanları *anlamsız* olarak adlandırarak metafiziksel, ahlaki ve teolojik önermeleri ne doğru ne de yanlış; fakat bilgisel içerikten yoksun anlamsız sözde ifadelere indirgeme çabasına giriştiğini biliyoruz. Bu yaklaşım, yeni pozitivism, linguistik tecrübecilik ya da analitik pozitivism olarak da adlandırılmaktadır. Linguistik analiz teminde bir metottur; oysa pozitivism bir bilgi teorisidir. Bahsettiğimiz bu yaklaşımda da esas olan doğrulama ilkesidir. Linguistik felsefenin metafiziksel ifadeleri analizi ve pozitivistimin metafiziğin epistemolojik eleştirisinin birleşmesi, potansiyel bir karışımı birlik oluşturmaktadır.

Analitik pozitivistlerden B. Russell dünyanın yapısını yansı-

¹² Bu durum diyalektik teologlardan K.Barth'in *Church Dogmatics*, Edinburgh, farklı tarihlerde basılan ciltler 1936-1948'inden; Gogarten'in 'Historicism', *The Beginnings of Dialectical Theology*, ed. James M. Robinson, Louisville 1968, 343 adlı çalışmasından takip edilebilir.

⁵³ G. Ward, Barth, *Devidi*...

tacak ideal mantıksal bir dil geliştirmeyi hedeflemişti. Russell'a göre kompleks önermeler atomik önermeler denen en küçük parçalarına kadar çözümlenebilir. Bu önermeler, evrenin de nihai temel unsurları olan atomik hakikatlere işaret ederler. Dilin bu mantıksal analizine dayanan metafiziksel bakış açısı ve anlamlı önermelerin hakikatlere tekabül etmesi gerektiği iddiası Russell'ın mantıksal atomculuğu olarak bilinen şeydir. Russell'ın dilin yapısıyla ilgilenmesi onu, önermelerin *gramatik yapısı* ve *mantıksal formu* arasında ayrımı gitmeye yöneltmiştir. Mesela John uzundur ve John iyidir, önermeleri aynı gramatik yapıya fakat farklı mantıksal formlara sahiptir. Bu ikisi arasındaki farkı görememe, John'un iyilik niteliğinin, onun uzunluk karakteriyle aynı olduğu gibi bir hataya götürecektir. Bu da felsefedeki karışıklıkların baş sorumlularındandır.

Felsefenin görevinin "dil tenkidi" ve düşüncelerin netliğe kavuşturulması olduğunu söyleyen Wittgenstein, Russell'ın mantıksal atomculuğunu yansıttak şekilde şunu iddia ediyordu: Dünya nihai olarak basit gerçeklerden mürekkeptir ve dilin görevi de bu basit gerçekleri resmetmektir.⁵⁴ Anlamlı olmak için, dünya hakkında kurduğumuz cümleler resmedilebilen basit hakikatlere benzer bir yapıya sahip olacak şekilde linguistic ifadeler indirgenebilecek cümleler olmalıdır. Wittgenstein ilk dönemlerinde sadece hakikatleri resmeden önermeleri –bilimsel önermeleri– bir gerçekliğe tekabül edecek şekilde anlamlı saymıştı. *Metafiziksel*, *teolojik* ve *ahlaki* cümleler tekabül ettikleri gerçeklik alanı açısından anlamsız sayılmıştı.

Ian Ramsey'in işaret ettiği gibi, linguistik felsefe yahut analitik hareketle, *hakikat arayışı* *anlam arayışına* dönüştü.⁵⁵ Dahası, bu hareketle, anlam arayışı, hakikat arayışından daha önemli hâle geldi. Anthony Flew, bu yönelimi 'felsefede devrim' olarak nitelendirmektedir.⁵⁶ Aydınlanma felsefesinin son sözcüleri durumundaki bu mantıkçı atomcular, yeni felsefi önermeler kurmaktan ziyade; mevcut önermelerin hangi kesin ve çerçevenilmiş anlamlara geldiği yönündeki vurguları ile önermeler-

⁵⁴ Bkz. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921.

⁵⁵ Ian Ramsey, *Science, Faith and Revelation: An Approach to Christian Theology*, ed. Bob Patterson, Nashville, Tenn.: Broadman 1979, 318.

⁵⁶ *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew ve A. Macintyre, New York: Macmillan, 1955, IX.

de bir anlam daralması yaratmışlardır. Spekülasyonun temel bir özellik olduğu felsefeye böyle bir yaklaşım sergilemelerinin temelinde, bu ekolün kurucularının birer felsefeci değil de bilim adamı ve bilim felsefecileri olmalarının etkisi büyüktür.

Bu analitik ekol düşünürlerine göre, metafiziksel önermeler, deneyle doğrulanabilir olanın ötesinde kalana ilişkin önermelerdir. Bu tür önermeler bilgi olma savıyla dile getirilirler; ama deneyle doğrulanabilirlikleri söz konusu olmadığından bilgi değildirler. Öyleyse bunlar bilimin ve felsefenin dışında tutulmalıdır.⁵⁷ Başka bir ifadeyle, doğrulama teorisine göre, bir önerme sadece ve sadece formal (“nitelik ya da sayılara dair soyut akıl yürütme”, modern matematik ve mantığın modları) veya tecrübi doğrulamaya (varlık ve olaylara ilişkin tecrübi akıl yürütme) imkân sağladığı zaman anlamlı sayılabilir. Başka bir ifadeyle, önermeler *matematiksel-mantıksal önermeler* ve *ampirik önermelerden* ibarettir. Birinci türde, yüklem özne içerisinde içerilmektedir. Örneğin, $5-2=3$ eder. Sonuç/yüklem (3) yazılmasa bile bu $5-2$ 'de içerilmekte ve net olarak görülmektedir. Bunlar, *analitik* yahut *a priori* önermelerdir. Ampirik önermelerde yüklem ifade edilmedikçe bir sonuca varmak mümkün değildir. Örneğin, vazodaki çiçekler solmuştur. Solmuştur (yüklemi) dile getirilmedikçe, özne kısmından bir sonuç çıkarılamaz. Bu yüklemeler özneye yeni anlamlar yüklerler.⁵⁸ Bunlar da *sentetik* yahut *a posteriori* önermeler olarak adlandırılmaktadır. Bu ifade yahut önermeler, ancak duyu verileriyle doğrulanabilirler. Bu önermelere ek olarak Viyana Ekolü'ne ait düşünürler bir de duygusal önermeleri kabul etmekte ve teolojik önermeleri bu kategori içerisine yerleştirmekte ve bunların bir anlam ifade etmediğini iddia etmektedirler.

Teolojinin duygusal (emotional) önermeler kategorisine yerleştirilmesine karşı çıkarak W. Zuurdeeg, ikna dili ve iknaa yönelik önermeler, kavramını ileri sürmektedir.⁵⁹ Buna göre dille ilgili bütün tahliller, ‘konuşan kişi’yi, onun niyetini dikkate alan bir değerlendirmeyi göz ardı ederse eksik kalmaya mahkûmdur.

⁵⁷ Bkz. H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul, Remzi Kit. 1986.

⁵⁸ Norman Gulley, 55.

⁵⁹ W. F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion*, New York: Abingdon 1958, 23.

2.1.1.1. Doğrulama İlkesinin Eleştirisi

Doğrulama ilkesinin başarısızlığı, koyduğu ilkelere kaynaklanıyordu. Zira mantıksal pozitivizmi değerlendirdiğimizde, ilkenin kendisinin bazı temel problemleri olduğu göze çarpacaktır:

İlk olarak, doğrulama ilkesinin kendisi problemlidir. ‘*Sadece doğrulanabilen ifade ve tanımlar bir anlama sahiptir.*’ gibi temel bir önerme kriteri neye göre getirilmektedir? Bu önermenin kendisi bilimsel olarak duyu verileriyle doğrulanabilen bir ifade değildir ve ‘anlamsızlık’ da gözleme dayalı olarak verilecek bir karar değildir. O zaman bu yargı bir tanım mıdır? Eğer öyle ise, tanımlar eşyanın varlığı hakkında hiçbir dış gerçekliğe dayalı iddiada bulunamazlar; böyle olunca da bu tanımlar ya totoloji içermekte ya da keyfilik. Ayrıca bir cümleyi ‘anlamsız’ olarak damgalama, gücünü “algılanamaz”, “saçma” kelimelerinin olağan çağrışımlarından almaktadır; anlamlı olma “ampirik olarak doğrulanabilme” ile eş anlamlı değildir.

Eğer *doğrulama prensibinin* kendisi doğrulanabilir değilse ve yine bir tanım özelliği taşııyorsa, o zaman ahlaki ve teolojik önermelere yönelttiği ‘*duygusal olma, bir hissi dile getirme*’ niteliğine kendisi de sahip demektir. Böylece mantıksal pozitivizmin temel ilkesi kendi altını oymuş olur. Bu dilemden kurtuluş yolu, tutarlılık ilkesine yapışmaktan geçer. Daha sonra Ayer bu ilkeyi ‘tanım’ olarak aldığı söylemekte,⁶⁰ başka yazarlar bunun bir ‘öneri’, diğer başkaları ise ‘*bir aksiyon programı olduğunu*’ söylemektedirler. Ancak bu terimler anlamlı ifadelerle dair yeni kategoriler getirmektedir ki böyle bir durum üçüncü tasnifleri dışlamayı hedefleyen bu ilke için bir yıkım demektir.

Yine pozitivistlerin duyu-verilerine aşırı vurgusu da eleştirilmelidir. *Tecrübe ve yorum* arasındaki karşılıklı etkileşimden dolayı, tecrübe edilen verinin şüphe götürmez bir kesinlikle kaynak olarak görülmesi tartışmalıdır; zira duyu verileri de kavramsal olarak organize edilmekte ve teori yüklü olmaktadır. Hiçbir bilimsel teori ‘Ampirik olarak doğrulanamaz.’, aksine bütün kavramlar ve veriler grubu, ağlar hâlinde hem ampirik hem de rasyonel kriterler aynı anda kullanılarak, bağlamsal olarak test edilir. Bilimsel ifadeleri ‘nötr gözlem dili’ne çevir-

⁶⁰ A. J. Ayer, *age*, 16 (ikinci baskıya önsöz); I. Barbour, *Issues...*, 241.

me yönündeki hiçbir teşebbüs başarılı olamamıştır. Duyu verilerine yapılan bu vurguyla pozitivist, güvenilir ampirik bilginin genişlemesini arzu etmekte; ama bu istek objektiflik ve süje konusunda aşırı basite indirgenmiş bir anlayışla sonuçlanmaktadır. Sübjektifliğin bütün safhaları kognitif içerikten uzak tutulmakta ve çok önemsenmesi gereken insan tecrübesi duyutecrübesine getirilip daraltılmaktadır.

Böylece, üçüncü olarak, bütün metafiziksel soruları anlamsız sayarak reddeden mantıksal pozitivistin kendisi de örtülü bir metafiziğe sahip olmakta; sadece dilsel problemleri ele alacağını söylemekte ama çok kritik örtülü/gizli ontolojik varsayımlarda bulunmaktadır. H. J. Paton'un yorumu ilginçtir:

“Sadece görebildiklerine ve dokunabildiklerine ya da sadece bilimsel metotla ispatlanan şeylere inanma eğiliminde olan insanların varlığı yeni değildir. Bunun linguistik bir elbiseye büründürülerek daha ciddi bir argüman olarak karşımıza çıkarılmasını anlamak da pek kolay değildir.”⁶¹

Bazı pozitivistler bütün ifadeleri duyu verileri hakkında kurulması gereken ifadelere indirgeyen *fenomenalist bir metafiziğe* sahipler. Pozitivistlerin teolojiye saldırmalarındaki temel amaç öyle görünüyor ki dilde bir netliğe ulaşmak değil de alternatif bir dünya görüşü geliştirmektir. Bu dünya görüşü içinde Allah'ın varlığı baştan dışlanmakta, ahlaki kararlar iradeye ve irrasyonel tercihlere yahut kültürel normlara bırakılmakta, bireyin gündelik hayatında karşılaştığı problemlere hiçbir şekilde referansta bulunulmamaktadır. Mantıksal pozitivistin aşırı ihtiyatlı davranma isteği ve hata yapma korkusu, soru sorulduğunda kesin cevaplar alınabilecek alan bulma çabasıyla sonuçlanmış, insan hayatı için çok alıcı olan soruların sorulmasına gerek duymamış ve yöntemiyle de bunu engellemek istemiştir. Bunun farkında olan felsefi ve teolojik çevreler, haklı olarak ampirik doğrulamayı *anlam kriteri* olarak kullanmayı dışlayan yeni arayışlar içine girmişlerdir.

Yeni bir yaklaşımın peşinde olanlardan önemli bir isim L. Wittgenstein'dir. Birinci döneminden koparak, farklı bir arayış içine girerek, *Tractatus*'ta daha önce söylediklerinin büyük bir

⁶¹ H. J. Paton, *The Modern Predicament*, London: Allen and Unwin 1955, Ian Barbour, *age.*, 242'den naklen.

bölümünü reddeden filozof, ölümünden sonra basılan *Philosophical Investigations*'da (1953), linguistik analiz yöntemiyle önermelerin sadece hakikatleri resmetmekle kalmayıp bunun ötesinde daha fazla şey yaptığını ortaya koymaya çalışır.

Bu çerçevede ölümünden sonra Wittgenstein'in üç ifadesi geniş bir kullanım alanı bulmuştur: 'dil oyunları', 'kullanım olarak anlam' ve 'yaşam formları'.

Wittgenstein'in sistematik açıklamalara gitmeden birer aforizma formunda oluşturduğu bu kavramlarla geliştirmeye çalıştığı şey, pozitivistlerin iddia ettiği gibi, kelimelerin içlerinde hazır olarak bizim keşfetmemizi bekleyen şeffaf anlamların olmadığı; aksine bu kelimelerin bir 'yaşam formu' içinde onlara katılımımızla bir anlama kavuştukları yönündedir.⁶²

Wittgenstein, dilin çeşitli fonksiyonlarını, farklı oyun türlerine benzetir: top oyunları, kart oyunları, vs. neyin yapılmasına izin verildiğine, neyin yasak olduğuna; kimin kaybetmiş, kimin kazanmış olduğuna dair her oyunun kendine ait kuralları vardır. Dil de böyledir. Bilim adamı, şair, teolog farklı dil oyunları içinde bulurlar kendilerini. Dahası bir önermenin anlamı, kendi bağlamı içinde anlaşılmalıdır. Başka bir ifadeyle, anlam bu önermenin kendisinin de bir parçası olduğu dil oyununun kendi kuralları içinde anlaşılmalıdır. Felsefi linguistik, karışıklıkların doğurduğu problemleri çözmek için vardır ve bu tür problemlerin çözümünün yolu, normal dil analizi ve dilin uygun bir şekilde kullanımından geçer. Bu yaklaşımında Wittgenstein, dili, çeşitli caddeleri, sokakları, eski ve yeni binalarıyla bir şehir benzetir. Dili bir veya birkaç kalıba indirgemenin suniliğinden söz eder. Kurallara dikkat etmek kaydıyla dil, –tıpkı herhangi bir oyunda olduğu gibi– çeşitli şekillerde kullanılır. İşte dilin anlamı, kullanımından çıkarılmalıdır.⁶³

Wittgenstein, bir kelimenin anlamı, yerini tuttuğu veya işaret ettiği şeye bağlıdır, şeklinde yapılan anlam tanımını yıkmak istemiştir. Bu yanlış kullanımda, kelimeler, ya dışımızda duyular dünyasında ya da içimizde zihinsel imajlar olarak veya bilinçlilik durumları eşyanın isimleriymiş gibi muamele görmektedir.

⁶² Dan Stiver, 61.

⁶³ Diogenes Allen, *age.*, 266. Ayrıca bkz. D. Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language Games", *The Philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell, Hong Kong: Oxford Univ. Press 1986.

Ama bütün kelimeler, bunları atfedecek birer referans yeri bulduğumuzda bir anlam ifade eden isim veya anlam değildir. Aksine, bir kelimenin taşıdığı anlama karar vermek için, çoğunlukla, bunların kullanım şekillerine bakmamız gerekir. Dolayısıyla, anlam '*kullanım olarak anlam*' şeklinde tanımlanmalıdır.

Daha iyi anlaşılması için bu '*kullanım*'a analojik bakalım. Birisine anlatırken, bir satranç parçasına (fiziksel bir nesne) işaret ederek 'bu şah'tır, deriz. Daha sonra da şahın yapabileceği hamleleri gösteririz. Şahın konulabileceği bütün *kullanımlar* 'şah' kelimesinin anlamını göstermektedir. Anlam, sadece bu parçanın adı olmaktan çıkmakta, kullanımların bütününe işaret etmektedir. Bunun için de kelimelerin ne anlama geldiğine karar vermek için, büyük oranda kullanımlarına bakmak gerekir.

Dil oyunları ve kullanım olarak anlamın, '*yaşam formları*' ile yakın ilgisi var. Bununla Wittgenstein'in şunu öngörmektedir: Bir dili anlayan ve kullanan kişi, bir yaşam formuna iştirak eder. Yaşam formlarının da her birinin kendine ait dilleri vardır. Örneğin din dili, kendi yaşam formuna sahiptir ve bu yaşam formuna bazı kişi veya kişilerin ulaşamaması ihtimal dâhilindedir. Mesela, Tanrı'nın 'yargılayıcı olması'nın kendisi için bir anlam ifade ettiğini; ama 'yaratıcı olması'na aynı değerde bir anlam atfında bulunamadığını; ama bu durumun, 'bir yaratıcı' kavramının anlamsız olduğuna asla götürmeyeceğini söyler. Böyle bir durumda da çıkarılacak sonuç şu olmalıdır: Bir dili tam olarak anlayamayışının sebebi, bu dilin içinde olduğu yaşam formunu anlayamamış olmamdır.

Şüphesiz din dilinin anlamlı bir evrene sahip olduğunu ortaya koyması açısından büyük önem taşıyan Wittgenstein'in bu teorisi, din dilinin kognitif olmadığı yönünde sonuçlar çıkarılmasına götürmüştür. Bir iletişim eyleminde, kullanılan terim ve kavramların reel bir içeriğe sahip olup olmalarından daha çok yarattıkları etkiye, insanın yaşamında kendilerine açtıkları alana dikkat çeken teori bu yönüyle eksiktir.

2.1.2. Dillerin Farklı Kullanımı/Dil Analizi

Dil analizinde, dilin anlamı değil, kullanımı ön plana çıkarılmaktadır. İnsanlar özel bir tür denilebilecek bir ifadeyi dile getirdiklerinde ne amaçlamaktadırlar? Wittgenstein'i son dönem

yazılarında dilin fonksiyon çeşitliliği (dil oyunları) dediği olguyu geliştirmesine iten sorudur bu. Pozitivistler sadece ampirik hakikatlere işaret eden cümlelerin kognitif bir öneme sahip olduğunu iddia ediyorlardı; dolayısıyla bütün önemli söylemlere model olarak bilimsel ifadeler gösteriliyordu. Fakat dil analizinde 'dil'in birçok görevi ve birçok seviyesi' olduğu kabul edilmekte, pozitivist modellemenin dilin kullanımında eksiklik yarattığı vurgulanmaktadır. Buna göre, kurulan bir cümle'nin değeri, bununla ne yapılmak istendiğine bağlıdır. Farklı diller, farklı ilgileri –sanat, estetik, ahlak, din, bilim, vs.– yansıttığı için bunu kendine has bir mantık içinde yapacaktır.

Bunların yanında dilin temel olarak sosyal bir karakteri olması, dilin kullanımındaki çeşitliliğe imkân vermektedir. Dilin anlamı kullanımında yattığına göre, dilin kullanıldığı bağlam dikkate alınmalı ve temel analiz, özel insani amaçların başarılmasında dilin nasıl bir işlev gördüğüne yönlendirilmelidir. Dikkatler dili kullananlara çevrildiği için, önem de dilin süjenin aktivitesiyle olan ilişkisine çevrilmektedir.

Farklı dillerin meşruluğunu, farklı alanların varlığına dayandıran bu yaklaşım, doğal olarak, din dilinin meşruluğunu ortaya koymak için, din ve bilim arasında kesin bir alan ayrımı öngörmektedir. Bu yaklaşıma göre, bu ayrım içerisinde bu iki alana dair dile getirilenler, doğruluklarına göre değil, kendilerine biçtikleri fonksiyonları yerine getirip getirmediğine bakılarak değerlendirilmelidir.

Linguistik analizciler din dilinin, bilim dilinden farklı olarak, ne doğru ne de yanlış olduğunu, aksine bir yaşam tarzına dair tavsiyelerden ibaret bulunduğunu söylemekte, 'dinî iddiaların, birtakım ahlaki prensiplere bağlılık ifadesi olduğunu' ileri sürmektedirler.⁶⁴ Buna göre, iman bize yeni bir bilgi değil, yeni bir varlık vermektedir. Ve dinsel dil de imanın kaynaklık ettiği bu dinsel tecrübeyi güçlendirecek içerikle ve biçimle kullanılmak durumundadır.

Paul Holmer din dili ile, din hakkındaki kayıtsız (nötr) dil arasında ayrım yapmaktadır. Ona göre sağlam bir ahlaki ve di-

⁶⁴ R.B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge: Cambridge University Press 1955, 19.

nî tutkunun test edilmesi güven verip vermediğine ve dünyanın getirdiği birçok sıkıntının getirdiği ümitsizliğin üstesinden gelip gelmediğine bağlıdır. ...Sevgilinin dilinin hiçbir bilimsel açıklama getirmemesi ve anlık tutkunun dışında hiçbir bir kesinliğe ihtiyaç duymaması gibi; imanın dili de kendi tarzına, anlamına ve kullanımına sahiptir.⁶⁵ Bu 'farklı' kullanımda teolojik dilin şu nitelikleri öne çıkacaktır:

– *Teolojik Dil 'Bakış Açısı' Yaratır*

İnanan bir insan, birtakım boş ve anlamsız hükümlere bağlanmış olmaz. O, her şeyden önce, belli ve köklü bir tutum içinde olan bir kimsedir. Bu tutum, yapma bir tutum değil; ona son derece anlamlı ve önemli görünen bir tutumdur, bir "zihin halidir." İnananla inanmayanı birbirinden ayıran, işte bu tutumun varlığıdır. Egzistansiyel unsurların ağır bastığı bu yaşama siyasetinde sıradan doğrulama ve yanlışlama faaliyetinin kat edeceği fazla bir mesafe yoktur.⁶⁶

Hare, herkesin bir dünya görüşüne sahip olduğunu ve hiç kimsenin dünya görüşünün diğerininkinden daha geçerli olmadığını ileri sürer. Hare, geliştirdiği bu teoride, din dilinin geçerliliğini ispatlamaya çalışır ve sadece dini inançların değil; bütün dünya görüşlerinin doğrulama ve yanlışlama konusunda aynı sıkıntıları yaşadığı varsayımına dayanır.⁶⁷

– *Teolojik Dilin Yapısı Otoritativdir*

A. MacIntyre, teolojinin metne yaklaşımında dilin otoritesine dikkat çekmektedir. Teolojide itaatimizi gerektiren bir otoriteye sahip olduğu için, Tanrı'nın beyanına inanırız. Bu, Tanrı'ya rasyonel bir açıklama ve delil yardımıyla yaklaşmanın mantıksal olmadığı anlamına gelir. Buradaki tek yaklaşım aracı kişisel güvendir, bu güveni yaşamımız için nihai bir otorite kabul ederiz ve tabiatı icabı yargılanamaz olan nihai bir kriteri benimseriz. Bu kriter de Tanrı'nın kendisidir.⁶⁸

– *Teolojik Dilin Yükümlülükleri Hatırlatan Bir Yapısı Vardır*

Ian Ramsey din dilinin temel farkını, yükümlülükleri hatırlatan yapısında görür. Dinî yükümlülükler ise daha çok total karak-

⁶⁵ Paul Holmer, "Scientific Language and the Language of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1, no: 1, 1961, 47, 53.

⁶⁶ Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *DEÜİFD*, 1, 1983, 37.

⁶⁷ James W. Woelfel, "Non-Metaphysical Christian Philosophy", *New Theology*, 2, USA 1966, 53.

⁶⁸ Alasdair MacIntyre, *Metaphysical Beliefs*, London, 1957, 85.

ter taşır ve güçlü sembol ve imajlarla harekete geçirilir. Bu dil, Tanrı'yı, evreni, insanları, vs. içine alan bir yükümlülükler dizgesiyle ilgilidir. Ramsey'e göre, din dili, dinî tecrübenin farklılığına uygun olarak farklı olmalıdır.⁶⁹ Bağlılığı ateşleyen bir farkındalık, dinsel bir tecrübenin temel özelliğidir. Bu farkındalık ya da ayırda varma da algıya bağlıdır, daha fazla algı, daha fazla farkındalık demektir.

Ramsey'e göre iki tür bağlılık veya teslimiyet/kabul vardır:

a) Matematiksel veya kişisel olmayan kabuller ve teslimiyetler: Geometrik aksiyomların kabulü,

b) Kişisel veya yarı kişisel olan kabuller ve teslimiyetler: Seviilen birisine bağlılık gibi.

Dinsel bağlılık bütün evrene total bir bağlılık olduğu için hem birinci hem de ikinci türü içinde barındırır. Dinsel durumlar da o hâlde ampirik durumlardır. Ve bu ampirik durumlar içinde dil, dinsel farkındalığımızı ortaya çıkarmak ve evrene total bir bağlılık, teslimiyet göstermek için kullanılır. Bu farklı durumlarda kullanılan kelimeler de görme ve tepki de bulunma da farklı bir mantığa sahiptir.

Ramsey'de din dilinin farklı bir mantığı vardır. Din dilindeki bu linguistik farklılığı 'Ben' zamirinin kullanımında görebiliriz. Ramsey 'Ben' zamirinin 'Tanrı' kelimesinin anlaşılıp yorumlanması için uygun bir model olduğunu söyler. Solipsizmin mantıksal ilkel bir metafizik yaklaşım olduğunu söyleyen Ramsey, metafiziksel bir teoloji kurmak için bu kartezyen başlangıç noktasına dayanır. "Ben varım" ifadesi, ister objektif (kişisel olmayan), isterse sübjektif (kişisel) olsun bütün linguistik kullanımlarımız için kaçınılmaz bir bağlam sağlar. 'Ben' zamirinin her birimize tamamen ne anlam ifade ettiğini söylemek için önce gözlem/tecrübe dilinden başlarız ama daha sonra 'Ben'in içini dolduran her şeyin gözlemlediğimizden ibaret olmadığını anlar ve onu ortaya koymaya çalışırız. Aynı şeyi Tanrı için de yaparız. Teolojinin temel problemi, bu tecrübi/gözlemlenebileneye ait dili kısmen bu tecrübeyi aşana birebir uyacak ve uygun düşecek şekilde nasıl kullanacağımızla ilgilidir.

⁶⁹ James W. Woelfel, agm., 57; Detay için bkz. Ian Ramsey, *Religious Language*, London 1957 ve *Prospects for Metaphysics*, ed. London 1961.

Ramsey'in bu yaklaşımı, *Mantıksal Tecrübecilik* olarak adlandırılmaktadır. Ancak, *Mantıksal Tecrübeciliğin* Teolojiyi metafizik özlerden yoksun bir şekilde 'kuru lafızlar' hâline dönüştürdüğü yönünde eleştiriler de yapılmaktadır.⁷⁰

2.1.3. Tamamlayıcı Diller Teorisi

Bilimsel ve teolojik alan ayrımına katkıda bulunan değerlendirmelerden biri de felsefi düşüncenin dil analiziyle ilgili söylemleridir. Dil analizcileri, dikkatleri farklı dil türlerinin insan yaşamında oynadığı role çekmişlerdir. Bu roller içerisinde dinsel dile atfedilen temel fonksiyon, 'bir yaşam tarzına bağlılığın ifadelendirilmesi' olarak öne çıkarılmıştır. Böyle bir özelliğin, açıkça gözlemlenen ve tekrar edebilen olguların öngörülmesi ve kontrol edilmesine dayanan bilimsel dilden çok farklı bir fonksiyon olduğu ortadadır. Zira dindar topluluk, olayın bizzat öznesi olarak aktör dili kullanırken, bilim adamları gözlemci/seyirci dili kullanmaktadırlar.⁷¹

Bu dil analizcilerine göre, bilim ve din birbirinden *bağımsız* ve *otonom* alanlardır ve her biri kendi işine bakmalıdır. Ama yine de bu yaklaşım içinde, söz konusu bağımsızlık ve otonomi, birbirini dışlamaktan ziyade '*tamamlayıcı diller*' ile karşılıklı olarak birbirini desteklerler. Bu iki alanın birbirini tamamlayan dillere sahip olduklarının kabul edilmesi, her iki alanı, tüm hakikati temsil eden bir dile ve içeriğe sahip olma iddiasından kurtaracaktır. Ancak bu hiçbir zaman mutlak bir alan ayrımı olarak düşünülmemelidir. Kesişen noktalar imkân verdiği ölçüde, hakikate dair ifadelerimizin, her iki alanın kullanımına açık olma ihtimali sürekli zihinde tutulmalıdır. Aynı ifadenin hem bilimsel hem de teolojik çıkarımları içinde barındırıyor olması, özellikle vahiy dilinde, bu bağlamda en çok gözlemlenen durumdur.

Teoloji ve bilimin dilsel olarak birbirini desteklemesini mümkün kılan birçok ortak noktası vardır: İlk olarak, farklılıklarına rağmen, iki alanın yöntemlerinde önemli benzerlikler vardır. Tecrübe ve yorum etkileşimi, modeller ve analogiler bu benzerliğin kendini gösterdiği ortak alanlardır. Derece farkı olsa da in-

⁷⁰ James W. Woelfel, agm.

⁷¹ Bkz. Ian Barbour, *age.*, 3.

san hem bilime hem de dine kişisel olarak kendini katar. Bili-min oluşum, dinin de yaşanma sürecine bu kişisel katılım, bu alanlara ilişkin insani yorumların ve yargının temelini oluşturur. İnsanın bilimsel alana bu katılımının *objektif*, dinsel olana katılımının ise *sübjektif* olarak sınıflandırılmasına imkân veren bir kriterler bütününe sahip değiliz. Bilimsel olana katılımın insanın kognitif yetenekleri, akli, duyulan ile gerçekleştiği için objektif; dinsel olana katılımın ise duygusal olduğu için sübjektif şeklinde adlandırılacaksa, bunun eksik bir yargılama sonucunda ortaya çıkan yanlış bir karar olduğu tartışmasızdır. Zira dinsel olarak görülen alana katılımın kognitif ve rasyonel olmasını sağlayan unsurlar, onu duygusal ilişkiler ağıının ortasına yerleştiren unsurlar kadar bir ağırlığa sahiptir. Dinin temelindeki vahyin kendini 'bilgi' ve 'hak' olarak ortaya koyması, yaşamın bütünüyle *beyyine*⁷² ve *basiret*⁷³ üzerine bina edilmesini talep etmesi, dinin kendini sadece duygusal bir zeminde inşa etmek istemediğini, kendisine kognitif bir zemin yaratmayı arzuladığını gösterir. Şayet *bilmeyi*, farkına varmak, varlıklar arasında karşılaştırma yapmak, varlıklara değer yüklemek, vs. şeklindeki bir insan eylemi olarak tanımlarsak ve bütün bunların insanın ontik yapısının (fitrat) sonucu olarak ortaya çıkan epis-temik aktlar olduğunu kabul edersek, insanın hayatın her alanına bu yetenekleriyle yöneldiğini gözlemleriz. İnsanın bu on-

⁷² 8/Enfâl, 42: "... Ölen açık bir delille ölsün, yaşayan da açık bir delille yaşasın..." Ayette, düşünme aktını ön plana çıkararak ve delile dayalı olarak konuşma yöntemini geliştirerek, Kur'an dogmatik kabullenme ve teslimiyeti reddetmektedir. Delile dayalı olarak hayat sürmek, Kur'an'ın en temel ilkelerindendir ve bir sure adı olacak kadar bir öneme sahiptir (98/Beyyine/Delil suresi). Fitratımıza başka bir ifadeyle yaratılış itibarıyla herkese verilen ontik yapı içinde var olan bu eylem üzerine, hayati olan ilkeler temellendirilmektedir. Allah'ın varlığı ve birliğinden tutunuz da hayatımızın devamını sağlayan ahlaki ilkelerin varlığına kadar birçok değer, bu bilme eylemine dayalı olarak temellendirilir. Bu bilme aktı, nesnesine göre bazen tecrübi/ampirik bilgi bazen de akli/rasyonel bilgi olarak nitelik kazanır. Akıl/rasyonel bilginin ve duyu organlarının/tecrübi bilginin işletilmesinin Allah'la ilişkili olarak götüreceği sonuçlar Kur'an'da şöyle vurgulanmaktadır:

"Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen/aklılı kullanan topluluk için deliller vardır." Aynı vurgu tecrübeye de yapılmaktadır: "Ektiğinize bir bakmaz mısınız?" (56/Vâkı'a, 63); "İçtiğinize bir bakmaz mısınız?" (56/Vâkı'a, 68). Bu ve benzeri ayetlerde Allah hem yaşamının hem de ölümün bir 'beyyine/delil'e dayalı olarak gerçekleşmesini, bir anlam ifade etmesini istemektedir." (8/Enfâl, 42).

⁷³ 12/Yûsuf, 108: "De ki: "İşte bu, benim yolumdur. Ben Allah'a çağınıyorum, ben ve bana uyanlar *basiret* (sezgiyi de içine alan inanç rasyonelliği) üzerindedir."

tik ve epistemik yapısının kaynaklık ettiği yargıların bir kısmını objektif, bir kısmını ise sübjektif olarak adlandırmak, insanı ve hayatı parçalayarak anlamaya çalışan bir dünya görüşünün çı-
ğırtkanlığını yansıtmakta öte bir şey değildir.

İkinci olarak, bütünselci bir dünya görüşü peşinde olma ve hayatı bir bütün olarak kavrama arzusu, hem teolojinin hem de bilimin arzusudur. Bu da birbirini bütünleyen ‘*tamamlayıcı perspektifler*’ kavramını geliştirmeyi gerekli kılmaktadır. Hem bilimsel hem de dinsel dil realisttir; zira reel referanslara dayanırlar.

Üçüncü olarak, teoloji bireysel varlıktan başlasa da burada durmaz ve bilimle ortak bir alana, tabiata/kozmosa geçer ve tabiat teolojisi yapar; zira tabiat/kozmos, bireysel ya da tarihsel olanın ötesine taşan bir anlama da sahiptir. Zira insanın tarihinden önce varolan bir kozmik zamanda da Tanrı vardı ve doğal olarak bir rolü de. Eğer tabiatın da bir tarihi varsa ve insanın da tabiatla organik bir ilişkisi bulunuyorsa, o zaman tarih ve tabiat/kozmos arasında keskin bir ayrım ne kadar savunulabilir? Bireysel dramaların sadece bireysel olmayan bir sahnesi olarak nitelenerek Egzistansiyalizm’de anlamsızlaştırılan tabiatın, dinî bir yapı içinde de bu şekilde nitelenmesi ne kadar doğrudur? Bireyin, tarihin ve tabiatın nihayetinde sürekli olarak kendi dışlarında bir Varlık’la irtibatlandırılarak anlamlandırılması ve yorumlanması, bu alanları sıradanlıktan kurtarmakta ve bir bütün parçaları oldukları yönündeki kabulü öne çıkarmaktadır.

Dördüncü olarak yeni bir tabiat görüşü bizi Allah’ın âlemle ilişkisini yeniden irdelemeye götürecektir. Özcü statik evren görüşlerinin yahut 17. yüzyıldan sonra hâkim olan Newtonyen saat ve saatçi analogilerini yansıtan görüşlerin yerine sürekli gelişen bir evrenin dinamik ve geçici karakteri ön plana çıkacaktır. Teolojinin her an bir işte olan Varlık⁷⁴ anlayışı bu dinamik evren fikri içinde daha bir anlam kazanacak ve iki alan arasındaki ortak dil ve retoriğin gelişmesinin yolunu kolaylaştıracaktır.

2.1.4. Teolojik Önermelerin Kognitifliği Meselesi

Farklı diller teorisi, din ve bilimin arasını ayırıp birincisine ibadet, ahlak, hayatı yönlendirme, kişisel yükümlülükler yaratma

⁷⁴ 55/Rahmân, 29.

gibi bir alan; bilime de *öngörü* ve *kontrol* alanını veren, dili bu farklı alanların açılımına hizmet eden bir enstrüman olarak gören bir varsayıma sahiptir. Bu varsayım, sayılan unsurlarıyla dinin ve din dilinin kognitif bir yapısı olmadığını iddia etmektedir.

Ancak dinin bu enstrümentalist yorumu, tartışmada *doğru* ve *yanlış* kavramlarını kullanmamak suretiyle, din dilinin *kognitif fonksiyonlarını* göz ardı etmektedir. Dinî inançları başka hedeflerin gerçekleştirilme aletleri olarak saymak ve kutsal kitapların birçok buyruğunu birer kurgu olarak görmek doğru değildir; zira ibadet dili, kişinin ibadet ettiği varlık hakkında –onu tanımlayan– iddialar içermektedir. Başka bir ifadeyle din dilini sadece onu kullanana referansla değil; tanımladığı nesneyi de dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Bu yönüyle insan eylemine konu olması yönüyle din, bir Tanrı'nın varlığını, evreni yarattığını, din gününün sahibi olduğunu, vs. dile getirmenin (teolojik önermeler) ötesinde bir şeydir. Bu da bu bahsi geçen önermelere inanmadır ki esas olan da budur. Ancak bu iman temelsiz değildir; aksine 'beyyine'ler⁷⁵ üzerine oturmuş olması onu kognitif yapar. Bu kognitiflik doğa bilimlerinde bahsedilen kognitiflik değildir. Bunun için kognitif olarak adlandırılmanın temel unsurları olan; *farkına varma*, *tanıma* (diğerlerinden ayırt etme), *üzerinde düşünme* (tasavvur etme ve kavramlar dünyasını kurma) ve *akletme* (önerme hâline getirme) aktları, iman ve nesnesi söz konusu olduğunda farklı bir yönde çalışmaktadır.

Bu farklılık, ilgimize ve bilgimize konu olan Varlığın, bilen olarak bizim üzerimizdeki etkisinden ve belirleyiciliğinden kaynaklanmaktadır. Teolojideki bu bilme, '*niyetli bir bilme*'dir. Bu niyetlilik durumu, bu aktı salt bilgisel bir eylem olmanın ötesine geçirir. Öncelikle bu bilme, bir bağlanma niyetini içinde barındırır. Akıl kavramının kökeni olarak, bir yere bağlanma anlamını taşıdığı düşünüldüğünde, akletme aktının da teolojik olarak, bir Varlığa temelsiz bir şekilde değil; aksine rasyonel olarak ve bir 'beyyine'ye dayalı olarak bağlanmayı içerdiği görülür. Öte yandan, bu bilmenin bir hayat tarzına kaynaklık etmesi amaçlanır. Bu çerçevede söylenen her bir sözün bir eylem yaratması hedeftir. Dolayısıyla teolojik dilde kognitifliğin, etrafında

⁷⁵ 8/Enfâl, 42.

örüldüğü kendine has mantık unsurları vardır. Bu unsurlar bu bilmeyi diğer bilme türlerinden bütünüyle ayırmaz; ama bütünüyle onlara da indirgemez; bir farklılığın olduğunu gösterir.

Bilginin, İslam düşüncesi içinde farklı derecelerde sınıflanıyor olmasının, hem bu bağlılıkla hem de bilginin inanana bir yaşam alanı açması gerektiği ile yakın ilgisi vardır. *İlme'l-yakin* (entelektüel bilgi), *ayne'l-yakin* (algısal veya duyusal bilgi) ve *hakka'l-yakin* (yaşamakla elde edilen bilgi) şeklinde bölümlenen bu yapı tam da bu kognitifliğin kendine has karakterini resmetmektedir. İnsandan beklenen; inancını ve hayatını ilim ve hak ile temellendirmesi, sadece birer spekülasyon ve zan durumundaki yargılardan uzak durmasıdır: “Onların çoğu zandan başka bir şeye uymaz. Şüphesiz zan, haktan (ilimden) hiçbir şeyin yerini tutmaz. Allah onların yaptıklarını pek iyi bilendir.”⁷⁶

Teoloji, bu kognitifliği sağlamak için, akı (ratio=reason=logos) ve entelekti (nous) kullanmaktadır. Akıl, insanın akıl yürütme, mantıksal diskurda bulunma, deliller toplama ve bunlardan sonuçlar çıkarma kapasitesine işaret etmektedir. Bu kapasite insanın insan olarak adlandırılmasının da temelidir. İnsan bu yeteneğini kullanarak çevresi hakkında bilgi sahibi olmakta ve geleceğe ilişkin öngörülerde bulunabilmektedir. Ancak insanın tek düşünce fonksiyonu *akıl* değildir. Onunla eşit oranda insanı diğer varlıklardan ayıran temel yapı taşlarından bir diğeri, parçalar hâlinde algıladığımız gerçeklikler arasında bütünlüğü sağlayan ve varlık hakkında bütüncül bir bilgi ve anlayış sahibi olmamıza imkân veren *anlama* yahut *kavrama* yeteneğimiz vardır. Latince *intellectus* Grekçede ise *nous*, İngilizcede ise ‘*understanding*’ kelimeleriyle karşılanan bu yeti ile insan, varlığı parçalamadan, bir bütün hâlinde kavrama imkânına kavuşabilmektedir. *Intellectus* ve *ratio*, karşılıklı olarak birbirine bağımlı durumdadır ve birlikte insanın düşünme kapasitesini oluştururlar.⁷⁷

Bilindiği gibi, mantıkçı pozitivistlere göre dinî ifadelerin (özellikle Tanrı hakkında kurulanlar), doğruluk değerleri, en azından prensip olarak, ölçülebilir olan üç sınıfın dışında kalmaktadır. Bu üç sınıf;

⁷⁶ 10/Yûnus, 36.

⁷⁷ Detay için bkz. Hodges, 1979, 158.

a) Ampirik olaylara ait ifadeler ki bunların doğrulukları gözlemlenebilmelerine bağlıdır,

b) Bilimsel hipotezler ve diğer genel ampirik ifadeler ki bunlar kesin olarak doğrulanamamakla birlikte, yanlışlanamamaktır da

c) Matematik ve mantığın zorunlu ifadeleri ki bunlar karakter olarak hipotetik/teoriktir.⁷⁸

R. B. Braithwaite, dinî ifadelerin bu üç sınıfa girmemesi sebebiyle kognitif olmamalarına rağmen, insanlar arasındaki iletişimde oturmuş bir kullanım ve anlama sahip olduklarını, dolayısıyla bunların kullanımının ahlaki bir söylem içerdiğini iddia etmektedir. Bu sebeple de kognitif olmasa da dinî ifadelerin, yol gösterici olarak insanlar arasında belirleyici bir role sahip olduklarını kabul etmektedir.⁷⁹ Buna göre ahlaki ifadeler, iyilik, doğru, görev gibi kavramlar hakkında dışsal gerçeklik alanına ait iddiaları olmamasına rağmen, bu iddialarda bulunanların bu iyilikleri yapmada ve doğru olanı ikame etmedeki, vs. kesin kararlılık ve istekliliklerini gösterir. Bu karar ve isteklilik, bunların başkalarının yapılması gerektiğini de ima eden bir yapıya sahiptir. Bu yapıda iletişimi sağlayan da semboller, metaforlar ve dinsel mitlerdir. Ve bunların toplamı, başka değil de belli bir yaşam tarzına bağlılığın deklare edilmesi demektir.⁸⁰

İnsanın 'bilme'sinin dinî yahut teolojik bilme olarak adlandırılabilmesi başka bir ifadeyle teolojik bilginin kognitifliği için akıl, sezgi, vs. bilme yeteneklerini bir bütün olarak ve birbirini destekleyecek şekilde kullanılması gerekmektedir. Bir bütün hâlindeki bu süreci kendi içinde bölümleme söz konusu olduğunda şöyle bir sıralama karşımıza çıkacaktır:

O hâlde, teolojik dil kognitif olmayan yapısının yanında, gerçeklik hakkında kognitif iddialarda da bulunabilir. Bilime konu olan alan gibi, vahiy de insan yorumundan ayrı düşünülmemeyeceği için, bu da insanın önündeki metinle ve tecrübeyle sürekli bir ilişki demektir.

O hâlde, bilen yahut gözlemci, bilme sürecine dolayısıyla bü-

⁷⁸ R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief 1955, John Hick, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, London 1989, 194'ten naklen).

⁷⁹ John Hick, *age.*, 194.

⁸⁰ Braithwaite, *agm.*, 15.

tün bilgiye önemli katkıda bulunmaktadır. Din dili, öncelikli olarak ibadet ifade edecek bir bağlamda kullanılmasına rağmen, yani kognitif olmayan yapısının yanında gerçeklik hakkında kognitif iddialarda da bulunabilir.

2.1.5. Teoloji ve Söz-Eylem Teorisi

Söz-eylem teorisi (speech-act theory), önümüzdeki ifadenin anlamlı sayılmasını ve bir değer ifade edebilmesini mantıkçı pozitivistlerin koydukları doğrulama kriterlerine hapsetmek istemekte, sözün ve dilin daha geniş bir anlam ve doğrulanma evreni bulunduğunu varsaymaktadır. Bu yönüyle teori, doğrulama ilkesine karşı geliştirilmiştir. Sözün bu anlamda, eylem yaratma gücüne dikkat çekenlerin ve bunu bir teori formunda ifade edenlerin başında da John L. Austin gelmektedir.⁸¹ Söz-eylem, söylenen sözün *doğruluk* ve *yanlışlığından* ziyade, bu sözün tekabül ettiği bir şeyin gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş, başarılı ya da başarısız olmasını öne çıkarmaktadır. Örneğin, bir belediye başkanının 'bu yolu açıyorum' ifadesi, bir gerçeğin ifadesi olmaktan ziyade, söylenen şeyin gerçekleştirilmesidir. Yol, başkanın sözünü söylemesinden sonra açılmaktadır.⁸² Bu tür ifadeler 'performative' ifadeler denmekte ve genel olarak da *söz-eylem teorisi* olarak bilinmektedir. Örneğin, başkının değil de sıradan bir vatandaşın, 'bu yolu açıyorum' sözünün amaçlanan eylemi gerçekleştirmede başarısız olması gibi. Böylece, mantıkçı pozitivistlerin kullanılan dilin ifade ettiği *'anlam'* üzerindeki vurgusu, bu teori içinde en aza indirgenmektedir. Dilin farklı kullanımları olduğu yönündeki Wittgenstein'in hazırladığı zemin de bu teorinin meşruiyet çerçevesini genişletmektedir.

J. Austin, inşai (performative) ifadeler kavramını, ihbari (constative) ifadelerin dışında, bir dilin etkinlik alanını göstermek üzere geliştirmektedir. Fakat burada cevaplanması gereken sorular ortaya çıkmaktadır: İnşai ifadelerdeki bu 'amaçlananı gerçekleştirme ya da başarısız olma' kriterinin, ihbari ifadelerle de

⁸¹ John L. Austin, *How to Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson and Marina Sbisa, 2. baskı, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA 1975) 1. Daha detaylı tahlil için bkz. John R. Searle, *Speech Acts: Essays in the Philosophy of Language*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1969.

⁸² J. Austin, *agv*.

uygulanıp uygulanmayacağı bu sorulardan ilkidir. İkinci olarak, ihbari (descriptive-constative) ifadeler doğru ya da yanlış olarak tanımlanmanın yanında, amaçlanana gerçekleştirip gerçekleştirmediklerine göre de değerlendirilecek midir? Dahası, özellikle dinî metinler söz konusu olduğunda, inşai ve ihbari ifadeler ayırımı ne kadar doğrudur? İnşai/performative denilen ifadelerin bir anlam dünyası yok mudur başka bir deyişle bunlar kognitif değil midir? Yine 'anlam' dünyaları öne çıkarılan ihbari ifadelerin, bir hayat alanları yok mudur?

İhbari olarak altı çizilecek dinî ifadelerin aslında inşai olduğunu görmek mümkündür. Örnekleme gerekirse; bir Kur'an ayetinde "Güneş dürüldüğü zaman..."⁸³ denilmektedir. Daralan evren teorisine göre bütün gök cisimleri gibi güneş de gittikçe büzülmekte, dürülmektedir. Bu bilimsel bir tespittir. Bu bağlamda sorulacak soru şudur: Böyle bir hakikati bilimin dile getirmesiyle, Kur'an'ın dile getirmesi arasındaki fark nedir? Fark şudur: Teolojik olarak bakıldığında Allah, burada sadece bilgi vermemekte, bu bilginin ateşleyeceği bir iman ve bu iman yaratacağı ahlaki davranışlar evrenini kurmayı amaçlamaktadır. Bunun için de vahyin dili sadece bilgi verici (enformatif) ve tasvir edici (deskriptif, Austin'in ifadesiyle constative) değil; aynı zamanda ahlakidir (performatif). Her söz bir eylemle sonuçlanabilecek bir kurgu içinde sunulmakta, geleceğin dramatik sahneleri ve parabolleriyile şimdinin, yaşanan anın evrenini kurmanın yolu açılmakta ve bunun yöntemi verilmektedir. Evrenin hayatını idame kaynağının, bazılarının bir tanrıça olarak vehmettiği bir varlığın (güneşin) sonunun dramatize edilmesiyle, 'kudret'in, 'beka'nın, 'gerçek bağlılığın' referansının kim olması gerektiği gösterilmektedir. Ama öte taraftan, bu yaşamsal ve ahlaki çıkarımlar, ayetten geleceğe ilişkin bilimsel çıkarımlarda bulunmaya da engel değildir.

Biliyoruz ki kelimelerle yahut kelamla iş yapmak her şeyden önce Tanrısal bir eylemdir; zira Tanrı'nın yaratması 'kün/ol' emriyledir.⁸⁴ Ayetlerin ifade tarzları tahlil edildiğinde bunların Tanrısal bir güç ve kudreti ifadelerin gerisinde ifadelendi-

⁸³ 81/Tekvîr, 1.

⁸⁴ "Bir şey yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı 'Ol' demekten ibarettir. Hemen olma sürecine girer." (36/Yâsîn, 82).

rilmemiş bir ‘varlık, bulunuş’ tarzı olarak sürekli tuttuklarını görürüz. Tanrısal olan, gücünü bu ifadelendirilmemiş olan ‘bulunuş’ hâlimden almaktadır. Sözün ilahî bir kaynaktan gelmesiyle, insani bir kaynaktan gelmesi arasındaki büyük farkı yaratan budur. Yine bu ilahî ifadelerin sorular sorduğunu, cevaplar verdiğini, bilgilendirdiğini, ikazlarda bulunduğunu, hükmettiğini, tanımlamalarda bulunduğunu görürüz. İfadelerin bu karmaşık yapısı, muhatap alınanın sadece rasyonel/epistemik yapısının (ihbari önermeleri algılayacak insani güç) değil; duygu dünyasının da dikkate alındığını göstermektedir. Dinî ifadelerde çeşitli modların kullanımı, insanın kompleks yapısından kaynaklanmaktadır. Metnin ifadelendirilme biçimini bir ölçüde belirleyen bir yandan insanın bu ontik ve epistemik yapısı diğer yandan da duygu dünyasıdır.

Dinî ifadeler bu yapıyla bizde kanaatler oluşturur. Bu kanaatler, kendimize, çevremize, kısaca ilişki içinde bulunduğumuz bütün varlık alanlarına dairdir. Bu kanaatlerimiz, seçtiğimiz yaşam biçiminde ve bunu şekillendirmede etkili olurlar. Bu kanaatlerin bütünüyle rasyonel olarak ispat edilmesi de söz konusu değildir.

Bütün bu yönleriyle dinî ifadeler hem kognitif hem de performatiftir. Kişinin zihin dünyasına yerleştirilen her anlamın (constative-kognitif yön), insanın bireysel ve toplumsal yaşam alanında bir yer açması, kendisini ahlaki bir eylem olarak ortaya koyması (performatif yön) beklenir. Ancak, kişinin zihninde açılan böyle bir anlam alanının, bu tecrübenin toplumsal bir boyutunun olup olmadığı tartışmalıdır. Örneğin, böyle bir tecrübeye Otto ve Schleiermacher herhangi bir moral boyut eklemeyen (Schleiermacher, 1993, s. 101), *kategorik imperatif* kavramıyla Kant buna ahlaki bir nitelik atfetmekte, Tanrı’nın gizli kalan yüzünün ahlaki davranışlar kanalıyla açığa çıkarılmasını istemektedir.⁸⁵

Dinî ifadelerin, yazı bağlamında ayetlerin, kendilerine bir yaşam alanı açmayı öncelikli hedef olarak belirlediğini ve bunu gerçekleştirmek için tarihsel olayları yeniden okumamızı,

⁸⁵ Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, transl. By T. M. Green and H. H. Hudson, New York: Harper 1960, 142.

sebeup-sonuç halkalarının arkasındaki programlayıcı kudrete yeniden bakmamız tavsiye ettiğini görürüz. Bazen gerçek olaylar kadar hayalî hikâyelerle insanların davranışları kontrol edilmeye çalışılır:

“Onlara, şu iki adamı misal olarak anlat: Bunlardan birine iki üzüm bağı vermiş, her ikisinin de etrafını hurmalarla donatmış, aralarında da ekinler bitirmiştik. İki bağın ikisi de yemişlerini vermiş, hiçbirini eksik bırakmamıştı. İkisinin arasından bir de ırmak fışkırtmıştı. Bu adamın geliri de vardı. Bu yüzden arkadaşıyla konuşurken ona şöyle dedi: “Ben, servetçe senden daha zenginim; insan sayısı bakımından da senden daha güçlüyüm.”. Böyle gurur ve kibirle kendisine zulmederek bağına girdi ve şöyle dedi: “Bunun, hiçbir zaman yok olacağını sanmam.” “Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Şayet Rabbimin huzuruna götürülürsem, hiç şüphem yok ki bundan daha hayırlı bir akıbet bulurum.” Karşılıklı konuşan arkadaşına hitaben: “Sen, dedi, seni topraktan, sonra nufeden yaratan, daha sonra seni bir adam biçimine sokan Allah’ı inkâr mı ettin? Fakat O Allah benim Rabbidir ve ben Rabbime hiçbir şeyi ortak koşmam.” “Bağına girdiğinde: “Maşallah! Kuvvet yalnız Allah’ındır, deseydin ya! Eğer malca ve evlatça beni kendinden güçsüz görüyorsan, şunu bil ki “Belki Rabbim bana senin bağından daha iyisini verir; senin bağına ise gökten yıldırımlar gönderir de bağ kupkuru toprak hâline gelir.” “Yahut bağının suyu dibe çekilir de bir daha onu arayıp bulamazsın.” Derken onun serveti kuşatılıp yok edildi. Böylece, bağı uğruna yaptığı masraflardan ötürü ellerini ovuşturup kaldı, bağın çardakları yere dökülmüştü. “Ah, diyordu, keşke ben Rabbime hiçbir ortak koşmamış olsaydım!”⁸⁶

Din dilinin bu moral yönüne yapılan vurgu, onun kognitif tarafını göz ardı ederek dinî unsurları sadece birer araca indirmemelidir; ama dinin sosyal bir karakter kazanabilmesi için de öncelikle insanın içyapısında yer açan bir retorik kullanması gerekir. Caussade’nin dediği gibi:

Bizi ateşin felsefesi ya da bilimsel bilgisi değil de bizzat kendisinin ısıtması gibi, ruhlarımızda kutsallık duygusunu yaratan da prensipler ve bunlara dayalı olarak çıkarılan sonuçlar değil;

Tanrı'nın iradesi ve planlarıdır. Susuzluğumuzu dindirmek istiyorsak, susuzluğu açıklayan kitapları bir kenara bırakalım da bir yudum su içelim.⁸⁷

Bahsettiğimiz bu retorik içinde din dili hem entelektüel düşünceyi hem de moral eylemleri besleyen bir yapıya bürünür. Böylece hem sosyal yapıda, hem kişilerarası ilişkide hem de kişinin kendi yaşamında yeni kavramlar etkin olmaya başlar.

2.1.6. Teoloji ve Okuyucu Tepki Teorisi

Okuyucu tepki teorisi (Reader Response Theory), önermeleri hem konuşandan hem de dinleyenden bağımsız olarak, kendi başlarına var olan birer mantıksal resim olarak gören pozitivist anlam teorisine bir karşı çıkıştır.⁸⁸ Bu teori, anlamın dinamik olarak algılanmasına zemin hazırlamaktadır. Bu dinamizm yani metnin ve okuyucunun işbirliği, anlamı ortaya çıkarmaktadır. Her ikisinin katkısı olmadan metnin anlamı tam olarak ortaya çıkamaz. Teori, okuyucunun bu dinamik tepkisine ve katılımına vurgu yapmaktadır. Buna göre hiçbir metin bütün hikâyeyi anlatmaz, arada sürekli okuyucunun doldurmasını istediği boşluklar bırakır.⁸⁹ Okuyucunun bu boşlukları doldurmasına imkân veren ise onun ontik ve epistemik yapısıdır.

Okuyucu tepki teorisi, anlamın bütünüyle yazarın zihninde bulunduğu ya da anlamın bütünüyle dışarıda bir eylem yaratmaya yönelik olduğu yönündeki anlam teorilerine karşı geliştirilmiştir. Bilinmektedir ki postmodernistler, insanın otonom yorumlarına yer açmak için metnin içinde kendine has, yazar tarafından (teoloji bağlamında Tanrı tarafından) yerleştirilmiş bir anlamı bulunmadığını iddia etmektedirler. Bu bağlamda, postmodern tutumun bir aracı durumundaki yapıbozum da ilahî yazarın ölümü demektir. Bundan dolayı da Kevin J. Van-

⁸⁷ J. Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, Oxford: Clarendon, 1987, 196.

⁸⁸ Okuyucu tepki teorisi için bkz. Wolfgang Iser, 'Interaction between text and reader,' *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, ed. Susan R. Suleiman and Inge Crosman, Princeton University Press, Princeton, NJ 1980, ss. 106-19. *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, ed. Suleiman, Crosman ve Jane Tomkins (Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 1980; Elizabeth Freund, *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*, New Accents, Methuen, London 1987); Michael Vander Weele, "Reader-response theories," *Contemporary Literary Theory: C Christian Appraisal*, William Erdmans, Frand Rapids, MI 1991, ss. 125-48.

⁸⁹ Dan Stiver, *The Philosophy of Religious Language: sign, symbol and story*, Blackwell Publishers Inc., Massachusetts 1996, 108.

hoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan 1998, 9.) adlı çalışmasında, yorumun teolojik bir görev olduğu gibi temel bir varsayımda bulunmaktadır.

Okuyucu tepki teorisi, bilginin her zaman bir yorumla bize ulaştığı şeklinde ifadesini bulan Ricoeur'un hermenötik felsefesiyle de yakından ilgilidir. Bu felsefe, *cogito* geleneğinde öne çıktığı şekliyle, *ben*'in varlığına dair a priori ve zorunlu bir bilginin varlığını bile kabul etmez.

Bu teori içinde, metinde söylenen kadar söylenmeyen de önemlidir. Okuyucunun yaratıcı faaliyeti durumundaki yorum olmadan, metnin anlamı bütünüyle ortaya çıkmaz. Bu durum, Gadamer'in ifadesiyle bir tür '*ufukların birleşmesi*'dir. Bu yaklaşım, hem yazardan hem de okuyucudan bağımsız bir 'anlam'ın aşkın olarak var olduğu yönündeki Platonik felsefeye de karşıdır. Metin sadece okunduğunda vardır. Okunduğunda var olan metin de okuyucuyu yapılandırır; ama nasıl bir tepki vereceğini tam olarak belirleyemez. Bu ilişkinin niteliğini belirleyen temel kavramlar ise şunlardır: '*Anlam arayışı*', '*niyet*', '*yorumlayıcı mesafe*', '*perspektif*', '*bakış açısı* yahut *paradigma*', vs. Teolojik dil içinde bu kavramlar, sosyal bilimlerinkinden daha önemli bir yere sahiptir.⁹⁰ Bütün bunlar, bizim temel varsayımlarımıza ve ya eşyanın mahiyetine ilişkin kayıtsız şartsız ön kabullerimize ve görme biçimlerimize işaret ederler. Bunların bilgi verici yönleri olduğu kadar değer koyucu ve irade ile ilgili yönleri de vardır. Kullandığımız dil ve yorumladığımız metin ya bu kavramların varlığıyla aydınlanır ve bizim için bir anlam ifade eder ya da metinle aramızda hiçbir ilişki kurulamaz.

Öte yandan, yukarıda ifade edildiği gibi, dinî ifadeler, bir yaşam tarzının ve bu yaşam tarzını sembolize eden eylemler bütünü'nün deklare edilmiş hâlidir. Bu yüzden din dili ve bu dil içinde kullanılan parobeller/meseller nihayetinde bu yaşam tarzını ve eylemleri yaratacak iradeyi oluşturmaya yöneliktir. Kur'an bu yaşam tarzını kuracak eylemlerden bahsederken tek tek eylemleri saymaktan ziyade bunların genel niteliklerinden bah-

⁹⁰ Sosyal bilimler için Durkheim'in en temel ilke olarak koyduğu, '*Sosyal gerçekleri birer eşya gibi düşünün.*' ibaresini okuduğumuzda, teoloji ile sosyal bilimler arasındaki farkın ne kadar açıldığını daha net fark ederiz. (Bkz. Helmut Peukert, *Science, Action, and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action*, İng. terc. James Bohman London 1984, 113 vd.

setmekte, bu suretle niceliği değil niteliği öne çıkarmaktadır. Böylece, okuyucularına takip etmeleri gereken bir eylemler bütünü empoze etmekten ziyade, yapacakları eylemlerin iyilik ve kötülük niteliklerini kendilerinin düşünmelerini istemektedir. Eylemlerin iyilik ve kötülük niteliklerini seçmede kula Allah'ın duyduğu güvenin kaynağı, bu yetiyi onun ontik yapısına başka bir ifadeyle fıtratına yerleştirmiş olmasıdır. Zira Allah, insana neyin iyi neyin kötü olduğunu ilham etmiştir.⁹¹ Böylece okuyucunun metinle interaktif bir diyalog kurmasının da yolu açılmaktadır. Metnin eylemlere bu yönde bir temel oluşturacağı yönündeki yorum ve anlayış, metnin okuyucudan beklentisini de artıracak, okuyucuya daha büyük bir sorumluluk alanı açacaktır. Bu yönden hem metnin hem de okuyucunun karşılıklı katkısı söz konusudur. Okuyucudan beklenen bu katkı sebebiyle, Kur'an bazen bütün hikâyeyi anlatmaz, boşluklar bırakır ve bunları okuyucunun doldurmasını arzu eder. Böylece metin ve okuyucu arasında anlamı yaratmak üzere sürekli bir hermenötik daire çizilir.

Kur'an'da ifade edilen 'Bu kitap okuyan kâfirin küfrünü, müminin imanını artırır.'⁹², "Allah onlara işittirseydi bile yine onlar yüz çevirerek dönerlerdi."⁹³, "... Ben ancak, inanacak bir topluluğu uyaran ve müjdeleyen biriyim."⁹⁴ "Ama ayetler ve uyarılar, inanmayan bir topluma hiçbir yarar sağlamaz."⁹⁵ ve "Bu kitap Rabbinizden gelen, göz açıcı belgeler olup, inanmış bir topluluğa yol gösterme ve rahmettir."⁹⁶ ayetleri, okuyucu ile metin arasındaki interaktif ilişkinin en net ifadesidir. Metne karşı maskelerini takan, önyargılarıyla metnin karşısına dikilen, kendini müstağni sayan bir okuyucuya metinden hiçbir şey bulaşmayacağı, aksine bu negatif diyalektikle küfrünün artacağı ifade edilmektedir.

"Ancak Allah'tan korkan kimseye bir hatırlatma olmak üzere... kitabı indirdik."⁹⁷ Ayeti de okuyucunun metinle ilişkisinin

⁹¹ 91/Şems, 8.

⁹²

⁹³ 8/Enfâl, 23.

⁹⁴ 7/Arâf, 188.

⁹⁵ 10/Yûnus, 101.

⁹⁶ 7/Arâf, 203.

⁹⁷ 20/Tahâ, 3.

düzeyini tahlil açısından anahtar bir ayettir. Ayetteki ‘hatırlatma’ terimi iki şekilde önümüzü açmaktadır: İlk olarak, Kur’an’ın muhatapları üzerinde bir etki yaratıp yaratmaması onların zihin hâline bağlıdır. İkinci olarak da metnin görünen lâfzî yapısının dışında hatırlanması istenen bir anlam alanına sahip olduğudur. Bu literal yapı, bu anlam alanına ulaşmanın referansı, başlangıç noktasıdır. Aslında, metnin lâfzî anlamının dışında bir anlamının da var olabileceği ihtimali, algıladığımız evrenin ötesinde bir varlık alanının var olabileceğini kabulle yakından ilişkilidir. Nasıl fiziki dünyanın tekdüze ampirik bir dille ifadelendirilmesi, gözlemciyi dar bir fiziksel ontoloji içine hapsederse, aynı şekilde metnin sadece literal yorumu da yorumcuyu metnin lâfzî çerçevesine sıkıştıracaktır. Fiziksel ontolojinin bunaltıcı çerçevesinin dışına çıkmak için matematiksel dilin kullanılması gibi, daraltıcı literal metnin dışına çıkmak için de din dilinde semboller, metaforlar vs. kullanılmaktadır.

Kur’an’da başta Allah olmak üzere gayb hakkında konuşmaların sembolik bir dille yapılması da bu söylediğimiz durumla ilgilidir. Allah hakkında konuşurken, O’nunla ilgili yapılan *Nur* benzetmesindeki ‘ke’ edatı bu sembolizmin en belirgin işaretidir. Zaman ve mekânâ bağlı olmayan ‘nur’ terimi seçilerek, Allah hakkında konuşmanın anahtar sembolü yapılmaktadır. Bu nur’un kaynağı olarak anılan zeytin ağacının ne doğuya ne de batıya ait olduğu vurgulanarak da lokalliğe ve katı literal okumaya bağlı her türlü tanım girişiminin sonuçsuz kalacağı vurgulanmaktadır.

2.1.7. Tecrübenin Teolojik Yorumu

İnsan aynı şeyi birkaç kez tecrübe ettiğinde, bu tecrübe ettiğinin kendisinden bağımsız olarak, kendi kuralları içinde objektif bir gerçekliğe sahip olduğuna ve dolayısıyla da gerçekliğine hükmeder. Bu ampirik veya tecrübi doğrulama sürecidir. Bunun dışında kalanları da sübjektif olarak niteler. Bu sübjektif olana dair tecrübenin kavramsallaştırılması ve hakkında ortak bir dil ve bu dili denetleyecek kuralların oluşturulması, objektif olarak adlandırılan alana kıyasla daha zordur. Bu da dinî tecrübenin ifadelendirilme dili problemini doğurmaktadır. Bu zorluğa rağmen, teolojide tecrübe eden, yaşayan ve tecrübe etme,

anlama, yorumlama gibi aktarı tamamen kendi ontolojik yapısının bir parçası olan insanın, yine bu ontolojik yapısı gereği teolojik önermeler kurduğunu ve kurulan bu önermelerin bu ontik ve egzistansiyel ortak özelliği sebebiyle aslında bütün insanlar tarafından tecrübe edilebilir ve açıklanabilir önermeler olduğunu, dolayısıyla da anlamlı bir referans evrenine sahip bulunduklarını kabul etmek gerekir.

Tecrübe ile yorum arasında keskin bir ayrım yapmak kolay görünmemektedir. Gözlemcilerin tarihsel ve kültürel olarak şartlanmış olmaları, dinde *yorumlanmamış tecrübe* yoktur, sonucuna götürmektedir. Bu yorumlama sürecinde de insan, sembollerin aktif yaratıcısı ve yapıcısı durumundadır. *Yorumlanmamış hiçbir dinî tecrübe* yok ise, bu durumda tecrübeye dayalı olarak geliştirilen kesin ve zorunlu olan *doğrudan dinî bir bilgi* de yok demektir. Zira insan yorumu devreye girdiği her an, yanlış yorumlama ihtimali var demektir. Yine herhangi sözlü bir iletişim kültürel olarak şartlanmış sembolik bir dilin ve kavramsal yapının kullanımını gerektirir. Bunun için de bütün teolojik düşünce, eleştiri ve test sürecine tabidir. Bakış açımızın sonluluğu ve izafiliği ve yorum perspektiflerimiz üzerindeki tarihsel etkilerin kaçınılmazlığı daha başta kabul edilmelidir.⁹⁸ Yine bu bağlamda Schilling'in, tek kişilik fizik olmadığı gibi, tek kişilik din de yoktur ifadesini hatırlayalım.⁹⁹ Burası *bilginin sosyal karakterinin ön plana çıktığı* noktadır.

Ancak teolojik tecrübe, nihayetinde ahlaki bir eylemle sonuçlanmayı öngördüğü için, sübjektifliğe objektiflik niteliğini veren net bir gözlemle sonuçlanacaktır; böylece teolojinin teori kadar, toplumsal bir fazilet ve pratik işi olduğu ortaya çıkacaktır. Teolojik tecrübelerin nihayetinde bir eylemle sonlanması ve odağına (salt entelektüel bir egzersiz olmanın ötesinde) ahlakiliği koyması (ahlakın köken olarak bir yaratma ve eylemi içerdiğini düşündüğümüzde) bizi çok daha işlevsel bir kavramsal yapıyla karşı karşıya getirecektir.

Bu tecrübe ve pratik olmadan, teolojik anlayış sadece teorik bir ilgi olmanın ötesine geçemez. Tecrübe teolojinin reel tarafı-

⁹⁸ Ian Barbour, *Issues in ...*, 211.

⁹⁹ Schilling, *Science and Religion*, Böl. 4.

nı, teori yani nihai olan üzerinde düşünme ise nominal tarafını oluşturur. Bu reel taraf olmadan teoloji sadece nominal olana dayanırsa, teoloji salt spekülatif bir disipline; sadece aklın faaliyet alanı durumundaki felsefeye yahut metafiziğe dönüşür.

Bilinç hâlinde ya da değil, her dinî tecrübe ancak üzerinde düşünüldüğü ve dile getirildiği zaman teolojik bir nitelik kazanır. Bunun için teoloji kavramlara, isimlere, fikirlere, metaforlara, gramere kısaca bir retoriğe ihtiyaç duyar. Herhangi bir tecrübe (ister dinî olsun isterse başka bir tür) her zaman süjenin dilsel ifadesiyle anlam kazanır. Hiç kimse kültürel olarak belirlenmiş bir dilsel çerçevenin dışına çıkarak bu tecrübesini dillendiremez. Dil ise sadece açıklamaz, aynı zamanda inşa eder. Açıklayan ve inşa eden dil tecrübeden beslenir.

Dilin tecrübeyi paylaşımına hazırlaması ve ifadelere büründürmesinin belli bir çerçeve içinde gerçekleşiyor olması, 'dinsel tecrübe'den yola çıkan ve evrensel gerçeklik iddiasında bulunan her teolojik araştırmanın daha baştan eksiklik taşıdığı iddialarını yükseltmiştir.¹⁰⁰ Tecrübeyi ifade tarzının *sözel, yerel, özel ve zamana bağlı* olması, yani pratik bilginin bu dört temel özelliğini taşıması, bu eksikliğin sebebi gibi görünmektedir. Buradan hareketle eksikliğin olmaması için tümel, zorunlu, zamansız (zamana bağlı olmayan), bağlamsız (zaman ve mekân bağlamının dışında) geçerli yargıların nasıl elde edileceği sorusunu sormamız gerekmektedir. Böyle bir dilden bahsetmenin imkânı var mıdır? İster dinî tecrübe olsun isterse başka tür bir tecrübe, bunlara ait tecrübenin dile getirilmesinin yukarıdaki dört öğeden (sözellik, yerellik, özel oluş ve zamana bağlılık) bağımsız olması mümkün değildir. Bunun bir eksiklik değil, sübjektiflik olarak adlandırılması daha uygun görünmektedir. Hiçbir anlamda mutlak objektifliğin mümkün olmadığını düşündüğümüzde, sübjektiflik belli bir meşruiyet zemini kazanmaktadır. Oysa eksiklik kavramı, böyle bir zeminden yoksundur.

Dinin rasyonelleştirilme ve popülerleştirilme aşamasında kullandığımız teolojik dil yapısını, kullanıcının tecrübesinden almaktadır. Allah hakkında konuşan veya düşünen insan her zaman aklını kullanarak, rasyonel bir işlemle bu süreci işletmez,

¹⁰⁰ *Theology at the Void*, 53.

duyu verilerini bu sürecin temeline yerleştirir. Bu yönüyle Allah hakkındaki bilgimiz doğal bir bilgi özelliği taşır. Allah'ın kendi varlığının işaretlerini doğal alana serpiştirmiş olması ve kendisiyle ilgili her düşünce ve bilgi yönelimini, bu doğal alana çevirmesi bu doğal bilginin temelini ve meşruiyetini oluşturur.

Bu noktada kendisine bir *anlam alanı* arayan *teolojik bilginin* şöyle bir süreci takip ettiğini söylemek mümkün:

İnsanda her seviyedeki bilginin oluşma sürecine baktığımızda, tamamının süjeden kaynaklandığını görürüz. *Beş duyuya ek olarak, araştırma, hayal etme, anlama, algılama, üzerinde düşünme, yargılama, karar verme*, vs. tamamıyla insanın kendi bütünlüğü içinde takip ettiği bir süreçtir. Bu sürecin mutlaka yöneldiği bir yer vardır. Süje hem bu sürecin hem de yöneldiği amaç farkındadır. Bütün süjelerin bu *farkındalık* durumu ve *amaç* kavramı bu sürecin objektifleşmesinin de temelini oluşturur. Farklı seviyelerde cereyan eden bu süreç, farklı parçalardan oluşmasına rağmen (tecrübi, zihnî, rasyonel, vs.) tektir ve bu sürecin tamamını dikkate alan bir tecrübe teolojide anlam taşır. Mesela, sadece hayal etme veya sadece beş duyuyla algılama teolojik bir veri olarak değerlendirilemez. Algılananlara yüklenen anlam bunu teolojik kılacaktır veya tahayyül edilen şey, zihinsel ve akli bir süzgeçten geçerek içselleştirilmiyorsa bu da salt bir hayal olmanın ötesine geçip, teolojik bir nitelik kazanamaz. Teolojik olma, bütün gözlem, algı, yargı ve değerlendirmelerimize artı bir değer yüklenmesi demektir. Bu artı değer perspektif, paradigma, dünya görüşü, vs. adlar altında kavramsallaştırdığımız şeydir. Paradigma eşyayı algılamamızı etkiler, algıladığımız eşya, algılama paradigmamızın gücünü artırır veya eksiltir. Hristiyan teolojisi için bunun adı daha az aydınlanma ya da daha çok aydınlanma; İslam Kelamı'nda ise imanın artması ya da eksilmesidir.

Böylece *iman*, sadece Allah'ın varlığına iman olmanın ötesine geçer ve Allah'ın varlığının, birliğinin, kudretinin, rahmetinin, vs. açılım alanı olarak karşımıza çıkan daha geniş bir yelpazede etkinlik kazanır. Mümin öyle yoğun bir Allah düşünce-sine dalar ki O'nun dışındaki her şey solar, gölgelenir. Bu düşünmeyi tetikleyen, dış dünyada gözlemlediğimiz, şahidi olduğumuz her şeydir. Böylece Vahdet-i Şuhud anlayışını çağrıştıran

bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Allah'ı, yarattıklarının dışında Mutlak Vahdet hâliyle tecrübe etmek mümkün değildir. Böyle bir tecrübe tamamen zihinsel olacaktır, zihin de dış dünyada algıladıklarından hareketle yargıda bulunduğu göre, tekrar Vahdet-i Şuhuda dönüşmüş olacaktır. Her iki durumda da Allah'ı tamamen dünyanın ve zamanın dışında (düalism) bir Varlık olarak kabul ederek kullanacağımız analogik dil de; zamanın içinde, bu dünyaya ait (monism) olarak görerek kullanacağımız metaforik dil de tam olarak Allah'a bire bir tekabül eden yargılar üretmekten uzaktır. Zira "Aziz olan Rab, insanların yapacağı bütün nitelermelerin ötesindedir."¹⁰¹

Bir bütün hâlindeki bu süreci kendi içinde bölümleme söz konusu olduğunda şöyle bir sıralama karşımıza çıkacaktır:

1. Duyu organlarıyla algılamanın gerçekleştiği tecrübi/ampirik düzey,
2. Algıladıklarımızı anlamaya ve açıklamaya çalıştığımız zihinsel/entelektüel düzey,
3. Önerme hâline getirmeye çalıştığımız anlayış ve açıklamalarımızın doğruluk ya da yanlışlığını test ettiğimiz akli/rasyonel düzey,
4. Rasyonel olduğuna karar verdiğimiz bilginin bize bir sorumluluk yüklediği bilinç ve farkındalıkla fiilde/amelde bulunma düzeyi.

Bu sürecin sonunda bir yaratıcılık ve eylem vardır; bunun için de teolojik düşünme, salt spekülâtif bir egzersiz olmanın ötesinde bir edim ve eylemdir.

Bernard Lonergan bu süreci kısaca;

1. Tecrübe
2. Anlama
3. Yargılama
4. Karar verme, şeklinde özetlemektedir.¹⁰²

Bu dört aşama nasıl çalışmaktadır. Örneğin, her insanda var olan bu kategorileştirme süreci, neden her zaman aynı sonuçları vermemektedir? Öyle görünüyor ki bu aşamaların gidişatı-

¹⁰¹ 37/Saffât, 180.

¹⁰² Bkz. Bu aşamaların detaylı açıklaması için bkz. Joseph Flanagan, "Knowing and language in the thought of Bernard Lonergan", *Language, Truth and Meaning*, ed. Philip McShane, Notre Dame, 1972, 49 vd.

na yön veren, bu kategorilerden bağımsız objektif bir alanla irtibatın gücü, başından sonuna kadar bu sürecin tam bir istikamette gerçekleşmesini sağlamaktadır. Burada insana ait kategoriler ile bunun dışında aşkın, objektif bir alanın varlığı gündeme gelmektedir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi, B. Lonergan'ın yaptığı gibi, tamamen birbirinden ayırarak analiz etmenin, Aristotelyen felsefenin başlattığı ve Tomistik teolojinin devam ettirdiği birbirinden tamamen farklı iki âlemin varlığına dayanan bir açıklama tarzı olduğu için tutarlı değildir. Birbirinden tamamen farklı bu âlem anlayışına göre, kategoriler kültürel olarak şekillenme ve değişime uğrama niteliğine sahipken, aşkın ve objektif olan böyle değildir. Ama bu aşkın ve objektif olanın değişmezliği bir varsayımdan ibarettir ve bu alanın kendi içinde ve kendince bir değişime uğrayabileceği yahut buraya ait yargıların değişiklikten korunmuş olmadığı ortaya konulduğunda bu sistem çökecektir.

B. Lonergan'ın *hermenötik dairesi* içinde, tecrübe, anlama, yargılama, karar verme insanda sübjektif kategoriler olarak görülmekte, bunları destekleyen teolojik unsurlar metodolojiye temel sağlayan aşkın, objektif unsurlar olarak yorumlanmaktadır.¹⁰³ Bu aşkın unsurlar, kategorik olanlara dinamizm vermeleri yönüyle sebep durumundadırlar, sonuç değil. Bu aşkın unsurlar sadece, niyetlenileni meydana getirme motivasyonu yaratmamakta, aynı zamanda buna yönelik niyeti de yaratmaktadır.

2.1.8. Teolojik Dilin Varoluşsal Yapısı

Kutsal kitapların insana ulaşacak kavramsal yapısını kurmanın yolunu açan, varoluşsal tecrübi yorumdur. Bu yorum, insanın kendini anlamasına, sınırlarını bilmesine götüren bir perspektif sağlar. Teolojik olan içinde antropolojik olanı keşfetme de diyebileceğimiz bu perspektifte teoloji antropolojiye indirgenmemekte; aksine teolojinin insani tabanına dikkat çekilmektedir. Böyle bir yorum, Aristotelyen gelenekten devralınan ve etkisini St. Thomas kanalıyla Ortaçağ Hristiyanlığında ve Farâbî

¹⁰³ B. Lonergan'ın meta-metodolojisi hakkında bkz. Matthew Lamb, "Wilhelm Dilthey's Critique of historical reason and Bernard Lonergan's meta-methodology", *Language, Truth and Meaning*, 115.

yoluyla da İslam düşünce sisteminde gösteren düalist evren tasarımının getirdiği ve Yaratıcı ve yaratıkların arasına kapanmaz bir boşluk koyan Allah-insan ilişkisinin yerine yenisinin ikamesi demektir. Zamansızlığı Allah'ın en temel niteliklerinde birisi olarak tespit edip, tarihin dışına iten düşüncenin de terk edilmesi demektir. Hem *Bâtın* hem *Zâhir*, hem *Evvel* hem *Âhir* oluşuyla her türlü hayat formunu kuşatan ve bu paradoksyla yaratıklarından ayrılan Allah'ı tecrübe eden insan, Allah'a ait kullandığı dili artık uzaktaki bir nesneyi, bir şeyi tanımlar gibi kullanmanın getirdiği gelişigüzelikten; haşyetin, sevginin, saygının, neşenin verdiği bilinçle (takva) yapacaktır. Allah hakkındaki her kelamının, kendi kişisel tarihini de yapan bir unsur olduğunu bilen bir tecrübedir bu. Zira insan teolojik tecrübe süreci içinde sadece tecrübe eden değil; Tanrı'ya ilişkin olanlar da dâhil, kendine ve hayata dair yorumlarını bu tecrübe ışığında yapan bir varlıktır. İnsanın kutsallık atfettiği bir varlık karşısında duyduğu haşyet, vb. duygular bağımlılık, sonluluk, mümkün bir varlık olma gibi varoluşsal bilinci anında harekete geçirir. Bu bilinç bir duruma işaret etmekle kalmaz, fiillerle, edimlerle sonuçlanır.

Öte yandan varoluş felsefesinin 'yalnızlık', 'bulantı', 'yabancılaşma' gibi kavramları ilahî mesajın varoluşsal yorumuna zemin hazırlayacaktır. Bu yorum, insan mahiyetine dayalı objektif ve bilimsel bir yorum olacağı için metnin doğru yorumlanma ve anlaşılmasının da ön hazırlayıcısı olacaktır. Böylece 'varoluşsal yorumlama', mesajın anlaşılmasını sağlayacak kavramların çekip çıkarılmasında bir yol gösteren olacaktır. Böylece, teolojik önermeler, *varoluşsal bir yorumlamanın* sonucunda ortaya çıktığı için, hayat, ölüm, acı gibi yaşamın üzerinde durduğu değerlerin tamamına kaynaklık edemese bile, tamamını yaşayan durumunda bulunan insanın, hayatı boyunca tecrübe ettiği bütün bu değerleri anlamlandırmasında, bunların kendisine dayattıklarıyla başa çıkmasında büyük bir işleve sahip olacaktır.

Varoluşsal yorum bu vurgusuyla birlikte riskler de içermektedir: Bunlardan biri, teolojik dilin kognitif bir özelliğinin bulunmadığı yönündeki vurgusu; diğeri, dinin toplumsal boyutunu ihmal edecek derecede kişiyi öne çıkarması; bir diğeri ise, tabiata sadece insanın dramını oynayacağı bir sahne olarak ihti-

na yön veren, bu kategorilerden bağımsız objektif bir alanla irtibatın gücü, başından sonuna kadar bu sürecin tam bir istikamette gerçekleşmesini sağlamaktadır. Burada insana ait kategoriler ile bunun dışında aşkın, objektif bir alanın varlığı gündeme gelmektedir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi, B. Lonergan'ın yaptığı gibi, tamamen birbirinden ayırarak analiz etmenin, Aristotelyen felsefenin başlattığı ve Tomistik teolojinin devam ettirdiği birbirinden tamamen farklı iki âlemin varlığına dayanan bir açıklama tarzı olduğu için tutarlı değildir. Birbirinden tamamen farklı bu âlem anlayışına göre, kategoriler kültürel olarak şekillenme ve değişime uğrama niteliğine sahipken, aşkın ve objektif olan böyle değildir. Ama bu aşkın ve objektif olanın değişmezliği bir varsayımdan ibarettir ve bu alanın kendi içinde ve kendince bir değişime uğrayabileceği yahut buraya ait yargıların değişiklikten korunmuş olmadığı ortaya konulduğunda bu sistem çökecektir.

B. Lonergan'ın *hermenötik dairesi* içinde, tecrübe, anlama, yargılama, karar verme insanda sübjektif kategoriler olarak görülmekte, bunları destekleyen teolojik unsurlar meta-metodolojiye temel sağlayan aşkın, objektif unsurlar olarak yorumlanmaktadır.¹⁰³ Bu aşkın unsurlar, kategorik olanlara dinamizm vermeleri yönüyle sebep durumundadırlar, sonuç değil. Bu aşkın unsurlar sadece, niyetlenileni meydana getirme motivasyonu yaratmamakta, aynı zamanda buna yönelik niyeti de yaratmaktadır.

2.1.8. Teolojik Dilin Varoluşsal Yapısı

Kutsal kitapların insana ulaşacak kavramsal yapısını kurmanın yolunu açan, varoluşsal tecrübi yorumdur. Bu yorum, insanın kendini anlamasına, sınırlarını bilmesine götüren bir perspektif sağlar. Teolojik olan içinde antropolojik olanı keşfetme de diyebileceğimiz bu perspektifte teoloji antropolojiye indirgenmemekte; aksine teolojinin insani tabanına dikkat çekilmektedir. Böyle bir yorum, Aristotelyen gelenekten devralınan ve etkisini St. Thomas kanalıyla Ortaçağ Hristiyanlığında ve Farâbî

¹⁰³ B. Lonergan'ın meta-metodolojisi hakkında bkz. Matthew Lamb, "Wilhelm Dilthey's Critique of historical reason and Bernard Lonergan's meta-methodology", *Language, Truth and Meaning*, 115.

yoluyla da İslam düşünce sisteminde gösteren düalist evren tasarımının getirdiği ve Yaratıcı ve yarattıkları arasına kapanmaz bir boşluk koyan Allah-insan ilişkisinin yerine yenisinin ikamesi demektir. Zamansızlığı Allah'ın en temel niteliklerinde birisi olarak tespit edip, tarihin dışına iten düşüncenin de terk edilmesi demektir. Hem *Bâtın* hem *Zâhir*, hem *Evvel* hem *Âhir* oluşuyla her türlü hayat formunu kuşatan ve bu paradoksla yaratıklarından ayrılan Allah'ı tecrübe eden insan, Allah'a ait kullandığı dili artık uzaktaki bir nesneyi, bir şeyayı tanımlar gibi kullanmanın getirdiği gelişigüzelikten; haşyetin, sevginin, saygının, neşenin verdiği bilinçle (takva) yapacaktır. Allah hakkındaki her kelamının, kendi kişisel tarihini de yapan bir unsur olduğunu bilen bir tecrübedir bu. Zira insan teolojik tecrübe süreci içinde sadece tecrübe eden değil; Tanrı'ya ilişkin olanlar da dâhil, kendine ve hayata dair yorumlarını bu tecrübe ışığında yapan bir varlıktır. İnsanın kutsallık atfettiği bir varlık karşısında duyduğu haşyet, vb. duygular bağımlılık, sonluluk, mümkün bir varlık olma gibi varoluşsal bilinci anında harekete geçirir. Bu bilinç bir duruma işaret etmekle kalmaz, fiillerle, edimlerle sonuçlanır.

Öte yandan varoluş felsefesinin 'yalnızlık', 'bulantı', 'yabancılaşma' gibi kavramları ilahî mesajın varoluşsal yorumuna zemin hazırlayacaktır. Bu yorum, insan mahiyetine dayalı objektif ve bilimsel bir yorum olacağı için metnin doğru yorumlanma ve anlaşılmasının da ön hazırlayıcısı olacaktır. Böylece 'varoluşsal yorumlama', mesajın anlaşılmasını sağlayacak kavramların çekip çıkarılmasında bir yol gösteren olacaktır. Böylece, teolojik önermeler, *varoluşsal bir yorumlamanın* sonucunda ortaya çıktığı için, hayat, ölüm, acı gibi yaşamın üzerinde durduğu değerlerin tamamına kaynaklık edemese bile, tamamını yaşayan durumunda bulunan insanın, hayatı boyunca tecrübe ettiği bütün bu değerleri anlamlandırmasında, bunların kendisine dayattıklarıyla başa çıkmasında büyük bir işleve sahip olacaktır.

Varoluşsal yorum bu vurgusuyla birlikte riskler de içermektedir: Bunlardan biri, teolojik dilin kognitif bir özelliğinin bulunmadığı yönündeki vurgusu; diğeri, dinin toplumsal boyutunu ihmal edecek derecede kişiyi öne çıkarması; bir diğeri ise, tabiata sadece insanın dramını oynayacağı bir sahne olarak ihti-

yaç duyması, tabiatın kendinin dışında bir varlık alanına işaret eden yönünü bir başka ifadeyle insanın dinî tecrübesine kaynaklık eden tarafını göz ardı etmesidir. Tanrının aktüelleştiği yer olarak *benlik* alanını öne çıkaran varoluşsal yorumda dinin alanını Tanrı ve insana, tabiatı da bilime terk eden bir anlayış hâkimdir ki böyle bir yaklaşımın *Allah, insan, tabiat, tarih* gibi varlık alanları arasında kuracağı ilişki daha başından sakat doğmaktadır. Teolojinin bireysel yaşama öncelik verdiği tartışma götürmez; ama bunun *anlamalı bir kozmosu*, bu kozmosun da ilahî olanın olaylarla kendini gösterdiği *tarihi* dışlaması düşünülemez.

Ahlak ve din, uygun bir forma sokulmadıkça bireyin sübjektivitesinin parçaları olamazlar, başka bir ifadeyle varoluşsal bir nitelik kazanamazlar. Ahlak ve din, örneğin Newton fiziğine dair bilgileri aklımızı kullanarak elde etmemiz gibi, objektif olarak benimsenemezler. Ahlaki ve dinsel iddialar bir kişinin *oluşu*yla ilgili bir meseledir, bir nesne hakkında ispata dayalı bir olay değildir. Var olan bir insan, ahlaki yahut dinî bir kişi *olma*ya karar verir veya bu durumu seçer. İnsan *derhal/anında* ahlaki veya dinî bir kişiliği elde edemez (bilgi gibi), ispat veya bilgi yoluyla böyle bir şeyi hemen gerçekleştiremez. Bir felsefe veya teori için bir bireyin ne olduğunu söylemek mümkün olsaydı, bu durumda bu kişi bir kişi olmaktan çıkardı, başka bir ifadeyle olma ya da olmama sorumluluğuna sahip olma anlamındaki birey olma özelliğini kaybederdi. Bu özgürlüğümüz olmazsa, ne olduğumuzdan sorumlu olmazdık.¹⁰⁴ varoluşsal teolojide, ferdin indirgenemezliği, önceliği ve inanmada başka bir ifadeyle ahlaki ve dindar bir birey olma yönündeki tercih ve kararı vurgulanmalıdır.

Varoluşumuzu yapılandıran bu tercih ve karar unsurları, teolojik bilme sürecini entelektüel bilişten farklı bir sürece sokmaktadır. Birçok filozofun, karşı karşıya kaldığı böyle bir biliş sürecinde maskelerini taktıkları, entelektüel bilmeyi kendine has bu bilme türüne tercih durumunda kaldıkları ifade edilmektedir. Bunun en yakın ve ciddi örneklerinden biri Wittgenstein'dir. Cambridge'den öğrencisi olan S. Toulmin'in

¹⁰⁴ Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, Atlanta: Georgia, 1985, 244.

anlatımıyla, Wittgenstein'in zihnini iki şey meşgul ediyordu, hayatı ve kariyeri; kişiliği ve mesleği. Wittgenstein'in *Tractatus*'ta yapmaya çalıştığı şey iletişimin nasıl gerçekleştiğine, insanın kendini açıklama modlarının nasıl olup da anlamlı hâle geldiklerine dair teknik bir model ortaya koymaktı. İnsani iletişimin nasıllığına ve anlamlılığine dair bir şüphenin varlığı, insani iletişimi sorgulanmaya açık hâle getiriyordu. Bu yönüyle antik dönemdeki Sextus Empiricus'la (*Against the Dogmatists*), on altıncı yüzyılın sonlarında da Montaigne (*Essays*) ile aynı kanaatleri paylaşmakta ve filozofun en üst basamağına tırmandıktan sonra aldatıcı ve kural dışı sayıp ayağının altındaki merdiveni bir kenara itmesi, örneğindeki filozofun merdivenine göndermede bulunmaktadır. Wittgenstein, daha sonra böyle bir teknik yapının tek başına yeterli olmayacağı kanaatine ulaşmakta ve bu septik tutumuyla, tamamen farklı bir nokta etrafında felsefesini örmeye başlamaktadır. Wittgenstein'in kişiliği yahut hayatı etrafında örmeye çalıştığı şey, ahlak sorunuydu. Felsefede kurmaya çalıştığı sistem ile bu ahlaki yön arasında hiç bir zaman bir uzlaşa sağlayamadı. Başka bir ifadeyle, kendi entelektüel parlaklığı ile derin kişisel yetersizlik hissi arasında parçalanmış bir durumda sürekli mücadele hâlindeydi.

Benzer bir ikilemi yaşayanlardan biri de on yedinci yüzyıl Fransız yazarı Blaise Pascal'dır. Çok zeki bir matematikçi ve olağanüstü bir müzakereci olan Pascal, vaktinin yarısını da Paris'in dışında bir manastırda, kendisine verilen bu olağanüstü zekâ ve aklın imanının test etmek için Allah tarafından verilen bir cazibe ve ayartma aracı olup olmadığını düşünerek geçiriyordu. Pascal, iyi bir Jansenist olarak kendi yeteneklerinden şüphe ediyor ve kendi akıl ve zekâsını ret noktasına geliyordu.

Yine benzer bir zihinsel gerilimi Leo Tolstoy'un *Anna Karenina*'sında da müşahade ediyoruz. Karakterlerinden biri olan felsefe profesörü ile Levin (kitabın kahramanı ve Tolstoy'un kendi şahsi görüşlerini konuşturduğu kişi) karşı karşıya getirilmekte, entelektüel ve teorik bilgilerle, hayatın derinlerinden çıkıp gelen, insanın bir çırpıda teorikleştiremediği ya da gizli kalmasını yeğlediği duygular arasındaki derin çatışmanın örnekleri sunulmaktadır.

Aynı üslubu, Hilmi Ziya Ülken'in *Şeytanla Konuşmalar*'ında¹⁰⁵ görmek mümkündür. Ülken, zihnini kemiren ve fakat felsefi bilginin hiçbir zaman dindiremediği; ancak kesin bir ikna ve kabulle dindirilebilecek varoluşsal sorunlarını şeytanla karşılıklı tartışırken, keskin bir zekâ ve bilişin ötesinde insan varoluşunun nelerle boğuştuğunu, neleri bilmeğe muhtaç bulunduğunu, bir düşünür için zihin dinginliğinin ne anlama geldiğini, bir iç hesaplaşma diyalektiği içinde sunmaktadır.

Bizim teolojik dilin varoluşsal yapısıyla kastımız, dile getirilmeyen bu tarafın öne çekilmesi, insanın ve hayatın temel dinamiklerinin, entelektüel ve mantıksal dinamiklere kurban edilmemesidir. Teoloğun olduğu kadar filozofun da görevi aslında budur. Wittgenstein'in biyografisini yazan Ray Monk'un, eserin alt başlığını *The Duty of Genius (Dâhinin Görevi)* şeklinde koymasının bu anlamda manidardır.

Yabancılaşma kavramı bağlamında, teolojinin salt teorik bir disiplin olmaktan çıkarılıp, hayatın içinde tecrübe edilen bir yapıya nasıl dönüştürüldüğünün bir örneğini Tillich'ten takip etmek mümkündür. Tillich *yabancılaşmaya* dinsel bir yaklaşım getirmekte ve dinî tecrübe içinde yabancılaşmanın üstesinden *uzlaşma* kavramıyla gelmektedir. Paul Tillich, bu varoluşsal tecrübe içinde üç parçalı bir yabancılaşmadan bahseder:¹⁰⁶

1. *Başkalarından yabancılaşma*: Güvensiz ve ben-merkezli olduğumuz için, başka insanlardan izole oluruz. Gerçek duygularımızı gizler ve egolarımızı tatmin etmek için 'maske'lerimizi taktar ve 'rol'lerimizi oynarız. Bıraktığımız izlenim konusunda endişelerimiz vardır, bu yüzden de statümüzü inşa etmek için dışa dönük yüzler takarız; bu sahte yüzler bizi birbirimizden ayıran bariyerlerdir. Sevgisizlik ve yalnızlık birbirini takip eder. İşbirliği hâlindeki gurur ve çıkar duygusu aynı şekilde gruplar ve milletler arasında da yabancılaşmayla sonuçlanır.

2. *Kendi gerçek benliğimizden yabancılaşma*: Bizler, çatışan amaçlar tarafından farklı yönlerle çekilen parçalanmış bireyleriz. Kendimizi olduğumuz gibi kabul edemeyecek kadar aciz ve suçlu hissederiz ve kendimizi anlamayız. Durumumuz *Bir Satı-*

¹⁰⁵ H. Z. Ülken, *Şeytanla Konuşmalar*, İstanbul, Ülkü Matb. 1942.

¹⁰⁶ Bkz. Paul Tillich, *Systematic Theology*, London: Nisbet, 1957.

cının Ölümü'ndeki trajik mezar taşı yazısındakinden farksızdır: "Kim olduğunu hiçbir zaman bilemedi."

3. *Tanrı'dan, anlam zemininden yabancılaşma*: Nihai güvensizlik, hayatın anlamsız olabileceği yönündeki (en önemli) tehdittir. Modern insan çoğu zaman bir boşluk ve amaçsızlık, ara sıra korku ve değersizlik, bazen de ümitsizlik içine düşer.

Bunları yaşayan insanın tecrübesinin temel dinî bir tecrübeye dönüşmesi, yabancılaşmadan kurtulup bir uzlaşmaya yönelme süreci de şöyle devam eder:

1. *Tanrı ile Uzlaşma*: Bu uzlaşmanın temeli Tanrı'nın bizi olduğumuz gibi kabul ettiği gerçeğine dayanır, O'nun sevgisini kazanacak bir şey yaptığımız için değil. Tanrı'nın merhameti, ondan kopmamızı engellemektedir. İnayet deneyimini Tillich'in şu pasajından takip edelim:

"Karanlığımızı bazen bir ışık dalgası yarar ve sanki bir ses şunları söyler: "Kabul edildin. Senden daha büyük olan ve adını bilmediğin tarafından kabul edildin. Bu adı şimdi sorma; belki sonra öğrenirsin. Şimdi bir şey yapmaya çalışma; belki daha sonra çok şey yaparsın. Bir şeyi araştırma; bir şey eda etmeye çalışma. Sadece kabul edildiğin gerçeğini kabul et!" Bize böyle bir şey olduğu zaman, tecrübe ettiğimiz inayettir ve uzlaşma yabancılaşmanın açtığı gediği kapatmaya başlamış demektir."¹⁰⁷

Böylece anlamsızlığın tehdidi ile ilgili korkunun üstesinden gelinmiş olur; burada yeni bir güven ve anlam merkezi oluşur. Bu yeni yönelimde yaşamaya ve eylemde bulunmaya bizi yönlendiren yeni motifler, yeni eylem sebepleri vardır.

2. *Gerçek benliğimizle uzlaşma*: Tanrı tarafından kabul edilmenin getirdiği güven içinde kendimize daha dürüst bir şekilde bakabilme özgürlüğüne sahip olmuşuzdur. Tanrı bizi kabul ettiği için, biz de kendimizi kabul edebiliriz. Tanrı'nın huzurunda maskelerimizi çıkarır, savunma mekanizmalarımızı ve hilelerimizi bir kenara atarız. Pişmanlık ve bağış tecrübesinde, bir yanda suçtan ve kendimize olan nefretimizden; diğer yandan da gururdan kurtuluruz. Kendimizi anlamamız ve iç bütünlüğümüzü yakalamamız, içimizde çatışan ideallerin ve iç bölünmelerin yerini alır. Gerçek kendini gerçekleştirme, bu yönelimde yatar.

¹⁰⁷ Bkz. Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations*, London: SCM 1949.

3. *Başkalarıyla uzlaşma*: Tanrı'yla yeni ilişki biçimimiz başkalarını sevmemizi sağlar. Bir insan ancak aşırı çıkarıcılığından ve ben-merkezciliğinden özgürleştiği zaman, kendini bir an unutabilir, başkalarını da oldukları gibi kabul edebilir; zira Tanrı'nın onu olduğu gibi kabul ettiğini hatırlar. Ben-merkezci bir insanın hiçbir zaman bilemeyeceği bir şekilde başkalarıyla ilişkisinde özgürdür. Duyarlılık, şefkat ve bağış gibi kavramlar bu ilişkide hâkim hâle gelir.

Tillich'ten takip ettiğimiz bu yabancılaşma ve uzlaşma örneği, *tecrübenin yorumlarıdır*. Görüldüğü gibi, bunlar saf yorumlanmamış tecrübenin verdiği zorunlu bilgi de tecrübeyle hiç ilgisi olmayan soyut doktrinal ifadeler de değildir.

Dilthey'in doğa bilimleri (Naturwissenschaften) ve insan/tin/kültür bilimleri (Geisteswissenschaften) şeklindeki ayırımında etkili olan da bu 'yaşanan tecrübe'dir.¹⁰⁸ Tecrübe (*Erlebnis*) kelimesini tahlilinde, insan tecrübesinin hayat ırmağına gömülü olduğunu ve insani bilimler dediği bilimleri de ancak bu ırmağa katılmak suretiyle anlayabileceğimizi söyler. İnsan tecrübesinin bir bağlanmışlığı vardır. Bu, salt iç gözleme bağlı sübjektif bir veri olarak düşünülenin ötesinde bir referanstır. Bir insanın yaşadığı tecrübeye iştiraki hem tarihi bize ulaşılabilir kılacak hem de tarih kanalıyla kendimizi kendimize ulaşmanın aracı yapacaktır. Böyle bir özellik doğa bilimlerinde yoktur. Doğa bilimleri insan öznesini ve nesnelerini birbirlerinden soyutlanmış bir şekilde ele alırlar, bu yüzden de doğa bilimlerinde kavramların matrisi 'objektif'tir. Ancak insan disiplinleri insan yaşamına iliklenmiştir ve bu tür objektif kavramlarla yahut yaşanan tecrübeden soyutlanarak tam olarak anlaşılamazlar. Dilthey, süjeyi objeden ayırarak ilerleme şeklindeki doğa bilimleri yöntemine böylece insani bilimlerde yer olmadığını vurgulamış oluyor.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Diogenes Allen, *age.*, 271.

¹⁰⁹ Allen, *age.* Dilthey bu yaklaşımla modern sosyal düşüncede idealist geleneği temsil etmekte, Kant'ın felsefesini sosyal bilimlere uygulamada radikal adımlar atmaktadır. Bazı kozal kanunlar altında işleyen fiziksel olayları irdeleyen doğal bilimler (temel yöntemleri açıklamadır) ve fertlerin niyetlerini ve anlamlarını yükledikleri olayları irdeleyen kültür bilimleri (temel yöntemleri anlamadır) arasında getirdiği ayırım Dilthey'in en önemli katkısıdır. İdealist geleneği temsil etme anlamında Kantın şu ilkesini kabul etmiştir: Bildiğimiz şey zihnimizin kategorileri tarafından şekillendirilir. Bu kategoriler bir prizma gibi duyu tecrübelerimizi seçer ve organize ederler. Ancak Kant'ın bu ideallerin zihnin temel nitelikleri olduğu yolundaki fikrine karşı, Dilthey bu kategorilerin tarih ve kültürün değişen ürünleri olduğunu iddia etmiştir. Böylece bugün tarihselcilik olarak bilinen- yani bilginin zamana bağlı ve bağlam/konteks

3. Teoloji, Felsefe ve Metafizik

3.1. Teoloji ve Felsefe

Tarihsel seyirlerine baktığımızda, teolojinin felsefenin hem yöntemi hem de içeriğini kullandığını görüyoruz. Felsefenin yöntemini kullanmasında teoloji felsefeyi, gerçekliğin yapısını ve temel karakterini belirleyen bir kategoriler sistemi olarak değil, *analiz*, *düşünme* ve *argümantasyon* tarzından yararlanma şeklinde kendini gösteren kavramsal unsurlar bütünü olarak görür ve böyle bir kullanımın ikinci dereceden bir önem taşıdığının da farkındadır. İçeriğini kullanmasında ise felsefe, teolojinin üst yapısının temellerini kuran bir disiplin görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, felsefi içeriği kullanımında teoloji, meta-teorilerini bu içerik üzerine bina etmiştir ve bu birinciye kıyasla; bağımsız bir disiplin olarak hayat alanı bulamama, Tanrı'nın isimleriyle tecelli ettiği ve dünyanın yorumlanmasında teorik ön kabullerden ziyade olayların yapısının belirleyici olduğu bir sistem fikri geliştirememesi, klasik mantıksal kategoriler ve bu kategorilere bağımlı olarak geliştirilen epistemolojik kurgulamalara bağlı olma gibi, vs. teoloji açısından çok daha ciddi sonuçlar doğurmuştur.

Felsefenin, doğası gereği metafiziksel, aşkın ve total nitelik taşıyan nesnelerle ilgileniyor olması felsefenin kullandığı dili sembolik, metodunu ise spekülatif yapmaktadır. Zira bu nesneler, bilimsel olanların aksine filozof tarafından kurgulanmaktadır. Metafiziksel bir arka plana dayalı felsefenin bu sembolik dilinin aksine; teolojik dil, katı mantıksal bir yapıya dayanmanın ötesinde yarı-tarihsel ve varoluşsal bir form taşır. Bu yeni formda amaç, herhangi rasyonel bir zihne Tanrı kavramının gerçekliğini ispatlamak değil; Tanrı kavramının kullanılacağı ve kullanıldığı zaman da bir yandan Tanrısal olana uygun düşecek, diğer yandan da insan tecrübesine anlam katacak bir bağlamı yakalamaktır.

Çağdaş teoloji geleneği içinde, teoloji-felsefe ilişkisindeki genel eğilimleri temsil etmeleri yönüyle üç teoloğun yaklaşımını prototip olarak vermek gerekirse, şöyle bir tabloyla karşılaşırız:

– Teoloji ve felsefe arasında kesin bir ayrım öngörenler: Bu iki disiplinin ilişkisinde, Karl Barth teosentrik bir disiplini antroposentrik bir yapıya büründüreceğini ileri sürerek felsefenin teolojiyle irtibatlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Sorulacak sorular da verilecek cevaplar da teolojinin, dolayısıyla onun kaynağından yani Kutsal Kitab'ın kendinden kaynaklanmalıdır. Başka bir ifadeyle teolojinin yöntemi de içeriği de vahiy kaynaklı olmalıdır. Zira teoloji ve felsefe arasında kategori farkı vardır.¹¹⁰ Felsefenin teolojiyle içeriksel hiçbir bağının olmasını savunan Karl Barth, felsefeyi meşru bir insan teşebbüsü olarak görmekte, ancak Kutsal Kitab'ın dogmatik yapısıyla ilgili söyleyecek bir şeyi olmadığını ifade ederek, metafiziğin teolojiyi yabancı kategorilerle aldattığını iddia etmektedir. Barth'ın bu metafizik-karşıtı teolojisi “*teolojik pozitivism*” olarak adlandırılmaktadır.¹¹¹

Analitik felsefe, teoloji ve felsefe arasındaki mesafeyi daha da açmıştır. Analitik felsefenin teoloji için avantaj ve dezavantajlarını ele alan William F. Zuurdeeg¹¹² ilk avantaj olarak bilim, felsefe ve aksiyoloji (değer kuramı) arasında yapılan çağdaş ayrımın getirdiği netliği görür.¹¹³ Zira düşünce tarihi her zaman bu üç alanın birbirine karıştığı bulanık bir ortama şahitlik etmiştir. Güneş sistemine dair soruların yanında insani değerlere dair sorular da aralarında bir ayrım yapılmadan filozoflar tarafından cevaplanmıştı. Bu anlamda, teoloji ve felsefeyi birbirinden ayırmak, Zuurdeeg'e göre, teolojinin lehinedir zira bu durum teolojik dili felsefi problemlerden kurtarmaktadır, bu da teolojiye otonom bir alan açmaktadır.

Felsefeye bu yaklaşımın *ikinci avantajı* şudur: Felsefenin dinsel ve ahlaki dili bir kenara bırakması gerektiği yönündeki analitik iddia, metafiziksel veya teolojik sistemleri kurmanın ya da

¹¹⁰ Detay için bkz. Stanley J. Grenz ve Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, USA 1992, 65; Thor Hall, *Makers of ...*, 109.

¹¹¹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, I, 1, terc. G. T. Thomson ve H. Knight, Edinburgh, 1956, 141-2; Dietrich Bonhoeffer ise Barth'ın bu yaklaşımını ‘vahiy pozitivizmi’ şeklinde adlandırmaktadır. Bkz. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, terc. R. H. Fuller, London 1953, 148.

¹¹² William Zuurdeeg, “Implications of Analytical Philosophy for Theology”, *The Journal of Bible and Religion*, July 1961, 206.

¹¹³ Jerry H. Gill, “Talk about Religious talk: Various Approaches to the Nature of Religious Language” *New Theology*: 4, 99.

onları haklı çıkarmanın felsefenin işi olmadığı gibi bir sonucu doğurur.¹¹⁴

– Teoloji ve felsefeyi ayrı ama birbiriyle organik ilişkili alanlar olarak kabul edenler: Böyle bir tutumu savunan Paul Tillich'te bu iki disiplin arasındaki ilişkide korelasyon esastır: Akıl ve vahiy, kültür ve inanç, seküler ve aşkın karşılıklı bir ilişkiye sahiptir. Teoloji ve felsefe aynı şeyi iki farklı perspektiften ele alır. Ama aralarındaki fark kategori farkı değildir. Felsefi akıl, özü itibarıyla teolojik akılla aynıdır, tek farkla ki varlıktaki yeri itibarıyla kaynağıyla irtibatı kesiktir. Bu yüzden de akıl, vahiy tarafından aydınlatılana kadar karışıktır ve çelişkili davranışlar sergiler. Teoloji ve felsefe arasındaki ilişki negatif ve pozitif kutupların birbirini tamamlaması gibidir. Felsefe sadece soruları sorar, teoloji ise cevaplar.¹¹⁵

– İki alanı birbirinden bağımsız düşünmeyi imkânsız görenler: Teolojinin *tecrübe* ve *anlam* kategorileri, Anders Nygren'e göre, ancak felsefi tahlillerle meşru bir zemine oturur. A. Nygren, teolojinin metodolojik olarak tamamen felsefeye yaslanması gerektiğini söyler, zira dinsel bir soru insani bir sorudur ve felsefe de tamamiyle insani soruların tahlilinden ibarettir. Ancak, insani soruları ortaya koyan felsefe, ilkeler ve prensipler disiplini olarak, bu sorulara cevap vermez; bu cevaplar artık tecrübi bir karaktere büründürülerek teoloji tarafından cevaplandırılır. Dolayısıyla, felsefe soruların; teoloji ise cevapların tahlilidir.¹¹⁶ Nygren'e göre, Teolojinin bilimsellik niteliğini kazanabilmesi için objektivite, intersübjektivite ve test edilebilirlik kriterlerini karşılaması gerekir. Bunun açılımı da şudur: a) bilimsel bir disiplinin bir konusu (subject matter) olmalıdır, b) her bilim disiplini bu konuya kendine has bir ilgi duymalıdır c) ve kendine has bir yöntemle bu konuya yaklaşabilmelidir. Adını koymak gerekirse teolojik olarak, araştırmanın konusu din, dinî hayat, iman ve imanın tezahürleri olmalıdır.¹¹⁷

Bu üç teoloğun felsefe-teoloji ilişkisindeki yaklaşımları aslında teolojinin fonksiyonuna dair analizlerle de doludur. Bart'ın

¹¹⁴ Age., 206.

¹¹⁵ Thor Hall, agm., 109; Stanley J. Grenz ve Roger E. Olson, 20th Century..., 114.

¹¹⁶ Thor Hall, agm., 110.

¹¹⁷ A. Nygren, age., 113.

yaklaşımı, insanı, bireysel olanı hiçbir şekilde dikkate almayan, vahyin varlık sebebini sorgulamayı bile risk gören bir yaklaşımı temsil etmektedir. Diğer taraftan Tillich, dünyayı ve içindekileri evrensel bir doğru geliştirerek kucaklamaya çalışan hem tabiiyi hem tabiatüstünü, hem seküleri hem ebedî olanı, hem sonluyu hem de sonsuzu bir senteze ulaştırmaya çalışan sistematik-metafiziksel geleneği temsil etmektedir. Tillich hakikatin, ister vahiyle ister akılla dile getirilsin, kendi başına bir değeri olduğunu kabul eder. Nygren'de tam bir bilimsel teoloji denilecek yapı geliştirilmeye çalışılır. Hayatın, mantığın ve insanın içinde bulunduğu şartların testinden geçen bir teoloji ancak teoloji olarak adlandırılmaya layıktır. Bu şartları dikkate almadığı için metafiziğe şiddetle karşı çıkmakta, teolojinin konusunu sıkı bir şekilde tecrübe alanına kaydırmaktadır. Ona göre, teolog tecrübe sınırlarının ötesine geçmemeli, araştırma konusu Tanrı yahut ezelilik gibi insanın şahidi olmadığı, tecrübelik niteliğini atfedemeyeceği alanlar olmamalıdır.

3.2. Teoloji ve Metafizik

Metafizik kavramını ne anlamda kullandığımıza dair küçük bir açıklama, yanlış anlamaları önleyecektir. Metafizik kavramının dinî olanı çağrıştırmasını daha da kötüsü dinin yerine ikame edilmesini doğru bulmuyoruz.¹¹⁸ Dinin de şüphesiz fizik ötesiyle ilgilenen bir boyutu var. Ancak, metafizik dinsel alanla ilgili insani yargıları, spekülasyonları, arzuları, vs. gösteren bir bildirime sahiptir. Çok katı anlamıyla ve de Anders Nygren'in ifadesiyle metafizik *sekülerleşmiş bir dindir*.¹¹⁹ Bu anlamıyla metafizik Tanrı'dan bahsettiği zaman dinsel bir içerikle bahsetmez. Dinde Tanrı, insanın ya severek ya da korkarak ibadet ettiği, yakardığı, darlık anlarında yanında hissetmek istediği bir varlıktır; metafiziğin Tanrısı ise insanın dinden ödünç aldığı ve kendi kullanımına uyarladığı ve Tanrısal olana atfettiği bir retoriğe sahiptir.

Metafiziksel kavramlar, tabii ki zorunlu olarak dinsel olanın içerdiği bu kişisel karşılaşma ve hissetmeyi dışlamaz. Bunun

¹¹⁸ Detay için şu çalışmamıza bkz. "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı", *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum 2002.

¹¹⁹ Bkz. Anders Nygren, *Meaning and Method, Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, 359.

için de bu yapıyı güçlendirdiği sürece (böyle bir durum daha çok idealist Eflatun'u takip eden metafiziksel yapıda görülür) metafiziksel ifadelerin kullanımını dışlamak istemiyoruz. Dolayısıyla, teoloji ile metafiziğin birbiriyle ilişkisinin irdelendiği yerde 'hangi metafizik' sorusu daha anlamlı durmaktadır. Böylece tek bir metafiziğin değil; metafiziklerin olduğu görülecek, temel özelliklerinin ulaşılan dünya görüşünü ve bu görüşe ulaşmak için kullanılan temel ilkelerin totalleştirilmesinden ibaret olan birçok metafiziksel yaklaşımın, dinin geliştirmek istediği dünya görüşünden ve bu görüşe dayanak yaptığı ilkelerden ayrı kulvarlarda gittikleri görülecektir. Wilhelm Hermann'ın ifadesiyle "metafiziksel akıl yürütme, dine değil; içinde imanın yaşanacağı bir hayatı kaybetmeye götürecektir".¹²⁰

Ortaçağ boyunca filozoflar metafizikle teoloji arasında bir ayrıma gitmemiş; tam tersine kullandıkları literatür itibariyle bu iki alanın birbirine karışmasına meydan vermişlerdir. Örneğin Kindî Metafiziği, gerçek olan her şeyin ilk sebebi durumundaki İlk Hakikat'ın ilmi olarak tanımlamakta; Fârâbî, *el-ilmu'l-ilâhî* olarak adlandırmakta ve alanına da âlemin imkânı, sonsuzluk, zaman ve an, hareket ve mekân, zat ve vücûd, Allah ve sıfatları, nefis ve akli sokmaktaydı. İbn Sînâ bu konuda daha duyarlı bir ayrıma gitmiş, Allah'ın metafiziğin konusu olup olamayacağına dair sorduğu soruya şu cevabı vermişti:

"Bu iki yönden ele alınabilir: Birincisi Allah'ın varlığı, ikincisi sıfatları açısından. Gerçek şu ki Allah'ın bir cismi yoktur, maddeden ve akledilir şekillerden uzaktır. Tabiatın konusu hareket ve durgunluğa tabi cisim, matematiğin konusu da soyut ölçülerdir; tıpkı Aristoteles'de olduğu üzere metafiziğin konusu da Varlık olması itibariyle Varlık ve zaruri olarak onunla beraber olandır. Öyle ise varlığın türleri, arazları, teklik ve çokluğu, güç ve eylemi, cüzi ve külliliği, zarureti ve mümkünlüğü gibi şeyler metafiziğin konusunu oluştururlar."¹²¹

Peki, Aristoteles'in *ilk felsefe* kavramı içerisinde ele aldığı konular sıralamasında gündeme gelen metafizik nasıl oldu da teolojik alanla iç içe girdi?

¹²⁰ Bkz. Wilhelm Hermann, *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle: Max Niemeyer 1876.

¹²¹ İbn Sînâ, *Şifa, İlahiyyat*, 1, 6.

Bu soru doğrultusunda bakıldığında, Aristoteles'in "ilk felsefe"sinin kapsadığı konuların sıraya konmasında fizik konularından sonra gelenler anlamında kullanılmış olan metafiziğin, giderek "doğa ötesi şeylere ilişkin" anlamına gelmeye başladığı görülür. Terimin anlamındaki bu farklılaşma, "sonra" (*meta*) sözcüğünün ilk kullanılışından farklı olarak "öte" (*trans*) anlamına; "fizik konuları" (*physica*) sözcüğünün "doğa" (*physis*) anlamına dönüşmesiyle oluşmuştur. Böylece Aristoteles'in, konusunu en genel anlamıyla "varlık olmak bakımından varlık" ve varlığa "özü gereği ait olan ana nitelikler"¹²² diye belirlediği "ilk felsefe"ye verilen "metafizik" adı, uğradığı anlam değişikliğiyle ontolojiden teolojiye doğru bir yönelim içine girmiştir.

Metafiziğin bu yöne sokulmasında Aristo ve Eflatun'u Ortaçağ'a taşıyan kişi durumundaki Plotinus'un etkisi büyüktür. Plotinus'un var olanın yapısını, "Bir" den taşmayla (*Emanation*) yukarıdan aşağıya doğru inerek ve "düşmeye" uğrayarak oluşmuş "akıl" (*nous*), "ruh" ve "doğa" olarak açıklayan öğretisi,¹²³ varlık sıralamasında doğada var olanların varlıkça alt düzeyde kaldığını; buna karşılık doğada var olanlardan daha üstün ve doğadan ayrı varlıkların bulunduğu düşüncesini getirmiştir. İşte metafiziğin, "doğaüstü" varlıkları araştıran alan diye anlaşılmmasının ve teolojiyle iç içe girmesinin başlangıcı buradadır. Buna bağlı olarak metafizik, doğanın üstünde, onu aşan varlıklara ilişkin soru soran bir alan olmuş ve değerce de üstün sayılmıştır.¹²⁴

Bu metafiziksel-kozmolojik düalizm Tanrısal alanla ilgili büyük bir problem yaratmıştır. Böyle bir düalizmden hareket edildiğinde, hakikatin "dünyevi" ve "semavi", başka bir ifadeyle "tecrübe edebildiğimiz ve bir anlamda kontrolümüz altında olan" ve "tecrübe edemediğimiz yani bilgimize doğrudan açık olmayan" şeklinde düalist bir epistemoloji anlayışına ulaşılmış; buna bağlı olarak, algılayamadığımız dünya, tecrübe ettiğimizden dala anlamlı kabul edilmiştir. Teistik yaklaşımlar da bilinmeyene, bilinene karşıt olmak üzere, sürekli daha üstün bir değer atfetme yoluna gitmişlerdir.

¹²² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üni. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 1985.

¹²³ Bkz. Plotinus, *Enneades*, Tr. By Stephan MacKenna and B.S. Page, Chicago 1952.

¹²⁴ Bkz. Sevgi İyi, "Niçin Metafizik Sorunu", *Felsefe Tartışmaları*, 14. Kitap, İstanbul 1993.

Descartes, Tanrı'nın ve ruhun özünün bilinmesini "İlk Felsefe"nin kapsamında incelemekle, metafizikle teoloji arasındaki ilişkiyi yeniden canlandırmıştır.¹²⁵ Ama Descartes'ta farklı olan şudur: Tanrı, daha önceki düşünürlerin kabul ettiği gibi şeylerin varlık nedeni değil, bilgi nedenidir.

Böylece ontolojiye ilişkin araştırmalarla ortaya çıkıp giderek teolojinin kapsamına girmiş bulunan metafiziğe, onun bir bilgi alanı olmasını onaylatabilmek için bir nesne bulma çabası içinde yavaş yavaş epistemolojik bir alana doğru gidildiği görülür. Bu çerçevede, on yedinci yüzyıl düşüncesi, metafiziğin epistemolojik sorunlar çerçevesinde irdelenişini başlatmıştır.

Nihayetinde insan teşebbüsü bir epistemolojik üretim olduğu için, metafiziğin Tanrısal alanla ilgili konuşmanın yöntemi olarak kullanılması uygun değildir.¹²⁶ Zira dil, nesnesini tanımlama, kategorize etme ve sonuç olarak ona tahakküm etme eğilimindedir. Âdem (insan prototopi)in eşyayı isimlendirmesinden kasıt da budur. İnsanın bilgisine konu edildiği zaman Tanrısal olan da bilginin nesnesine dönüştürülmesi sebebiyle aynı akıbeti paylaşacaktır. Bu sebeple insan, algısı dışında kalan alanla ilgili konuşurken Ortaçağ boyunca birbirine karıştırılan iki alan, teoloji ve metafizik, arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bu hem metodolojik hem de içerik yönünden yapılması gereken bir ayrım olacaktır. Böylece, teolojik önermeler, Tanrı'dan salt, kendinde bir varlık olarak değil de insanla ve insanın yaşadığı evrenle ilişkisini kurarak bahsedeceği için, fonksiyonel bir yapı kazanacak ve mantıksal analiz neticesinde kullanılan dil formlarına uymadığı için anlamsız ve ilgimizi tecrübe alanının dışına taşıdığı için de yararsız sayılarak bir kenara itilme riskinden kurtulacaktır.

Metafiziksel düşünce çerçevesinde, insanın dünyanın yapısal prensipleriyle birlikte bu yapısal prensiplerin temeline koyduğu Tanrı hakkında da düşünce üretmekten geri kalmadığını bili-

¹²⁵ Bkz. Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Matb. 1942.

¹²⁶ Metafiziğin ve mistisizmin teolojide kullanımına karşı çıkış Albrecht Ritschl'e başlatılmaktadır. Ritschl'in "Keine Metaphysik in der Theologie! Und "keine Mystik in der Theologie!", *Theologie und Metaphysic: Zur Verstandigung und Abwehr*, 2. baskı, Bonn: Adolph Marcus 1887, içinde) ifadesinin geniş yorumu bkz. Christine Helmer, "Mysticism and Metaphysics: Schleiermacher and a Historical-Theological Trajectory", *The Journal of Religion*, October 2003 vol: 83, No: 4, 527-539.

yoruz. Bu belki zorunlu bir üretimdi. Ancak, insanın algı alanını aşan konularda yaptığı hatalarda bir düzeltmeye giden vahiy, acaba bu metafiziksel spekülasyonlarda aynı yöntemi takip etmemiş midir? Öyle görünüyor ki bu düzeltme hem argümantasyon tarzında, başka bir ifadeyle metafizikten bahsederken kullanılan mantıksal yapıda, hem de önermelerde başka bir deyişle anlam analizine imkân veren içerikte kendini göstermiştir.

Mesela, Aristoteles'in ilk felsefe içerisinde andığı ve fizik ötesi olarak Ortaçağ'a taşınan âlemle ilgili olarak üretilen düşüncede Aristoteles'in tek değerli (monolojik) mantığı kullanılacaksa bu durumda teolojik dilin paradoksal ifadeleri birer çelişik önerme olarak karşımıza çıkacaktır. Örneğin Allah teolojik dilde 'hem Zâhir hem Bâtın' olarak isimlendirilmektedir. Bu hem din dilinin kendi mantığı içinde hem de diyalojik mantık anlayışında bir anlama sahiptir. O hâlde vahyin kendinden önceki bir metodolojik kullanımı ve bunun yardımıyla elde edilen verileri düzeltmesi, bir anlamda teolojinin metafiziğin hem yönteminden hem de verilerinden bağımsızlaştırılması demektir.

Çalışmanın içeriği, Aristotelyen mantığın neden bazı İslam âlimleri (örneğin İbn Teymiyye) tarafından reddedildiğini detaylandırmaya izin vermez. Ancak şu kadarını söylemek mümkündür: Aristoteles'in beş tûmeli ve on kategorisinin tikel varlıklara dayanması ve varlıktan ziyade var olan (somut) varlıklara tekabül etmesi, teolojik olandan vahyin yönlendirdiği şekliyle bahsetmeyi engelliyordu. "Kilise bütün Aristo mantığını değil de sadece Kategoriler, Önermeler ve I. Analitiklerin 7. bölümüne kadar olan mantık konularına izin veriyor; bundan sonrakilere ise sınırlama koyuyordu".¹²⁷ Aristoteles'in İkinci Analitiklerden sonraki kısmının bu eserlerin ilk tercüme edildiği dil olan Süryanicenin eğitim dili olduğu Hristiyan medreselerinde okutulmasının yasaklanmış olması da somut ve soyut kategori anlayışına dayalı bir izah tercihine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Yine Aristoteles'in şartlı önermelere hiçbir değer atfetmemesi, Kutsal Kitaplarda yer alan şartlı önerme modundaki ifadeleri de tartışmalı hâle getirebilmekteydi.¹²⁸

¹²⁷ İsmail Köz, "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, sayı: 30, Ankara 1999, 97.

¹²⁸ Örneğin, Kelâm'da büyük önem taşıyan *Temanu' Delili*'ne dayanak yapılan ayette şartlı bir kip kullanılmaktadır: "Yerde ve gökte Allah'tan başkası olsaydı ikisi de bozulurdu." (21/Enbiyâ,

Çağımızda kelimacıları metafiziksel olmayan bir teoloji geliştirme teşebbüsüne iten temel etken ise, linguistik felsefenin metafiziğe getirdiği eleştirilerdir. Bu eleştiriler epistemolojik temele dayandığı için, dinsel doktrinin epistemolojik önemi ve değeri yeni bir teolojinin öncelikli hedefi olarak benimsenmiştir. Buna göre, geliştirilmeye çalışılan bu *linguistik teoloji*, metafizikten uzaklaşmak suretiyle kendi sınıf kavramlarını yaratacak, hem içerik hem de yöntem olarak felsefe ve metafizikten kurtulacak; böylece kendini vahiy, tarih gibi Tanrı'nın her an aktifliğine ihtiyaç duyulan alanlarda temellendirme fırsatını yakalayacaktır. Bu farklılık kendini öncelikle dilde gösterecektir. Bu durumda teolojik ve metafiziksel dilin birbirinden oldukça farklı olduğu görülür.

3.3. Teolojik Dil ve Metafiziksel Dil Farklılığı

3.3.1. *Ebedî Cevherlerle Değil, Olayların Diliyle Konuşan Tanrı*
İman ve bunun entelektüel yorumu ve diyalektiğini içeren teolojide, insanın Tanrı'yla doğrudan karşılaşması söz konusudur, filozofun yorumunun çok etkin, tanımlayıcı ve belirleyici olduğu metafizikte ise böyle değildir.

Teolojide Tanrı, zamansız ve zaman dışı cevherler kanalıyla iş yapmaz, olayların diliyle konuşur ve kendini doğrudan olaylarda gösterir. Zira dinlerin Tanrı öğretileri pratik ve pragmatik amaçlıdır. Hiçbir din Tanrısından ilgisiz bir tarzda, bir etki ve fonksiyona tekabül etmeyecek şekilde bahsetmez. Teolojik dilin amacı hiçbir şekilde sadece Tanrı hakkında bilgi vermek olamaz. Bu anlamda dinler enformatif değildir. Aksine mensuplarından Tanrı'yı

22). Hiçbir ortak yönleri ve karakterleri olmayan her ikisi aynı anda aynı faile ait olamayan iki sınıf arasındaki mantıki ilişkiyi göstermek için kullanılan bu önerme (en azından hipotetik) şartlı bir önermedir ve Aristotelyen mantık formuna göre anlamsız sayılmak durumunda kalacaktır.

Yine bu noktada Bağdat'ta Ebû Bîşr Matta b. Yûnus (ö. 940) ve Ebû Saîd es-Sırafî (ö. 979) arasında Yunan mantığı konusundaki meşhur tartışmayı hatırlatmakta yarar var. Ebû Bîşr bu tartışmada Aristo mantığının evrensel geçerliliğini savunurken, Ebû Saîd mantığın kültüre ve kültürün ifade aracı durumundaki dile özel olduğunu ve dolayısıyla Yunan dilinden hiç de aşağı olmayan Arap dilinin yapısına uygun bir mantığın geliştirilmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Ebû Saîd böylece Arap dilinin yapısıyla organik bir ilişkisi bulunan mantığın, koken sağladığı bilgiyi de geçerli ve yetkin kılacağını savunmaktaydı. Bkz. M. Mehdi, "Language and Logic in Classical Islam", G. E. von Grunebaum (ed.) *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, ss. 51-83 içinde. Bu tartışma Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin *Kitâbü'l-îmâd' ve'l-müânese* (tahk. A. Emin ve A. Zeyn) adlı eserinin 8. bölümünde yer almaktadır. Bkz. Paul L. Heck, "Orientalism and Post-Modernism, A note on Studying Islam With Muslims", *Islamochristiana*, c. 26, Roma 2000.

sevmelerini, ona ibadet etmelerini, ona güvenmelerini isterler ve bu aktların her birinin de tekabül ettiği pratik bir alan vardır. Bu yüzden Tanrı kelimesi nötr olarak deskriptif değildir. Aksine bağlılığı ateşleyen ve nihai endişelerimizi dindirmede sürekli atf alanları açtığımız bir referans dünyasıdır.

Bu noktada Tanrı'nın zatının ve zatını tanımlayan sıfatların değil; Allah-âlem arasındaki ilişkide fonksiyonel olan ve insan yaşamının her alanında aktif olan isimlerinin düşünce konusu yapılması gerekir. Bu anlamda insanlar, aç olanları doyurmak suretiyle Allah'ın Râzık ismini, başkalarına güven vererek Mü'min ismini, insanları tutsak eden bütün maddi-manevi bağlardan onları kurtararak özgürlüğe kavuşturan ismini, vs. tecelli ettirmelidirler. Böylece, metafizikten çok farklı olarak teoloji, ayağı yere basmayan tartışmalardan, bu tür pragmatik (içinde yaşadığımız hayatla birebir ilişkili) yaklaşımlara kayacaktır.¹²⁹

Teolojik önermeler pragmatik bir gaye güderler. Bu önermelerin öncelikli gayesi;

1. Duyguları harekete geçirmek ve insanı eyleme yöneltmek; bu suretle bu önermeler insanın doğru olduğuna inandıkları şeye pratik bir bağlılık göstermelerini sağlamaktadır.

2. Birlikte hareket etmeye teşvik etmek ve böylece bu teolojik önermelere bağlı ortak bir cevap kanalıyla toplumsal bir bilinç yaratmaktır.

3. Dilin normal kullanımıyla açıklanamayan tecrübi yaşantılar için ortak bir dil kullanımının yolunu açmaktır.

Kelam'ın şu bilgi tanımı teoloji ile metafizik arasında olması gereken ayrımın ipucunu da vermektedir. Bilgi "ilimle nitelenen kişinin sağlam ve mükemmel bir fiile sahip olmasını sağlayan şeydir."¹³⁰ Bu tanım, teolojik bilginin eyleme dönük olma-

¹²⁹ Tıpkı Kral Lear'da yankısı bulduğu gibi:

Shakespeare'in ünlü tragedyasında yaşlı, şımanık Kral, mirasını kızlarına pay ettikten sonra ihtiyarlığının keyfini çatıp, gününü gün ederken kızlarının ihaneti ile yapayalnız ve sersefil bir halde fırtınaya yakalanır. Tabiatındaki bir tek canlının bile katlanamayacağı bu korkunç fırtına sanki iyi gelir güngörmüş Kral'a. Yeryüzündeki hiç bir felaketin kızlarının ihanetinden daha kötü olamayacağını haykırırken ilk kez halkı, yoksulları düşünür...

- Sığınaksız kalan çıplak başları, paramparça bedenleri, aç ve dermansız organları ile böylesi fırtınalardan nasıl korunuyor bu insanlar... Ey debdebe! Ey tantana!.. Fukaralığın acısını sen de çek ki servetinin yansını onlara verip Tanrı'nın adaletine aracılık edesin... Esin rüzgarlar!.. Ve sen ey yıldırım!.. Ateş kus!.. Bu nankörlüğü vücuda getiren tohumları yak, yok et!..

¹³⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, 5.

sına zemin hazırlayan ve böyle bir motivasyonu teolojik üretimin temeline koyan bir yaklaşımı sergiler.

Tanrı'yı bütün isimleriyle aktif bir şekilde tarihin ve olayların içinde tasvir etmesi gereken teolojik dilin aksine, Tanrı'yı yücelerdeki bir varlık, özel bir varlık, *ens realissimum* gibi klasik terminolojinin terimleriyle tanımlayacak olursak, eleştirdiğimiz klasik metafiziğin Tanrı tanımlamalarına geri dönmüş oluruz. Tanrı kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi dikkate alınarak, yarattığı insanlardaki yetkinlikler, eksiklikler, kaygılar ve daha birçok özellik göz önüne alınarak yorumlanmalıdır. Hem dış âlem tecrübesinden (ampirik yaklaşımdan) hem de egzistansiyel temelli anlam arayışlarından uzak olarak Tanrı hakkında a priori yargılarda bulunmak en azından teoloji için eksik bir yaklaşım olur. Klasik Kelam'ın bilgi teorisini akıl (a priori yargılar), tecrübe (beş duyu) ve doğru haber olarak belirlemesi bu amaca yönelik olarak isabetli bir yaklaşımdır.

3.3.2. Teolojik Dilin Egzistansiyel Yapısı

Metafiziğin kullandığı dilin dışında teoloji, egzistansiyel bir dil kullanır. egzistansiyel teolojiye göre teolojik dil ne ampirik dünyaya işaret eden bir dil, ne de tanımlar arasında ilgi kuran analitik bir dildir; aksine köklü bir kanaate dayalı bir iç tutumun ifadesidir. Din dili egzistansiyeldir, zira Tanrı hakkında konuşma, içine bizim de katıldığımız bir süreçten bahsetmektir. Bunun için Tanrı hakkında konuşma nötr, spekülatif bir eylem olmanın ötesinde içinde olumluluk taşır. İnsan, yalnız düşünen, hüküm veren bir varlık olarak değil; duyan, anlayan ve ardından yaşayan bir varlık olarak göz önünde tutulmalıdır. Din dilini kognitifliğin ötesine geçiren ve ona artı bir değer yükleyen de bu tutumdur.

İKİNCİ BÖLÜM ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİNDEKİ TEMEL BELİRLEYENLER

Teolojide Allah anlayışı, bütün diğer dinî tasavvurları ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için büyük önem taşımaktadır. Bu kapsam ve önemi gösterecek şekilde, Allah anlayışımızı, üç temel kavram üzerine temellendirmek mümkündür: *Varlık, aktiflik ve (karşılıklı) bağlılık/bağımlılık*.¹

Varlık: Öyle görünüyor ki felsefenin *ebedî hikmet (philosophia perennis)* olarak adlandırıldığı ve varlık doktrininin de bu yapı içinde gözde olduğu dönemler büyük oranda geride kaldı ve felsefe ilgisini bütünüyle epistemolojiye çevirdi. Ama teoloji için durum böyle değil ve bindiği dalı kesmeden teoloji ilgisini ontolojiden epistemolojiye çeviremez. Üstelik teoloji, içinde ontolojiden çok daha fazlasını barındırmaktadır; zira teolojide Tanrı, sistematik bir düşünce doktrini olmanın çok ötesinde, insanın varlığıyla ve varoluşuyla ilgili hayati bir anlama sahiptir. Varlıkla ve varoluşla birebir ilgili anlam kaynağımız olan Tanrı, sadece var olan değil varlığı hem kendinden olan hem de diğer tüm varlık tarzlarından farklı olandır; yani O, O olandır. Varlık tarzıyla, bütün diğer varlıklardan farklı olan Tanrı, bu varlıkların var olmalarının ve varlığa devamlarının da kaynağıdır. Dolayısıyla felsefenin varlık doktriniyle, teolojininki arasında kapatılması zor büyük bir boşluk bulunmaktadır.

Böyle bir varlık kategorisi olarak Tanrı kelimesini kullanmak ve başkalarının da anlamlı bir şekilde kullandığını bilmek, gerçekliğin dünyadaki gerçekliklerle tüketilmediğini ve “bunun ötesinde”, “başka bir seviyede” de gerçeklik tarzlarının varlığını

¹ Bkz. H. A. Hodges, *God Beyond Knowledge*, London 1979, 49.

mantıksal olarak önümüze koyacaktır. Varlıkların referans çerçevelerinin *somut* (fiziksel nesneler), *soyut* (2, 4 gibi matematiksel nesneler), *kavramsal* (duyumsal alanın dışındaki varlıklarla ilgili betimlemeler) gibi farklı düzlemlerde olması, aslında bizi varlıkları tamamen fiziksel düzleme bağlı bir ontolojiye indirgemekten alıkoymaktadır. Somut, soyut, zihinsel gibi farklı ontolojik düzlemlerde kendilerini gösteren varlıkların farklı olması gibi, bunlardan bahsederken kullanacağımız kavramlar dünyasının da doğal olarak, farklı olması gerekir. Tanrı söz konusu olunca, kullanılan dilin diskürsif ve literal bir yapıdan sembolik ve mecazi bir yapıya kayması ise, Tanrı'nın farklı bir ontolojik düzlemde bulunmasının zorunlu sonucu olarak görülmelidir.

Teizmin 'varlık' çerçevesinde sunacağı bir Tanrı doktrini öncelikle şu konularda net olmalıdır? İlk olarak "Tanrı" kelimesi, gözlemlenebilir (ya da teorik olarak gözlemlenebilir olan) evreni oluşturan realitelerin toplamından başka bir şeye veya varlığa işaret etmeli veya daha iyi ifadesiyle böyle bir varlığı isimlendirmeli midir? Bunun cevabı şüphesiz, evettir. Ancak Zorunlu Varlık olan Tanrı'ya dair bilgisel çıkarımlarımızın, diğer varlıklar hakkındaki çıkarımlarımızdan farklı olması da bu iki varlık kategorisi arasındaki farkın gerekliliği kadar gereklidir.

İkinci olarak, vahiy geleneği içinde Tanrı'ya inanan bir mümin, Tanrı kendisini dünyaya açtığı için, Tanrı hakkında bilginin imkânını, başka bir ifadeyle agnostisizmin imkânsızlığını kabul edecektir. Zira bu agnostisizmi ortadan kaldıracak tarzda, Tanrı her zaman *Yaratıcı* ve *Vahyedici* olarak yarattıklarıyla ilişkilidir ve her yeredir. Buna bağlı olarak da evren O'nun her zaman her yerde oluşuna şahitlik eden potansiyel sembollerle donatılır ve bu semboller, sürekli olarak Tanrı hakkındaki bilgimizi ve daha da önemlisi farkındalığımızı/bilincimizi alevlendirir. Bu semboller potansiyeldir; zira Tanrı hakkındaki bu farkındalığımızı zorunlu olarak etkin kılmayabilirler. Onlardaki bu potansiyelliği açığa çıkaracak olan bizdeki farkındalık durumu ve niyetimizdir. Onun için Allah-insan ilişkisinde insanın bu niyet hâlinin altı kalın çizgilerle çizilmelidir.

Bu durumda, Tanrısal olana dair bilgi elde etmemize zemin hazırlayan anahtar kavramlar, "*yaratma*" ve "*vahiy*"dir. Yaratma sembolü bir hak(ikat) olarak, yaratılan her şeye sinmiştir ve bunlara

dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmak da bize gerçek (hak) bilgi vermektedir. Bu durumda, bu “başka” gerçekliklerin kendi gerçekliklerinde Tanrı’yı yansıtabilecekleri veya Tanrı hakkında çıkarımlarda bulunmanın veya O’nun hakkında konuşmanın aracı olarak kullanılabilecekleri daha net anlaşılabilir. Vahiy ve yaratma aktında, Tanrı kendisini dünyayla öyle ilişkilendirir ki kendisine dair bilgi, istidlali ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hâle gelir. Ancak bu istidlali ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı; ontik ve epistemik olarak bir varoluş durumunu gerektirir.

“*Hakka* yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı *Allah’ın fitratına* sımsıkı tutun...”² ayetinde bu istidlal ve mantıksal çıkarıma imkan veren *ontik yapı*, *fitrat* olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın hakikati/gerçekliği keşfetmede dayanacağı kaynaklardan biri bu *fitrat*’tır ve fitratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira fitrat; insanın kendisine göre yaratıldığı prototiptir ve bu da insanın kapasitesi ve sınırlarını göstermektedir. İnsanın bu ontik yapısının, çerçevelediğimiz bu alanda iş görmesi ise, ancak epistemik yapının, zihinsel bir ön hazırlığın ve bilincin varlığıyla mümkün olabilmektedir.

Fitrat kavramı hem Allah ile insanlar arasındaki birlikteliğin hem de farklılığın zeminidir. Ayette, ‘*Allah’ın insanları üzerine yarattığı Allah’ın fitratı*’ bu birlikteliğe taban sağlarken, terimin kök anlamı, Allah ve insan arasında farklılığı getirmektedir: *فطر* kök olarak, yazmak, ayırmak suretiyle yeni bir şey yaratmak anlamlarına gelmektedir. Bu da Allah’ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve kendine has kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık alanı demektir. Bu farklı fitratlara sahip olma durumu, hem insan hem de diğer varlık tarzları için geçerlidir.

İnsanda kendi dışındaki varlık alanını keşfedip anlayacak yeteneği gösteren kavramlardan bir diğeri ise *hidayet*dir. Hidayet insana verilen epistemik yetenektir, bu yeteneğin korelasyon kurup keşfedeceği varlık alanına yerleştirilen ontik nitelik ise *Hak*’tır.³ *Hidayet* genel anlamıyla sezginin, duyuların ve aklın

² 30/Rûm, 30.

³ 10/Yûnus, 36.

rehberliği, *Hak* ise hem varlığın ortak niteliği hem de doğru ve gerçek istikamet olarak alındığında, bütün insanlarda var olan ve sorumluluklarının da temelini oluşturan kök paradigmalara inmiş oluruz. Zira ilahî irade mahlûkata ihtiyaçlarına uygun olarak bir hayat tarzı verdiğinde, hayat yolunda şaşmadan yürümeleri için onları doğal gereçlerle donatır.”⁴ Zira

“Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle donatandır (hidayet).”⁵

“Hem, bize yollarımızı göstermiş olduğu (hidayet ettiği) hâlde, ne diye biz, Allah’a dayanıp güvenmeyelim?”⁶

Kur’an’ın *hidayet* kavramını beraber kullandığı ve aralarında bir korelasyon kurduğu kavramlardan biri de *takdir*.⁷ Bu anlamda *takdir*, varlığın yapısına yerleştirilen ontolojik kurallar bütününe ifade etmektedir. *Hidayet* ise insanın bunları, hem dış dünyada (fiziksel ontoloji) keşfetmesi hem görünen bu varlık yapısının ötesinde de bir anlam alanının bulunduğunu fark etmesi (metafiziksel ontoloji) hem de bütün bu varlık düzeylerini teolojik bir düzeyde yorumlayıp dinî tecrübesine kaynak yapması (tabiat teolojisi) demektir.

Hidayet kavramının, hem insan ve fiziksel ontoloji hem de Allah ve insan arasında korelasyon kuran özelliği, dış gerçeklik alanı olan varlığı felsefedeki konumunun ötesine geçirmektedir. Tabiat, kendinde bir değere ek olarak kendi dışındaki bir varlığa işaret eden bir semboller alanına dönüşmektedir. Sıradan fiziksel ontoloji alanını teolojik kılmak ve sıradan işaretler olarak algılanabilecek varlık alanını kendisinin ötesine işarette bulunan, daha derin bir anlama sahip bir varlık sahası olarak görüp içine metafiziksel bir anlam zerk etmek; ancak duyusal algılama, hayal etme, tefekkürde bulunma, akıl yürütme, anlama gibi bütün kognitif insani unsurların aktif hâle getirilmesiyle yaratılan bir *bilinçle* mümkündür. Bu unsurlardan sadece birisi, bu ontolojik alanı tek başına teolojik kılamaz. Kendini yarattıkları yoluyla ortaya koymayı tercih eden Yaratıcı’yı

⁴ Bkz. Ebû'l-Kelâm Azâd, *Tercümanu'l-Kur'an*, II, 179.

⁵ 20/Tâhâ, 50.

⁶ 14/İbrâhîm, 12.

⁷ 87/A'lâ, 3.

tecrübe etme, hakkında fikir sahibi olma ve O'nun yaşayan yüzünü keşfetme ancak bu varlık alanı içinde ve böyle bir bilinçle mümkün olacaktır. Bunun dışındaki imgeler, hayaller, akıl yürütmeler daha çok olmasını arzu ettiğimiz ve genel paylaşımını sağlamak için de doktriner bir yapıya büründürdüğümüz kişisel kabullerimiz olmanın ötesine geçemezler. Yaratıcı'nın bütünüyle bize dönük bu yüzünü keşfedeceğimiz varlık alanını, sıradan bir tecrübe alanı olmaktan çıkarıp dinsel ve teolojik bir tecrübe alanına dönüştürmek de yeni terimlerin, kavramların, ideaların, sembol ve gramerin kısaca yeni bir retorığın varlığını gerekli kılmaktadır.

Dış dünya, Mutlak Varlık hakkında fikir edinmemize imkân veren bir semboller alanı olduğuna göre; bu alana dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmak da sembolik yahut mecazi bir konuşma olacaktır. Ancak bundan daha önemlisi, Mutlak Varlık'ı sebep-sonuç zincirinin hâkim olduğu dış dünya içinde olduğu kadar, bu zincirin dışına çıkmamıza imkan veren kavram(lar) yardımıyla, bu âlemin dışında da keşfedebilmektir. Bu da bu zincirin, dolayısıyla da bu âlemin dışına bizi çıkaracak kavram(lar) ve bunların paylaşımını, başka bir ifadeyle başkalarına aktarımını mümkün kılacak bir dil geliştirmeyi gerektirmektedir. Klasik Kelam, bu sebep-sonuç zinciri dışına 'akıl', sufiler ise 'sezgi' kavramıyla çıkmış ve böylece sıradan varlık alanının dışına bir pencere açmışlardı. Ancak, farklı disiplinlere ve eğilimlere temel karakterlerini verecek şekilde aklın ya da sezginin öne çıkarılması, disiplinler için en büyük risk durumundaki 'indirgemecilik' ve 'genellemecilik'i içinde barındırmaktadır. Bunun için de, 'akıl' ve 'sezgi' kavramlarını birbirine karşıt olarak yapılandırmaktan vazgeçip, ikisinin birlikte iş gördüğü kognitif bir özne-nesne ilişkisi kurmak gerekir. Dinî alanın ve bu alanı temsil eden dilin bütünüyle rasyonel olmaması, bu kapsamlı kavrama çabasının önünü açabilecektir.

İnsan, bir varlık tarzı olarak *geçicilik*, *kozalite* yahut *öncesi olan bir şartlanmışlık* gibi kategorilerle çepeçevre kuşatılmıştır ve bütün algılamaları ve yargıları bu kategorilerin etkisi altındadır. Bu durum, şüphesiz, Tanrı için böyle değildir. Bu çok önemli bir farktır. Hiçbir zaman ve her zaman, hiçbir yer ve her yer gibi bir perspektifi tahayyül etmek bizim için neredeyse imkânsızdır.

Onun için de kültürel etkileşimi, cinsiyeti, şüpheciligi, tarihselliği ve fiziksellliği ile başka bir deyişle, anlamasında zamana, mekâna ve diskürsif (mantıksal yoldan akıl yürütme) formülasyonlara bağımlı olan insan için Tanrı hakkında düşünce üretecek bir yorum mesafesi ve perspektif oluşturmak pek kolay değildir. Bilimin nesnelerini objektifleştirdiği şekilde Tanrı'yı objektifleştiremeyiz, zira bilme eylemine başlamadan önce Tanrı'nın sübjektivitesi bizde içsel bir duruma gelmiş, içimize çekilmiş olmalıdır. Tanrı'yı bilme ve hakkında konuşma, ancak böyle bir hazırlıkla anlamlı olabilir ve bütüncül bir '*anlama*'dan bahsedilebilir. Zira *bilenin* iştiraki olmadan '*anlama*' gerçekleşmez. Bu yönüyle din dili varoluşsaldır; zira Tanrı hakkında konuşma, içine bizim de katıldığımız bir süreçtir. Bunun için Tanrı hakkında konuşma nötr, spekülatif bir eylem olmanın ötesinde içinde olumluluk taşır. İnsan; yalnız düşünen, hüküm veren bir varlık olarak değil, duyan, anlayan ve ardından yaşayan bir varlık olarak göz önünde tutulmalıdır. Bu tutum, din dilini kognitifliğin ötesine geçirir.

Burada en büyük güçlük, Tanrı'ya ilişkin atıflara açıklık kazandırmak veya referansları tespit etmektir. Tanrı'ya ilişkin referansı O'na kelimelerin sözlük anlamıyla işaret ederek veya tasvirler yaparak tespit etmemiz mümkün değildir. Zira O'nun "biricik" veya zaman ve mekândan münezzehe olduğunu söylüyoruz. Zaman ve mekândan münezzehe olmanın, zaman ve mekân birlikteliğinin oluşturduğu boyutu algılayan insan zihninin algıladığı ve oluşturduğu kavramlar ve terimlerle ifadelendirilmesi nasıl mümkün olacaktır? Öyle görünüyor ki bu isimlendirmede referans noktası, insanda var olan ve zaman ve mekâna bağımlılığın en az düzeyde bulunduğu *soyut nitelikler* olabilir.

Bu konuda insanların salt maddi terimlerle tahlili mümkün olmayan niteliklerini dikkate almak suretiyle, neye işaret ettiğimiz konusunda belli bir fikre ya da kanaate ulaşmamız mümkündür. Sevme, güvenme gibi mekândan nispeten bağımsız niteliklerimizi göz önünde bulundurarak, mekândan münezzehe olan varlık hakkında, yani belirli bir yönde kavranabilir olanın ötesinde bulunana ilişkin bir şey elde ederiz. İşte Tanrı hakkında konuşma, anlamlılığını buradan elde eder.⁸

⁸ R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press 1993, 51-54.

Tannı'ya atfettiğimiz isim ve sıfatların uygunluğunu kontrol eden unsur, antropolojik ve ahlaki boyutlarıyla insan düşüncesidir. Allah'a atfettiğimiz isim ve sıfatlar, insandaki isim ve sıfatların 'mutlak' hâlidir. Allah'ın âlemi yaratmadan önce sahip olduğunu kabul ettiğimiz ve yaratılmışlardan O'nu ayıran zati sıfatları hariç, Allah'a dair bütün isimlendirmeler, insanda vardır. Allah'ın *insanı görür ve işitir kılması*,⁹ *ruhundan ona üflemesi*,¹⁰ insanın hem epistemik hem de ontik olarak nasıl bir planın parçası yapıldığına işaret eder. İnsanın mikro seviyede bu ilahî isimlere sahip olması ve bu isimleri hem kendine hem de Allah'a atfetmede nasıl bir yol takip edeceğini denetleyecek ontik ve epistemik yetilere sahip olma, insana geniş bir yorum alanı açmaktadır.

İnsanı yapısı gereği *yorumlayan bir varlık* yapan, sembollerin, metaforların, parabollerin zihninde anlamlı bir bütüne dönüştüğü tek varlık olarak diğer varlık türlerinden ayıran, ödünç aldığı bu isimlerdir. Bu isimlere mutlak düzeyde sahip olan bir Varlığı, ancak bunlara mikro düzeyde sahip olan insan *takdir* edebilir. Kudret sahibi bir insanın, bu kudretinin işe yaradığı ve bir acizliğe dönüştüğü an, Mutlak Kudret sahibi Varlığın takdir edildiği yegâne andır. Bilen bir varlık olarak insanın, dakikalar sonra başına gelecek birçok şeyden haberdar olamaması Mutlak Bilen olarak Allah'ın bilgi gücünün takdir edildiği biricik zamandır. Kısacası, insanda Tannı'dan ödünç alınmış olarak bulunan her bir isim, *Allah'ı layıkıyla tanımanın*¹¹ ve *takdir etmenin*¹² ve bütün bu tanıma, bilme ve takdir etmenin ona yüklediklerinin gereğini yerine getirmenin tek yoludur. Allah'ın insanları *Rab gibi olmaya çağırmasının*¹³ temelinde de bu düşünce yatmaktadır.

Varlık yönünden değil, ama varlığı isimlendirme ve tanımlama yönünden önümüzde duran bu ortaklık, insana yeni bir ben bilinci, yeni bir ruh ve bu ruhun kaynaklık ettiği yeni bir yaşam alanı açacaktır. Bunu Muhammed Rahîmuddîn'in satırlarından takip edelim:

⁹ 76/İnsân, 2.

¹⁰ 15/Hicr, 29; 38/Sâd, 72.

¹¹ 6/En'âm, 91.

¹² 39/Zümer, 67.

¹³ 3/Âl-i İmrân, 79.

“Allah’ın *Tevhidi* sebebiyle Müslümanların tek temele dayanmaları, birliklerini muhafaza etmeleri istenir; Allah’ın *Samediyeti* (hiçbir şeye muhtaç olmaması) dolayısıyla hayatlarının her alanında başkalarından bağımsız olmaları emredilir; Allah’ın *Mutlak Varlık* (*Vücûd-i Mutlak*) olması sebebiyle (kendilerini ahirete verip) dünyevi şeylerden tamamen vazgeçmemeleri; Allah’ın yüceliği sebebiyle de her şeyde mükemmelliğin en yüksek mertebelerini yakalamaya çalışmaları istenir.”¹⁴

Varlığı bu şekilde kavrama çabamız ve Allah ile aramızdaki ilişki biçimini simetrik bir ilişki olarak düşünmemiz, dinle ilgili analizlerimizi ve yaşamımızı şekillendirme biçimimizi de belirleyecektir. Bu sebeple de dinî yaşamın içinde olmayan ve iradesini bu yönde bir şekillendirmeye tabi kılmayan bir kimsenin, dinî bağlamdaki analizleri eksik kalacaktır. Bilimin ne olduğunu ve bilimsel alanla ilgili kavramların nasıl işlediğini bilmeyen bir kimsenin, bu alanı anlamasının imkânsız olması gibi, dinin tamamen dışında olan insanların da dinî terim ve kavramları konulu oldukları anlamların dışında anlama ve yorumlamaları büyük bir olasılıktır. Zira metafiziksel bir yapı içinde Tanrı’ya referansta bulunma ile ibadet ettiğimiz, bağlandığımız, başka bir ifadeyle kişisel tecrübemizin içine katmayı planladığımız bir Tanrı’ya referansta bulunma arasında çok fark vardır. Dinin ve dindarın kullandığı dil, bu egzistansiyel bağlam dikkate alınarak yorumlanmalı ve bu dilin diskürsif akıl yürütme ve spekülâtif düşünme modunun ötesinde bir şey olduğu anlaşılmalıdır.

Aktiflik: Âlemdeki her şeyin birden olup bitmemiş olması, aksine bir oluşa/seyre bırakılmışlığı, Allah’ın kendi dışındaki varlıklarla ilişkisinin sürekliliğine zemin hazırlamaktadır. Allah’ın her düzeydeki varlıkla olan ilişkisi böyle bir sürekliliği gerektirmektedir. Zira ‘Göklerde ve yerde olan herkes O’ndan ister. O her an yaratma hâlinindedir.’¹⁵ Allah’ın yaratma aktı, kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi dikkate alınarak ve yarattığı insanlardaki yetkinlikler, eksiklikler, kaygılar ve daha birçok özellik göz önünde bulundurularak yorumlandığında, Allah-âlem-

¹⁴ Pâra ‘*Am ki Kur’âni Kamîn*, 201 vd. J. M. S. Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, ikinci baskı, çev. Ş. A. Düzgün, Ankara: Fecr Yay. 2000, 77’den naklen.

¹⁵ 5/Rahmân, 29.

insan ilişkisinin, neden aktif bir zeminde kurulması gerektiği daha net olarak anlaşılacaktır.

İnsanın bu yapısal gerçekliğine ek olarak, bütün kozmos da bu bağlamda kurgulanmalı ve böylece gerçeklik (Yunan felsefi mirasının dikte ettirdiğinin aksine) bir varlık tarzı değil, bir oluş tarzı olarak yorumlanmalıdır. Böylece, bu gerçeklikle her türlü ilişkinin bir dinamizm yaratmasının yolu da açılmış olacaktır. Buna bağlı olarak da Allah'tan bahsederken salt bir bilgi nesnesi olarak değil; bu dinamizmin arkasındaki temel güç ve kudrete işaret edecek bir retorik geliştirilmelidir; Musa ile Firavun arasındaki meşhur tartışmada, Firavun'un Allah'ın neligine ve kimliğine dair yönelttiği soruları, Musa'nın Allah'ın fiilleri ve sıfatlarını öne çıkararak cevaplaması modelinde olduğu gibi.

"Firavun, Rabbinizde kimmiş ey Musa?" dedi. O da, "Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlığını ve varlığının devamını sağlayacak temel varlık dinamiklerini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir." dedi." Firavun, "Öyle ise önceki toplumların hâli ne olacak?" dedi. Musa, "Onlar hakkındaki bilgi, Rabbimin yanında bir kitapta bulunur. Rabbim, ne yanılır ne de unuttur." dedi."¹⁶

"Musa cevap verdi: Eğer işin gerçeğini düşünüp anlayan kişiler olsaydınız, O'nun göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi olduğunu anlardınız."¹⁷

Ayetlerin referans alanlarından da çıkarılacağı gibi, Allah'ın aktif olduğu alanı hem *kozmetik düzen/tabiat* hem de *insan ve tarih* (insanın faaliyet alanı) olarak görmek gerekir. Bunun bir gereklilik olduğunu söylüyoruz; zira biliyoruz ki modern dönem *tabii teoloji* tartışmaları içinde âlem, bütün kanun ve kurallarıyla kendi başına işleyen, Aristo'da kaynağını bulduğu şekliyle, içkin bir teleolojikle bir hedefe doğru seyreden bir düzen olarak kurgulanmış ve Tanrı'nın aktif olduğu alan sadece insan ve tarih olarak öne çıkarılmıştı. Dolayısıyla, bu aktifliğin alanını geniş bir çerçeveye taşımak durumundayız.

Aktif oluş veya eylemde bulunuş, hem Allah hem de insan için belirleyici tanımlardır. Kartezyen felsefede insana yapılan vurgudaki tanımlayıcı *düşünme* (cogito ergo sum=düşünüyorum

¹⁶ 20/Tâhâ, 49-52.

¹⁷ 26/Şuarâ, 24.

demek ki varım), din söz konusu olunca, ancak eylemle anlam kazanmaktadır. Onun için de bu kartezyen ilke, felsefi olarak doğru, dinî olarak eksiktir. İlk olarak, düşünme, varlığın (Tanrı ya da insan) yapıcı unsurlarından sadece biridir. Eylemde bulunma, düşünmeyle karşılaştırıldığında varlık için daha büyük önem taşır. İkinci olarak, insan temelinde düşünüldüğünde, din toplumsal bir kurumdur ve insan toplumsallığını, başka bir ifadeyle birey olmaktan çıkıp kişilik/şahsiyet kazanmasını ancak eylemleriyle gerçekleştirebilir. İnsan, yaratma fiilinin doğrudan muhatabı olan, hem yaratılan (mahlûk) hem yaratan (Hâlık) bir varlıktır ve yaratmasındaki temel nitelik de ahlaki-likdir (ahlakın yaratma kökünden geldiği ve mutlaka bir eyleme/amele referansla kullanılması gereken bir sıfat olduğu unutulmamalıdır). Kur'an'ın insandan bahsederken en çok insan teriminin çoğul hâli olan 'nâs'ı kullanıyor olması, insanın toplum içinde anlam kazanan bu yönünü göstermektedir. Bu toplumsallığa hayat veren ve devamını sağlayan kavramlar olarak da Kur'an, *hüküm* (yargı), *mizan* (normlar) ve *ihtilafı* (düşünce ve amelde süreklilik) tespit etmektedir.¹⁸

Allah'ın varlık yapısı içinde aktif olarak nasıl rol aldığı ve âlemin işleyiş seyrine eşlik ettiği tahlil edildiğinde, İlahî Kudret kavramıyla karşılaşırız. *İlahî Kudret*'in keyfilikten uzak bir şekilde,¹⁹ kendine has kurallarla (*takdir/tekvini yaratma*) varlık seyrini devam ettiren bu varlık yapısı içindeki aktifliği irdelendiğinde, bu *Kudret*'in *İlahî İyilik*'le birleşmiş olduğu görülecektir. Bu anlamda, tevhid inancının özünün, *iyilikle birleştirilmiş kudret* olduğunu söylemek abartı değildir. Hem sosyal hem de kozmik düzenin işleminde etkin olan bu iki nitelikte ilgili olarak ortaya çıkan bazı tartışmaları doğru bir rotaya oturtmak üzere bu iki kavrama kısaca değinmekte yarar görüyoruz.

¹⁸ 2/Bakara, 213. *Hüküm*, yargıyı ifade etmesi kadar, gücü ve sağlamlığı da gösterir (tahakküm, muhkem vs.). *Mizan*, ister birey olarak kendi hayatımızda, isterse kişi olarak toplumsal hayatımızda uymamız gereken ölçüleri, normları ifade eder. Bunun yanında insanlar, toplumlar, milletler, vs. arasında uzlaş ve denge arayışını da mizan çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. *İhtilaf*, fikir ayrılığının yanında, ardı ardına gelen, birbirini takip eden düşünce veya insanlar için de kullanılmaktadır (*halifede olduğu* gibi). Birbirini takip eden ve bir düşünce sistematigi oluşturan sistemleri de bu kavram çerçevesinde düşünmek mümkündür.

¹⁹ Eğer hak, onların keyiflerine uysaydı, gökler, yeryüzü ve bunlardaki kimseler kesinlikle bozulur giderdi." 23/Mu'minûn, 71.

İlahi Kudret, Allah'ın her şeye gücü yeten olduğu; kendi dışında hiçbir gücün onu engelleyemeyeceği, vs. anlamlarına gelir. Temel niteliği ve özü iyi olan böyle bir kudret var olursa, ele alınması gereken bir problem olarak karşımıza hem *kozmi*k hem de *moral* 'kötülük' çıkacaktır.

Tabiatı varoluşlar kadar yok oluşlar da gözümüze çarpmaktadır; insan yaşamı da aynı şekilde moral ve fiziksel kötülüklerle doludur. Şayet Allah, mutlak kudret sahibi ise, neden bütün bu formlarıyla kötülüğün var olmasına izin veriyor? İddia şudur: Şayet Allah iyi olsa idi, yarattığı varlıkların son derece mutlu olmaları gerekirdi ve eğer mutlak kudret sahibi ise onların mutlu olmaları yönündeki iradesini de gerçekleştirebilirdi. Ama yarattıkları mutlu değildir; bu yüzden Tanrı ya iyi değildir, ya iyidir ama bu iyiliği hâkim kılacak gücü yoktur ya da her ikisi. Bu problemin cevabının verilebilmesi, *kudret* kavramının iyi bir şekilde analiz edilmesine bağlıdır.

Kur'an Allah'ın istediği her şeyi yapabilme gücünde olduğunu söyler; onun iradesine karşı koyacak bir güç yoktur. Her ne zaman bir şeyin yaratılmasını dilese ona 'ol' der ve o da olma sürecine girer.²⁰ Fakat Kur'an, aynı zamanda bu iradenin kendi kanunlarına tabi olduğunu da vurgular, dolayısıyla bu rasyonel bir iradedir. Bu ilahî kanun fikri, başka bir ifadeyle tabiatı anlamını bulan kozmik yahut sosyal yasalar (sünnetullah/Allah'ın kozmik ve sosyal yasaları) ve bu yasalara uygun gerçekleştirilen yaratmalar, kudretin sınırlarını belirler:

"Hiçbir şey yoktur ki hazineleri yanımızda olmasın. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz."²¹

Allah koyduğu kanunlara ve aynılık/tekdüzelik gösteren bir yapıya göre hareket etmektedir. Kanunlar ve buna dayalı nizam fikri olmasa, ne tabiat olurdu ne de hayat. Fakat bu kanunlar, Allah'ın kudretine bir sınırlama getirmez; bu kanunlar rasyonel bir kudretin açılımları olarak görülmelidir. Hem düşüncenin hem de varlıkların yapısında imkânlar ve imkânsızlıklar alanı mevcuttur. Bir şeyin olma ya da olmama imkânı birbirine eşittir; birbiriyle çelişen nitelikler aynı anda bir varlık üzerinde bir-

²⁰ 3/Âl-i İmrân, 47.

²¹ 15/Hicr, 21.

leşemezler. Eğer sayılar, Tanrı'nın kozmik düzendeki rasyonalitesinin bir göstergesi ise, bu durumda $2+2=5$ edemez. Allah'ın kudretiyle ilişkileri kapsamında her şeyin imkân dairesinde olduğunu söylemek doğrudur; ancak imkânı gösteren *varlıktır*. Şayet kudret; herhangi bir kanuna bağlı olmadan iş görmek yahut kanun yapmak daha sonra da bunu ihlal etmek anlamında kullanılacaksa İslam böyle bir kudret anlayışını reddeder.

Tabiat benzerlikler sistemidir ve bu sistem içinde akıl kendi imkânlarına ve imkânsızlıklarına sahiptir. Tabiatın ve aklın Tanrısı kör bir irade değildir. Allah irade ettiğini yaratır; ama iradesi belli bir amaca yönelik iş görür ve yarattığı her şey *rasyonel* bir tavır gösterir; bir anlamda yaratma, Logos'un objektif bir varlık kazanması, *nomos'a* (*kaos'un zıddı*, belli kanunların hâkim olduğu kozmik alan) dönüşmesidir. Tabiatı gereği imkânsız olan ve çelişki yaratan bir şey kudret tarafından meydana getirilemez. Bilinen kanunlarla anlaşılması pek kolay olmayan birçok şey cereyan ediyor olabilir; ancak biz biliyoruz ki doğal sebep-sonuç ilişkisi içinde sonuçları değiştiren başka sebepler devreye sokulabilir. Mucize diye adlandırdığımız ve alışkanlıklarımıza ters gelen (alıştığımız kanunlar çerçevesinde yorumlayamadığımız) olaylar bu çerçevede cereyan etmektedir. Mucize dediğimiz örneklerde, genel sebep-sonuç kanunlarını ihlal eden bir süreç yoktur; tersine başka kanunlar sisteminin çalıştırılmasıyla farklı sonuçların alınması sözkonusudur. Doğa yasaları, sadece insanın şu ana kadar keşfettikleriyle sınırlı olamaz. Başka bir ifadeyle, âlem bize bütünüyle şeffaf hâle gelmiş değildir. Evrenin şu ana kadar keşfettiğimiz kısımlarında keşfedilen yasalar, birer doğa kanunu olarak ifadesini bulmuştur. Ama henüz keşfedilmeyi bekleyen evrenin farklı köşelerinde, farklı yasalar işler durumdaysa, yasa fikrimiz hâlâ şu anki durumunu koruyabilecek midir? Ay'a inene kadar yerin çekim gücünden bahseden insan, ayda çekim gücünün olmadığını keşfedince bu konudaki yasa fikri değişikliğe uğramadı mı? Yasaları ve buna bağlı olarak gelişmeyi, sadece şu ana kadar keşfedilen yasalara hapsetme, gelişme fikrini de sakatlamak demektir.

Tabiat kanunlarına göre iş görmek, rasyonelliğin özüdür ve şayet rasyonellik iyi ise tabiat yasalarının değişmezliği kavramına itiraz etmememiz gerekir. Bir Peygamber veya veli devril-

mekte olan bir duvarın altında oturuyorlarsa, duvar üzerlerine düşebilir; dindarlıkları yerçekimi yasasını ortadan kaldırmaz. Bu durumda Allah dilerse o duvar çökmezdi, gibi bir iddia ka-
nun ve düzen fikrine terstir. Farklı iradelere göre hareket eden bir ilahî irade, ancak kaos doğurur. Tanrının keyfi davranışını O'nun rasyonelliğinin önüne geçirirsek, İslam'ın Allah anlayışının temelinde duran iyi ve kadir Allah anlayışını zedelemiş oluruz. Zira, Tanrı'ya dair bilginin zemini oluşturan “yaratma” ve “vahiy kavramları, Tanrı'nın dışındaki gerçekliklerin nihai olarak Tanrı'ya bağımlı olduğunu varsayar. Bu yüzden, bu “başka” gerçekliklerin kendi gerçekliklerinde Tanrı'yı yansıtabilecekleri veya Tanrı hakkında çıkarımlarda bulunmanın veya O'nun hakkında konuşmanın aracı olarak kullanılabilecekleri, anlaşılabilir bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Vahiy sembolünde, Tanrı kendisini dünyayla öyle ilişkilendirir ki kendisine dair bilgi, istidlali ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hâle gelir. Hem istidlal/tecrübe hem de mantık/rasyonel yorumlama, âlemde *kaos* değil, bir *düzen/nomos/kozmos* fikrini bize telkin etmektedir.

Kur'an, tabii varlık düzeninde başka bir ifadeyle fiziksel ontoloji alanında bir kötülük ve uyumsuzluk olmadığını söylemektedir.²² Tabiatla olup bitenlere iyi ya da kötü nitelemesini atfeden biziz. Kötülüğün mahiyeti, şeylerin karakterlerinin karşılıklı olarak birbirine engel olması ile ilgilidir. Dolayısıyla kötülük, varlıklar arasındaki ilişkinin bir niteliğidir.

Tabiat, kanunlarına göre işleyip giden bir değişiklikler sistemidir. Tabiatla var olma ve yok olma, hayat ve ölüm izafi terimlerdir ve varlık formlarındaki değişiklikleri gösterirler; Allah sürekli olarak ölümden hayatı, hayattan da ölümü meydana çıkarmakta ve bu süreç yaşama uygun olanı hayata bağlamakta; olmayanı ise hayattan koparmaktadır. Bütün bu değişimler, kaotik ve plansız değildir. Hayat zayıflıktan güçlülüğe doğru ilerlemekte, tekrar zayıflığa dönmektedir. Ama bu süreç içinde hiçbir şey kaybolmamakta ve boşuna hayat bulmuş olmamaktadır. Zira, bütün bu olup bitenler Allah'ın kozmos için tasarladığı büyük bir planın (telos) küçük parçalarıdır.

²² 67/Mülk, 3.

“Allah sizi güçsüz olarak yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından bir güç veren, sonra gücün ardından bir güçsüzlük ve yaşlılık verendir. O dilediğini yaratır. O hakkıyla bilendir, hakkıyla kudret sahibidir.”²³

Ayetin, Allah’ın iki sıfatıyla –‘bilmek’ ve ‘kadir olmak’– bitirilmiş olması, âlem içinde bütün bu değişimlerde bu iki sıfatın ayrı bir öneminin olduğunu gösterir. Bu da şu anlama gelir: Bütün süreç bilinçli bir şekilde planlanmıştır ve bu süreç belli bir amaca hizmet etmektedir:

“Sen, Allah’ın gökten su indirdiğini, onu yer altındaki kaynaklara kattığını, sonra onunla türlü renklerde bitkiler yetiştirdiğini görmüyor musun? Ancak, o bitkiler, daha sonra kururlar; öyle ki sen onların sapsarı olduklarını görürsün. Sonunda Allah onları çer-çöpe dönüştürür. Bunda, kuşkusuz, akıl sahipleri için bir uyarı vardır.”²⁴

“O, yeryüzünün ve gökyüzünün egemenliği kendisine ait olandır... O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.”²⁵

“Biz, gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları eğlenmek için yaratmadık. Biz onları ancak *hak ve hikmete uygun* olarak yarat-tık. Ama onların çoğu bilmezler.”²⁶

Tabiatın işleyişi kusursuzdur ve Allah’ın ‘kün (كن)’ emri işlerliğini bu düzen ve tabiat içinde hâlâ korumaktadır. Kendi hâline bırakılmış bir evren söz konusu olmadığı için, onda bir tekleme de söz konusu değildir. Allah’ın *mü’min ve müheym* isimleri, bu düzenin emniyetli bir şekilde yürümesini garanti altına almayı ifade eder. Kur’an’da şöyle buyruluyor:

“O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân’ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Bir uyumsuzluk görüyor musun!? Sonra tekrar tekrar bak; bakışların aciz ve bitkin olarak sana dönecektir.”²⁷

“Şayet Tanrı Kadir-i Mutlak ise neden tabiatta bunca kötülüğün varlığına izin veriyor?” sorusu, “Tabiatta meydana gelenler insa-

²³ 30/Rûm, 54.

²⁴ 39/Zümer, 21.

²⁵ 25/Furkân, 2.

²⁶ 44/Duhân, 38-39.

²⁷ 67/Mülk, 3-4.

nın eliyle kazandıklarının bir sonucudur.”²⁸ ayetiyle Kur’an tarafından reddedilmektedir.

İnsan tabiatındaki diğer varlıklardan farklı olarak özgür bir iradeye, bilme ve karar verme gücüne sahiptir. Bu güç onu hem diğer varlıklardan farklı yapmakta hem de onların üzerine çıkarmaktadır. Bütün insan yaşamı bu özgür irade kavramına dayanır. Ahlaki sorumluluklarımız, bize bir şeylerin emredilmesi ya da yasaklanması, hukuk sistemimiz, müeyyideler, ödüllendirilmemiz yahut cezalandırılmamız, bütün bunlar bizdeki özgür iradeye dayalı olarak gerçekleşir. Bu özgürlük, insanın Tanrı’dan ödünç aldığı bir niteliktir ve bu ödünçlüğe/emanete layık olarak kullanılması kendisinden istenmektedir. Özgür bir varlık olarak Allah, insanın maddi yönünü ifade eden beşere ruh üfleyip insan kıldığında, kendisinin özgür olması gibi diğer varlıklardan farklı olmasını irade ettiği bu varlığı da özgür kılmıştır. Bu özgürlük, iki ucu keskin bir bıçak gibi, hem iyiliğe hem de kötülüğe yönlendirilebilecek bir özgürlüktür. İnsan bu özgürlüğüyle Allah’a bile bayrak açabilmektedir. İnsanın özgür iradesinin ilk kullanımı, teolojik olarak ‘Âdem’in düşüşü’ şeklinde ifadelendirilmiştir. Özgürlüğünü olumsuz yönde kullanan Âdem/insan, bunun sonucu olarak düşüşe geçecek ve dünyaya atılmış olacaktır. Dünyaya atılmak demek, dünyanın acılarını, zevklerini, vs. tecrübe etmeye başlamak demektir. Ve özgür iradesini isyan yönünde kullanan her birey, Âdem’in isyanı sebebiyle uğradığı olumsuz muameleye her isyanında tekrar tekrar uğrayacaktır.

Karşılıklı Bağlılık/Bağımlılık: Allah’ın kendi dışındaki evrenle kurduğu ilişkide temel belirleyicilerden bir diğeri ise, ‘bağlılık ve bağımlılık’ kategorileri çerçevesinde görülmelidir. Kur’an’ın dili, ‘bağlılığı’ vurgulayan ve inananlarda bu duyguyu canlı tutmayı ve bunu beslemeyi hedefleyen bir yapıya sahiptir.

Bu bağlılık ve bağımlılık durumu, teolojide içine düşülen iki hatayı dışlayıcı bir çerçevede algılanmalıdır: Bunlardan biri; vahyi insan tarihine tepeden düşen bir taş gibi algılayan, insanın bunu kabul edecek fitratını ve hazırlığını dikkate almadan itaatkâr bir boyun eğişle, durumu ister istemez kabullendiğini

varsayan tabiatüstücülüğün (supernaturalism) varsaydığı aşağılayıcı bağımlılık duygusu. Diğerisi ise, insanın yapısına dayalı olarak geliştirilen ve doğruluğunun ya da yanlışlığının kriterini kendi içinde barındırdığına ve tabiatüstü olanın yerini aldığına inanılan ve rasyonel düşüncenin hâkim olduğu bir insanı öne süren naturalistik yorumlar. Kur'an'ın dilinin bir varlık tasvirinden ziyade, varlıklar arasındaki ilişkinin anlatımı olduğunu düşündüğümüzde, asıl olanın bu iki düşünce tarzı arasında bir korelasyona gitmek olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

İnsanın bağlı/bağımlı bir varlık oluşu ve eylemlerinde otonom olması arasında bir ayrım yapılmalıdır. Otonomi, kendi yapıp ettiklerini belirleme anlamında doğru; ama her şeyden bağımsız olma anlamında doğru değildir. Zira insan, hem diğer insanlara hem bu insanlar arasındaki ilişkilerin yarattığı sosyal matrise; hem tabiata hem de tabiat ötesi bir varlığa bağlıdır. Bu bağıllık, bütün varlık tarzlarının temel karakteridir ve kendini her yerde gösterir. Bu bağlamda, âlemin yapısını birbirinden bağımsız atomlar modelinde tasarlayan Yunan menşeli düşüncenin de yeniden tartışmaya açılması gerekmektedir.

Olayların ve varlıkların birbirine bağlı oluşu, varlıkların bir bütün olarak ortak bir hedefe (telos) yönlendirildiklerini gösterir. Bütün varlığa sinen bu 'birlik' *tek* bir planlayıcı fikrini besler. Buna tabiattaki *Telos*'u örnek vermek mümkündür.²⁹ Bir ağacın yetişebilmesi için bütün varlıklar (güneş, yağmur, toprak, vs.) işbirliği yapar, birlik içinde davranır ve ortak amaca odaklanır. Bu anlamda Varlığın birliği fikri, hem dinlerin hem de bilimin vurguladığı bir noktadır. Kur'an Tanrı'nın birliğini bütün birlik fikirlerinin temeline koyar: "Şayet Allah'tan başka Tanrılar olsaydı yer ve gökler bozulur giderdi."³⁰ Birbirinden bağımsız nesneler fikrinden birbiriyle bağıntılı ve birbirini destekleyen varlıklar fikrine (monizm) giden bilimin ve birbiriyle mücadele eden Tanrılar fikrinden Tek bir Tanrı fikrine (monoteizm) gi-

²⁹ Tabiattaki telos'u şu örneklerle açıklamak mümkündür: Bir araba fabrikasında arabanın her bir parçası ayrı ayrı yapılmaktadır. Fabrikanın bir köşesinde şanzıman, bir başka köşesinde motor, bir başka yerinde ise başka bir aparatı üretilmektedir. Ancak bütün bu parçaların yapılanın bir gayesi vardır ve herkes bu gayeye odaklanmıştır. O da hareket eden bir araba meydana getirmektir. "Hareket eden bir araba" fikri, bütün bu hareketliliği motive eden telos'tur ve fabrikadaki bütün planlamaları ve faaliyetleri anlamlı kılan da budur.

³⁰ 21/Enbiya, 22.

den din anlayışının birleşmesi bu bağlılığın kendini gösterdiği zirve noktalardan biridir.

İçinde yaşadığı evrende insan, bir ilişkiler ağının parçasıdır. Diğer insanlarla, Yaratıcıyla, tabiatla, vs. din, kendi bireyselliğini gerçekleştirme noktasında olduğu zaman bile, insana bu *bütünü* dikkate alan bir ilişki ahlakı vermiştir. Bu ağı parçalayan ve hayatı kendi bütünlüğü içinde görmeyen düşünce yapısı, ürettiği düşünce ve insan tipi ile insanın hayatta var olma hedeflerini (mümin olma=güven verme ve güven içinde bulunma; imarda bulunma=ömür sürülecek bir ümrani/medeniyeti kurma, vs. hedefler) bulanıklaştırmaktadır. İnsanın kalitesini, alet kullanan canlı, tanımlamasıyla kullandığı aletlerin gelişmişliğiyle ölçen ve *bütünden* kopararak kendi merkezine odaklayan düşünce insanın bireyselliği açısından da yıkımlar getirmiştir. Özgürlüğünü kısıtladığını varsaydığı tüm bağları kesip atarken, insana güvenlik veren, kendisini tanımladığı bağları da koparmış, üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı dünyayı insanı tehdit eden bir alana dönüştürmüştür.

Allah, 'Varlığın göz bebeği'³¹ olarak anılacak insanın duruşunu güçlendirmek için kendi ismini paylaşarak³² onu, melekler dâhil bütün varlık düzlemlerinin üzerine çıkarmakta, vahyin de en temel konusu yaparak bu bağlılığı sağlamlaştırmaktadır. Kur'an başka konulardan bahsederken, Allah'ı konu yaparken de insana vurgu yapmaktadır. Örneğin Allah tövbeleri kabul eden 'Yüce bir bağışlayıcı' olduğundan bahsederken, hemen aklımıza günah işleyen ve günahlarının bağışlanması için O'na yakaran bir varlık, insan gelir. Âlemde olup bitenler birer yol ve yordam gösterici olarak 'Allah'ın ayetleri' olarak anıldığında, yine kendisine yol gösterilen insan akla gelecektir. Bütün bu kavramların önünde sonunda insana geliyor olması, Allah'ın bütün varlıklara teklif ettiği 'emanet'i'³³ tek yüklenicinin insan oluşundan kaynaklanmaktadır.

³¹ *İnsan* kelime anlamı olarak hem *gözlem yapan* hem de *göz bebeği* anlamlarını taşımaktadır, bkz. 4/Nisâ, 6.

³² Allah, insanı *Rabbani* olarak adlandırarak çıkaracağı kadar yücelere çıkarmaktadır (Bkz. 5/ Âl-i İmrân, 79).

³³ Ayette geçen '*emanet*' akıl, bilgi, iman, vahiy, sorumluluk gibi kavramlarla karşılanmaktadır. Aslında '*emanet*', bunların tamamıdır. Başka bir ifadeyle insanı oluşturan temel yapı taşları ve insan olma özelliğidir. O halde emaneti, "*insan olma şartları*" olarak anlamak mümkündür. İnsanın kurtuluşu, bu emanet kavramını ayakta tutmasına, kaybedenlerden olması ise

Bu bağıllık/bağımlılık düşüncesi, öte yandan, dünyaya atılmışlık fikrini ve bunun yarattığı zihinsel ıstırapı da dindirecektir. Bu atılmışlık düşüncesi, inançsızlığı doğurmakta, inançsızlık da derin bir kötümserliğe yahut Sartre'da ifadesini bulduğu şekliyle, bir bulantıya yol açabilmektedir. İnsanı hayata bağlayan ve hayatı insan için anlamlı kılan ve bunun devamını güvence altına alan Yüce bir Varlık fikrinin verdiği güven duygusu, bu bağıllık psikolojisiyle yaratılır. Böylece, 'unutular' ve ardından da 'unutulanlar' olma riski de ortadan kaldırılır. Bu bağıllık durumunu atlayıp, hayatı sadece içinde yaşadığımız boyutuyla yorumlayıp kötürümleştiren yaklaşımın temsilcilerine şöyle seslenilmektedir:

"Allah'ı unutup Allah'ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkmış kimselerdir."³⁴

Hayatı kötürümleştiren bu "unutular ve unutulan" insan tipi, ipek kozası içinde kendi gayretinin kurbanı olan kelebek gibi, kurtarmaya çalıştığı dünyasını kendi elleriyle karartmaktadır. Bu bağıllık/bağımlılık fikri, beraberinde Yunan menşeli düalizmin yarattığı kapalı evren modelinin reddini de getirecektir. Tabiatüstünü, tabii olandan koparıp, zaman ve mekân içinde iş görme imkânını ortadan kaldıran ve buna imkân veren kavramların (yaratma, inayet, vs.) içini boşaltan bu anlayış da böylece, ortadan kalkmış olacaktır.

Tanrı hakkında konuşurken kullandığımız dilin en temel belirleyeni de insanlarda bir 'bağıllık' ve 'bilinç' yaratmasıdır. 'Kur'an'ın 'takva' olarak kavramsallaştırdığı bu 'hal', bilgi ile pratiğin birleştiği ve birinin varlığının diğerine bağlandığı bir model sunmaktadır. Bu bilinçlilik durumu, yaratılmış olmanın getirdiği sınırlı oluştan, yeryüzünde bulunmanın belli bir üstün gayeyi gerçekleştirmeyi gerektirdiği ve bunun için de Allah tarafından, Tanrısal olanı mikro seviyede gerçekleştirme görev ve yetisinin insana verildiği gibi iki farklı uç arasında gerçekleşecektir. 'Sınırlı oluş' ve 'gerçekleştirilecek yüce hedefler' gibi iki uzak uç arasındaki mesafenin yarattığı gerilim, bu sınır-

bu kavrama ihanet etmesine bağlı olarak gerçekleşecektir. İnsanın yükseliş imkânı ve umudu, aynı zamanda, iniş ve çöküş tehlikesi, kendi fıratına yerleştirilen, onu insan yapan bu temel kavram etrafından şekillenmektedir. Âlemde hiçbir varlığın hayatı, bu denli bir varoluşsal gerilim içinde geçemez.

³⁴ 59/Haşr, 19.

hılığın farkında oluş ile (takva) aşılabilecektir. ‘Bilinçlilik’, sınırlı olduğumuz gerçeğini önümüze koymakta, ‘sınırlı’ oluşumuza dair farkındalığımız ise, sınırlılığımızın bizde yarattığı gerilimi azaltmaktadır. Zira bu sınırlılık durumu insanın aklını ve zihnini yoracağı ve sonuçlar alacağı bir alanın varlığıyla, bu akıl ve zihnin sonuç alamayacağı ve her çabanın sonuçsuz ve meyvesiz bir eylem olarak kendisine döneceği (*hebâen mensûra*)³⁵ bir alanın varlığını gündeme getirecektir. İnsan aklının çekemeyeceği bu ağırlığın merkezi İlahî Olan’ın zatı ve buna dair bilginin alanıdır. Bu durumda Tanrı’nın zatıyla ilgili düşünce ve konuşmaların etki alanı, Tanrısal değil insani alan olacaktır. Onunla ilgili her düşüncemiz ve kurgumuz, bizim bu ‘bilinçlilik’ durumumuzu güçlendirmeyi hedeflemelidir. Sonuçta bu ilişkinin omurgası epistemolojik (rasyonalist bir tutum) değil, ontolojiktir (egzistansiyalist bir tutum). Kur’an metninin insanla olan iletişimini ontolojik bir zemin üzerine çekmek, Kur’an’da anlatılan olayların *gerçekliğinden ziyade anlamı* üzerinde yoğunlaşma gibi bir sonuç getirecektir. Bu ontolojik zemin, hiçbir zaman Kur’an’ın epistemolojik zeminini zedelemmez. Ama öncelik ontolojik iletişimin yarattığı *varoluşsal anlamdadır*, epistemolojik iletişimin yarattığı *zihinsel anlamda* değil.

Bağlılık, ibadet, güven gibi hayatın devamını sağlayan değerler bu ilişkinin içeriğini oluştur. Bu anlamda Allah’tan gelen vahiyle bir gerçekliğin izini sürme, beraberinde insanın bilgisinde ve zihninde değişikliği getirir ve bu bilgiyi kalbe dönüştürür. Böyle bir dönüşüm insanın gözündeki perdeyi, kulaklarındaki ağırlığı, vs. kaldırır. İmana ve imanı destekleyecek bilgiye ulaşmanın önündeki bu engellerin kalkması, hayatın kaynağı olan ve devamını sağlayan Varlık hakkında bütüncül bir bilgiye ulaşmanın da yolunu açar. Böyle bütüncül bir bilgiye ulaşma sürecinde, hem Kitap’la hem de Kitab’ın vahyedeni ile karşı karşıya geliriz. Kitab’a ne kadar kendimizi verir ve açarsak, vahyedeni-ne dair farkındalığımız da o ölçüde artar.

O hâlde teolojide hedeflenen hermenötik içerik, Tanrı’ya atıflarında ‘*niyete dayalı/amaçlı bir içerik*’tir ve bu içerik insana dayandığında zaman içinde bir sübjektiviteye ve karaktere dönüş-

³⁵ 25/Furkân, 23.

mektedir. Teolojinin temeline imanın oturtulmuş olması da bu karakter dönüşümünün arzu edilmesi sebebiyledir.

Kutsal metinleri anlama ve buna bağlı olarak da Tanrı'nın niyetini yahut amacını kavramada, insanın bağımlılık durumu atlanmamalıdır. Bu bağımlı oluşun temelinde, yorumlayıcı bir mesafe ve fenomenolojik durum yatmaktadır. Zira Tanrı'nın düşünceleri yaratılanlarla ilişkide eşsiz ve kurucu bir özelliğe sahip olduğu için, *teolojik epistemoloji* ve diğer araştırma epistemolojileri arasında büyük fark vardır. Anlamaya çalıştığımız Tanrı'nın fikirleri, onları anlamaya ve araştırmaya çalıştığımız anda bizim varlığımızın ve bilgimizin devamını sağlayan unsurlardır. Bu yüzden, anlama konumuz tarafından amaçlı bir şekilde oluşturuluyoruz demektir.³⁶

Tanrı'nın mahiyetine dair hiçbir yorum, insan bilgisine hâkim olan kültürel ve mantıksal terimlerden kurtulamaz. Fakat bu teolojinin kendine has özellikleri ve yöntemiyle bilim benzeri bir paradigma ile kendine has kapalı bir çerçevede yerleşip kalması demek değildir. Tanrı vahiy ve yaratmasıyla bizimle konuşmakta ve bize kendini açmaktadır. Bu kaynak, birer öznel olan bizleri nesnelere dönüştürmektedir. Bu yönüyle teoloji, müminler arasında paylaşılan bir bilginin ışığında anlaşılması ve görülmesi gereken ahlaki bir yolculuğun terimlerini istihdam etmektedir. Tanrı, hakkında bilgiler elde edip test edeceğimiz bir nesne değildir; aksine bilgi elde etme sürecimize aktif olarak katılan, bu süreci (bir şekilde) belirleyen, aşkın olan, yaratan, vahyeden Varlık'tır. Teoloğun veriler toplamaya çalışan, buna bağlı olarak teori üretme peşinde olan biri olmadığını akılda tutmak gerekir. Bilen, kendisinin *bilinen* (biliniyor olma bilme sürecini kesinlikle belirleyecektir) bir bilen olduğunu bilmezse, hakikati anlama noktasında kendine iyi yer tutmuş epistemik bir özne özelliğini kaybeder.

Öte yandan, gözlemcinin kendi düşünce ve kurgularını Tanrı'ya yansıtacağı yönündeki iddialara karşı, Tanrı kendini *hak*/objektif olarak vahyedeceğini bildirmektedir. Bu durumda şu ayrımı iyi yapmak gerekir: "Allah hakkında projeksiyonda

³⁶ Bkz. Grant Gillet, "Nancy Murphy'ye Cevap", *Science and Theology, Questions at the interface*, ed. M.Rae, H.Regan ve J.Stenhouse, içinde, Scotland 1994, 134.

bulunmak, kurgulamalara gitmek” ve “Allah’tan bu yönde bir vahiy gelmesi”. Allah hakkında üretilen bilginin bu iki kaynağı zıt yönde hareket etmektedir. Her iki durumda da zihnen ilahî hakikatle bir irtibata geçilmektedir. Allah’tan gelen vahiyle kurulan irtibatla muhatap kulak, göz, zihin, kalp gibi fonksiyonlarının bütünüyle kendini bu sürece katmaktadır:

“Hakka yüz tutan her kulun gözünü, gönlünü açmak ve ibret almasını sağlamak için bütün bunları yaptık.”³⁷

Tanrı’nın aşkın (müteal) bir varlık olması, gözlemleyerek algıladığımız varlıklar için kullandığımız her türlü işareti kullanarak kendisine referansta bulunmamızı engellemektedir. Ancak, Tanrı kendisinin tecrübe edilebilirliğini, güvenilir (mü’min) oluşunun gereği sağlamış olmalıdır. Zira Tanrı sadece kendinde varlık olarak aşkın (Bâtın) değil; aynı zamanda kendi dışındaki varlıklarla ilişki kuran içkin (Zâhir) bir varlıktır. Böylece bu içkinliğin yarattığı zeminle Tanrı, aynı zamanda objektif tecrübe kriterini karşılayacak kadar çok kişi tarafından subjektif olarak tecrübe edilme imkânına sahip olacaktır.

Öte yandan, teolojiye temel teşkil eden vahiy sadece yazılı metinle bize ulaşanla sınırlı değildir. Peygamberler seçmeden ve kutsal metinler göndermeden önce de Allah dışındaki varlıklara kendini gösteriyor ve bildiriyordu. Bu, Allah’ın yaratma yoluyla kendini göstermesidir ve yazılı vahiy tarihinden doğal olarak çok daha gerilere gitmektedir. Bu kaynaklardan beslenen iman, statik değil dinamiktir, klasik kelamın ifadelerini kullanacak olursak artar ya da eksilir. Bu iman, anlamaya ve davranmaya (amelde bulunmaya) yönlendirebilir de yönlendirmeyebilir de. ‘İman ve anlama’ arasındaki karşılıklılık ve süreklilik ilişkisi bu artmay/dinamizmi yaratır. Anladıkça imanımız artar, imanımız arttıkça da anlamamız. Kur’an’ın kendini okuyan kâfirin küfrünü, mü’minin imanını artırması bu anlamdadır:

“Andolsun ki Rabbinden sana indirilen –bu Kur’an–, onlardan birçoğunun azgınlığını ve küfrünü artıracaktır...”³⁸

Allah hem Varlık olarak hem dışındaki varlıklarla ilişkisi, başka bir ifadeyle aktif oluşu yönüyle, teolojide farklı kavramsallaştırma-

³⁷ 50/Kaf, 8.

³⁸ 5/Mâide, 64, 68.

lara konu olmuştur. Bu Tanrı tasavvurlarını, genel olarak, ontolojik ve epistemolojik çerçeve içinde sınıflandırmak mümkündür.

1. Ontolojik ve Epistemolojik Allah Tasavvurları

1. *Monarşik model*: Bu model, Allah-âlem ilişkisini, kral ve tebaa ilişkisi olarak görür. Bu modelde daha çok, Allah'ın kudreti ve egemenliği ön planda tutulmaktadır. Tanrı, mutlak kudretiyle, doğrudan ya da kozal sebeplere bağlı olarak dünyada etkindir. Yaptığı hiçbir şeyden sorguya çekilemez. Her şey onun iradesine bağlıdır. Âlemle olan ilişkisinde mutlak bir asimetri ve tek yönlülük hâkimdir, âlemi etkiler; ama hiçbir şekilde bundan etkilenmez. Bu model, *insanın hürriyeti, sorumluluğu ve olgunluğu* noktalarında çözülmesi gereken birçok problem doğurmaktadır. Allah'ın gerçekleşmemiş olaylara dair bilgisi, insan hürriyeti noktasında problem yaratmakta, aynı şekilde, insanın mutlak olarak Tanrı'ya bağımlılığı iddiası da insanın sorumlu ve ilahî tekliflere muhatap olma olgunluğuna erişmiş olma iddiasını zayıflatmaktadır. Bu monarşik model, evrende meydana gelen bütün şerhleri de Allah'a atfedecek bir altyapı hazırlamakta, tabiatın içine yerleştirilen bir kanunla (kader) işlediği fikrini dışlamaktadır. Ontolojik düzeyde, mutlak bir monark gibi algılanan bu Tanrı modeli, epistemolojik seviyede karşılığını *aşkın gerçeklik* olarak bulmaktadır. Bununla kastımız, bu varlığın hiçbir şekilde bilgimize konu olamayacağıdır. Eski filozof ve şairlerin anlattığı Tanrıların ötesinde, görülemez, ulaşılamaz, gizemli bir Varlık'tır. Kelamcılarımızın münezze (müteal) varlığı, Neo-Platonistlerin Logos'u; Karl Barth'ın yahut E. Levinas'ın 'tamamen öteki'si; A. Schweitzer'in 'bize bilinmeyen, isimsiz olarak gelen varlığı'³⁹ bu kategori içine girmektedir.

2. *Deistik model*: Saatçi-saat ilişkisi olarak ün kazanan bu modelde, Tanrı kendini evrende kudreti ve hikmeti ile gösterir. Bu kudret ve hikmet çerçevesinde Tanrı, evreni bir saat gibi kurmuş, evren de otonom ve kendi kendine yeter şekilde varlığını devam ettirmektedir. Bu yapı içinde Tanrı'nın hikmeti, her şeyi O'nun müdahalesine gerek duymayacak şekilde planlama-

³⁹ Bkz. Herman J. Pieteresen, "Meta-Paradigms in Theological Thought" *Quodlibet Journal*: Volume 3 Number 4, Fall 2001.

sında aranıyordu. Mucizevî bir müdahaleye gerek bırakmayacak şekilde hikmetle olayları düzenlemesi, O'nun iyiliğinin ve cömertliğinin de nişanesiydi. Tanrı'nın inayeti herhangi spesifik bir olayla yahut insanlarla kurduğu ilişkide değil; total olarak âlemle olan ilgisinde yatmaktaydı. Bu Tanrı tasviri, mekanik bir düzeni harekete geçiren ve artık kendini hareketsizliğe mahkûm eden bir Tanrı tasarımıdır. On yedinci yüzyılda bilimin ve buna bağlı olarak kanunlara itaat eden bir evren fikrinin gelişmesi, bu modeli bilimsel ve elit bir model havasına sokmuştur. Deistik modelin *epistemolojik seviyedeki karşılığı objektivist (rasyonalist) gerçekliktir*. Objektif gerçeklik içinde, Tanrı, evrenin mutlak kudret ve bilgi sahibi yaratıcısı olarak tasavvur edilmektedir. Allah, bu tasavvur içinde deistik kabuldeki gibi, 'Büyük Tasarımcı'dır, yahut klasik İslam Kelamı'ndaki gibi, kendisinden daha büyüğü düşünilemeyendir. Objektivist teolojiler, karakteristik olarak insanı ve bir bütün olarak yaratmayı, Tanrı'nın yapıcı ve anlaşılmaz iradesinin bağımlı nesneleri olarak görürler. Bu Tanrı, özellikle ihtiyaç duyduğu anda insanın yanında yer alması çok zor olan, kişiden çok evrenle ilgilenen, sürekli olarak evrenin anlaşılabilir kaynağı olarak bir yerlerde tutulan Varlık'tır. Bu anlaşılabilirliği sebebiyle de yaratıklarına acı vermesi, yok etmesi, herhangi bir itaatsizliği cezalandırması hiçbir zaman sorgulanamayacak bir Varlık'tır. Bu Tanrı aynı zamanda, aklın ve bilim adamlarının uzaktaki Tanrısı'dır: Einstein'ın Tabiat Tanrısı, Büyük Fizikçisi, kozmosun Büyük Mimarı, gibi Tabii Teoloji tanımlamaları bu çerçevede yapılan Varlık tanımlarıdır.

3. *Diyalojik model*: İki kişi arasındaki ilişkisi biçimi, Allah ve insan arasındaki ilişkinin temel niteliğine transfer edilmektedir. Bu modelde, Allah ve dışındakiler arasındaki ilişki, daha çok bir kişinin taşıdığı özellikler dikkate alınarak tanımlanmaktadır. Sevgi, bağışlama, acıma, vs. varoluşçularda gözlemlenen Ben-Sen ilişkisi bunun tipik örneğidir. Monarşik ve deistik modellerde insanın riske atılan hürriyeti ve önemi, bu modelde öne çıkarılmaktadır. Bu model, insan ve tabiat arasına mesafe koymaktadır. Bunu savunanlar, Tanrı'yı daha çok kişisel alanla ilgili bir varlık olarak görmekte, tabiatı bu ilişkinin dışında bir

alan olarak tutmaktadırlar.⁴⁰ Allah'ın ilişkisini tabiattan ziyade insanla kurması yönüyle bu model, büyük bir önem taşımaktadır. Ancak, Tanrı'nın insanla ilişkisine öncelik vermek, zorunlu olarak tabiatla ilişkisini dışlamaz. Zira monist ve monoteist varlık anlayışımız, bu alanları parçalamayı değil; aksine bir bütünü tamamlayacak parçalar olarak görmeyi gerektirir. Bu sebeple, tabiatı Tanrı'nın varlık delillerini içinde barındıran semboller ve işaretlerle donatılan bir alan ve insanın Tanrı bilincinin olduğu bir yer olarak tanımlayan meta-paradigmatik teoloji bu modele karşı çıkacaktır.

Diyalojik modelin epistemolojik zemindeki karşılığı, sübjektivist gerçekliktir. Sübjektivist gerçeklik, Tanrı'nın rölâivist ve hümanistik tahayyülüdür. Bu durumda içinde yaşanılan zamanın kültürel (linguistik) kabulleri bu Tanrı anlayışının çerçevesini belirlemekte ve O'na bir değer yüklemektedir. Sübjektivist teolojiler, farklılık göstermelerine rağmen temel olarak insana yönelmiştir ve insanı 'Tanrı'nın bilinci', Allah'ın yarattığı âlemi taçlandığı 'Tanrı dolu' bir varlık olarak görmektedirler (Schleiermacher örneğinde olduğu gibi). Bu teolojiler, Tanrı'nın diğer yüzünü, 'insani olanı' öne çıkarmaktadır: İnsanın Yaratıcısı, Kurtarıcısı, vs. ifadeleriyle, insanı Tanrı'ya biraz daha yaklaştırmakta, insanın saçından düşen her bir teli O'nun bilgisi dâhilinde gören bir düşüncüyü öne çekmektedir. Bu yönüyle de daha dünyevi bir teoloji özelliği kazanmaktadır.

4. *Fail modeli*: Linguistik felsefenin savunduğu bu modelde, bir failin fiilleri ile olan ilişkisi tahlil edilerek, Allah'ın evrenle olan ilişkisi hakkında akıl yürütülmektedir. Burada, Tanrı ve âlem arasındaki ilişki, zorlayıcılık unsurunun dışlandığı bir ilişki olarak görülmektedir. Bu modelin anlaşılması için, öncelikle birer fail olarak insanları ve fiillerini anlamamız gerekir. Bir fiil, bir amaca yönelik olarak düzenlenmiş faaliyetlerin ardı ardına gelmesidir. Fiilin temelinde, bu amacı gerçekleştirme yönündeki niyet yatar. Bu anlamda fiil, vücudun herhangi bir hareketinden farklıdır. Bedenin herhangi bir hareketi, örneğin, kolun belli bir yönde hareket ettirilmesi, birçok şekilde yorumlanabilir: Birini selamlama, çağrıda bulunma, vs. Bu hareketin ta-

⁴⁰ Barbour, *Myths*, 158.

mamlanması bir seri vücut hareketiyle olur. Bir fiil/amel ise bir seri vücut hareketinin varlığıyla değil; bu fiile yönelik bir amaç ve niyetin varlığıyla tanımlanır.⁴¹ İlahî fiil ile insan fiili arasında bir karşılaştırma yaparsak, Tanrı'nın fiili O'nun niyetleriyle özdeş kılınırsa, kozmosta olup bitenler de O'nun niyetleri olarak görülebilir. Tanrı, tabiat ve tarihte ve bunlar aracılığıyla fiilde bulunan Varlık olarak görülür. İnsanın bir beşer olarak topraktan yaratılışı, sonra ruh üflenerek insan hâline getirilmesi, daha sonra kültür üreten bir varlık olarak sosyalleşmesi, kısacası gittikçe hürriyetine kavuşan kâmil bir varlık hâline gelişi Tanrı'nın niyetinin alt-birimleridir. İnsanın niyetlerinin, onun beden hareketlerini irdeleyen fizyolojinin alanına girmemesi gibi, Tanrı'nın niyetleri de kozmik tarihi inceleyen bilimin alanına girmez. Bir failin niyetlerini tam olarak gözlemlemenin mümkün olmaması gibi, Tanrı'nın niyetlerini de tam olarak bilmek de mümkün değildir. Bunun için de vurgulanan nokta, kozal sebepler değil *bir Fail olarak Tanrı'nın niyeti*'dir. İnsanın eylemleri ile ilişkisi, Tanrı'nın kozmik tarihle ilişkisine kıyasla anlaşılabilir, denmektedir.

5. *Süreç modeli*: Bu modele göre, evren bir monarkın idare ettiği yahut mekanik olarak yürüyen bir yapı değil; birbirleriyle etkileşim hâlindeki insanların yapıp etmeleriyle oluşan bir toplamdır.⁴² Gerçekliğin bir süreç dâhilinde görülmesi, faaliyet merkezlerinin çokluğu sebebiyle sosyal bir karakter taşır. Süreç modeli, birbirinden bağımsız varlıkların değil; birbirine bağımlı varlıkların ilişkisini öngörür. Tanrı ve âlem arasında birbirini etkileyen simetrik ve iki yönlü bir ilişki vardır. Ancak bu ilişki tam simetrik de değildir. Tanrı özellikleriyle dünyadan ayrılır. Ebedî ve mutlak bâki olan sadece O'dur. Tanrı, içinde yaşadığımız zaman ve mekân içinde hareket ettiği için bütünüyle kendine yeter bir Varlık olarak tanımlanamaz; ama O sadece bu zaman ve mekân kalıpları içinde hareket eden bir Varlık da değildir. Olaylar O'nun için farklılık yaratabilirler; ama O'nun amaçlarında bir değişiklik olmaz. Bu yönüyle bu modelde Tanrı'nın

⁴¹ Bkz. Alan R. White (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford Univ. Press 1968; Norman Care ve Charles Landesman, *Readings in the Theory of Action*, Indiana Univ. Press, 1968; Barbour, age, 158.

⁴² Detay için bkz. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Allen & Unwin and Mcmillan 1929.

aşkınlığından ziyade içkinliği vurgulanmaktadır. Tanrı'nın bu kozmik ve toplumsal tarih içindeki rolü zorlayıcılık değil; sevgi ve ikna ediciliktir.

Fiillerle ilgili olarak, Tanrı tek başına hareket etmez, insanlara fiilde bulunmaları yönünde etkide bulunur. Bu yönüyle süreç düşüncesi, mutlak kudret kavramını ve kaderi dışlar. Yarattıklarının hür iradelerini dikkate alarak Tanrı, geleceği farklı alternatiflere açık bir alan olarak görür. Süreç içinde Tanrı'nın kudreti, zorlayıcılıktan daha ziyade *ikna kudretidir*. Tanrı'nın iradesi, başka varlıklar tarafından aktüelleştirilecek olan faaliyetler için itici güçtür.

Fail modelinin epistemolojik seviyedeki karşılığı, *içkin gerçeklik* olarak tespit edilebilir. Tanrı'yı mikro ve makro bütün yaratıkları içinde kendini gösteren realist bir varlık olarak tasavvur eden içkin gerçeklik düşüncesi, gerçek temsilini panteizm ve panenteizm içinde bulmaktadır.

Şüphesiz, teologları bütün bu model arayışlarına iten sorunlar var. Tanrı'yı *kendinde varlık* olarak tanımladığımızda ortaya çıkmayan sorunlar, kendi dışındaki varlıklarla ilişkisini kurarak tanımladığımızda karşımıza dikilmektedir. Başka bir ifadeyle, sorun Tanrı'nın var olup olmadığı meselesi değildir. Sorun, insanın ve evrenin, varlığını peşinen kabul ettiğimiz Tanrı ile ilişkisinin niteliğindedir. Ateizmi de deizmi de doğuran bu ilişkinin niteliğidir. Âlemde olup biten her olayı, bu olayların içindeki rasyonel kuralları bir kenara bırakarak doğrudan Allah'a bağlayan her Allah yorumu, ateizme ve deizme giden yolu biraz daha kolaylaştırmıştır. Âlemi Allah'ın kudret ve hikmetiyle kurulan ve artık kendi kurallarıyla yürüyen ve hiçbir şekilde Tanrı'nın müdahalesine gerek duymayan bir varlık alanı olarak tasarlayan 17. yüzyıl deizmi yahut tabii teolojisinin, kötülük problemini doğrudan Tanrı'ya bağlamak isteyen felsefelere karşı geliştirilmiş olduğunu hatırladığımızda, bu ilişkinin ciddiyeti daha iyi anlaşılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TABİİ TEOLOJİDEN TABİAT TEOLOJİSİNE

ALLAH'I KEŞİF ALANI OLARAK ÂLEM: ONTOLOJİK VE KOZMOLOJİK ZEMİN TARTIŞMASI

Yaratıcı niteliğiyle Allah hakkında bilgi ve fikir veren en temel vahiy alanı tabiattır. Yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve ayet olarak kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle tabiatın parçası olan insan da tabiatı algılama ve bu görünen yüzünün ötesine geçirerek Allah'a işaret eden bir semboller dünyası olarak yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ve tabiat arasındaki bu iletişim, hem insana hem de tabiata zerk edilen *anlamla* mümkün olmaktadır.¹ Canlı ve cansız bütün varlık yapısında bu *sensus divinitatis*'i hissetmemiz, bu anlamın varlığı sebebiyledir. Afakta ve enfüste Allah'ın kendini göstermesi de budur. Farklı varlık tarzları arasında iletişimi ve keşfi mümkün kılan bu anlama dayalı *Ontolojik korelasyonla* tabiat, insan karşısında salt tabiat olarak kalmamakta; insanı görünen yapısının ötesine taşıyacak bir basamağa dönüşmektedir. Bu anlamda âlemin varlığı Kur'an'da, insan için bir imtihan alanı olarak sunulmaktadır.²

Bir bütün olarak evrenin neyi gerektirdiği, bizi algıladığımız alanın dışına taşan bazı sonuçlar çıkarmaya yönlendiren şeyin ne olduğu, *tabii teoloji* içinde sorgulanmaktadır. Bu çerçevede tabii teoloji, *indüktif akıl yürütme süreci* içerisinde geliştirdiği kozmolojik argümanlarla, zorunlu sonuçlara varmaktadır. Ulaşılan sonuçlara '*zorunlu/bağlayıcı*' niteliğini vermek için

¹ 3/Âl-i İmrân, 191: "Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. ..."; 38/Sad, 27: "... Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın."

² 11/Hûd, 7: "O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için ... âlemi yaratandır."

de yukarıda ifade edildiği gibi, hem algıladığımız alanın kendinden şüphe edilmez bir yapıda bulunduğunu, hem de insanın bu yapıyı olduğu gibi algılayacak ve yargılamalarda bulunacak temel ontik ve epistemik yeteneklere sahip olduğunu kabul etmektedir.

Dış dünyanın, Kelam'da Allah'a ispat temeli olmak üzere tabii teolojiye taban sağlayacak şekilde kullanıldığını ve *analogik dilin* başka bir ifadeyle *istişhād bi's-şāhid alā'l-ğayb* ilkesinin bu amaçla geliştirildiğini biliyoruz. Bu dil ve ilke, tabiatla bizim Allah hakkında bilgi sahibi olmamızı mümkün kılan kavram ve kategorilerin varlığına hükmetmektedir. Başından beri, tabiatı esaslı bir tahlil alanı ve sağlam bir veri kaynağı olarak görmeye imkân verecek şekilde, Kelam'ın bilgi teorisini, akıl (a priori yargılar) ve doğru haber yanında tecrübeyi (a posteriori yargılarımıza kaynaklık eden beş duyu) de eklemesi bu amaca yönelikti.³

Allah ve tabiat arasında tabii teoloji çerçevesinde kurulan ilişki ve bu ilişkide tabiatın Allah'ın varlığına dair bağlayıcı deliller sunan bir varlık alanı olarak konumlandırılmasına dair ön kabul, Allah'ın bize kendisini doğrudan gösteremeyeceği ve zih-

³ İslam kültüründe saf anlamıyla bilgi tanımının; "varlığın hakikatini keşfetme" ya da "hakikat bilgisini elde etme" gibi, "inşa etme"ye değil de, "anlama ve açıklama"ya yönelik mutlak ve soyut bir hedefe yönlendirilmiş olması ve gözümüzün önündeki eşyanın başka bir ifadeyle varlığın hakikatinin bile sadece Mutlak Hakikat olan Allah'a götüren bir gösterge olduğu için ikinci dereceden bir hakikat olarak kabul edilmesi, kültürümüzdeki bilgi anlayışının ve bu anlayışa dayalı olarak geliştirdiğimiz külliyyatın niteliği konusunda ipuçları vermektedir. Bilgi metodumuzda, eleştirdiğimiz bu noktadaki bir değişme rasyonel ve ampirik düşüncenin yükselişini hazırlayacak, bu bir yandan aklın özgürleşmesi demek olan rasyonalizmi bir yandan da eşyanın bilgisinin eşyadan öğrenilmesi demek olan ampirizmin yolunu açacaktır. Bu da bilginin sadece "anlama ve açıklamaya" çalışmaya indirgenen işlevini, "yapma ve inşa etme"ye dönüştürecektir.

Kelam, teorisini oluştururken bilgi kaynakları arasında bir hiyerarşi kurmazken, bilgi kaynaklarının sağladığı veriler arasında böyle bir hiyerarşi koydu. Doğru bir haberi bir kenara bırakırsak, tecrübeye karşı a priori yargılara öncelik verdi ve tecrübeyi a priori hükümlerimizin ispatı ve doğruluğunun sağlanması için aracı bir konuma indirdi. Eşyanın hakikatinin (septiklere karşı tecrübi verilerin birer bilgi kaynağı olabileceğini) ispat ederken, bununla sadece Tanrı'nın varlığına gitmeyi, eşyayı bir sağlama aracı olarak kullanmayı hedefledi. Bu yaklaşımda epistemoloji, aslında ontoloji kılıfına büründürülmüş bir bilgi felsefesi özelliği taşıyordu. Zira eşyanın hakikatine inanmak, eşyaya dayalı ampirist ve realist bir felsefe geliştirmeyi de gerektirirdi.

Descartes'in gerçekleştirdiği ispat yöntemi de klasik felsefe ve kelamın yaklaşımının bu noktasına çarpyordu. Descartes'in ispat yönteminde; düşünen insan → Tanrı → eşya (kozmos) → maddi ben, şeklindeki dörtlü yolda Tanrı, gerçek ve değişmez bilgi kaynağımız olan eşyanın güvenilirliğini sağlayan, O'nun bizi yanıltmaz bir kaynak olmasına imkân veren bir sağlama aracı konumuna indirgendiği için eleştirilmiştir. Teolojiler ve Ortaçağ metafiziğinin yaptığı ise bunun tersiydi. Eşya sadece bir araçtı ve kozmolojik düalizm çerçevesinde a priori bilgilerimizin alanıyla karşılaştırıldığında daha aşağı bir seviyede bulunuyordu.

nin bunu aşikâr ve a priori bir şekilde kavrayamayacağı, bunun için de delillere ihtiyaç duyduğu varsayımına dayanmaktadır. Allah'ın kendini bize mantıksal ve rasyonel olarak açacağını ve buna giden yolun tefekkürü bir çabaya bağlı olduğunu söyleyen ontolojik delile karşı geliştirilen bu kozmolojik delilde tecrübe (nazar) ön plana çıkarılmaktadır.

Özne Yükleme

“Allah vardır.” (Hüve Allah = God is)

şeklinde kurulan bir önermede, yüklem (vardır), yani varlık'ın öz/cevher (Allah) hakkında kendiliğinden bilgi veremeyeği iddia edilerek, tabiata ve tabiatın kaynaklık ettiği kozmolojik delillendirmelere gidilmektedir.

Ontolojik delilin kozmolojik delil taraftarlarınca kabul görmemesinin bir başka sebebi, içinde kıyas/tasım barındırmamasıdır. Zira Aristotelyen mantık açısından bakıldığında, bir şeyin ispatı kıyasa dayanır. Kıyasın mantığı, özne ve yüklem bir *orta terim* ile birbirine bağlanmasıdır. Örneğin;

Bütün x'ler y'dir

P bir x'tir

O hâlde, P y'dir.

Burada kullanılan orta terim x'tir.

Buna göre, Allah Vardır, ifadesinin orta terimle birbirine bağlanması bu ifadeyi ispat edilebilir kılacaktır. Peki, Varlığı Allah'a (özneye) bağlayan orta terim nedir?

Yukarıda gördüğümüz gibi, bu soru Ontolojik delil taraftarlarınca anlamsızdır, zira yükleme ve özne arasında bir referansın varlığından bahsetmek için başka bir varlığa ihtiyaç yoktur.

Ontolojik delilin ihtiyaç duymadığı bu varlıklar ya da şeyler, kozmolojik delilde tabiat olarak (tabiatta gözlemlediğimiz sonuçlar şeklinde) karşımıza çıkar. Bu sonuçlar, sebebe (Allah'a) referansta bulunan bir alan olarak yorumlanır ve bir anlamda özne ile yükleme arasında orta terim görevi görürler. Fakat bu süreç hiçbir zaman Allah'ın özü hakkında bize bilgi veremez; zira O, algılanan her şeyin üstünde ve ötesindedir.

Orta terimi bir çıkarım aracı olarak kullanan tabii teoloji, insan aklına dayalı olarak ortak tecrübe alanı durumundaki tabiatı hareket ederek Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını ortaya koymaya çalışır. Ancak tabii teoloji, bütün bu akıl yürütmelerde

otoritatif bir vahye dayanmaz. Bu yönüyle de günümüzde 'teoloji' dendiğinde anlaşılan vahye dayalı teolojiden ayrılır. 'Vahye dayalı teolojide metnin okuyucu üzerinde bir ağırlığı ve belirleyiciliği vardır. Tabii teoloji içinde insan çok rahat bir şekilde bir dinî veya teolojik sistematığı bir kenara bırakıp, bunların yönlendirmesi olmadan yoluna devam etme iradesi gösterebilir.⁴ Bu yönüyle tabii teoloji iki bin yıllık bir geçmişe sahip olan felsefi teoloji yahut metafizik ile aynı şeydir. Bir farkla ki genel kabul gören tanıma göre, doğal akıl ve sağduyunun sağladığı genel gözlemden kaynaklanan verilerin ötesinde metafizik eşyanın görünmeye yüzü ile ilgili soruların da peşine düşmekte, tabii teolojiden farklı olarak, *varlık* ve *değeri* birleştirmektedir. Zira 'iyi' ancak varlığın sıfatı olarak 'iyilik' formunda görülürse anlaşılıp kavranabilir. Dolayısıyla varlığın üstün kaynağı, aynı zamanda iyilik, güzellik gibi değerlerin de kaynağı olmuş olur.

Tabii teolojiyi, yukarıda özetlenen yapısıyla *teistik tabii teoloji* olarak adlandırmak mümkündür. Bu tutum, klasik İslam ve Hristiyan Kelamı'nın yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma teistik ismini veriyoruz, zira tabii teoloji tek tip bir anlayış ve çıkarım tarzı olarak kalmamış, hiç bir vahye dayalı teolojik gelenekle irtibatla bulunmadan ve yüce bir kaynak endişesi taşımadan tabii teoloji arayışları içinde bazen materyalizme, bazen pozitivizme çıkan yollara girilmiştir. Tanrı'nın keşif alanı olarak tabiatı temeline yerleştiren bu teistik tabii teoloji, bu keşif alanındaki boşluklar bilimsel izahlarla dolduruldukça yerini yavaş yavaş deizme bırakmıştır. Teolojiyi ontolojik ve epistemolojik olarak sıkıntıya sokan yöntemin başlatıcıları durumundaki Galileo ve Newton'un tabii teolojiyi olumladıklarını ve sistemlerinin bir parçası olarak tuttuklarını görmüştük. Tanrı tabii teoloji kapsamında bireysel olanla değil; mekanik (olarak kabul edilen) evrenle ilgiliydi. Evrenin sürdürülebilirliği, Tanrı'nın bireyin ve toplumun hayatında yer tutmasından, ahlaka kaynaklık etmesinden daha bir önceliğe sahipti. Bu algılama tarzı ise *deistik tabii teoloji* tarzında kendini göstermektedir. Tabiatın teolojik kontekste işlendiği bu zeminde, Tanrı 'boşlukların Tanrısı' gibi resmedilmiş, teolojik teorileri destekleyen her bilimsel ge-

⁴ Bkz. Herbert Arthur Hodges, *God Beyond Knowledge*, 3.

lişme, Tanrı'nın ispatı için boşluğu dolduran yeni bir değer olarak sahiplenilmiştir.

Hem teistik hem de deistik tabii teoloji, formu ve çalışma tarzıyla, Aristotelyen kökeni itibarıyla, heleniktir.⁵ Nedenen daha çok, nasıllığı önceler. Başka bir ifadeyle, algıladığımız dünyanın açıklanması birinci derecede öncelik taşır. Bu işleyen sistemle büyülenen zihinlere, âlemin neden yok değil de var olduğu yönünde bir soru hiç gelmez. Bu işleyen düzen içinde ne tür varlıkların bulunduğu ve aralarındaki ilişki (fiziksel bir ontoloji) birincil öneme sahiptir. Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettiricisinden, İslam filozof ve mistiklerinin *sudur nazariyesine* veya ay-altı ve ay-üstü âlem teorilerine kadar birçok açıklama gayreti içinde bunu görmek mümkün. Aristotelyen veya Plotinik unsurların Müslüman filozof ve kelimcilerin elinde, dinî bir çerçeve içinde işlenmeye çalışılması, bütün bunları tartışmaya sevk eden *motivasyondaki* farklılık sebebiyle doğal olarak renk değiştirmektedir. Böylece, sadece âlemin işleyen sistemini açıklamaya çalışmanın ötesine geçilip, bu düzenin yaratıcısıyla ilişkisi kurulmaya çalışılmaktadır. Fakat bu çerçevede geliştirilen kozmolojik delillerde de görüldüğü gibi, yaratılan alanın işleyiş prensiplerinin Yaradan'a nasıl götürdüğü ile ilgili kullanılan araz, cevher, zaman, mekân, form, madde gibi Aristotelyen felsefeden nakledilen terimler ve bunlara dayalı olarak yapılan açıklamalar öyle karmaşık bir hâl almaktadır ki bu yapı içinde Allah'ı keşfetmek neredeyse imkânsızlaşmaktadır.

1. Tabiat Teolojisi

Yukarıda resmedildiği şekliyle Klasik Kelam'da, teistik tabii teoloji formatı içinde tabiat (dış gerçeklik dünyası), sadece Allah hakkında bilgi verme ve çıkarımda bulunma aracı olarak görülmüştür. Altını çizdiğimiz indüktif akıl yürütme ve buna dayalı olarak kozmolojik argümanlar (hudus delili) geliştirme bu amaca yönelikti. Bütün kelam kitaplarında, 'Eşyanın gerçekliği'ne dair ifadeler, bu kozmolojik argümanlara güçlü bir temel oluşturmaktadır. Eşyanın gerçekliği, gerçek olan bir varlığa işaret

⁵ Tabii teolojinin Aristo'nun bahsettiği formda kalmayıp farklı kültürel unsurları da içine alan bir gelişme seyri göstermiş olmasından dolayı, teklifi ifade eden Yunan kelimesi yerine farklı katkıları ve melezliği ifade eden Helen teriminin kullanılması uygun görünmektedir.

edebilmesi için vurgulanıyordu. Algıladığımız hâliyle varlığın bir gerçekliği yoksa gerçek olan başka bir Varlığa işarette bulunması, onun ayetleri olarak insanlar için bir anlam taşıması mümkün olamazdı. Bu anlatım içinde, eşya sadece Allah'ın varlığını ispat aracı olarak görülmüş ve kozmolojik (hudus) ispat delili de bu yönde kullanılmıştır. Bu delil içinde altı çizilen nokta, Allah'ın yaratıcılığıdır. Atom nazariyesi de bu yaratıcılığın âlem içindeki sürekliliğini temellendirmek için geliştirilmiştir.

Ancak, Kur'an'ın insanların dikkatini bu dünyaya çeviren, dağların yükseltilişine, yıldızlara, semaya bakılmasını isteyen ayetleri dikkate alındığında, bu tutumun tabiatın gerçek varlık sebebini tam olarak temsil etmediği görülecektir. Bu eksikliği netleştirmek için şu soruyu sormakta yarar var:

Allah'ın insanları dış dünyaya yönlendirmedeki amacı ne olabilir?

a) İnsanın Allah hakkındaki bilgilerini artırmak ya da Allah'ın ispatına yardımcı unsurlara referansta bulunmak (tabii teolojinin kozmolojik delili).

b) İnsanda bir haşyet, bilinç/farkındalık (takva) yaratarak, varlık bütünü içindeki yerini görmesini sağlamak. Allah'ın tabiattan ziyade, insanla ilişkisini kuracak ve sürdürecektir bir çerçeve yaratmak (tabiat teolojisinin inayet yahut dinî tecrübe delili).

Şimdi bu aktardığımız yüzüyle karşımıza çıkan Tanrı'nın ontolojik statüsünü ve bunu algılayan ve yorumlayan insanlarda yaratacağı epistemolojik etkinin ne olduğunu ve bunun klasik olandan ne farkının bulunduğunu sorgulamanın zamanıdır.

Temel soru şu: Kendi dışındaki bir Varlığa bağlı olduğunu ve O'nun varlığına işaret ettiğini düşündüğümüz bu alanın, bu ilişki düzeyindeki bilgisinin, var olan sıradan başka bir şeyin bilgisinden farkı nedir? Sıradan bir varlığın bilgisiyle, Allah'ın varlığını delillendirmek için kullandığımız alanın bilgisinin irademiz, bilinç düzeyimiz (takva), ahlakımız vs. üzerindeki etki farkı nedir? Yazılı olmayan, herkese açık vahiy alanı olarak da nitelenen bu yapının, yazılı vahiy anlama ve kabul etmedeki rolü nedir? Daha da önemlisi, Allah'ın varlığına delil olarak kullandığımız bu alanın delilleri, ne kadar ikna edici, anlaşılabilir, tutarlı sonuçta da bağlayıcıdır/zorunludur? Bunları görüp de inanmayanları irrasyonel ilan edecek kadar burhani midir-

ler, yoksa zaten inanmakta olan insanlara hitap eden *iknâi* deliller midir?

Öyle görünüyor ki sadece duyu verilerinin bize ilettiği, başka bir anlamın yüklenmediği hâliyle tek başına dış dünyanın, bizi Allah'a götürmesi mümkün görünmemektedir. Bu anlamda da bu deliller burhani değildir. Bu delillere bir anlam yüklenmesi, bizim tabiat teolojisi dediğimiz şeydir. Her bir nesne hem kendinde bir anlam ve değere, hem de kendi dışındaki bir alana bizi taşıyan bir anlam alanına sahiptir. Bununla birlikte, tabiatın kendi dışında bir varlık alanına işaret edebilmesi ancak, bir bilinçlilik durumu, zihinsel bir niyetlilik hâli ile mümkündür. Kur'an'da,⁶ gözün ve gönlün açılması ve ibret alınması, öncelikle, Hakk'a yüz tutmaya ve böyle bir bilinçlilik durumuna sahip olmaya bağlanmaktadır.

Bu anlam yüklenmiş hâliyle tabiat, şüphesiz, dil analizcilerinin itirazlarının aksine, Tanrı ile ilgili olarak bize ipuçları vermeye de devam edecektir; ama bu teolojinin tabiata indirgenmesinden başka bir şeydir. Allah'ın Hâlik, Musavvir, Bâri', vs. olarak isimlendirilmesi ve her an bir işte olduğunun beyan edilmesi ve şahadet/fenomenal âlemine yapılan bütün vurgular, sebep sonuç ilişkisinin gözlemlendiği aianla ilgili tecrübi algılamalar ve bunlarla yapılan akli ve mantıki çıkarımlara (*via causalitatis*) yapılan atıflar, tabiatın Allah'ı sebep-sonuç çerçevesinde cereyan eden olaylarda keşfetme alanı olarak anlam ve önemini ebediyyen muhafaza edecektir. Bu anlamda, tabii teoloji ile tabiat teolojisi iç içe girmiş olacak; fenomenolojik âlemden her şey, kendisinin dışında bir şeye işaret edecektir. Zira, (dogmatik ifadeler de dâhil) her şey kendisinin ötesinde bir şeye işaret eder: *quaere super nos*.

Kendi dışındaki varlıklarla ve doğal olarak tabiatla ilişkisinde, Kur'an'ın öne çıkardığı Yaratıcı sadece yaratan değil; yaratmasını adalet üzere yapan, yaratmasına rahmet ve merhametini eş kılan, yaratması sadece açıklamaya çalıştığımız duyu verilerinin algıladığı âlemle (âfâk) sınırlı olmayan, anlamaya çalışmamız gereken bir psişik dünyanın (enfüs) da yararı olan bir Allah'tır. Bu yaklaşım, Allah ile yarattığı alan arasındaki ilişkiyi,

felsefenin ve din felsefesinin algıladığı gibi, sadece ontolojik ve epistemolojik bir ilişki olmaktan çıkarır ve işin içine aksiyolojiyi, etiği ve estetiği de yerleştirir. Nihayetinde bu kurulu düzende bizim görmek isteğimiz, Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ilişki içinde tezahür eden yüzü ve isimleridir. Dolayısıyla, teolojik açıdan önem taşıyan, ilişkinin ötesinde ilişkinin niteliğidir.

Bu tabiat teolojisi içinde, *yaratma* ve *inayet* doktrini, *sürekli yaratma* doktrinine entegre edilecek; ancak sürekli yaratma doktrininin içerdiği bu *içkinlik*, *aşkınlığı* dışlamayacaktır. Bunun için de zaman ve mekânda öncelik gibi, klasik teolojinin belirleyenleri olan kavramların kaynaklık ettiği aşkınlığın dışında bir *aşkınlık* için yeni semboller yaratılmalıdır. Bu kavramlar Tanrı'yı evrenin önüne, yanına yahut dışına koymak suretiyle mekânsallaştırma yahut zamansallaştırma eğiliminden vazgeçmelidir. Evren bir saat gibi düşünüldüğünde, Tanrı evrenin mekân olarak dışına yerleştirilmiş zaman olarak da önüne konulmuştu, böyle bir imaj aşkınlığı koruyor ama içkinliği öldürüyordu. Aşkınlık Tanrı'nın bütün kozmik olaylarda önceliği kadar, hürriyetini, ebedî amacını da ifade etmeli; Tanrı'nın kendi dışındaki varlıkların sevgisini, bağlılığını çekecek kadar da kutsallığını, doğruluğunu göstermelidir.⁷

Tabiat teolojisi, tabii teolojide gözlemlediğimiz felsefenin hâkim akıl yürütme normlarının dışına açılmanın ve tabiatı Allah ile insan arasındaki iletişimin farklı bir aracı olarak görebilmenin yolunu açacaktır. Felsefenin ve klasik kelamın Allah-âlem ilişkisinin zeminine yerleştirdiği normların bizi götürdüğü Allah, tabiat ve insan modeli, bir ilişki ağı içinde birbirini bütünleyen bir alan değil; farklı seferlerde, birbirinden bağımsız alanlar şeklinde resmedilmektedir. Allah'ın saf, manevi ve bozulmayan hâliyle bozulan maddi âleme uzaklığını, O'nun kemalinin bir göstergesi olarak gören bir felsefe ve Allah'ın münezzehliğini en başat nitelik olarak öne çıkaran bir Kelam geleneğidir bu.

Tabiatı bu yeni tahlil tarzında Kelam, Yunan kökenli düşüncenin kaynaklık ettiği düalist âlem anlayışıyla beslenen evren anlayışını bir kenara bırakacaktır. Hareketin ve hızın artık öz/cevher hâline dönüştüğü bir zaman diliminde, hâlâ Yunan felsefesinin

⁷ Ian Barbour, *age.*, 459.

arkaik özcü felsefe/teolojileri revaçta. Yaratılmış evrende, yalnızca özünde zaman barındırmayan ve değişmeyen bir Ebedî Varlığın simgesini gören başta Platon gibi düşünürler, dünyada gerçekten yeni herhangi bir şeyin olmasının imkânsızlığını savunuyorlardı. Platon, *Timaeus*'de Tanrı'nın evrene zaman ve hareket verdiğini söylüyordu; ama buna rağmen Tanrı evreni, oluşa (becoming) değil, varlığa (being) sahip olan temel ebediyet örüntüsü uyarınca yaratmıştı; ne "idi" ne de "ecek" söz konusudur, yalnızca "dır"dan söz edilebilir. Tanrı gökleri düzenlediğinde, "Bizim zaman dediğimiz, sonsuza dek aynı kalan ebediyetin, ebideyyen hareket eden bir imgesini yarattı.". Zaman, "modelini oluşturan ebediyete mümkün olduğunca benzer" hâlde yaratıldı; zaman bu modelin bir "kopyası"dır ve modele sıkı sıkıya bağlı kalır.⁸ Bu, zamanın, bizzat zamanın dışında olan ve asla değişmeyen bir ebediyeti sonsuza dek yansıttığı anlamına gelir. Bu görüşün sonuçları, "olayların, öncelikle sırf birer ilineği oldukları ebedî ve tözsel kendiliklere (entity) tuttukları ışıktan ötürü önemli oldukları"nı düşünen eski çağ tarihçilerinin yazılarında açıkça görülür.⁹

Bütün bunların bir uzantısı olarak, dünyanın içinde cereyan eden olaylar bütünüyle anlam kazanan, her an bir işte olan, Faal bir Yaratıcı'nın yaratıcılığını taklit eden dinamik bir evren ve varlık fikrine yabancı bu durağan/statik görüş, hâlâ egemenliğini korumaktadır. Bunun yerine, varlık yapısına enjekte edilen dinamizm ile bir amaca doğru ilerleyen ve ilerledikçe de kemale yaklaşan bir âlem görüşü, dinamik bir Yaratıcı ve dinamik insan anlayışıyla bütünleştirilmiş olarak ön plana çıkarılmalıdır.

1.1. Organik ve Dinamik Varlık Alanı Olarak Âlem

Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ilişkisini kurduğumuzda ve bu ilişki içinde Allah'ın bize görünür olan yüzünden, isimlerinden bahsettiğimizde, *kendi gelişim kanunlarıyla donatılan ve ilerleyeceği bir hedefe yönlendirilen bir âlem gerçeğiyle karşılaşırız:*

"O her şeyi bir ölçüye göre yapmış ve hedefini göstermiştir."¹⁰

Bu kabul, âlemde statik sebep-sonuç ilişkilerinin toplamını

⁸ Plato, *Timaeus and Critias*, terc. D. Lee, Harmondsworth: Penguin books 1977, 51-2.

⁹ Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Ankara, Dost Kit. Yay. 1999, 89.

¹⁰ 87/A'lâ, 3.

Allah'a referans olarak kullanan bir yaklaşımın tamamen ötesinde, âlemin statik olmayan yapısını hem bir norm hem de model olarak orta yere getirmeyi hedeflemektedir. Model oluşu, ahlakılığı; normatif oluşu başıboş bırakılmadığı ve bir kaynakla irtibatlı olduğu gerçeğini yansıtır. Böylece, âlemin hem kendinde bir anlamı olduğu, hem de ilişki içinde bulunduğu bütün varlıkları bu anlama iştirake davet ettiği ortaya çıkmış olur.

Tözel bir iyi ve doğru ile tözel'in içinde cereyan edenlerin karşılaştırılması ve bunlara değer atfı, klasik felsefe ve kelamla, çağdaş felsefe ve kelam arasında ayırım noktalarından birisidir. *Başka bir ifadeyle, dünyaya anlam katan şey, tözel/cevhersel olarak dünyanın ne olup olmadığı değil onda cereyan eden olaylardır.* Bu, en temel anlamda süreç felsefesi ya da kelamı diyebileceğimiz temel yaklaşımlarda temsil edilmektedir:

Teolojide evrenin tözel niteliğine değil de içindeki olaylara başka bir ifadeyle geçirdiği sürece atıfta bulunan, Allah'ın âlemle ilişkisini de ezeli ya da hadis bir âlem tartışmasıyla değil de işleyen bir âlemdeki olaylarla ilişkisiyle kurarak açıklamaya çalışan süreçle ilgili üç rakip anlayış mevcuttur.

Bunlardan en fazla bilineni A. Whitehead ve C. Hartshorne'un yaklaşımlarını içeren *süreç kelamı/felsefesidir*. Bu yaklaşım, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı kavramından, bir amaçla yönelik olarak sürekli gelişen bir Tanrı anlayışına geçmektedir. Bu teşebbüs, katı bir belirleyici olarak aktarılan Tanrı iradesiyle, insan hürriyeti arasındaki çatışmayı çözmeye yöneliktir. *Süreç kelamının* bu formunda kendi kendini yaratan bir gerçeklik alanı olarak görülen evrende yönlendirici/birleştirici ilkenin neliği konusuna girilmemekte, Tanrı bir indirgemeye maruz bırakılmaktadır.

Bu süreç yaklaşımlarının ikincisi, Teilhard'ın tezidir ve Tanrı'nın aktif olarak kontrol ettiği bir süreci ön görmektedir.

Hem insanın hem de evrenin özgürleşmeye doğru evrildiği fikrini, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), insanın ve evrenin yapısıyla değil de gelişim süreciyle ilgilendiği eseri *The Phenomenon of Man*'i yayınlarak ortaya koydu. De Chardin, örneğin hürriyet fikrinin, her aşamada artan bir şekilde insanın bir özelliği olarak ortaya çıktığını tespit etmektedir. Kozmosun da aynı insan gibi, böyle bir evrime uğradığını, *cosmo-*

genesis kavramı etrafında temellendirmekte ve evreni karmaşıklık ve şuuru sürekli artan bir tekâmül/evrim süreci olarak kabul etmektedir. Bu teori, Hristiyanlığın kendisini ifade etmede çok sık referansta bulunduğu statik evren teorisine hücum ettiği için birçok Hristiyanın saldırısına uğradı.

Statik değil de dinamik bir kozmos görüşü geliştiren De Charadin, bu dinamizmi, evrenin kendi kendini-yaratan bir sürece değil de, Tanrı'nın iradesine bağlayarak yine dinî dünya görüşüne bağlı bir açıklama modeli geliştirir. Şayet süreç, var olan her şeyin temel yapısı ise, kozmostaki genel sürecin birleştirici/yönlendirici prensibinin ne olduğunu keşfetmemiz gerekir. Seri üretimi yapılan bir aracın yönlendirici ilkesi bütün parçaları birleştirilmiş hâliyle yekpare bir otomobil ortaya çıkarmaktır. Bitmiş bir otomobil fikri, bütün bu parçaları ayrı ayrı üretmenin, bir araya getirmenin yani bütün bu sürecin gayesi/telosudur. Bu süreç içinde yapılan her değişiklik bu gayeye/telosa göre yapılır. Herhangi bir sürecin yönlendirici prensibinin ne olduğunu tespit etmek istiyorsak, öncelikle bu Telos'u keşfetmek durumundayız.

Bu konudaki üçüncü yaklaşım *Kelly tezi* olarak bilinmektedir.¹¹ Bu tezde, Tanrı'nın verdiği bir başlangıçtan sonra, sürekli kendi kendini eviren ve geçirdiği her bir aşamada kendi hürriyetini biraz daha kazanan bir evren tasarımı söz konusudur. Kelly tezi, Tanrı'nın kudreti konusundaki geleneksel anlayışta bir indirgemeye gitmez; ancak Big Bang'la birlikte Tanrı'nın evrenin kendini yaratma sürecini başlattığı noktasını vurgular. Bu süreç, artan bir hürriyet kazanımı ile aşamalar boyunca devam eder; ta ki tamamen bağımsız bir hâle gelinceye kadar. Tamamen bağımsız hâle geldiği bu aşamada artık moral bir kanun da oluşmuş bulunur. Böyle bir süreci başlatmada Tanrı'nın amacı, tıpkı kendisinin özgün oluşu gibi, başlangıç verdiği evrenin de özgün olmasıdır. Bu özgünlük, hem kendi kendini var kılmak, hem de iyi olma gibi iki temel öz nitelikten kaynaklanmaktadır.

Bu süreç içinde, bir sonraki aşamanın (doğal) kuralları bir öncekininkilerinden farklı olacaktır. Bu farklılık sorun yarat-

¹¹ Bkz. Anthony Kelly, *The Process of the Cosmos, Philosophical Theology and Cosmology*, www.dissertation.com/library/A120605a.htm.

mayacaktır; zira evrenin kökenine yerleştirilen gaye/telos, kendi '*kendini var eden ve iyi olan bir evren*' fikridir. Bütün kurallar her zaman bu hedefe kilitlenmiş olacaktır. Kendi kendini var etmeye devam eden böyle bir manevi entiteyi mümkün kılan süreç ruhsaldan daha düşük bir seviyede başlamakta ve Big Bang'de içerilen mana-altı bir maddenin evrilmesiyle manevi olana doğru bir yol kat etmektedir. Bu sürecin başında madde, gelişme sürecinde göstereceği ihtimaller fizik ve kimyanın kanunlarıyla sınırlanmış olsa da özgürce gelişme potansiyeliyle donatılmaktadır. Madde, Big Bang'de en basit mümkün formuyla başlatılmakta, ancak hayatın gelişmesine kaynaklık eden platform veya platformlara imkân veren formları geliştirecek potansiyeli her zaman bu en basit yapısı içinde barındırmaktadır.

Hayat bir kere başlangıç verildiğinde –yine mümkün en basit formda– hayat formlarının bilinci destekleyeceği evreye kadar özgür bir şekilde evrilmektedir. Bilinçli aşama, bundan sonra özgürce çok sayıda canlı formuna evrimde, bu canlı formlarının çoğu özel çevresel hücrelere kilitli olarak gelişmektedir. Antropoid türler, özgür bir şekilde hem fiziksel hem de kültürel olarak homo sapienslere kadar gelişmekte ve yine bu süreç içinde moral bilinçlilik durumu her zaman korunmaktadır.

Kelly tezi, Batı kültüründeki anlam ve amaç arayışına yeni bir temel sağlamaktadır. Evrenin neden var olduğu ve evrendeki rolümüzün mahiyeti, gibi sorulara doğrudan cevaplar bulmayı amaçlamaktadır. Bu amacın ortaya konmasında da Kelly, temel sacayağı olarak her evrede hâkim olan *moral kanun* ve en azından şu anda insanla nihayete varmış gibi görünen *manevi yapı* kavramlarını geliştirmektedir.¹²

2. Dinî Tecrübe'nin Kaynağı Olarak Tabiat Teolojisi

Burada dinî tecrübeyi, çerçevesi belirlenmiş ve tanımlanmış bir kavram yahut kategori olarak almaktan ziyade, bir tecrübeyi neyin 'dinî' veya 'teolojik' yaptığı üzerinde duracak ve dinî tecrübe ve tabiat teolojisi arasındaki ilişkinin sistematüğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda, 'dinî tecrübe' terimi Tanrı ve Tanrı'nın aktifliği konusunda bir bilinç durumunun yara-

¹² A. Kelly, *age*.

tılmasını, böylece Tanrı hakkında hayali kurgulamaların bir kenara bırakılmasını ve O'nun reel varlığını ve fiillerini göz önüne alan bir çerçevenin kurulmasını gerektirecektir. Zira Tanrı ancak böyle bir bilincin oluşmasıyla, insan zihninde gerçek anlamda kendine yer bulur ve böyle bir zihin kanalıyla dış dünyada iş görür. Tabiat yahut dış dünya, 'tabiat teolojisi' adıyla, böyle bir bilincin oluşmasını sağlayacak şekilde teoloji içinde bir yere yerleştirilecektir. Böylece tabiat, kişisel bir anlam arayışına zemin hazırlayan ve Allah-insan arasındaki ilişkinin temeli olarak kullanılan bir içeriğe sahip olacaktır.

Bilindiği üzere, klasik formuyla teoloji, veri toplama, kavramları formüle etme, kavramlar arasında genel ilişkiler kurma, hipotezler oluşturma ve nihayetinde bütün bu genellemeleri ve hipotezleri özel durumlara uygulama konusunda sıradan bir bilim nasıl hareket ediyorsa öyle hareket etmişti.¹³ Bilimin, hem gözlem sürecini hem de sonuçları garanti altına almak ve gözlemcinin sübjektivitesinden etkilenmesini önlemek için, gözlemci ve gözlemlenen arasında mesafe koyması gibi, teoloji de temel görevinin bu mesafeyi kapamak olduğunu unutarak, aynı şekilde bu mesafeyi kendi bünyesinde de muhafaza etti. Yine bu yapı içinde, varlığın tecrübe edilen yüzü olarak bütün fenomenler sadece Allah'ın varlığının delilleri olarak düşünüldü. Bu fenomenlere, imkân verdikleri mantıksal/rasyonel ve ampirik çıkarımların ötesinde, insanın deruni yapısında yerini bulan bir anlam atfedilmedi. Tabiata yükleyeceğimiz bu yeni anlamda, tecrübe edildiği hâliyle fenomenal âlem, dışarıdan gözlemllediğimiz ve yargıladığımız bir tecrübe alanının ötesine taşacaktır. Teolojinin yahut insanın içyapısının kaynaklık ettiği bu yeni tecrübe tarzında insan, artık bu tecrübe alanını bilmeyenin bir parçası olmakta, bu bilmeye iştirak edecektir. Böylece, ölüm, acı, iç çatışmalar, zihinsel çelişkiler gibi egzistansiyel kavramlar; sezgi, total bilinçlilik gibi kognitif unsurlar, hem aklimızı hem entelektimizi hem de imanımızı aynı anda hareke geçirecek şekilde teolojik bir bağlam içinde kullanılacaktır. Kısacası, bu yeni konseptte teoloji hipotetik-dedüktif akıl yürüt-

¹³ H. K. Schilling, *Science and Religion: an Interpretation of Two Communities*, New York: Scribner's, 1962, 37.

meler konusunda bilimle olan ortaklığına ilave olarak, bu teolojik tecrübeyi hem Tanrı'nın gerçekliğine hem de bir birey olarak taşıdığı anlama ışık tutacak şekilde yeniden yorumlama çabasına girişecektir.

2.1. Dinî Tecrübe ve Teoloji

'Dinî tecrübe' terimini 'teoloji' ile bir arada kullanma, şüphesiz, farklı çağrışımlar yaratacaktır. Muhtemel çağrışımlardan ilki, teolojiyi temellendirirken kullandığımız argümanlara bir yenisini eklemek şeklinde kendini gösterebilir. Bu anlamda tecrübe, klasik kelam ve felsefede dış âlemdaki düzenin varlığına bağlı olarak (nizam ve inayet delilleri) geliştirilen '*tecrübe*' kavramından farklı bir anlam taşıyacaktır. Klasik tecrübe, dış gerçekliğin tecrübesini içerirken, burada bahsettiğimiz tecrübe (kaynak dışında olsa da) önce kişinin içyapısında anlamını bulur, sonra da bu iç yapının eylem alanı olan toplumsala yansır, böylece ahlaki bir nitelik kazanır. Bu anlamda tecrübeye yüklediğimiz anlam, klasik (Hristiyan yahut İslam) kelamın tecrübesinde olduğu gibi, nesneye değil; tecrübe eden özneye aittir. Dolayısıyla, tecrübe bir ispat temeli olarak değil; kişisel varlığımızı anlamlandırma, şekillendirme yönünde bir edilgenlik ve yönlendiriliş olarak alınmaktadır.

Bilindiği gibi, felsefe ve kelam tarihinde sistemleştiği hâliyle, Allah'ın varlığına delil arama ya mantıksal/rasyonel başka bir ifadeyle *tefekkürî* ya da tecrübi/ampirik başka bir ifadeyle *nazari* düzlemde temellendirilmiştir. Ontolojik delil birinciye, kozmolojik delil yani deney yoluyla elde ettiğimiz bilgilerimize bağlı olarak geliştirdiğimiz delillendirmelerimiz ise ikinciye örnektir. Allah'ın sıfatlarıyla, isimleriyle, fiilleriyle, vs. tezahür etmesi, hep O'nun varlığını temellendirmeye yönelik birer araç olarak düşünülmüş, bu tezahürün, tecrübe eden birey üzerinde yarattığı etki, bunun imkân ve değeri kelami argümantasyonun dışında bırakılmıştır. Böylece, en temel nitelik olarak rasyonaliteyi temeline yerleştiren Kelam, alanı dışına ittiği bu kişisel tecrübeyi de doğal olarak irrasyonel ilan etti.

Bu alan dışına itilen yönüyle tecrübe, teolojik bir argüman olmanın yanında, insani bütünlüğü dikkate alan bir forma ve içeriğe de sahiptir. Buradaki yaklaşım sübjektif olarak nitelenebi-

lır. Paylaşım ve tekrar edilebilirlik kriterleri dikkate alındığında, görece bir sübjektivitenin olduğu doğrudur. Ancak, bu tecrübeyi anlamsız kılacak mutlak bir sübjektiviteden bahsetmek mümkün değildir. Bu tür tecrübeye mutlak bir objektivite de mutlak bir sübjektivite de olamaz. Mutlak bir sübjektivite olamaz; zira tecrübe ettiğimizi tamamı ile kendi irademize göre şekillendirmiyoruz ve üzerinde bir değişikliğe gidemeyeceğimiz, bizim dışımızda oluşan bir yapının etkisine açıktır. Mutlak bir objektivite de olamaz; zira bu tecrübe, kendine ait duyguları, hatıraları olan, deneyimini dış dünyaya aktarmak için kendi dilini ve anlatımını kullanan bir birey tarafından dile getirilecektir.

Tecrübeyi teolojiyle bir arada kullanmanın yaratacağı ikinci çağrışım da şu olacaktır: Pozitivist gelenekte, anlamın tecrübeye bağlandığını, başka bir ifadeyle sadece tecrübe edilenin bir anlamı olduğunun varsayıldığını biliyoruz. Teolojinin tecrübi bir disiplin olarak temellendirilmeye çalışılması veya teolojide tecrübenin argümanlar arasına konulması, pozitivizmin anlamlı sayılmak için gerekli gördüğü bu tecrübilik şartını yerine getirmek üzere mi geliştirilmektedir? Bu durumda teoloji, kendi iç dinamikleriyle ayakta duran ve gelişen değil de konjonktüre göre ayarlamalara giden ve böylece de apolojetikliği başat bir nitelik olarak bünyesinde bulunduran bir disipline mi dönüşmektedir?

Bu bağlamda iki noktanın altının çizilmesi gerekmektedir: Birincisi, teolojiyi tecrübeye indirgeyen ve böylece insanın dışına açılan tek bir pencere bile bırakmayan, kendisi dışındaki her şeye kapalı bir insan ve evren tasarımı, teolojik açıdan olumsuzlamak mümkün değildir. O hâlde teolojinin tecrübeye indirgenmesi değil, aksine tecrübeye teolojik bir anlamın eklenmesi söz konusudur. Apolojetik bir yapıya mı dönüşmektedir, sorusuna gelince; genel olarak olumsuz anlaşılmasına karşın, anlamak için açıklamayı ve yorumlamayı gerektiren her disiplin özü itibarıyla apolojetiktir ve doğal olarak Teolojinin bir tarafı da bu yönüyle, her zaman apolojetik olagelmıştır.

Dinî tecrübeye yapılacak üçüncü bir atıf, on sekizinci yüzyılın sonlarında teolojide ortaya çıkan ve ilk ciddi örneğini F. Schleiermacher'da gözlemlediğimiz bir yaklaşıma bağlı olarak yapılabilir. Bu anlamda 'dinî tecrübe' kavramına, teolojiyi meta-

fizikten, ahlaktan ve kilise otoritesinden başka bir şeyle temellendirme teşebbüsünün bir sonucu olarak başvuruluyordu.¹⁴ Schleiermacher dini, insan tecrübesinde otonom bir an olarak sunma çabasıydı. Bu 'otonom an' bilim yahut ahlaka, ya da inanç yahut ahlaki davranışa indirgenemeyen tecrübi bir an olarak tanımlanıyordu.¹⁵

"Din, esasen dinsel olan bir tecrübe anı zeminine oturur, bu yüzden inayet delili taraftarlarının geliştirmeye çalıştıkları gibi metafiziksel yahut ahlaki bir yaşamın önemine binaen gerekliliği gibi argümanlarla doğrulanmaya muhtaç değildir. Yine din otonom olduğu için, din ve bilim yahut ahlak arasındaki olası bütün çatışmalar ortadan kalkmıştır. Dini, dinsel olmayan herhangi bir fenomen içinde asimile etmeye yönelik her teşebbüs, onu kendinden başka bir şey yapmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden indirgemecilik, dinle ilgili çalışmalarda kaçınılması gereken en önemli hata durumundadır."¹⁶

Friedrich Schleiermacher, Kutsal Metnin literal anlamına ve bu anlamın işaret ettiği aşkın ruhsal gerçekliklerin varlığına dayalı olarak gelişen ve varlığını bu zemin üzerinde inşa eden *klasik hermenötikten* köklü bir ayrışmaya giderek, bu anlam zeminini dışlayan yeni bir *tecrübe hermenötiği* geliştirmiştir. Böylece teolojinin zeminini insan sübjektivitesine dayandıran modern ve liberal bir yaklaşımın da ilk örneğini vermiştir. F. Schleiermacher'ın yaklaşımı, dinin sübjektif boyutuna dikkat çekmesi, dinsel metnin anlaşılmasının önünü açacak şekilde kabul görmüş her türlü otoriteyi (kilise, akıl, gelenek) tartışmaya açmasıyla olumluysa da dini, düşünce ve eylemden soyutlayıp sadece tecrübeye indirgemesi, kolektif bir bilinç oluşturmaya ve buna bağlı olarak tarihte sürekli bir yer tutmayı hedefleyen din için risk taşımaktadır.

Schleiermacher'ın bu varsayımını, tecrübenin içinde geliştiği ve şekillendiği ve belki de konuştuğumuz dil tarafından şekillendirilen yapısını göz ardı ettiği için eleştiren G. Kaufman,¹⁷

¹⁴ Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, Univ. of California Press 1985, 219; Thomas M. Kelly, *Theology at the Void: The Retrieval of Experience*, Univ. of Notre Dame 2002, VIII.

¹⁵ Proudfoot, *age*.

¹⁶ Proudfoot, *age*, XIV.

¹⁷ Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, Missoula, Mount.: Scholars Press 1975, 4-8.

bunun yerine ‘kültürel-linguistik’ bir yaklaşımla teolojinin yeniden yapılandırılmasını öngörmektedir.¹⁸

2.2. Dinî Tecrübe Kavramı

Dinî tecrübe; başka tecrübelerin kendisine dayandığı ve onu açıkladığı ‘kendinde varlık’ durumundaki Varlığın farkındalığıdır. Gabriel Marcel Tanrı’dan, bu anlamda, ‘Mutlak Varlık’ olarak bahseder. Bu varlık bütün tanımlamalara direnir; ama ibadet anında Mutlak bir Varlık, bulunuş göstererek kendini fark ettirir.¹⁹

M. Buber’in *dinî tecrübe* anlayışı, ilahî olanla doğrudan ve ani birebir karşılaşmadır. İman –ve bu imana dayalı olarak geliştirilen teoloji– hiçbir zaman tam anlamıyla bir müzakerenin nesnesi olamayacak olan ‘Sen’le karşılaşma tecrübesinden başka bir şey değildir.²⁰

Tecrübe meselesi, dinin mahiyetiyle daha çok ilgilidir. A. Nygren bununla ilgili şunları söylemektedir:

“(Dinsel) *a priori*yi araştırmak, aynı zamanda dinin (insanın) bilincindeki yerini arama çabasıdır. Bunu da bu yerin boş mu yoksa somut bir gerçeklikle dolu mu olduğuyla ilgili soru takip eder. Bu soruya felsefi spekülasyonla cevap verilemez; bu sadece tecrübeyle cevaplanabilir. Burada din, psikolojik ve tarihsel gerçeklerle bizi karşılar; burası dinsel *a priorinin* gerçekleştiği noktadır.”²¹

Bu noktada dinsel tecrübenin varoluşsal yahut tecrübi nitelikleri gündeme gelmektedir. Dinin var olduğu her yerde şu nitelikler gün yüzüne çıkar:

– Din ebedî olanın açıklanması, dışavurumu olarak tecrübe edilir (bu dinlerin vahiy ürünü olma karakterlerine işaret eder).

– Din, ebedî olanın ciddi ve nihai bir *yargılayıcı* olarak tecrübe edilmesidir. Ebedî olanla karşılaşmasında insan nihai olan, kudret sahibi bir varlıkla ilişkili olduğunun bilincindedir. Bu bilinç insa-

¹⁸ Detay için bkz. G.Kaufman, *Theology for a Nuclear Age*, Philadelphia: Westminster Press 1985.

¹⁹ Gabriel Marcel, *Being and Having*, London: Collins 1965, 184.

²⁰ Martin Buber, *I and Thou*, tr. by R. Gregor Smith, Edinburgh: T. And T. Clark 1937, 76, 80.

²¹ Thor Hall, *Makers of the Modern Theological Mind*, ed. Bob E. Patterson, Texas 1978, 93.

na bireysel ve toplumsal bir sorumluluk alanı açar. Bu farkındalığa (*takva*) dayalı ilişki ebedî olanın toplumsal matriste dolaylı etkinliğini sağlar ve dünyevi olan O'nun ışıyla aydınlanır. Böylece insan, ebedî olan karşısında aydınlanan rölâtif ve değersiz bir özne (nesne özne) konumunun farkında olduğunu fark eder.

– Din, insanın değersiz olarak algılanışını pozitif bir dönüşüme uğratar. Dinlerin kurtarıcı, özgürleştirici niteliklerine vurgu yapan bir tecrübi öğedir bu. Bu kurtarıcılık, ya insanın kendisini (ibadet, salih amel, vs.) yollarla kurtarması, yahut da Hıristiyanlığın kefarete doktrinde olduğu gibi Tanrı'nın insanlığı kurtarması şeklinde tezahür edebilir; içerikte farklılaşsa da dinlerde bir kurtuluş doktrini mutlaka vardır.

– Din, *ebedî* ile tatmin edici bir ilişki kurar. Bütün dinlerde ebedî ve geçici, ilahî ve insani olan arasında bir ilişki kurulur. Bu ilişkinin baskın niteliği (dostane, resmî, vs.) o dinin yapısı ve yorumlayıcılarıyla belli bir formata oturur. Bu ilişkide karşılıklı bir nüfuz eylemi söz konusudur. Tanrı'dan *rabbani-lik*²² ve *ruh*²³ gibi hayatın temel fonksiyonlarını alan insan, bunlarla ilahî olan irtibatının şeklini belirler ve bunu tecrübe eder. Bu tecrübeyle olayları yorumlamaya başlar. Dolayısıyla dinsel hayat tecrübenin arkasından şekillendirilen ve yorumun iç içe geçtiği bir hayattır.

R. Otto, dinin belirleyici karakterini, esrarlı oluşunda arar. Din tamamen kendine has/*sui generis* ve başka bir şeye indirgenemez olan ve ancak yaratılmışlık, sır, başkalık, korku, haşyet, enerji, zorunluluk ve hayranlık gibi duyguların bileşiminde kendini dışa vurur. Tecrübe, kendinde mutlak bir değere sahip bir nitelik olarak bu sistem içinde kendini gösterir.²⁴ Tanrı'nın bu esrarının insanlar tarafından ya korkuya (*mysterium tremendum*) ya da hayranlığa (*mysterium fascinans*) dönüştürüldüğünü, dolayısıyla iki tür bir Tanrı deneyimi ortaya çıktığını varsayan Otto'nun bu görüşü, İslam geleneğinde Allah'ın *celâl/azamet* ve *cemâl/rahmet* sıfatlarıyla tecelli ettiği yönündeki algılamayı çağrıştırmaktadır.²⁵

²² 3/Âli İmrân, 79.

²³ 15/Hicr, 29; 38/Sâd, 72.

²⁴ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, translated by J. W. Harwey, 2nd edit., Oxford: Oxford Univ. Press 1950, 7.

²⁵ Annemarie Schimmel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki ilk derslerinden birin-

R. Otto, kutsal olanı ahlaki bir kategori olarak almazken; bir kısım düşünürler dinsel tecrübeyi tamamen ahlaki bir kategori olarak yorumlamaktadırlar. Sübjektif olarak ele alındığında, bütün ödevlerin ilahî birer emir olarak alınması gerektiğini söyleyen Kant bunların başında gelmektedir.²⁶

Tecrübenin otantik formunu, Tanrı'nın yokluğunun deneyimlenmesinde görenler de vardır. Bunu savunanlar Tanrı'nın varlığının nasıl bir zemin yaratacağına değinmeseler de insanların Tanrı'nın yokluğunun bilincinde olduklarını iddia ederler; tıpkı yanımızda olmasını istediğimiz ama olmayan kişinin bizde yarattığı yokluk hissi gibi. Buber buna 'Tanrı tutulması' adını vermektedir.²⁷

3. Tecrübe Kaynağı Olarak Tabiat Teolojisi

3.1. Tecrübenin Kognitif Boyutu

Herhangi bir tecrübeyi dinsel yahut teolojik kılmak, duyuşsal algılama, hayal etme, tefekkürde bulunma, akıl yürütme, anlama gibi bütün kognitif unsurların bütün olarak aktif hâle getirilmesiyle yaratılan *farkındalık/bilinçle* mümkündür. Bu unsurlardan sadece birisi, tecrübe sürecini tek başına teolojik kılmaz. Varlık alanının teolojik bir tecrübe alanına dönüştürülmesi, aynı zamanda teolojiyi agnostisizmden de kurtaracaktır. Teologlar agnostik olamayacaklarına göre, onları bundan kurtaran alan öncelikli olarak dış dünyadır. Kendini yarattıkları yoluyla ortaya koymayı tercih eden Yaratıcı'yı tecrübe etme, hakıkında fikir sahibi olma, O'nun yaşayan yüzünü keşfetme ancak bu varlık alanı içinde olacaktır. Bunun dışındaki imgeler, hayaller, akıl yürütmeler daha çok olmasını arzu ettiğimiz ve genel paylaşımını sağlamak için de doktriner bir yapıya büründürdüğümüz kişisel kabullerimiz olmanın ötesine geçemeye-

de, Rudolf Otto'nun bu ayrımını anlatırken, bir öğrencinin kalkıp böyle bir ayrımın *celal* ve *cemal* kavramlarıyla yüzyıllardır İslam geleneğinde yapıldığını hatırlatması üzerine, o an İslam fenomenolojisiyle ilgili bir çalışma yapmayı planladığını söyler. Bkz. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, New York 1964, Giriş. Ayrıca bkz. İbn Arabî, *Kitâb el-Cemâl ve'l-Celâl, Resâil*, Haydarabad 1948, içinde. İbn Arabî'nin bu risalesinin İngilizce tercümesi için bkz. R. T. Harris, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society*, c. XI-II, 1989, 5-32.

²⁶ Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, transl. By T. M. Green and H. H. Hudson, New York: Harper 1960, 142.

²⁷ David Pailin, *The Anthropological Character of Theology*, Cambridge University Press, 1990, 90.

cektir. Yaratıcı'nın bütünüyle bize dönük bu yüzünü keşfedeceğimiz varlık alanını, sıradan bir tecrübe alanı olmaktan çıkartıp dinsel ve teolojik bir tecrübe alanına dönüştürmek yeni terimlerin, kavramların, ideaların, sembol ve gramerin kısaca yeni bir retoriğin varlığını gerekli kılmaktadır.

Tecrübemizin kaynağı dış dünya olduğuna ve bu tecrübe-yi sıradanlıktan kurtarıp teolojik kılma gibi bir amacımız bulunduğuna göre, yapılması gereken, öncelikle insanın tabiatın kendi yasaları içinde evirip çevirdiği varlık halkalarından biri olmaktan kurtulması ve bu döngüselliğin ötesine geçebilmesi için, sebep-sonuç zincirinin dışına çıkmasını sağlayan kavramları geliştirmesidir. Bu kavramlar kendimizi ve kendi dışımızdaki varlıkları algılama parametrelerimize göre bazen *akıl*, bazen *sezgi* olarak öne çıkacaktır. Klasik Kelam bu sebep-sonuç zinciri dışına '*akıl*' kavramıyla çıkmış ve böylece sıradan varlık alanının dışına bir pencere açmıştı. Sufilerin sebep-sonuç zinciri dışına çıkmak için başvurduğu kavram ise '*sezgi*' idi.

Farklı disiplinlere ve eğilimlere temel karakterlerini verecek şekilde aklın ya da sezginin öne çıkarılması, disiplinler için en büyük risk durumundaki 'indirgemecilik' ve 'genellemecilik'i içinde barındırmaktadır. Bunun için de bizim önerimiz '*akıl*' ve '*sezgi*' kavramlarını birbirine karşıt yapılandırmaktan vazgeçip, ikisinin birlikte iş gördüğü kognitif bir özne-nesne ilişkisi kurmaktır. Dinî alan tamamen, rasyonel bir alan, dili de bütünüyle rasyonel bir dil değildir. Örneğin, ancak nasıl bir varlık olduğuna dair açıklamalar yapıldıktan sonra Hz. Muhammed'in hakkındaki bilgi sahibi olduğu Cebail'e dair bilgi nasıl bir bilgidir? Yaşadıklarımıza yapıştıracak bir etiket bilgisine sahip değilsek, bu yaşadıklarımızı hangi tür bir bilgi niteliğiyle anacağız? Rasyonel, sezgisel, tecrübi?

Teoloji, sadece deliller toplama ve bunlardan mantıksal çıkarımlarda bulunma gücü durumundaki akılla yetinmiş olsa, akıllı bu durumuyla kullanan bir disiplinden ne farkı kalacaktır? Bu sebeple, akıl (*ratio/logos*) sadece bir düşünme fonksiyonu olarak alındığında istediğimiz teolojik fonksiyonu göremez. Birbiriyle ilintili, iç içe geçmiş kompleks bütünden, bu bütünü oluşturan parçaların bilgisinin çok ötesinde bir bilgi çıkarımında bulunmayı mümkün kılan, entelektüel (*nous*) bir bilgi-

dir. Aklın ve entelektin bu birlikte kullanımı bize başat niteliği kognitiflik olan bir bilgi verecektir. O hâlde dış dünya kendi dışındaki Varlık'la ilişkisi kurulmadığında bir parça durumundadır ve bu parça hâliyle onunla ilgili çıkarımlar, bilimin ve gözlemin elde ettiği parçacı 'soyut' bilgiler olabilir. Sezgi, bu parçanın kendi dışındaki Varlık'la irtibat noktasını sağlar ve bilgiyi soyut ve parçacı bilgi olmaktan kurtarır. Bu bütünlük durumudur ki varlık alanını tek başına rasyonel veya sezgisel kılmaz. Gözlemlenen varlık alanı ve bu alanın işaret ettikleriyle oluşturulan bütüne dair bilgimiz teolojik bir bilgi, ilgimiz de tecrübemizdir.

Dış dünyaya dair ilgimiz, kendiliğinden doğan bir ilgi değildir; ancak insanın iradesini ve şuurunu harekete geçirmesiyle gerçekleşir. Bunun için de dış dünya, zorunlu olarak kendi dışındaki bir Varlığa bizi götürmeyebilir. Bu, ancak gözlemleyen bu yöndeki iradesiyle mümkün olabilir. İnsan tecrübesinin dinî yahut teolojik nitelik kazanabilmesi için bu *irade* ve *bilinç* kavramlarının mutlak anlamda fonksiyonel kılınması gerekir. Bu kavramların fonksiyonel kılındığı tecrübe yapısı içinde insan, tabiata bağımlı bir insan varlık (*hominitas*) olarak değil; onu insan yapan yetilerini sonuna kadar kullanarak ilişkili olduğu her seviyedeki varlığa da bunları aktarabilme (*humanitas*) sorumluluğuyla hareket eden bir varlık olarak görülür.

Dinî tecrübeye önemli bir nokta, bu tecrübenin kognitif tarafıdır. Bu kognitifliğin olmayışı son tahlilde agnostisizm ve septsizme götürmektedir. Dilimizde Tanrı'ya referansta bulunmamıza imkân veren hiçbir unsurun olmadığını söylemek, bütün teologların agnostik olmaları sonucunu doğururdu. Yarattıklarına yarattıkları yoluyla kendini açmakla, Allah böyle bir agnostisizmin önünü kapamıştır. Bu agnostisizmin önünü kapayan kognitiflik algıyı, akıl yürütmeyi, sezgiyi, vs. bir bütün olarak temeline yerleştiren geniş tabanlı bir kavramdır. Bu taban, onu başka insanlarla paylaşmanın ve ortak bir dil ve kültür yaratmanın da zeminini oluşturur.

Tecrübeyi kognitif olarak yorumlamak için teoloji, akli (*re-ason/ratio/logos*) ve kavrama gücünü (*intellect/nous*) kullanmaktadır. Akıl, insanın akıl yürütme kapasitesini, mantıksal diskurlarda bulunma gücünü, deliller toplama ve bunlardan

sonuçlar çıkarma kabiliyetini göstermektedir. Bu yetenekler olmasa insan, insan olarak bir anlam taşıyamazdı, zira bu yetenekler ile etrafı hakkında bilgi sahibi olabilmekte ve yaptığı her eylemin sonuçlarına dair çıkarımlarda bulunabilmektedir. Diğer taraftan akıl, yerine getirebileceğimiz tek düşünme fonksiyonu olsaydı hiçbir yararı olmazdı. Onu destekleyen bir başka insan yeteneği daha vardır: Birbiriyle ilintili kompleks terimleri sezgisel olarak kavrama kapasitesi. Bu 'kavrama kapasitesi', Latince *intellectus*, Yunanca *nous*, İngilizcede *understanding* kelimeleriyle karşılanmaktadır. Entelekt ve ratio karşılıklı olarak, birbirine bağlı ve bağımlı olarak ve birbirlerinin elini güçlendirerek insanın düşünme kapasitesini oluştururlar.²⁸

Bununla birlikte, tecrübe edilenle ilişkili olarak, iletişimin nasıl mümkün olduğu, insanın kognitif anlama ve açıklama yetilerinin nasıl anlamlı bir iletişimi mümkün kıldığı gibi sorular cevap beklemektedir. Bu aynı zamanda iletişimin yahut yorumun tecrübe edileni ne kadar temsil ettiği sorununu da içinde barındırmaktadır. Örneğin, yorumlanmayan tecrübe bulunmadığına göre, tecrübe ve yorum arasında çok net bir ayrım yapmak ne kadar mümkündür? Tecrübesini aktarmak için gözlemci, kendi tarihsel ve kültürel kodlarını kullandığı için, tecrübesini belli bir linguistik çerçeve içinde nakledecek, bu da algıladığı veya tecrübe ettiği şeyi, açık ve seçik olarak temsil ettiğini söyleyemeyen, *kendine has/sui generis* bir iletişim olacaktır.

Tecrübe temelinde yorumu bulundurduğu için ve anlama her zaman yorum olduğu için,²⁹ dinî tecrübe, müminin bu yorum yoluyla kendi deruni düşüncesini dışa vurduğu iç ve dış gerçekliğin bir tür temsili olacaktır. Bu yüzden de bu dış gerçekliğin tecrübe edilmesi, içimizde zorunlu olarak bir haşyet, saygı, bağlılık, bir hedefe doğru yönelme, vs. yaratmaz. Böyle bir yönelim, iradenin aktif hâle getirilmesi ile mümkündür.

Kültürel ve dinî varsayımlarımız da tabiata dair tecrübemizi nasıl yorumlayacağımızı belirler. Bu görünen âlemi yorumlamadan önce, bu gerçeklik alanını kendisine göre görmemizi belir-

²⁸ H. A. Hodges, *God beyond Knowledge*, London: Macmillan, 1979, 158.

²⁹ H. G. Gadamer, *Truth and Method*, translated & revised J. Weinsheimer & D. G. Marshall, New York: Crossroad 1989, 267.

leyen paradigmalanımız vardır. Bunlara göre bu fenomenler belli bir perspektiften *görülür*,³⁰ *tecrübe edilir*³¹ veya *yorumlanır*.³²

Ancak, aynı gayeye hizmet ediyor görünen bu kategoriler arasında bir ayırım yapılması gerekir. Zira belli bir perspektiften ‘görme’ ve ‘tecrübe etme’, köklerini insanın ontik yapısında bulmaktadır. Başka bir deyişle, insan iradesini ve bilincini devreye soksa da sokmasa da bir şeyi görür ve tecrübe eder. Görmeye dayalı böyle bir yorumda hata yapılırsa, düzeltilme imkânı vardır. Örneğin, alacakaranlıkta bir ot kümesini tavşan olarak görmek mümkündür; ama daha dikkati bakıldığında bu düzeltilebilir. Bununla birlikte, yorumlama kategorisi bu ikisinden ayrı tutulmalıdır. Zira bu, insanın ontik yapısına dayanmaktan çok, insanın bilmesini, değerlendirmesini ve iradesini gerektirdiği için epistemik bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden, insanın bütün yaşamını ve kişiliğini içine alacak şekilde Tanrı ile karşılaşma veya O’nu hatırlatacak ayet ve işaretlerden bahsedeceksek, bunun hem ontik hem de epistemik insan yapısını dikkate alan bir yaklaşımla ancak mümkün olabileceğini söyleyebiliriz. Kur’an’ın, yaratılmış kozmosa, dağlara, vs. dikkatlerini çekme yönünde insanlara yaptığı çağrı, daha çok insanın iradesinin ve yorumunun fonksiyonel olduğu bu ikinci tecrübeyi yaratmaya yöneliktir. İnsanın bu yorum sürecinde kullandığı akıl, düşünme (nazar), kavrama, vs. bu tecrübeye sadece aklımızı değil, benliğimizi ve kişiliğimizi de kattığımız kategorilerdir.

Dış dünyanın ilk tecrübesi, çoğunlukla Allah ve insan arasında bir perde görevi görür. Bu perdenin ötesine geçebilmek, ikinci tecrübe dediğimiz durumu yaratacaktır. Bunu şu Kur’an ayetinden takip edelim:

“Allah bir insanla ancak vahyederek veya perde arkasından konuşur veya bir elçi gönderir, izniyle; dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir.”³³

Görünen/fenomenal âlemde bu tür bir tecrübe hiyerarşisi bulunduğu algılamak ve dünyanın tecrübe edilen somut yüzünün ötesine geçmek pek de kolay değildir. Bu dokunulur dün-

³⁰ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell/1953, 194.

³¹ John Hick, *Faith and Knowledge*, 2nd ed., London: Macmillan 1967, 142 vd.

³² I. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: a Comparative Study in Science and Religion*, New York: Harper & Row, 1974, 55.

³³ 42/Şûrâ, 51.

yanın ötesine geçmek için, teemmül ve evreni yeniden okuma yolunu deneyenler, bunu başardıklarında Tanrı'nın kendini açıkladığı dili anlama noktasına biraz daha yaklaşmış olurlar. İnsan, ancak böyle bir tecrübe üzerinden Allah, insan ve evren arasında bütünsel bir ilişkinin yarattığı 'ruhsal bir vizyon'a sahip olabilir. Bu ruhsal vizyon olmadan, varlığı bir bütün olarak algılama ve yorumlama gerçekleşemez ve insana ya saf ampirizm ya rasyonalizm ya da agnostisizm tahakküm eder.

Bu tecrübe hiyerarşisini dikkate alıp yorumlamada rasyonalizm ve ampirizm teoloji için problemler yaratmıştır. Gerçeğin neliğini ortaya çıkarmada, sadece 'aklın' ya da 'tecrübenin' iş göreceğini iddia ederek, her iki düşünce akımı bir indirgemeye (temelselciliğe) gitmiş ve varlıktaki armoniyi tahrip edip, bütünlüğünü parçalamıştır. Zira bunlar, insanın hakikati keşifte tek bir yeteneğinin gerçek anlamda iş gördüğünü varsayıyorlardı. Bu indirgemecilik, sadece teolojide değil; sosyal ve doğa bilimlerinde de aynı şekilde sorunlar yaratmıştır. İnsanın bütünsel kavrama (intellect, nous) yeteneğini bir kenara iterek, rasyonalizm insanın sadece akletme (*ratio=logos*) yeteneğini öne çıkarmıştır. Bu tek yönlü rasyonalite tüm teolojik ve dinî önermeleri değerlendirip yargılayan bir kriterler sistemine dönüştürülmüş ve akıl yürütme süzgecinden geçmeyen bütün önermeler kaldırılıp bir kenara konulmuştur.

Älemde gözlemlediğimiz sebep-sonuç silsilesi içine hapsoldikten kurtulup, bunun ötesine geçebilmek için kelamcıların *akıl*, mutasavvıfların *sezgi* kavramına dayandıklarını ifade etmiştik. İnsanın değerlendirme parametrelerini sebep-sonuç halkası içine hapsedmemek için dayanan bu kavramların birinin öne çıkarılması yine bir indirgeme yaratmaktadır. Dolayısıyla akıl ve sezgi arasında birliktelik sağlamak üzere, her iki kavramı da bünyesinde barındıran kognitiflik (bilme=kavrama=vukuf) kelimesini kullanmak, bütünsel bir yorum adına, daha makul görünmektedir. Bu kognitiflik, görünen âlemle ilgili *analojik* ve *mantıksal* akıl yürütmenin yanında, varlığın duygusal ve gizemli yönünü de öne çıkarır ve bütünsel bir kavramanın yolunu açar.

Dinî tecrübemize kaynaklık eden tabiat teolojisi içinde tecrübenin kognitif boyutu, önemli yer tutmaktadır. Daha da açarsak, tecrübe ettiğimiz tabiat ve bu tecrübeye bağlı olarak yaptı-

ğımız çıkarımlar, gerçek bir *temsil* özelliğine sahip midirler? Evrendeki her şeyin, kendi dışındaki bir alana işaret ettiğini söylerken, ne kadar tutarlıyız? Görünen ve görünmeyen arasında, tabiat üzerinden yapılan böyle bir korelasyon ne kadar mümkün ve makuldür? Bu temsil meselesinde, ontolojik bir kategori olarak ‘başkalık’, kognitif kategori olarak da ‘iletişim’, iki önemli yapıtaşı durumundadır. İlk olarak, tabiatın işaret ettiğini söylediğimiz varlık, bütünüyle başka bir varlıktır. İkinci olarak da bu iletişim zemininde kullandığımız dil de bütünüyle kendi kültür kodlarımızın ürünü durumunda olan, insani bir dildir. Bu durumda, bütünüyle bize ait olan iki temel yapı taşı üzerine, bütünüyle başka olan Tanrı hakkındaki çıkarımlarımızı oturtmak ne kadar doğru olacaktır?

Öyle görünüyor ki aynı şekilde, varoluşçu teologlar da dinî tecrübe meselesini tartışırken, zihinlerinde ‘bütünüyle başka olan’ bu varlığı düşünmekte, arkasından bu varlıkla olan iletişimin imkânı ve değerini tartışmaya geçtiklerinde de büyük bir sorunla karşı karşıya kalmaktadırlar. Varoluşçu teologlar, bu ‘bütünüyle farklı olan’a yapılan referanslara ve bu farklı olanla bir tür iletişimde bulunma arzumuzla rağmen, onun bütünüyle temsil edilemez oluşu, bu Varlığı sadece ontolojik seviyede temsil edilebilir bir varlık olarak tasavvur etmelerine sebep olmuştur.³⁴

Bu eğilim, M. Buber’in herhangi bir iletişimi daha açıkçası bir vahyi dışlayan ben-sen ilişkisinde kolayca görülebilir. Tanrı’nın vahyi artık öncelikle cümleler hâlinde ifadelendirilen önermeler olarak görülmemektedir. Tanrı, bizimle sürekli ilişkide olan bir süjedir. O sadece bir bilgi konusu değil; aksine kişisel karşılaşma ile kişinin ‘neliği’ konusunda bilgi sahibi olabileceği bir varlıktır.³⁵ Buber’in kullandığı ‘diyalog’ terimi Allah ve insan arasındaki ilişkiyi nasıl tasarladığının ipuçlarını vermektedir. Ona göre biz bir diyalogda değiliz, ‘biz diyaloguz’ (Wir ‘sind’

³⁴ ‘Başkalık’ ve ‘sosyal ontoloji kavramlarının tahlili için bkz. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, terc. A.V. Miller, Oxford: Oxford Univ. Press, 1977, 5 vd.; Michael Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, terc. Christopher Mann, Cambridge Mass: MIT Press 1986; Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, 3. ve 6. bölüm.

³⁵ Martin Buber, *I and Thou*, tr. by R. Gregor Smith, Edinburgh: T. And T. Clark 1937, 76. Krş. Allen, Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, Atlanta: Georgia 1985, 253; Graham Ward, *age*, 126 vd.

ein Gespräch).³⁶ Bu diyaloga imkân veren ontolojik ve ontik seviyeler arasındaki farkın Buber'de hiç bir anlamı yoktur; aksine bu iki terimi birleştirmektedir. Diyalog bütün somutluğuyla bir varlığın farkında oluştan başka bir şey değildir.³⁷

Ontolojik seviyede algılamanın dışında kognitif olarak bu 'tamamen başka varlık' hakkında, bilgi sahibi olamayacağımız yönünde benzer bir eğilim Müslüman düşünürlerde de görülebilir. Ama bu, Buber, Marcel, K. Jaspers gibi filozofların temsil ettiği agnostisizmden epey uzakta kalmaktadır. Tanrı'nın kendini, dış dünyada ayetleriyle gösterdiğini söyleyerek ve üstelik bu tabiat alanının Tanrı hakkında açık ve bağlayıcı deliller sergilediğini beyan ederek Müslüman düşünürler bu agnostisizmden ve septisizmden kurtulmaktadırlar. Bunu, Gazâlî örneğinde takip etmek mümkündür. Fazlur Rahman bununla ilgili olarak şunları yazmaktadır:

"Temelde Gazâlî, Tanrı'nın mutlak varlığı hakkında bir agnostisizm ileri sürmüş ve Tanrı hakkındaki bilginin ancak kendisini insanlara açmasıyla ve ilişkilendirmesiyle mümkün olabileceğini iddia etmiştir. Tanrı'nın bu 'vahyedilmiş' ve 'ilişkilendirilmiş' mahiyeti, ancak ilahî isimler ve sıfatlar yoluyla oluşturulmaktadır."³⁸

Aynı yaklaşımı İbn Arabî'de de görmek mümkün:

"Hangi durumda olursan ol, ister havada istersen karada, bil ya da bilme, düşün ya da düşünme, zorunlu olarak ilahî isimlerin idaresi altındasın. Hareketini ve sükûnunu, imkânını ve varlığını belirleyen bu isimdir. Ve bu isim 'Ben Allah'ım' der ve hak olanı söyler. Bunu düşününce, Allâhu Ekber, demen gerekir. Kesin olarak bil ki ilahî Zat kendisini sana olduğu gibi göstermez; ancak bu yüce isim/sıfatlarından biri altında gösterir ve yine belki böyle olduğu içindir ki Allah isminin anlamını hiçbir zaman bilemeyeceksin."³⁹

Aynı şekilde bir iletişim modeli geliştirmeye çalıştıktan son-

³⁶ M. Buber, *The Knowledge of Man*, translated by M. Friedman, New York: Harper Torchbooks 1960, 72.

³⁷ M. Buber, *age*, 80.

³⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, London: Anchor Books 1966, 95.

³⁹ İbn Arabî, *et-Tenazzülât el-Mavsiliyye*, ed. Abdurrahmân Mahmûd, Kahire: Mektebetü'l-Âlem el-Fikr 1986, 90-1; Stephen Hirstenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî*, Oxford 1999, 177.

ra, Wittgenstein'in sonunda tek bir iletişim modunun doyuru-
cu ve tatmin edici olmadığı yönünde kanaat getirmesi ve an-
lamlı bir iletişime temel yapmak üzere 'dil oyunları', 'kullanım
olarak anlam' ve 'hayat formu' gibi egzistansiyel, etik ve pratik
tarafı ağır basan kavramlarda karar kılması aynı bağlamda anıl-
malıdır. Buna göre, belli bir hayat formu içinde yer tutmayan
bir zihnin ve bireyin, o hayat formunu anlatan bir dili anlaması
ve anlamlandırması mümkün değildir.

Din ve dinî literatür şüphesiz bu hayat formu ve bunu temsil
eden dil içinde çok farklı bir yere sahiptir. Bu farklılık ilk kez
Peygamberlerin yaşamlarında, vahiy tecrübesiyle karşı karşıya
kaldıklarında yaşanmaktadır. Bu bütünüyle farklı tecrübenin,
hem Peygamber hem de müminler tarafından net olarak anla-
şılıp yorumlanabilmesi için bir sürece ihtiyacı vardır. Bunun en
net örneği, Hz. Peygamber'in Hira mağarasında Cebrail ile olan
ilk vahiy tecrübesinde görülebilir. Varaka b. Nevfel, tecrübesini
yorumlayıp da bunun daha önceki Peygamberlere de gelen *na-
mus/nomos* olduğunu açıklayana kadar nutku tutulmuş, iletişimi-
me konu edecek hiçbir kelime bulamamıştı. Bu durum, kişinin
önceden yaşadığı tecrübeye yapıştıracağı etiketler gibi terim ve
kavramlara sahip olması gerektiğini göstermektedir; aksi hâlde
bir tecrübeyi iletişime konu yapmak imkânsız hâle gelecektir.

3.2. Tanrı'nın Gerçekliğinin Zemini Olarak

Tecrübe yahut Tabiat

Dinî tecrübeyi Allah'ın gerçekliğine bir delil olarak göstermek,
bunu insanın hayatına anlam katan kişisel yahut toplumsal bir
zemin olarak kullanmak kadar kolay görünmemektedir. Ger-
çekliğin zeminini oluşturan bir delil olması için, bunun (genel
ya da kendine has) kesin ve net bir bilgi ifade etmesi gerekir.
Biliyoruz ki dış dünyaya ya da kişisel duygularımıza referans-
la Allah hakkında söylenen her şey analojik, metaforik ya da
semboliktir. O zaman, nasıl olacakta, bütün bu kavramlar bize,
Allah'ın gerçekliğine temel yapabileceğimiz bir kesinliği vere-
cek? Yine, âlemden, âlemin ötesine bizi geçirecek işaretleri, de-
lilleri çekip çıkarmak ne kadar mümkün olacak? Tanrı kendini
bize evrende algıladığımız ve açıkladığımız nesneler gibi sun-

madığı için, bu tecrübe alanından, nasıl olacakta, Allah hakkın-
da bazı analitik ve doğrulanabilir önermeler çıkaracağız?

Öyle görünüyor ki kognitif yeteneklerimizle bilgi elde etme-
mize imkân veren ve bizi önceleyen bir gerçeklik alanının var-
lığını peşinen kabul etmek gerekiyor. Bu alanın varlığı ve buna
dair bilgimiz, bir yandan kendi ontolojik zeminimizi oluşturur-
ken, diğer yandan da hem kendimize hem çevremize hem de
bunun ötesine ait bilgilerimize kaynaklık eder ve yine bu alan
ve ona dair bilgiye dayalı olarak *kendine has* hayat formları ge-
liştirilir. Şüphesiz, böyle bir kabullenmenin arkasında, kişinin
ilişkide bulunduğunu düşündüğü Varlık ile kendi yaşam tarzı
arasında kurduğu metafiziksel korelasyon yatmaktadır. Bu iliş-
kiler formunda, var olmak her zaman 'birlikte var olmak'tır, bil-
mek de bir şeyi bilmektir ve yine farkında olmak da bir şeyin
farkında olmaktır. *Var olma, bilme* ve *farkındalık*, insanı bir iliş-
kiler ağının ortasına yerleştirmekte ve ona hem varoluşsal hem
de ahlaki bir varlık zemini hazırlamaktadır.

Bu anlamda, bu zeminin kendini bize doğrudan ve zorunlu
olarak dayattığını söylemek mümkündür. Sanki şuurumuzda
bu '*farkındalık*', zorunlu olarak, kendine yer açmaktadır. Dinî
tecrübenin, 'Mutlak Varlık'a dair bir farkındalık olarak yorum-
lanması bu anlamdadır. Bu mutlak varlık, bütün tanımlama-
lara direnmekte; ama kendisini ibadet anındaki şuur hâlinde
ve mutlak hazır ve nazır oluştta göstermektedir.⁴⁰ Bunu John
Baillie'den takip edelim:

"Bütün hakiki dinlerin şahadeti, bizim hiç bir şeyin gerçekliğini
Tanrı'nın gerçekliği kadar hissedemeyeceğimiz yönündedir. Hiç-
bir başka realite, bize Tanrı'ninkinden daha yakın değildir. Duyu
gerçeklikleri daha açıktır; ama Tanrı'nın gerçekliği daha yakın
ve içseldir, bizi kendi varlığımızın özüne daha da yaklaştıran bir
yakınlık ve içselliktir bu."⁴¹

Mesela, Paul Tillich, bu varlığın kendine şuurumuzda zorun-
lu olarak yer açmasını bir tür tecrübe olarak almakta ve bunu,
geleneksel olarak herhangi bir eğitim ve akıl yürütme sonucu
ortaya çıkan, başka bir ifadeyle 'araçlara başvurularak kazanı-

⁴⁰ G. Marcel, *Being and Having*, London: Collins, 1965, 184.

⁴¹ John Baillie, *Our Knowledge of God*, New York: Charles Scribner's Sons 1939, 155; Ian Bar-
bour, *Issues in Science and Religion*, London 1966, 209; Krş. Barbour, *age.*, 1966, 209.

lan bilginin dışında' elde edilen zorunlu gerçek bilgi, *sezgi/eks-tazi* olarak adlandırmaktadır.⁴²

Bu bilginin kesinliğine gelince, klasik anlamındaki gibi bilgiyi kendi kesinlik temelini oluşturan, zorunlu bir tarz olarak görmektedir. Zira bir şey hakkında literal olarak konuşmanın imkânı, o şeyin gerçekten varolması ile ilintilidir. İfadeler sembolik olduğu için, bunların tam olarak nasıl bir anlama geldikleri ebediyen gizli kalacaktır, bir tablo ve şiirde olduğu gibi. Tillich bunu bir tecrübe meselesi olarak görmek ve buna algılama ve farkında olma anlamında bir tür bilişsellik/kognitiflik atfetmekte; ama hakkında literal bir şey söylenemeyeceğini iddia ederek bir 'sır' olarak tutmaktadır:

"Vahiyle açığa çıkarıldıktan ve bildirildikten sonra bu sır hakkında biraz daha fazla bilgi elde edilmiş olur. İlk olarak, bunun gerçekliği, ikinci olarak da bu sırda ilişkimiz tecrübe konusu edilmiş olur. Ama vahiy bu sırrı hiçbir zaman bir bilgiye dönüştürmez."⁴³

Tillich'e göre, 'kognitif unsurlar' yaşayan kişinin zihninde varlığa çıkmaktadır. Derin kişisel yetersizlik ve bağımlılık, kognitif unsurların zihinsel olmasını gerektirmektedir.

Bu değerlendirmelerde bilgidен daha ziyade bir sezgisel kavrama ön plana çıkarılmakta ve 'bilinç', 'farkındalık' ve 'ilişkiler ağı' gibi kavramlar, bu kavramanın gerçekleşeceği zemini olarak gösterilmektedir.

Tillich'in bu değerlendirmeleri doğrudur, ancak önemli bir unsur göz ardı edilmektedir. Bu bilinci ve farkındalığı aktif hâle getirmek ve bir 'ilişkiler ağı' geliştirmek ve bunu herkes için genel bir zemin olarak kurmak için, daha objektif bir tabana ihtiyaç vardır. Bu zemin, tamamen farklı olan varlıkla insan ara-

⁴² Tillich, sezgiye (ekstazi) aşağıdaki özellikleri vererek, kavramı teoloji tarihinde içine düştüğü durumdan kurtarmaya çalışmaktadır: a) Sezgi, aklın ötesinde bir zihin durumu değildir, noetik tecrübenin sıradan süje-obje ilişkisini aşan bir aklıdır bu, b) Ancak, bu sezgisel durum, sadece zihnin sıradan süje-obje ilişkisinin ötesine geçmesiyle, yani Tanrı ile ilişki kurmaya ve kavramaya çalışmasıyla gerçekleşir, c) Sezgisel tecrübe hem objektif hem de subjektif unsurlar içerir ve böylece bizi nihai olarak endişeye sürükleyen unsurlara dair yeni bir teorik ve pratik zemin oluşturabilir, d) Sezgi varlığın sadece gücüne ve zeminine dair bir farkındalık yaratmakla kalmaz, aynı zamanda, kişinin bütün varlığıyla bağımlı varlık olmasının yarattığı boşluğa dair bir bilinç de yaratır, e) Sezgisel tecrübe, zihnin rasyonel yapısını tahrip etmez. f) Sezginin duygusal bir tarafı da vardır, ancak bu diğer özellikleriyle kıyaslanabilecek bir öneme sahip değildir (P. Tillich, *Systematic Theology*, 113).

⁴³ P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, IL: University of Chicago Press 1951, I, 109.

sındaki boşluğu dolduracak ve böylece negatif bir ontolojiden ve agnostisizmden de kurtulunacaktır. Bu da ancak Tanrı'yı insan zihnince anlaşılabilir ve kavranabilir hâle getirmekle mümkündür. Ama nasıl?

Din, kökeninde bir 'vahiy' bulunduğu için (bu vahiy, ister Peygamberlere sözel bildirimde bulunma, ister yazılı metin verme şeklinde cereyan eden semavi geleneği yansıtsın, isterse Tanrı'nın gizli kalmayı değil de kendini yarattıkları yoluyla kendi dışındakilere açma ve gösterme şeklinde yorumlanan vahiy olsun) tecrübidir ve bu tecrübe insanın ontik ve epistemik bütünlüğünü dikkate aldığı için antropolojik bir temele dayanır. İnsanın ontik, epistemik ve duygusal yapısının algılayabileceği bir yelpazede gerçekleşebilecek olan bu vahiy durumu, insan bu algılarını açık tuttuğu ve bu bilinçlilik durumunu koruduğu sürece tecrübe edilmeye açıktır. Epistemik özne olarak insanın bilmesini tek bir kaynağa değil de birçok unsura bağlayarak (*kalb, fuad, sadr, lubb*) bilmeye verilen dar anlamdan da kurtulmanın yolu açılmakta, böylece bu tecrübeyi mümkün kılacak araçlar yelpazesi genişletilmektedir. Anılan bu yetenekleriyle insan, zorunlu olarak önündeki işaretleri kendi hâline bırakmayarak yorumlayan bir varlıktır (*homo hermeneuma*). Ve insan dili de insanın kendisini de içine alan bu işaretlerin mükemmel seviyede gramerini göstermekten başka bir şey değildir.⁴⁴

Tanrı'nın ister sözsel bildirim hâlindeki vahiyiyle, isterse kendini işaretler yoluyla kozmosta göstermesiyle olsun, Tanrı'nın kendini açması insanın anlayışı ve kavrayışına (ontik=fıtrat ve epistemik) tekabül edecek bir tarzda gerçekleşmelidir. Bu yüzden de Allah'ın kendini açığa vurmasından bahsederken kullanabileceğimiz en doğru mod, insan modu olmalıdır.⁴⁵

Bu noktada iki tür Kur'an ayetiyle yaratılan bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Bunlardan biri, Allah'ı bütün insan algılarının ve tanımlamalarının ötesinde Mutlak bir Varlık olarak görmektedir:

"Rabbin, O'na atfettikleri her türlü sıfattan münezzehtir."⁴⁶

⁴⁴ E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, III, terc. R. Manheim, New Haven: Yale Univ. Press, 1953, 132.

⁴⁵ M. S. Raschid, *Iqbal's Concept of God*, London: Kegan Paul 1981, 102.

⁴⁶ 6/En'am, 100.

Diğer tür ise, yazılı metin, işaretler ve semboller ve tarihteki olaylar gibi geniş bir yelpazede yer tutan vahye ‘bilgi’ niteliği vermektedir:

“And olsun ki eğer sana gelen ilimden sonra, onların hevalarına uyarsan, o zaman haksızlık edenlerden biri olursun.”⁴⁷

“Ve böylece biz onu Arapça bir hüküm olarak indirdik. Eğer sana gelen bu ilimden sonra onların arzularına uyarsan, o zaman Allah tarafından senin ne bir dostun ne de bir koruyucun vardır.”⁴⁸

“Rahman Kur’an’ı öğretti (ilim olarak verdi).”⁴⁹

Bilgiyi dışlayan hiçbir teori, kendisini temellendireceği daha objektif bir zemin bulamayacağı için, bu iki ayet arasında Allah’ı kavrama ve anlama konusunda ortaya çıkarılan paradoksta –Allah’ın bilinemezliği ve vahyin bilgi olarak anılması– bir uzlaşa yaratacak bir teorinin geliştirilmesi gerekir. Bu teoriyle paradoksu ortadan kaldırmak istemiyoruz. ‘Bütünüyle farklı Varlık’a insan dilimizle referansta bulunacağımıza göre, bu paradoks orada her zaman olacaktır. Allah kendini, hem Evvel hem Âhir, hem Zâhir hem Bâtın olarak tanımlarken bu paradoksu zaten başta koymaktadır. O hâlde bu ‘bütünüyle farklı Varlık’ hakkında konuşurken, *vahiy metnine, kozmosdaki ve insanın ontik ve deruni yapısındaki işaretlere*⁵⁰ ve olaylara bakmak gerekecektir. Bu üç araçla, insanın farklı algılama, anlama, yargılama, vs. yetileri fonksiyonellik kazandığı için Allah hakkında daha bütünsel bilgi elde etme imkânı doğacaktır.

Allah’ın dış dünyada ve insanların zihninde nasıl algılandığı ve tecrübe edildiği, başka bir ifadeyle Allah’ın kendini nasıl bir gerçeklik zemininde gösterdiği ile ilgili fenomenolojik bir çalışma Friedrich Heiler tarafından yapılmış, bu çalışma iyi bir örnek olarak, A. Schimmel tarafından tahlil edilmiştir.⁵¹ İç içe geçmiş halkalarda gösterildiği şekliyle, Tanrı kendi dışındaki varlıklar tarafından farklı düzeylerde algılanmakta ve kavramsallaştırılmaktadır:

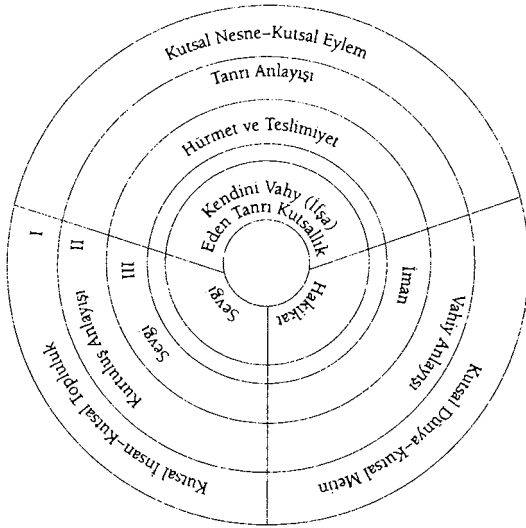
⁴⁷ 2/Bakara, 145.

⁴⁸ 13/Ra’d, 37.

⁴⁹ 55/Rahmân, 2.

⁵⁰ 41/Fussilet, 53.

⁵¹ Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, XVI.



Şekil 1. I. halka: Kutsal Kitap, Kutsal mekânlar. Kutsal olarak adlandırılanlara ait alan; II. Allah ve Vahiy anlayışının kendini gösterdiği halka; III. İman, sevgi, haşyet ve teslimiyet duygularının canlandığı halka; IV. Mutlak Tevhid halkası.

I. halka, dinin kendini gösterdiği dünyadır. Kutsal kabul edilen mekânlar, objeler, Kutsal Kitaplar, Kutsala bağlı olan toplumların bulunduğu alandır.

II. halka, dinî hayal ve imgelemin dünyasıdır. Tanrı'ya dair imajlar, düşünceler burada oluşur. Tanrı'nın görülmeyen varlığına ilişkin yargılara, onun görünen işlerine bakılarak varılmaya çalışılır. Allah anlayışı, yaratma düşüncesi, kozmoloji, antropoloji, gelecek dünyaya ilişkin/eskatolojik vb. düşünceler bu alana aittir.

III. halka, dinî tecrübe dünyasıdır. Burası ilahî olanın akli ve hayali imajının (aklın ve hayalin resmettiği Tanrı'nın) aksine, bir karşılaşma anının dışavurumları olarak görülmelidir. Hürmet, korku, güven ve kendini kurallarıyla, işleriyle, sevgisiyle, yardımlarıyla, vs. bize açan Allah'a tam bir güvenin gösterildiği, zihin dinginliğinin, neşenin, paylaşma hissinin, karşı konulamaz bir coşkunun ve taşma hissinin kendini gösterdiği alandır.

IV. halka, bütün halkaların merkezi olan dinin objektif dünyası, ilahî hakikatin dünyasıdır. Buraya ilişkin bütün yargıla-

rımız, bu alanın dışavurumlarına ve bunlara bağlı olarak ruhsal tecrübeler ve bu tecrübeleri ifade eden kavramlara dayanır. Burada ilahî olan kendini iki anlamda gösterir:

1. *Deus revelatus*: Yüzünü mutlak doğruluk, adalet, sevgi, merhamet gibi nitelikleriyle gösteren ve 'Sen' olarak tecrübe edilen bir anlamda kişiselleştirilen Tanrı,

2. *Deus ipse* yahut *deus absconditus*: Mutlak Bir, Tevhid, hâliyle ve 'O' olarak tecrübe edilen Tanrı.

Allah bu dördüncü aşamada sadece 'başka'lığı (other) değil, 'tamamen başka'lığı (totaly Other) temsil eder. Bizim dışımızdakiler de başkadır; ama Tanrı'nın başkalığı gibi değil. Bu 'tamamen başka'lığı vermek için Emmanuel Levinas, iki Fransızca kelime arasındaki farka dikkat çekmektedir: *autre*: tamamen başka ve *autrui*: başka. Tamamen başka olarak nitelediğini, fenomenolojik alanın dışında görmektedir.⁵² Fenomenolojik alanın dışındaki varlık, üçüncü bir 'başka'dır: O 'Ben, Ben Olanın' diyendir. Levinas'ın Tevrat'a referansla verdiği bu ifadenin karşılıklarını, Kur'an'da da görmek hiç zor değildir: Tamamen başka olan, gayb âlemiyle de şahadet âlemiyle de her türlü ilgiyi aynı düzeyde götürür; O bütün paradoksal ifadelerin kendisinde anlamlı bir bütüne kavuştuğu başka'dır.⁵³ Bu 'tamamen başka'nın, felsefe geleneği içinde nasıl tamamen içkin bir varlığa dönüştüğünü görmek için kartezyen felsefe geleneğine bakmak yeterlidir. Bu geleneği takiben her şeyi tecrübe edilene göre değerlendiren Hume ve her şeyi aklın kontrolüne veren Kant'ı koyduğumuzda, bu içkinliğin devam ettirildiğini görürüz.

Tecrübe edilemeyen bu son Tevhid aşaması bağlamında İbn Arabî, *et-Tenezzülât el-Mavsiliyye*'sindeki ifadelerini tekrarlamakta yarar var:

"... Kesin olarak bil ki, İlahî Zat kendisini sana olduğu gibi göstermez; ancak bu yüce isim/sıfatlarından biri altında gösterir ve

⁵² E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, terc. Alphonso Lingis, Le Hague: Martinus Nijhoff 1981, 183.

⁵³ Başka'lığın ontoloji ve sosyal ontoloji içindeki analizi için bkz. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, terc. A.V. Miller, Oxford: Oxford Univ. Press 1977, 5 vd.; Michael Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, terc. Christopher Macann, Cambridge Mass: MIT Press 1986; Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, özellikle 3. ve 6. bölümler.

yine belki böyle olduğu için Allah isminin anlamını hiçbir zaman bilemeyeceksin.”⁵⁴

Bu dördüncü aşamada anılan, Ben-Sen ve Ben-O ilişkisi ile ilgili olarak, Martin Buber’in diyalojik yaklaşımıyla bir karşılaştırma yapmak gerekirse şöyle bir tablo karşımıza çıkacaktır: Buber, dünyayla ilişkimizin iki tür olabileceğini söyler: *Ben-O* ilişkisi ve *Ben-Sen* ilişkisi. Ben-O ilişkisinde süje, o diye nesneleştirdiği objesini kendi amacı için kullanır; Ben’in planları için O’nun anlamını ikinci plana iter. Ben, objenin (kişi ya da başka bir nesne) kendinde var olan veya kendisi için varsaydığı önemini totalleştirir. Böyle bir ilişkiler dünyası Kant’ın aşkın egosu tarafından analiz edilen ve örnekleştirilen ilişki türüdür. Ben-Sen ilişkisi şaşırtıcı bir ilişkidir ve ancak *diğeri* Ben’e gelince gerçekleşir. Bu karşılaşmada Ben, daha önce kurduğu ve sınırlarını Ben-O şeklinde belirlediği dünyanın sınırlarını aşar. Hem Ben hem de Sen ortak bir zeminde, karşılıklılık zemininde buluşurlar. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi üç alanı etkiler: İlk olarak, tabiatla olan ilişkimizi; ikinci olarak, birbirimizle olan ilişkimizi ve üçüncü olarak, bizim manevi hayatımızı. Her alanın, bizde bıraktığı oluş süreci yoluyla ebedî Sen’in saçağına doğru adımlarınız; bunların her birinde ezeli olandan gelen nefesin farkında oluruz; bunların her birinde ezeli olan Sen’e hitap ederiz.⁵⁵

Bu ‘Başka’lık, F. Schleiermacher’da ‘mutlak bağımlılık duygusu’ şeklinde tanımlanır. Schleiermacher bu ‘Başka’yı Tanrı ile özdeşleştirir ve ‘*mutlak bağımlılık duygusu*’nu da *Tanrı* ile irtibatlı olma durumu olarak görür.⁵⁶

Yukarıda verilen ontolojik halkaların her birinin objektifleşme-

⁵⁴ İbn Arabî, *et-Tenzüzülât el-Mavsiyye*, ed. Abdurrahmân Mahmûd, Kahire: Mektebetül-Âlem el-Fikr 1986, ss. 90-1; Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî*, Oxford 1999, 177.

⁵⁵ Martin Buber, *I and You*, terc. Ronald Gregor Smith, Edingburgh: T&T. Clark 1958, ss. 18-9.

Buber’in Kant’ın yaklaşımından şikâyet etmesine rağmen, hayatının sonuna kadar Kant’ın modelinin etkisi altında kaldığı ifade edilmektedir. Zira Kant’ın numen ve fenomen âlem ayrımı, Buber’in *Ben-O* ve *Ben-Sen* arasına bir mesafe koyup irdelemesine imkân vermektedir. Bkz. Robert E. Wood, *The Ontology of Martin Buber*, Evanston: Northwestern University Press 1969, 5. Ayrıca bkz. Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 126. Bu sorunu aşmak için, en azından Kant’ın yaklaşımından farklılığını vurgulamak için Buber, *Ben-O* ve *Ben-Sen* ilişkisinde, bu ikisinin birbirine zıt olmasına rağmen, (Kant’ın ontolojisinden farklı olarak) birbirlerini dışlamadıklarını söylemektedir. Tamamen ayrı olan, aynı zamanda tamamen (diğerinin) aynıdır da. Bkz. *I and Thou*, 79.

⁵⁶ Thomas M. Kelly, *Theology...*, 105.

si, başka bir ifadeyle insanlar tarafından ortak bir algı zeminine oturtulması için bu alanların tekabül edeceği bir epistemolojiye ihtiyaç vardır. Sadece akıl ve duyu verileri (dedüktif ve indüktif akıl yürütme) değil, bunlara ilave olarak sadr, kalb, fuad ve lubb de Kur'an'da insanın epistemik yetenekleri olarak anılmak suretiyle bu alanların farklı düzeylerde anlaşılmasının önü açılmaktadır. Şüphesiz bu kendine has algılama, kavrama, bilme, vs. insana Tanrı'yı farklı tezahürleriyle görmenin ve bu görmenin yarattığı zihinle (*ihsan*) de farklı bir dünya kurmanın yolunu açacaktır.

Dini kognitif bir temele oturtmaya çalışma çabasının bir örneğini Ebû'l-Huseyn en-Nûrî'nin (ö. 907) çizdiği epistemolojik modelde görmek mümkündür. en-Nûrî de dörtlü bir model üzerine kurduğu epistemolojisinde şöyle bir karşılıklı ilişkiler ağı kurmakta ve bunları Kur'an ayetleri ile temellendirmektedir:

Sadr İslam .

“Allah kimin *sadrını* (*sadr*) *İslam*'a açmışsa o, Rabbinden bir nur üzerinde değil midir? Allah'ı anmak hususunda kalpleri katılmış olanlara yazıklar olsun! İşte bunlar apaçık bir sapıklık içindedirler.” (39/Zümer, 22).

Kalb İman

“Hem bilin ki, içinizde Allah'ın elçisi vardır. Şayet o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz. Fakat Allah size *imanı* sevdirmiş ve onu *kalplerinize* sindirmiştir. Küfrü, fıskı ve isyanı da size çirkin göstermiştir. İşte doğru yolda olanlar bunlardır.” (49/Hucûrât, 7).

Fuad Ma'rife

(Gözleriyle) gördüğünü gönlü (*fuad*) yalanlamadı (53/Necm, 11).

Lubb Tevhid

Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün değişmesinde akıl (*lubb*) sahipleri için işaretler/ayetler vardır (3/Âl-i İmrân, 190).

Bu isimlendirmeler, A. Schimmel tarafından verilen dört halkaya oturmaktadır. Ontolojik halkalar üzerine oturtulan bu epistemolojik yapıda, Allah'ın dış âlemde kendini gösterdiği alan kognitif bir alandır, Allah hakkında akıl yürütme bu alana dayalı olarak gerçekleştirilecek, Allah'ın mutlak vahdet hâli hiçbir zaman kognitif bir öge olarak nesneleştirilemeyecektir. Böylece Allah hakkında bilgimizin kaynağı, geniş bir yelpazede vahiy (birinci halka), akıl (ikinci halka) ve dinî tecrübe (üçüncü halka) olarak oluşmuş olacaktır.

Allah hakkında konuşmanın temeli yapılacak işaretlere gelince, bunları üç başlık altında tasnif etmek gelenekselleşmiştir: Allah'ı, el-Hâlik (Yaratan), el-Bâri' (Şekillendiren), el-Musavvir (Form veren), gibi kozal zincir içinde anılan isimleriyle keşfettiğimiz yönü (*via causalitatis*). “Her an bir işte olan Allah” (55: 29) tanımlaması ve O'nun Hak oluşunun bütün varlığa sinmiş olması, bu kozal zinciri doğrudan Allah'la irtibatlandırmaya zorunlu kılmaktadır.⁵⁷

Via Causalitatis'e ek olarak *via eminente* kullanılmaktadır. Bu Allah'ın kozal düzen içinde algılanabilir olan her şeyden farklı ve büyük olduğunu vurgular: “Senin güçlü olan Rabbin onların nitelendirmelerinden yücedir.”⁵⁸ O'nun mükemmelliği sonsuz olduğu için, hiçbir şey O'na kıyaslanamaz, O düşündüğümüz ve kendisine atfettiğimiz her nitelemenin ötesindedir. Bu ilke, Yaratan ve yaratılan arasındaki farklılığı her zaman korumaya almaktadır.

Üçüncü yol ise Tanrı hakkında olumsuzlama yoluyla konuşmadır (*via negationis*). Yaratıklarda görülen her bir kusur ve eksiklik, Tanrı'ya atfedilememeleri yönüyle Tanrı hakkında bilgi sahibi olmamıza imkân vermektedir. Bu ilke de Tanrı'nın aşkınlığını korumakta ve insan bilgisinin sınırlı oluşu gerçeğini dikate almaktadır.

Özetle, tecrübenin sadece tabiat bilimlerine ait bir anlam tabanı

⁵⁷ Allah bu keşfi yapacak varlığa insan adını vererek, aslında bu keşfin yolunu açmaktadır. İnsan hem 'gözlem yapan' hem de 'varlığın göz bebeği' anlamına gelmektedir (4/Nisâ, 6). Yine insanla Rab ismini paylaşmaktadır (3/Âl-i İmrân, 79). Bunlardan ilki insanın tabii tarafını, ikincisi Allah'a olan yakınlığını öne çıkararak insanın ontik ve epistemik yapısını bir dengeye kavuşturmaktadır. Bu denge insanı tamamen tabiata bağlı bir varlık olmaktan kurtarma; ama aynı zamanda tabiatın da içinde tutmakta, insaniliğini hiçbir zaman unutturmamaktadır.

⁵⁸ 37/Saffat, 180.

olarak yorumlanması kadar, kelimcilerin bu unsura teolojik bir nitelik kazandırmak için fazla çaba sarf etmemeleri, bu kavramın yeniden irdelenmesi gereğini doğurmuştur. Tecrübenin teolojik yorumu, eşyanın algılanması, anlaşılması, yargılanması ve uygulanması süreçlerinin tamamına eşlik eden, bu süreci bir amaca yönlendiren ve 'bilinçlilik' faktörünü öne çıkarmaktadır. Yine bu tecrübe, hem insanın kendi iç yapısının kendisine dayattığı sonluluk, sınırlılık, ölümlü oluş, kendi kaderini bütünüyle belirleyememenin getirdiği daralma, gibi egzistansiyel bir formu; hem dışımızdaki evrenin, kendi dışında bir gerçekliğe işaret eden, böylece salt birer işaretler alanı olmanın ötesinde birer sembol olduğunu benimseyen bir yapıyı; hem de bu yapı içinde hayatın içine anlamı zerk eden ve hayatın bütünü kendi isimlerinin açılımı olan Allah'ı tecrübe etme iddiasını içinde barındırır.

“Kuşkusuz, inanan ve yararlı iş işleyenler, Allah'ı çok ananlar ve haksızlığa uğradıklarında haklarını alanlar, haksızlık edenlerin, nasıl bir devrimle devrileceklerini bileceklerdir.”

26/Şuarâ, 227.

3.3. Tarih: Teolojik Olanın Objektifleşme Alanı

3.3.1. Tarih Teolojisi

Tarih, teolojinin en kapsamlı ufku ve Allah hakkında bilgi veren genel vahiy alanıdır, zira bütün teolojik soru ve cevaplar, Tanrı'nın insanla birlikte düşünüldüğü bu tarih çerçevesi içinde daha büyük bir anlam taşır ve ayağı yere basmayan birçok spekülâtif ve teorik tartışma, tarih bağlamında anlamlı bir bütüne dönüşür. Allah yaratıcı kudretinin yanında canlı ve irade sahibi varlıklar üzerinde etkin olan sıfatlarıyla kendini tarih içinde göstermekte ve tabiattan farklı olarak, insana yaptığı her türlü hitap ve yol gösterme yine bu süreçte gerçekleşmektedir. Bu anlamlı bütün içinde de Tanrı'nın tarihle bağlantısı daha çok, Tanrı'nın tarihin iyiye doğru gidişini sağlaması anlamında *inayet*; âlemde gözlenen kötülüklerin varlığını Allah'ın adil ve iyi oluşuyla uzlaştırmaya çalışma anlamında *teodise*, tarihsel bir varlık olarak *insan(lık)* ve tarihin sonu veya nereye yöneldiği ile ilgili teorilerin teolojik uzantısı durumundaki '*eskatoloji/Mesihçi teoloji*', gibi kavramlarla kurulmaktadır.

Tarih bir objektifleşme, gerçeklikle yüzleşme alanıdır; zira in-

san tarihte sadece yaşamayan, aynı zamanda yaşadıklarını, tecrübelerini toplayan, insanileştiren bir özelliğe sahiptir. Bu tecrübeler toplamı içinde yaşadığı ortamın ve yaşam şartlarının şüphesiz belirleyiciliği var. Bu yaşam tecrübesi, insanın beklentilerinin sınırlarını belirleyen bir özelliğe sahiptir; başka bir ifadeyle insan ne olabileceğini, nerelere kadar uzanabileceğini bu yaşam şartları ve tecrübesi içinde keşfedebilmektedir. İnsan olmanın sınırlarını ona öğreten, bir doktrinin ötesinde bu yaşamıdır. Bu anlamda insan ve toplum, statik ilişkiler ağının oluşturduğu tekdüze/monolitik ve sabit bir varlık değildir; aksine, bir gelişme seyriyle oluşan, kendisiyle birlikte kendisini tanımlayan kavramları da değişikliğe uğratan bir yapıya sahiptir. Bunun için de *toplum* kavramı, teolojik verileri yorumlamada göz ardı edilemeyecek bir hermenötik arka plan sağlayarak, bizi aşırı idealizmden de kurtarır. Bu sebeple, teolojinin toplumsal olanla ilgili ifadeleri bu süreci ve gelişimi dikkate alarak ve bu süreçle ilişkilendirilerek yorumlanmalıdır. Sürekli aşkın bir boyut dikkate alınarak yorumlanan teolojinin içkinleştiği an burasıdır. Bu içkinlik, kendi kriterlerini üreten bağımsız bir alanın, Tarih'in varlığına bağlı olarak gerçekleşir. Teolojinin bağlamsal (contextual) olması yani belli bir sosyal ve kültürel yapıyla bağlantılı gelişmesi, tarih içinde yer tutmanın getirdiği kaçınılmaz bir durumdur.

Ancak, toplumsal şartların bu belirleyiciliğinin sınırlarını iyi tespit etmek gerekir. Bilgiyi bütünüyle toplumsal şartlara bağlamak, bu şartları hiçbir şekilde aşamama ve değiştirememeye gibi bir düşünce ve yargının oluşmasına götürmemelidir; zira tarihsel kırımlar bunun böyle olmadığını göstermektedir. Bu şartları aşma, 'eleştirel bilinçlilik' veya 'diyalektik düşünme' denen bir yöntemle gerçekleştirilebilir. Kişi içinde yaşadığı kültürel ortamın mevcut baskın düşünce formlarıyla ilişkisini belli bir niyet ve bilinçlilik ile eleştirel ve diyalektik bir tarzda kurmak suretiyle, kendisini çevreleyen ve kuşatma riski altına alan sosyal çevrenin şartlandırmasının üzerine çıkabilir. Hem insanlığın genel tarihi içinde hem de vahiy sürecinde bunun örneklerini görmek mümkündür: Firavun'un eşi Asiye⁵⁹, Ashab-ı Kehf⁶⁰ gi-

⁵⁹ 66/Tahrîm, 11.

⁶⁰ 18/Kehf, 9.

bi örnekler insanların kendilerini kuşatan toplumsal ve kültürel belirleyicileri aşabileceklerinin örneklerindendir. “Yaratıklarımızdan, daima hakka ileten ve adaleti hak ile yerine getiren bir topluluk bulunur.”⁶¹ ilkesi, bu yöndeki çabanın temel muharriki durumundadır.

İnsanın yaşadığı toplum, kültür ve gelenekle ilişkisini ‘değişim veya dönüşüm’ kavramları çerçevesinde irdelediğimizde, iki tür dönüşümden bahsedebiliriz: Bunlardan birincisi, belli bir hareketin mantığı içinde kalarak dönüşüme uğrama veya dönüştürme formu. Bu dönüşüm, belli bir tarihsel dönem ve gelenek içinde var olan unsurlar üzerinde köklü değişikliklere gidebilir. Örneğin, daha önce var olan bir kavramı muhafaza ederek, onunla ilgili farklı tanımlama ve belirleme gayreti çabası içine girme gibi. Bu dönüşüm, ancak geleneğin içinde var olanı geliştirebilir.

İkinci dönüşüm türü, geçmişin ve geleceğin kültürel mantığından tamamen kopmayı arzulayan bir dönüşümdür. Diyakronik dönüşüm denen bu tarzda⁶², bazı kavramlarda ve tahlil tarzlarında bilinçli bir farklılık yaratma ve eskiden kopma arzusu vardır. Tarihte gerçek kırılmaları ve dönüşümleri yaratan ve yer tutan insan ve toplulukların, bu ikinci tür dönüşümü hedefleyenler olduğu görülecektir.

Çoğu zaman, içinde yaşadığımız ve bizi çevreleyen ve sınırlayan toplumsal düşünme ve hareket etme biçiminin ötesine geçmek için bir üst doktrine ihtiyaç duyulur. Kendi dinamikleriyle evrilemeyen bir toplumu böyle bir doktrin uyandırabilir ve evirebilir. Toplumun görme ve hareket etme kabiliyetindeki toplumsal felç ve tutulma (katalepsi) durumunu aşmak için, gönderilen Peygamberlerin bu insanları, ‘kalkın, uyanın’ nidalarıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı burada yatmaktadır. Alışageldikleri toplumsal matrisin belirleyici değerlerinin dışına çıkmak istemeyen bu gelenek ve ata dini tapıcılarını Kur’an ölüler ve sağırılar olarak deşifre etmektedir:

“Bil ki sen ölümlere iştittiremezsin, arkalarını dönüp giderken sağırılara da çağırını duyuramazsın.”⁶³

⁶¹ 7/Araf, 181.

⁶² Bkz. Graham Ward, “Introduction: “Where We Stand”, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, Manchester, trsz., XIII.

⁶³ 27/Neml, 80; 30/Rûm, 52.

Yaşadığımız tarih, belli bir zaman diliminde yaşayan, yapıp ettikleri sebebiyle sevinen ya da pişmanlık duyan insanların, başka bir ifadeyle kendi zaman dilimlerindeki tarihi kontrol edebilme gücünü gösterenlerin biyografik tarihi olması yönüyle insanidir. Ama bu zaman diliminin insanları, kendi zamanlarında meydana gelen ve özellikle *tarihî* (*historic*) olan ve tarihte kırılma yaratan olayların meydana gelmesini ya da gelmemesini bütünüyle kontrol edemezler. Bu yönüyle tarihî olayların, biyografik tarih yorumunu aşan bir yönleri vardır. Örneğin, İkinci Dünya Savaşı'nı yaşayan insanların bu savaşın meydana gelmesindeki sorumlulukları bir dereceye kadardır. Bu savaşın anlaşılması için onlarca yıl öncesine giden bir analizin yapılması gerekir. Dolayısıyla tarih biyografik yahut kronolojik olmanın ötesinde, kontrol edebildiğimiz sebeplerin ötesine geçen sebep-sonuç ilişkisine sahiptir. Bu yönüyle tarihin aşkın bir tarafı vardır ve o anın yaşayan insanlarını aşan bir özelliğe sahiptir. Ancak bu aşkınlık sebep-sonuç zinciri içinde hareket eden rasyonel bir aşkınlıktır ve içerisinde yasallık fikrini barındırmaktadır. Aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın, tarihle nasıl bir ilişki içinde olduğu, bu ilişkiyi hangi kavramlar üzerinden gerçekleştirdiği, cevaplanması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Biliyoruz ki teolojide, Allah-insan ilişkisini sağladığımız ve bu ilişkiyi sürekli kılmaya çalıştığımız kavramlarımız var: Akıl, sezgi, duyuşal yetenekler, vs. Yine bir bütün olarak Allah-âlem ilişkisini kurduğumuz kavramlara sahibiz: Tabiat içindeki sebep-sonuç zincirinin dışına çıkmak üzere bizdeki akıl, sezgi, vb. kavramlara dayanmamız; âlemin kendi dışındaki bir varlığa bağımlılığını vurgulamak üzere geliştirilen atomcu nazireye; âlemin büyük bir enerji olarak düşünülmesi durumunda, bu enerjinin kaynağı olarak Tanrı, gibi. Tarih teolojisi bağlamında soracağımız soru ise şudur: İnsan ve âlemin Allah'la ilişkisini kurduğumuz kavramlar gibi, Allah-tarih arasındaki ilişkiyi de kuracağımız ve bu ilişkiyi sürekli kılacağımız kavramlarımız var mıdır? Şayet bu tür kavramlar var ise, bu durumda tarih, sadece insanın değil, bir anlamda Tanrı'nın da tarihi olacaktır. Kuşkusuz, '*Tanrı'nın tarihi*' ifadesi, Tanrı'nın üzerinden bir zamanın geçmesi, tarihî süreçte meydana gelen olaylardan etkileneceği gibi, insanın tarihinden bahsederken konuştuğumuz

bağlamda algılanır ise yanıltıcı olur. Bundan kastımız, üzerinden tarih geçen (*beşer*) ya da tarihi yapan (*insan*) hâliyle diğer tabiat varlıklarından ayrı bir yere sahip olan insanın, hem kozmik hem de tarihsel zaman içinde kendi başına bırakılmadığını vurgulamaktır. Hem kozmik hem de tarihsel zamana böyle bir anlam zerki, Allah'ın bütün fiillerinin bir amaca yönelik olması (*hikmet*) sebebiyle, tarihin akışı ve sonu ile teorileri kurgularken önümüze farklı hedefler koymamızı sağlayacaktır.

Öyle görünüyor ki insanın Allah'la ilişkisini kurarken referansta bulunduğumuz bütün kavramlar, tarih ile Allah arasındaki ilişkinin de temel kavramlarıdır. Mikro düzeyde kurulan Allah-insan ilişkisi, makro düzeye taşındığında, bir toplumun yahut milletin Tanrı ile ilişkisi hâline gelmekte ve tarihsel bir bağlama oturmaktadır. Bu yönüyle tarih, insanın ve insan topluluklarının yapıp etmelerinden oluşmakta ve gidişatında belli yasaları takip etmektedir. Tabii unsurların (güneş, ay, yağmur, vs.) Allah ile ilişkisini kurarken, hangi şartlar altında ne tür davranışlar sergileyeceklerinin belirlenmiş olması anlamında kullandığımız *kader* kavramı, insan ve tarihi söz konusu olduğunda *inayet* kavramı olarak karşımıza çıkacaktır. *İnayet*, Allah'ın canlı varlıklarla ilişkisini kurduğu kavramdır ve içinde, Allah'ın bu organik varlık alanıyla sürekli irtibatla olması, onları gözetmesi, müdahale etmesi anlamlarını barındırmaktadır. Allah'ın yarattığı andan itibaren kendini hem kozmosla, hem insanla hem de bu iki varlık alanına tekabül eden zamanla yani tarihle ilişkilendirmiş olması, bu inayetin temelini oluşturur.

Tarihin bir *hikmete* bağlı seyir takip etmesi ve sürekli olarak Tanrısal *inayet*in nesnesi olmaya açık bir alan olarak görülmesi, kendini tarih bölümlmelerinde de göstermektedir. İbn Haldûn'un, tarihi *ihbari* ve *inşai* olarak bölümlemesinin altında bu *hikmet* kavramı yatmaktadır. Bu bölümlirmede, *ihbari tarih*, cereyan eden olayların kronolojik aktarımını verirken, *inşai tarih*, tarihsel olayların cereyan düzenini, nedenlerini incelemektedir. İbn Haldûn, evrende olup biteni anlamaya yönelmesi itibarıyla tarihi (ikinci anlamda) *hikmete* dâhil etmektedir.⁶⁴ Bu

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, MEB, İstanbul 1990, I, 5.; Philip K. Hitti, *Makers of Arab History*, Londra: Harper Torchbooks 1971, 238.

hikmet çerçevesinde devinen tarih, bir hedefe yönelmiş olması sebebiyle kendinde bir değere sahiptir. Yine bu hedefi bir seyir hattı olarak tarihin önüne yerleştiren Yüce Varlık'la irtibatından dolayı kendi dışındaki varlık alanının iş görme tarzıyla ilgili de ipuçlarını içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla tarihe verilecek anlam, bir bütün olarak varlığın evrensel anlamını da açığa çıkaracak bir öneme sahiptir.

Tarih telakkileri, Tanrı tasavvurumuzla, Tanrı'nın kendi dışındaki varlık alanlarıyla ilişki biçimine dair kavram retoriği-mizle, vs. yakından ilgilidir. Bunu görmek için tarihin üç farklı tasavvurunu P. Tillich'ten takip edelim. Tillich tarihin üç şekilde yorumlanabileceğini söyler: Trajik, mistik ve mekanik.⁶⁵

Kozmik tarih içinde yer tutan, tarihin ötesiyle hiçbir bağlantısı olmayan Yunan kökenli trajik tarih içinde, döngüsel bir tarih tasarımı vardır. Bu tasarımda, kozmos ve içindekiler önce iyiye doğru gelişme göstermekte, daha sonra kötüye doğru ilerlemekte ve tekrar dünyanın başlangıcında olduğu gibi eski ek-sik hâline dönmektedir. Bu trajik durum, döngüsel olarak böyle sürüp gidecektir. Bu süreçte hayatın tahrip eden, insanı yoran, profanlaştıran yönünü dengeleyecek hiçbir tarih üstü güce atıf yoktur. Bütün değer atıfları, bu sürecin ürettiği kendi insanlarına ve kahramanlarındadır.

Neoplatonizm'de de izleri bulunmakla birlikte mistik tarih yorumu, ağırlıklı olmak üzere, Vedanta Hinduizm'inde, Budizm ve Taoizm olmak üzere Doğu dinlerinde görülür. Bunda, tarihsel varlığın kendinde bir anlamı yoktur. İnsan bu tarih içinde yaşar; ama bu tarihin meydana getireceği yeni ve reel hiçbir şey yoktur. Yaşanılan bu tarihin nereye gittiği konusunda çok az aydınlanmış insan vardır, diğerleri bu tarihin içinde olmanın kendilerine dayattığı kaderi (karma) yaşamanın dışında bir farkındalığa sahip değildirler. Dolayısıyla bu insanlar, tarihi belli bir hedefe doğru evirme, bazı değerleri (adaleti ve insanlığı hâkim kılma gibi) bir dertleri de yoktur.

Modern dönemde tarih yorumu, hem trajik hem de mistik tarih yorumlarına karşıt olmak üzere yeni bir yola girmiş-

⁶⁵ Paul Tillich, "History and the Kingdom of God," *God, History and Historians*, ed. C. T. McIntire, New York: Oxford Univ. Press 1977, 164.

tir. Fiziksel zaman düşüncesi, zaman tahlilimizi o kadar geniş bir çerçevede kontrol etmektedir ki biyolojik ya da tarihsel zaman kavramlarına hemen hemen hiç yer kalmadı. Tarih, fiziksel evren içinde cereyan eden olaylar serisine indirgendi, ama bu olayların var olmalarına dair yorumlar geri plana itildi. Tarihin tarihsel olmayan bu mekanik yorumunda ne insan trajedisinden bahsedilir ne de tarihin taşıdığı bir anlamdan ve yöneldiği bir gayeden (telos) dem vurulur. Mekanik tarih yorumunun altını çizdiği ve böylece kendini biraz bu olaylar serisinin dışına çıkarabildiği kavram ise, tarih yorumlarından biri olan 'ilerlemecilik'tir. Bu kavram çerçevesinde tarih, kendi içinde tarihin dinamiklerini belirleyen bir anlam içeriğine kavuşturulmuştur.

Bu ilerlemecilik anlayışı, bütün belirlenimlerini kendi içinde taşıyan bir ilerlemecilik olarak yorumlandığında, mekanik bir mahiyet kazanacaktır. Oysa insanı yaratan ve hayatını devam ettirmesini sağlayacak her türlü yeti ile donatan ve her an gözeteni; tabiatı yaratan ve sebep-sonuç ilişkisiyle rasyonel bir işleyiş düzenine sokan Allah, aynı yaratıcılığını ve inayetini tarih alanında da göstermektedir. İnsana yahut tabiata müdahalesi ani ve hemen açıklanacak kadar açık ve seçik olmayan Allah'ın, tarihle ilişkisinin de böyle düşünülmesi gerekir. Bu durumda tarihteki ilerlemecilik, Allah'tan ve O'nun tarihin kendilerine doğru evrilmesi için koyduğu *üstün* değerlerden bağımsız düşünülemez. Bu, tarihin *aşkın* yorumudur. İlerlemecilik fikri, aşkınlık kavramıyla bir potada eritilmeli ve sonuçlarını bütün insani değerlerin makro seviyede işlerlik kazandığı, *üstün* ideallerin hâkim olacağı makro bir an olarak insanlığın önüne konmalıdır.

Teolojik olarak bakıldığında, nasıl bir metin anlamını bütünüyle kendi omuzlarında taşımıyorsa, tarih de öyledir. Yaşayan insan, hem metnin hem de tarihin dilidir. Hem metne hem de tarihe tercüman olma görevi, tarihin yaparı ve yorumlayarı olarak insanı, sıradan tarihsel bir varlık olmanın ötesine geçirip temel özne durumuna yükseltmektedir. Ancak insanın yorumladığı bu tarih alanı, sadece antropolojik değil, aynı zamanda teolojik bir yapıya sahiptir; başka bir ifadeyle hem insanın hem de Tanrı'nın tarihidir. İnsanın tarihi, Tanrı'nın dışarıda tutul-

duğu bir tarih olmadığına göre, insanın yorumunda, tarihin bu ikili yapısını dikkate alması gerekir. Bir spekülasyon alanından daha çok bir eylem alanı olması, tarihin Tanrı'nın, Âdil, Hak, Râzık gibi aktif sıfatlarıyla ilintili olarak yorumlanmasını gerektirmektedir. Allah'ın bu isim ve sıfatlarına tarih içinde yer açma istek ve gayreti, tarihin hem iyiye kodlanmasını sağlayacak hem de tarihi insanın ve Tanrı'nın ortak tarihi hâline getirecektir. Tarihte Allah adına hareket ettiği iddiasını dillendirenlerin, bu iddialarının meşruluğu ve değeri, kendi etnik ve dinsel kökenlerini öne çıkarmadan, Tanrısalsal olan bu isimlere ve sıfatlara tarihte ne kadar yer açabildiklerine bakılarak değerlendirilecektir.

Eylem alanı olduğu kadar bir yorum alanı da olan tarihi yorumlamada kullandığımız dil, karşıtlıklar ve gizli hiyerarşik ilişkiler üzerine kurulu bir varlık alanına bağlı olarak oluşan dildir. Bu belirlenim içindeki dil, tarihsel olana ilişkin ürettiği ve yorumladığı kavramları, aynı sürecin devamını sağlayacak şekilde kullanma eğilimindedir. Bunu aşmak için insan, dil'in tarihi yorumlarken oluşturduğu kavramların, hem *doğru bilgiye* (*orthodoxi*) hem de *doğru eyleme* (*orthopraxis*) götüren temel kriterlere (*furkan/standartlar*) göre hareket etmesini sağlamalıdır. Teolojinin toplumsal olanı dönüştürücü olan ve bu anlamda toplumsal matrise oturan bu *teo-praxis*⁶⁶ niteliğinin, ayağı yerden kesik felsefi spekülasyonlara önceliği vardır. Bu bağlamda, düşünce alanında geliştirilmeye çalışılan *sağlam sanı* (*ortodoksi*), tarih alanında yerini *doğru eyleme* bıraktığında, tarihi doğru eylem alanı olarak yorumlayacak teolojik bir öz kavramlar dizgesi (iman ve amel) de hayat bulmuş olacak ve tarih, yaşayanların tarihine dönüşecektir. Ayağı yere basan, başka bir ifadeyle tarihin ve doğanın reel yasalarını, teorik kurgularla paralel kılan bu yaklaşımla tarihin aktörü durumundaki insan, kendini tekrar etme anakronizminden ve daha da kötüsü, tarihi geriye doğru sarma paranoyasından kurtulabilecektir.

Teo-proxisin öncelendiği bir teolojik yorumda, Tanrı zamansız ve zaman dışı cevherler kanalıyla iş yapmaz, olayların *diliyle konuşur ve kendini müminleri vasıtasıyla doğrudan tarihî olay-*

⁶⁶ Teo-praxis kavramının kullanımı için bkz. A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, New York 1988, 81-83.

larda gösterir. Zira, dinlerin Tanrı öğretileri pratik ve pragmatik amaçlıdır. Hiçbir din Tanrı'sından ilgisiz bir şekilde, bir etki ve fonksiyona tekabül etmeyecek şekilde bahsetmez. Teolojik dilin amacı hiçbir şekilde sadece Tanrı hakkında bilgi vermek olamaz. Bu anlamda dinin hitap dili sadece olup biteni anlatan bir dil değil; anlatımlarının bireysel ve toplumsal matrise oturmasını ve tarihte yer tutmasını isteyen ve bunu inşa eden bir dildir. Bu dil mensuplarından Tanrı'yı sevmelerini, ona ibadet etmelerini, ona güvenmelerini ister ve bu aktların her birinin de karşılık bulduğu pratik bir alanın varlığını öngörür. Bu yüzden Tanrı kavramı, bağlılığı ateşleyen ve hem nihai endişelerimizi dindirmede hem de tarihte sürekli yer tutmada atıf alanları açtığımız bir referans dünyasıdır.

Teolojik ilke yahut önermelerin doğrulanması, bunların pratik yaşamda açtıkları anlam alanında ve gelecek kurgumuzda bize sağladıkları öngörü ve motivasyonda aranmalıdır.⁶⁷ Önceliğin teolojik önermelerin bu *pratik* yönüne kaydırılması, bunların bir *anlam*dan yoksun olduklarını ima etmez, aksine onlara artı bir değer yükler. Ayrıca bütün pratiklerin teori yüklü olduğu başka bir deyişle, pratiği önceleyen zihinsel bir kabullenmenin ve kabullenmeleri temsil eden kavramlar dizgesinin var olduğu unutulmamalıdır. Bu teori ve pratiğin birlikteliği, '*hakikat*' kavramının içeriğini oluşturur.

Teolojik hakikat anlamını ve içeriğini, tek başına bir gerçeklik dünyasını temsil etmenin ötesinde, adalet, hürriyet, barış gibi anlam içeriklerini tanımla değil uygulamayla kazanan kavramlardan alır. Pratik bir uygulama alanının varlığıyla varlık kazanan, yokluğuyla da soluklaşan bu kavramlar, teolojik sistemler için birer turnusol kâğıdı işlevi görürler. Dünyanın bu kavramların yapılandığı zihin tarafından yorumlanması ve dönüştürülmesi, teolojinin bir süreç yahut tarih içinde yer tutması, sosyalleşmesi kısaca varolması demektir.

Hakikat olarak algıladığımız şey, dünyayı değiştirecek bir girişime motivasyon sağlayamazsa, mevcut dünyanın mitine dönüşür.⁶⁸ İçinde yaşadıkları şartları dönüştürme iradesi-

⁶⁷ Bkz. Dorothee Sölle, *Political Theology*, terc. John Shelley, Philadelphia, Pa.: Fortress Press 1974, 76.

⁶⁸ John B. Cobb, JR., *Process Theology as Political Theology*, Manchester Univ. Press 1982, 57.

ne sahip olmayanlar, çok geçmeden bu şartları rasyonelleştirme ve rahatsız olmayacakları bir içeriğe kavuşturma eğilimine girerler. Marx'ın, Feuerbach'a reddiyesinde yazdığı gibi: Fizozoflar farklı şekillerde dünyayı yorumladılar; ama mesele onu değiştirmektir.”⁶⁹ Gönderilen Peygamberlerin temel misyonunun, bu değişikliği yaratmak olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Kur'an özelinde değerlendirildiğinde, bu değişikliğin dinamosu durumundaki insanları bu sürece hazır hâle getirmek için ortaya konulan kavramlar, tarihe eşlik eden her dönem mümininin besleneceği temel referanslar durumundadır.

3.3.2. Farklı Tarihsel Süreçlere Eşlik Eden Farklı İnsan Tabiatları

Bu başlığın çok provokatif bulunacağını, zira bunun Comte'un tarih bölümlemesini çağrıştıracığı gibi, tarihi pre-lojik ve sonrası diye bölümleyen yaklaşımlara hizmet edeceği de düşünülebilir. Bu noktayı netleştirmek üzere 'tarihte aşama'lar kavramıyla ilgili olarak iki teze kısaca atıfta bulunmak uygun düşecektir.

Bunlardan ilki Hegel'in tarih bölümlemesidir. Hegel'e göre objektif zihnin yahut ruhun üç aşaması vardır: Soyut hak aşaması, sübjektif moralite yahut objektif bilinç (ahlakilik) aşaması ve sosyal moralite yahut devlet aşaması. Hegel'in bu aşamaları birer tarihsel aşama değil; metafiziksel olarak kurgulanan bir süreçtir ve tarihsel karşılığı yoktur. Hegel'in diyalektiği açısından bakılırsa ilk iki aşama aslında üçüncü ve arzulanan gerçek aşamayı (tezi) doğurmaları için varsayılmaktadır. Esas olan bu üçüncü aşamadır ve Hegel'in, Alman idealizminin kurucu babası olarak, bu aşamayı Alman Protestan toplumuyla özelleştirmesi, söz konusu toplumu politikleştirip ilahî olanın objektifleşme anı olarak resmetmesi ve böylece de kendi tezini lokallige kurban etmesinde şaşılacak bir taraf yok. J. Maritain, Hegel'in ilahî olanı gençliğinde Napolyon'la, yaşlılığında ise Prusya Devleti'yle objektifleştirdiğine işaret etmektedir.⁷⁰

⁶⁹ Marx and Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. L.S. Feuer, N. York: Anchor Boks 1959, 245.

⁷⁰ J. Maritain, "Laws in the Historical Development of Mankind", *God, History and Historians*, ed. C. T. McIntire, Oxford Univ. Press 1977, 245. Hegel'e bağlı olarak tarihi okumaya çalışan sağ Hegelci ve sol Hegelci yorumlar için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Ankara 1999.

A. Comte'un meşhur üç aşama (hal/durum) kanunu (*la loi des trois états*), Hegel'inki gibi metafiziksel değil; aksine tam tarihsel tekabüliyet iddiasındaki bir teoridir. Özetlemek gerekirse, buna göre insanlık ve insan zihni ardı ardına her şeyin tabiatüstüne referansla açıklandığı teolojik; soyut okült sebeplerin tabiatüstünün yerini aldığı metafiziksel ve her şeyin algıların doğrulaması ışığında kavrandığı ve olgular arasındaki değişmez ilişkilerden çıkarsanan kanunların hâkim olduğu pozitif aşamaları geçirmiştir. A. Comte'un bu teorisinin eleştirisine yeterince enerji harcanmıştır. Onun için de bunun eleştirisi yerine, teolojik olarak böyle bir *tarihsel aşama* fikrinin imkânını tartışmak daha makul görünmektedir.

Farklı tarihsel süreçlere eşlik eden farklı insan tabiatları düşüncesi, dinî bir çerçevede de geliştirilebilir: *Bunlardan ilki*, insanın cennetten kovulması ve ardından tövbe ederek yeniden kaybettiği mekâna dönmesi (isyan ederek kaybettiği saflığına tövbe ederek yeniden kavuşması) böyle bir bölümlemeye başlangıç oluşturabilir. Tarihi bu şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği bile bilinmeyen, sembolik mi lâfzî mi olduğu tartışmalı olan bir unsura dayalı olarak bölümlemeye tarihçiler itiraz edebilir ve bu tür tartışmalı veriler yerine indüktif verilere dayalı bir tarihsel seyir geliştirebilirler. Ancak, bu düşüşün bir hikâye/anlatı değil, bir insan analizi olduğunu unutmamak gerekir. Tarihi felsefi bir yoruma tabi tutanlarla teolojik bir yoruma gidenler arasındaki çatışma noktası, Âdem'in düşüşünün bir sembol olarak alınmamasıdır. Aslında Âdem kıssası, şu an yaşayan, her an düşen ve kendisine vahiyle ve sağduyuyla yeniden normalleşmenin yolları gösterilen insanın hikâyesidir. Böyle bir noktadan hareket ettiğinde tarih felsefesi, bu Âdem hikâyesini yaşayan bütün Âdemlerin hikâyesi olarak yorumlayarak, yaşayanların tarihinin felsefesini yapmış olacaktır. Tarihi teolojik olarak yorumlama, geçmişe ilişkin anlatıların aslında insanın yaşamını ve geleceğini yeniden kurmasını sağlamaya yöneliktir.

Hıristiyan insan ve tarih teolojisinin bu yorumlamada yaptığı en büyük hata, insanın bu geçici günah durumunu Demokles'in kılıcı gibi, sürekli tepesine asması, bu günahattan kurtuluşu da insana değil; insanın dışındaki bir varlığa, İsa'ya havale ederek, rengini bu gerilimden alan bir kurtuluş öğretisi geliştirmiş ol-

masıdır. Oysa insanın günahkâr durumu ikincil bir durumdur, asli konumdan bir kopma ve kaymadır. Tövbe bu asli duruma dönüştür; dolayısıyla insan için asıl olan masum ve saf bir tabiatın varlığıdır. Yaşanılan tarihin bu yazılanı olumsuzlaması, durumu değiştirmez. Burada bizi zorlayacak olan, bu saf ve masum insan tabiatının nasıl bir şey olduğunu hiçbir zaman kapsamlı bir şekilde tanımlayamayacak oluşumuzdur. Zira bir filozofun veya kelamcının yapacağı tanım teorik olanın ötesine geçemeyen; ancak insanı tanımlamaya giriş mahiyetinde bir çaba olabilir. Aktüel hâliyle insanın nasıl bir varlık olduğunu, nelere kudretinin yettiğini bu teorik çaba açıklayamaz. J. Maritain'in sözünü burada anmakta yarar var:

“Ne filozoflar ne de teologlar, aksine büyük günahkârlar ve büyük veliler ancak insanın gerçek mahiyetini bilebilirler.”⁷¹

Bu düşüncelerden ikincisini, teolojik ve moral olarak insanın ilk tabiatını (aşamasını) İbrâhîm'in ilahî rehberlikle aydınlanmadan yahut normatif bir kaynakla tanışmadan önceki durumu olarak yorumlamak mümkündür. Bu hareket noktası, Âdem'de kendini gösteren ve sembolik ve metaforik dilin kullanımını gerektiren çerçeveden daha geniş bir uzlaşma alanı açacaktır. Öte yandan normatif bir kaynağa sahip olma ve bu ilk tabii durum arasında bir uzlaşmanın gerekliliğini savunma bizi ayrı bir tarih teolojisine, birincinin tamamen terk edilip normatif olana teslim olma ise bir başkasına götürecektir. İnsanın ilk durumunun yabana atılması mümkün değildir; zira normatifliği yahut kuralların nasıl olacağını belirleyen ve şekillendiren insanın bu ilk durumu ve yapısıdır. Bu yapının normatif kurallara kurban edilmesi söz konusu olamaz, aksi hâlde böyle bir yoruma ne teolojik ne de antropolojik bir taban sağlanabilir. Asıl olan insanın bu ilk hâlidir; sonradan insana verilen rehberlik ikincil bir durumu gösterir ve birincil durumdaki sapmanın düzeltilmesi amacına yöneliktir; onun yerini almaya ve ona yeni bir tabiat vermeye değil. Bu yönleriyle de bu kuralların, Kur'an'ın diliyle *şir'a'nın* ve uygulama tarzı durumundaki *minhac'*⁷² insan ve toplum yapılarına göre değişiklik göstermeleri temel özelliklerle

⁷¹ J. Maritain, agm., 243.

⁷² Bkz. 5/Mâide, 48.

ridir. Dahası, asıl olan bu kuralları ve normatif yapıyı gerektirmeyen bir durumun yaratılmasıdır; ama tarihsel tecrübe, böyle bir arzunun ancak bir teori ve ütopya olabileceğini göstermiştir. Ama yine de ancak normatif kuralların ışıyla önünü gören ve aydınlanan, hayatını korku temelinde inşa eden insan tipi, ilahî olanın nihai hedef olarak koyduğu insan tipi değildir. Gittikçe özgürleşen tabiat ve insanın (bu özgürleşme süreci onların tabiatına yerleştirilmiştir), hayatın karmaşıklaşmasıyla birlikte özgürlüğünün daha da kısıtlandığının ve cendereye alındığının gözlenmesi, ilahî olanın hedeflediği ile insanın geldiği noktada kendine layık gördüğü arasındaki ironiyi ortaya koyması açısından çarpıcıdır.

Ancak tarihin teolojik olarak bu şekilde aşamalara ayrılabilceğini söylememiz, tarihsel safhalarda karşılıklarını bulacak şekilde bir zihinsel farklılıklara şahit olmadığımız anlamına gelmez. Antropologların ilkel insan olarak adlandırdığı (bunun ilkel malzemelere sahip olan ve aralarındaki ilişkileri daha basit düzenlemelerle sağlayan insan, şeklinde adlandırılması daha uygundur) insan ile şu anda yaşayan insan arasında zihinsel açıdan, eşyayı algılama ve sınıflandırma açısından ve kompleks realiteyi daha kolay ulaşılabilir hâle getirme yani formülasyonlara gitme ve diyagramlar geliştirme noktasında hem benzerlikler hem de farklılıklar vardır. İlkel zihin mantıksaldan (logical) ziyade hayalî (magical) kurgulara dayanmaktadır. Bu hayalî kurgu kavramı her zaman olumsuzluk taşımaz. Hayal, içinde yaşanılan ve tecrübe edilen egzistansiyel şartlardan bağımsız olmadığı için, bu şartların farklılığı farklı hayal imgeleri yaratabilmektedir.⁷³ İlerleme mantığı açısından insan tarihinin başını tutan insanla, sonunda yaşayan insan arasındaki fark, hem insan ilişkilerini kuran ve tanımlayan kavramların var olup olmadığı hem de bu kavramlara yükledikleri anlamda yatmaktadır. İnsan ilişkilerinin sade olduğu bir dönemde, şu an yaşayan insanın, karmaşık ilişkilerini anlatmak için kullandığı terim ve kavramlara yer yoktu. Ama daha önemlisi, bazı soyut kavramlara yüklenen anlamlar değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin, insandan bağımsız olarak bir 'adalet' kavramının

⁷³ J. Maritain, *agm.*, 247.

var olması, bu kavramın içeriğinin 10.000 yıl önce doldurulmasıyla, günümüzde buna yüklenen anlamın aynı olduğu anlamına gelmez. Aşağıda da gösterileceği gibi, *adalet*'in size yapılabildiği karşılık verme olarak alındığı *kriminal adalet*'ten, size yapılan kötülüğü bağışlamanızın adaletin en üst formu olarak tanımlandığı bir *etik adalet* anlayışına doğru evrilme söz konusudur.

3.3.3. Tarihte İlerleme ve Gelişme: Temel Belirleyenler

Tarihte yer tutma, dün, bugün ve gelecek fikrine başka bir ifadeyle devamlılık zihniyetine sahip olma, dünyalılık göstergesidir ve dünyaya ve tarihe ait olmaları da dinlerin en temel özelliğidir. Bu tarihe ait olma olgusudur ki çizgisel (lineer) bir zaman tasarımına sahip olmayı ve farklı dönemlerin farklı kanunları olacağını başka bir ifadeyle ilerleme ve gelişme kavramlarını bir zorunluluk olarak görmeyi dinin belirgin niteliği olarak ön plana çıkarmıştır.

Tarihsel açıdan, İslam ve onunla bütünleşmiş hayat tarzları, bir kültürel gelenek ya da kültürel gelenekler terkihi oluşturur ve kültürel gelenek de doğası gereği gelişir ve değişir; gelişim ve değişimi ne kadar büyük olursa mensuplarına da o kadar büyük hareket serbestisi getirir. Statikleşip daraldıkça ve kucaklayıcı niteliğini kaybettikçe, mensuplarının hareket alanını da buna paralel olarak daraltmaya ve tahammülsüzleştirmeye başlar. Dinlerin daha doğrusu din mensuplarının zamana, tarihe ve gelişmeye direnmeleri, başka bir ifadeyle dünyaya ait olmaya alışamamaları ise hem sorunun hem de sonun başlangıcını oluşturur. Bu sebeple, orijinal formlarıyla dinlerin modernleştirici ve yenileyici süreçleri içlerinde barındırıyor olmaları, dinlerin tarihte diyakronik dönüşümlere yol açtığını söylememize imkân vermektedir. Bu anlamıyla tarihte dinlerin tuttuğu yeri daha iyi anlamak için, iki kavrama '*historie*' ve '*geschichte*' kavramlarına atıfta bulunmak analizimizi kolaylaştıracaktır.⁷⁴

Historie ile varlığın tarihte yer tutmuş hâline, *geschichte* ile ise devir açıp kapayan ve kendinden sonraki olaylar üzerinde uzun

⁷⁴ Bu iki kavramın analizi için bkz. Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, Londra: McMillan Press Ltd. 1996, 46.

sürekli etki yaratmış olaylara atıfta bulunmaktadır (diachronism). Bu iki kavram ise, içeriklerini *kronos* (saatin ve takvimin gösterdiği zaman) ve *kairos* (önemli ve belirleyici anlar) terimlerinden almaktadır. Bunlara dayalı olarak da *zaman tarafından belirlenen olaylar* ve fenomenler ile *zaman'da yer tutan olaylar* ayrımı yapılmaktadır. Bu tarihsel olaylardan bir kısmı karar vermeyi gerektiren bir nitelik taşır ve bu karar unsuru olayların içine bireyleri ya da toplumları çeker. Böylece söz konusu olay, tarihin kırılmasına götüren bir niteliğe bürünür. Peygamberlerin gönderilme anları ve halkın buna verdiği cevap, bunun en iyi örneğidir. Hem gerçekleştirdikleri teorik ve pratik kırılma hem bu kırılmaların uzun vadedeki etkisi, hem de bu kırılmanın gerçekleşme sürecine 'bilinç'li olarak katılan insanların varlığı dikkate alındığında, dinlerin tarihteki rolünü, 'geschichte' kavramıyla karşılamak gerekir.

Yaratılmış evrende yalnızca özünde zaman barındırmayan ve değişmeyen bir Ebedî Varlığın simgesini gören başta Platon gibi düşünürler, dünyada gerçekten yeni herhangi bir şeyin olmasının imkânsızlığını savunuyorlardı. Platon, *Timaeus*'de Tanrı'nın evrene zaman ve hareket verdiğini söylüyordu; ama buna rağmen Tanrı evreni, oluşa (becoming) değil; varlığa (being) sahip olan temel ebediyet örüntüsü uyarınca yaratmıştı; ne "idi" ne de "ecek" söz konusudur, yalnızca "dır"dan söz edilebilir. Buna göre, Tanrı gökleri düzenlediğinde, "Bizim zaman dediğimiz, sonsuza dek aynı kalan ebediyetin, ebediyen hareket eden bir imgesini yaratmıştı.". Zaman, "modelini oluşturan ebediyete mümkün olduğunca benzer" hâlde yaratıldı; zaman bu modelin bir "kopyası"dır ve modele sıkı sıkıya bağlı kalır.⁷⁵ Bu, zamanın, bizzat zamanın dışında olan ve asla değişmeyen bir ebediyeti sonsuza dek yansıttığı anlamına gelir. Bu görüşün sonuçları, "olayların, öncelikle sırf birer ilineği oldukları ebedî ve tözsel kendiliklere (entity) tuttukları ışıktan ötürü önemli oldukları"nın düşünen eski çağ tarihçilerinin yazılarında açıkça görülür.⁷⁶

Tözsel bir iyi ve doğru ile tözsel'in içinde cereyan edenlerin karşılaştırılması ve bunlara değer atfı, klasik felsefe ve kelam-

⁷⁵ Plato, *Timaeus and Critias*, terc. D. Lee, Harmondsworth: Penguin books 1977, 51-2.

⁷⁶ Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Dost Kit. Yay., Ankara 1999, 89.

la çağdaş felsefe ve kelam arasında ayrım noktalarından birisidir. Başka bir ifadeyle, dünyaya anlam katan şey, tözsel/cevheresel olarak dünyanın ne olup olmadığı değil; onda cereyan eden olaylardır. Teoloji, evrenin tözsel niteliğine değil de içindeki olaylara başka bir ifadeyle geçirdiği sürece atıfta bulunan, Allah'ın âlemle ilişkisini de ezeli ya da hâdis bir âlem tartışması çerçevesinde değil de işleyen bir âlemdeki olaylarla ilişkisiyle kurarak açıklamaya çalışan bir gelişimi ve ilerlemeyi öngörür. Bu öngörüye göre, Tanrı'nın aktif olarak kontrol ettiği bu gelişim sürecinde hem insan hem kozmos hem de tarihte değişimler ve gelişmeler olmaktadır. Kozmosun, şu hâlini almadan önce yer ve göğün bitişik olması⁷⁷; (insana ruhun üflenmesi, emanetin verilmesi, cennetten kovulması gibi mecazi ifadelerde görüldüğü gibi) insanın doğaya bağlı ve bağımlı (hominitas) bir varlıktan insani niteliklerinin tebarüz ettiği bir aşamaya (hümanitas) yükseltilmesi gibi, tarihte de tarihin temel niteliği olan 'ilişkiler' de de bir evrilme ve tekamül söz konusudur. Bu evrilme sürecinde 'hürriyet' ve 'adalet' düşüncesinin, insanın ve ilişkilerinin temel belirleyeni olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Yeni doğan bir bebeğin gelişim evreleri sürecinde anne-babasına bağımlılığının gittikçe yerini kendi kendine işlerini görme hürriyetine bırakması gibi, insan, kozmos ve bunların anlatısı durumundaki tarihte de benzer bir gelişimi görmek mümkündür. Bu evrilme ve gelişme, nasıl çocuğun anne-babasıyla olan evlatlık ilişkisini hiçbir zaman bitirmiyorsa, insanın ve kozmosun bu gelişimi de Allah'la olan ilişkisini asla yitirmez; ancak bu ilişki nitelik değiştirir.

Allah'ın insanlarla ilişki tarihini yazılı olarak takip etmemize imkân veren Kutsal metinlere baktığımızda, bu ilişkiyi resmeden dilin ve insanlar arasındaki ilişkilerin temel sistematüğünü oluşturan hitabın ve normların somuttan soyuta doğru gelişip, evrildiğini ve Tanrı'nın ilk insanlara hitabının daha detaylı ve anlaşılmayı kolaylaştıracak tekrarlarla sahipken, bu özelliğin Yeni Ahit'te ve Kur'an'da terkedildiğini görürüz.

Allah-insan arasındaki ilişkinin tarihine göz atıldığında bu

⁷⁷ 21/Enbiyâ, 30.

ilişkinin omurgasını oluşturan iki temel ayağın varlığı tespit edilebilir:

3a. Tarihte yer tutmanın temel belirleyeni olan “misak/ahd/pakt”,

3b. Misak’ı ayakta tutan ve misak’ın geçerliliğini sağlayan ‘normlar’ ve ‘uygulamalar (şir’a/şeriat ve minhac)

3a. Misak/Ahd/Pakt

Misak, hem bireysel hem de toplumsal bir boyuta sahiptir. Bireysel olarak nasıl bir anlam taşıdığını, insan prototipi durumundaki Âdem’le Allah arasındaki ilişkiyi başından sonuna kadar takip ettiğimizde görürüz. Bu ilişkide günah da tövbe de bireyseldir.⁷⁸ Aslında temiz bir fıtratla yaratılan insan varlığın tek başına bulunduğu, ilişkili olduğu bir varlık alanının ve insanların bulunmadığı durumdaki saf hâlinin, büyüüp gelişmesiyle nasıl ihtiraslı (muktedir olmayı arzulayan/muhteris) bir insan karakterine dönüştüğünü ve bu saflık ve ihtiras yahut iktidar/tahakküm diyalektiğinin de tarihin seyrine yön verdiğini görürüz.

Misak/ahd kavramının toplumsal bir boyut kazanması Nuh (as.) ile başlamaktadır. “Nuh kavmini de peygamberi yalanladıkları zaman suda boğduk ve insanlara bir ibret yaptık.”⁷⁹ ve “Nuh’tan sonra nice kavimleri yok ettik.”⁸⁰ ayetlerinde işaret edildiği gibi, artık mesajın kabulü veya reddi toplu hâlde kurtarılmalı ya da toplu hâlde yok edilmeyi gerektirmektedir.

Bu Misak’a aykırı davranmakla artık *fısk* (fasıklık), *zulüm*, zulmün toplumsal boyut kazanması anlamında *tuğyan* gibi kavramlar da tarih sahnesine çıkmaya başladı. Farklı toplum ya da milletlerin varlığı, gelişmenin ve ilerlemenin temel güdenlerinden olan “*mücadele*” ve “*çatışma*” kavramlarına hayat verdi. Bu mücadelenin ya da çatışmanın temeli aslında insanın yapısında var olan hükmetme/iktidar olma tutkusunun başkalarıyla da

⁷⁸ Bu bireysel tövbe kavramı, daha sonra İsrailoğullarında işledikleri günahlardan dolayı birbirlerini öldürmek suretiyle fiili tövbede bulunmaları kavramıyla karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır. İsrailoğulları tövbenin hiçbir zaman bağışlanma sebebi olamayacağını iddia ediyorlardı ve tabii ki buna göre de hem muamele ediyor hem de muamele görüyorlardı. Hezekiel zamanında Tanrı tövbe eden insanları cezalandırmaması sebebiyle protesto edilmişti (Hezekiel 18. 25). İsraililer, “Tanrı’nın yolu adil bir yol değil.” diyorlardı. Tanrı da, “Adil olmayan sizin tuttuğunuz yol değil midir?” diye onları cevaplıyordu (Hezekiel 18: 27-29).

⁷⁹ 25/Furkân, 37.

⁸⁰ 17/İsrâ, 17.

paylaşıp yaygınlaştırılmasından başka bir şey değildir. Çatışmanın kaynağı ekonomik olduğu kadar (Marksist tarih yorumu) ideolojiktir de (Hegelci tarih yorumu). Sosyal olayların sebeplerini teke indirmenin zorluğu burada da karşımıza çıkar ve bunlardan birini tek bir belirleyen olarak almak yanlış değerlendirmelere götürebilir.

3b. *Misak'ı Ayakta Tutan Normlar ve Uygulamaları (Şir'a/Şeriat ve Minhac)*

Her topluluğun karakterine uygun düzenlemelerle tarihin devinimi ve gelişimi sağlanmıştır. "... Sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk."⁸¹ ayetinde anılan *şeriat/şir'a* ve *minhac* kavramları bu konuda bize yol göstermektedir. Şir'a (procède) ve minhac (method), heva ve hevesin alternatifi olarak ortaya konulmaktadır. Bütün insanları tarih sahnesine tek tip bir millet olarak çıkarmak yerine, bir tekâmül serisini tamamlayacak şekilde farklı milletler ve bunların karakterlerine uygun farklı *şeriat* ve *minhac*dan bahsedilmektedir. Şeriatın ve bunu uygulama yöntemi durumundaki minhac'ın somut bir anlayıştan soyuta doğru nasıl *evrildiğini* görmek için Kitab-ı Mukaddes'ten Allah ile İsrailoğulları arasındaki ilişkiyi takip etmek yeterlidir.⁸²

- Davranışlara yön veren genel ahlaki ilkelerin ve '*adalet ahlaki*'nin var olabileceğine dair bir düşünceden önce insanlar, 'kendisine yapılanı aynısıyla karşılık verme', mantığına sahiptiler. İnsanlar arasındaki ilişkilerin normlara oturmadığı bu dönemde, bireysel misilleme söz konusu idi ve adaletin, kendisine yapılanın aynısının karşısındaki kişiye uygulanmasıyla sağlanacağına inanılıyordu. Bu anlayışın hâkim olduğu aşamada idareci yönetme hakkını, düşmanlarına karşı kudretini gösterme ve intikam almakla ispat etmeye çalışır ve ceza tehdidi ve mükâfat vaadiyle yönetirdi. Merhamet yahut cezalandırmama, bir ahlaki davranış ve erdem değil; zayıflık belirtisi olarak algılanırdı:

"Gazabımı onların üzerine göndereceğim ve böylece benim Tanrı olduğumu bilecekler, ..." ⁸³

⁸¹ 5/Mâide, 48.

⁸² Hem bir felsefeci hem de çocuk gelişimi ile ilgilenen bir ahlakçı olan Lawrence Kohlberg'in İsrailoğullarının durumunu bir çocuğun gelişim aşamalarına uygulaması için bkz. <http://www.aggelia.com/htdocs/kohlberg.shtml>.

⁸³ Hezekiel 6: 12, 13.

“Merhamet gösterme: cana can diş diş, ele el, ayağa ayak.”⁸⁴

İsrailoğullarının Tanrı'nın merhametini zafiyet göstergesi olarak almalarına ve bu bağlamda doğan problemlere Kitab-ı Mukaddes'te epeyce vurgu vardır. İlişkilerin kanun ve kuralların ötesine taşınıp, genel ahlaki ilkelere dair bir anlayışın geliştirilmeye çalışıldığı, Tanrı'nın sadece iddia ettikleri gibi İsrailoğullarının Tanrısı değil; bütün insanların Tanrısı olduğu anlayışının yerleştirilmeye çalışıldığı ileri bir aşamada Tanrı'nın merhametinin İsrailoğulları tarafından sorgulandığı görülür: “Adalet Tanrısı nerede?” Tanrı'ya ibadet etmek boşuna ...”⁸⁵ Yeremya Peygamber bile Tanrı'yı protesto etmişti: “Adaletin konusunda seninle konuşmak istiyorum. Neden kötü insanlar müreffeh olurlar?”⁸⁶ Tanrı'nın cevabı manidardır: Yeremya, bu senin anlayamayacağın kadar ileri bir aşamadır.”⁸⁷

Tanrı'nın İsrail'e verdiği on emir İsrailoğullarındaki bu somut zihnin ve somuta olan eğilimin bir göstergesidir. On emirde kıskanç, kızgın, ceza tehdidinde bulunan bir idareci izlenimi vardır. Tanrı, atalarının yaptıklarından dolayı çocuklarını suçlayan bir yönetici gibi sunulur. Bu durum, o dönemin *davranış standartları* (uyulması gereken ahlaki kuralların belirlenmediği bir dönem için) pek de problem yaratmaz.⁸⁸ Sebep-sonuç zincirine alışık olan günümüz insanı için bu durum sorun yaratır; ama böyle bir kavrama sahip olmayanlar için bunun sorun yaratmamış olduğu görülüyor. Çocukların günahlarından dolayı babalarını cezalandırma İsrail döneminde çok sık görülen bir olgu olarak sunulmaktadır. Fakir, hasta, düşkün, vs. bir insan görüldüğünde, “Kim günah işledi, bu adam mı ana-babası mı?” diye sorulurdu. İsa fakirlere, mazlumlara, vs. iyi davrandığı zaman, itiraz görüyordu; zira İsraililer bunların günahlarından dolayı bu duruma düştüklerine inanıyorlardı. Zengin olanların, Allah indinde de iyi oldukları kanaati vardı. Daha sonraki aşamada bu inanç düzeltildi ve “Çocuklarından dolayı babalar, babalarından dolayı da çocuklar artık öldürülmeyecekler; kendi günahından dolayı ancak kişinin kendisi ölümle cezalandırıl-

⁸⁴ Tesniye 19: 21.

⁸⁵ Malaki 2: 17, 3: 14, 15.

⁸⁶ Yeremya 12: 1.

⁸⁷ Yeremya 12: 5.

⁸⁸ Çıkış 20: 5.

lacaktır.” ilkesi yerleştirildi. Ancak bunu İsrailoğullarına anlatmak için epey dil döküldüğü görülür.⁸⁹

Bu evre, insanların ilkelere genel uygulamalar çıkaramadıkları bir evredir. Kurallar çok somut olarak algılandıkları için, detaylı bir şekilde açıklanmaları gerekmiştir. Bunun bir örneği, 10 emrin 2, 4 ve özellikle de 10. maddelerinde görülebilir. Tanrı İsraililere komşularının evine göz dikmemelerini söyledikten sonra, komşunun sahip olduğu diğer unsurlara da ayrı ayrı dikkat çekmek durumunda kalmıştır: “Komşunun eşine, uşağına” eklemeleri de yapılmıştır. Emir burada durmuş olsaydı, komşunun diğer malları dâhil edilmediği için onlara göz dikilebileceği sonucu çıkarılabılırdi. Bunun için de emirin devamında, “komşunun öküzüne, eşiğine” ilavesi yapılmıştır. Bunların dışındakilere yan gözle bakmanın serbest bırakıldığı anlaşılabilir diye, takiben “Komşuya ait olan hiç bir şeye göz dikmeyeceksin.” emri genelleme olarak verilmek durumunda kalınmıştır.

– Uyulacak toplu kuralların söz konusu olduğu bir sonraki aşamada, *kişiler arası uygunluk ilkesinin* hâkim olduğunu görürüz: Bu aşamada doğru, içinde yaşanan toplumun ve insanların beklentilerine ve davranışlarına uygunlukla belirlenir. Bireysel eylemler, başkalarının onayını almak için yapılır. İyi davranış, başkalarını memnun eden grup tatminine yönelik davranış olarak görülür. “Herkes öyle yapmaktadır.” Bu davranış tekdüzeliği saygınlığı ve iyi olarak adlandırılmayı getirmektedir. Günah, toplumun beklentilerinin tersine hareket etmektir. Bu aşamada misilleme bireysel değil, kolektiftir.

İnsanların kendi geleneksel ahlak anlayışları içinde fakirleri aldatarak, güçsüzleri istismar ederek rahat bir yaşam sürdürüklerini ve bunu çok normal bir durum olarak algılandığını görürüz. Zira bunu herkes yapıyordu ve herkesin yaptığı şey, genel kabul gören gelenekselleşmiş bir ahlak yasasına dönüşmüştü. Bu aşamada, insanların, Tanrı tarafından istenmediği hâlde birçok ibadet ve tören icat ettiklerine ve bunlarla kanuna ne kadar bağlı olduklarını göstermek istediklerine şahit oluruz. Peygamber Amos aracılığıyla Tanrı onlara şöyle seslenir:

“Sizin dinî festivallerinizden nefret ediyorum. Bu toplanma-

⁸⁹ Hezekiel bölüm 18 ve Yerehya 31: 29-30.

larınıza tahammül edemiyorum... bırakın adalet bir ırmak gibi ve fazilet de asla kurumayan bir dere gibi aksın.”⁹⁰

Tanrı onları sadece yazılı olana değil; kanunun kalbine, mantığına yönlendirmek istiyordu. Onlara “adil davranmanın ve merhameti sevmenin” kendisine “binlerce yağ ırmağıyla, binlerce koç sunulmasından çok daha anlamlı olduğunu” söylüyordu.⁹¹

– Bunu takip eden aşamada kurallara, kanunlara ve otoriteye saygı kavramı; sosyal ve kurumsal düzen ve toplumdaki diğer insanların haklarına karşı sorumluluk düşüncesi gelişir. “Adalet” bu aşamada da kriminal ve mahkemede sağlanan adalet çerçevesinde tanımlanır. Adaletsizlik ise, kanunlara uyanları mükâfatlandır(a)mama, uymayanları cezalandır(a)mama olarak anlaşılır. Bu aşamalarda henüz toplum içindeki ilişkileri belirlemenin sadece yasa ve kanunlara değil de yazılı olmasa bile genel ahlaki ilkelere dayanabileceğine dair düşünce gelişmemiştir. Böyle bir anlayışın geliştiği bir sonraki ilişkiler ahlakında, sergilenen eylemin mevcut uygulamalara ve kanunlara uyup uymadığına değil; bazı temel evrensel, soyut ahlaki ilkelere uygun olup olmadığına bakılarak değerlendirilir. Bu aşamada bireyler, toplumdan önce gelen ve toplum tarafından korunması gereken haklara sahiptirler.

– Tanrı 1. evredeki kana dayalı öç almaları yumuşatmak ve ‘adalet’ kavramının anlaşılmasında değişiklik yaratmak ve bir üst aşamaya geçilmesini sağlamak için hazırlık yapmış ve İsrailoğullarına, kazara birisini öldüren kişinin kaçıp sığınacağı “sığınma şehirleri” yapmalarını emretmiştir.⁹² İnsanların bir eylemde bulunurken, bir ‘niyet’ yahut ‘kasıt’ taşıyıp taşımadıkları, ilk kez bu aşamada dikkate alınmaktadır. Bu sığınma şehirlerinin oluşturulması yönündeki emirden önce, insanlar ister kasten isterse kazaen bir günah veya suç işlediklerinde hemen cezalandırılma yoluna gidilirdi. Adalet anlayışının biraz daha geliştiği bu aşamada, artık ‘niyet’ unsuru ciddi anlamda adalet kavramının yanına eklemlenmiş görünmektedir. Düşmana merhamet göstermek, öldürmüş bile olsa bağışlamanın

⁹⁰ Amos 5: 21, 24.

⁹¹ Mika 6: 6-8.

⁹² Tesniye 19: 6.

imkânından bahsetmek için insanın ve insan ilişkilerini tanımlayan kavramların daha fazla gelişme göstermesi gerekmektedir. Bunun örneklerini görmek için Yeni Ahit'in ve Kur'an'ın cezalandırma felsefesine bakmak yeterlidir.⁹³

Tarihin ve zamanın nasıllığına bu müdahale, insan doğasının değişmezliği ve insan hayatının çeşitli aşamalar boyunca tek biçimliliğini koruduğu yönündeki eski varsayıma artık başvurmayaacağımız anlamına gelir. Tarih, hem insan doğasını hem de insani toplumsal hayatın biçimlerini ve insanlar arasındaki ilişkinin niteliğini değiştirir. Zaman içinde ne kadar geç bir noktada yer alınıyorsa, değişim oranı o kadar büyüktür. İnsanlık tarihinin en yaşlıları olan ve kendilerine kadar geçen bütün bir insanlığın tecrübesini devralan günümüz insanının durduğu yer, bütün özellikleriyle kendisinden binlerce yıl önce geçmiş insanlardan tabii ki farklıdır. Ancak bu farklılığın iyi yönde mi yoksa kötü yönde mi bir farklılaşma olduğuna verilecek cevap, aynı zamanda gelecek projeksiyonumuzla ilgili olacaktır.

Bu projeksiyonlara bakıldığında, Hristiyanlıktaki *apokaliptik* kurgu, tarihî sonuçta iyimserlik vurgulanmış olmasına rağmen, kötümser bir akışa bırakmaktadır. Bu muhteşem güzelliğin, Tanrı'nın krallığının gerçekleşmesi için birçok felaketin yaşanması gerektiği zihinlere kodlanmakta, sürekli kötüye giden bir süreç resmedilerek, iyimser bir gelecek fikri sakatlanmaktadır. Dünyanın kötüye gittiğinin Kutsal Kitabın imparatorlukları simgelediği metallerde görmek mümkün: Babil kralı Nabukadnezzar'ın imparatorluğu altınla (Danyel 2:38, Medyen İmparatorluğu, onun bir altında gümüşle (2: 39), Pers İmparatorluğu pirinçle (2: 39) ve Yunan kısmen demir, kısmen de kil toprakla (2: 40) simgelenmektedir.⁹⁴ İmparatorlukların oluşmuş olduklarının varsayıldığı bu metallerin değer kaybı, gittikçe imparatorluklara hayvani ve vahşi bir nitelik vermektedir; diğerlerinde olmayan bu vahşilik dördüncü imparatorlukta çok daha fazla gözlenmektedir.⁹⁵

İslam'da da dünyanın sonuyla ilgili *fiten* edebiyat kurgusu bun-

⁹³ Levililer 20'de zinaya recm cezası uygulandığını görüyoruz. İsa ise zina suçuyla yakalanan kadını bağışlamıştır. Kur'an, öldürülen kişinin mirasçılara katili affetme yetkisi vermiş; Hz. Muhammed, zina fiilini işlediğini ve cezalandırılarak temizlenmek istediğini defalarca söyleyen kadını cezalandırmamıştır. Bunun örnekleri çoğaltılabilir.

⁹⁴ Christopher North, *The Old Testament Interpretation of History*, Londra 1953. 137.

⁹⁵ Daniel 7: 7.

dan daha farklı değildir. İlerleyen tarihî süreç içerisinde toplumların geçirecekleri dejenerasyon, içine düşecekleri kaos, vs. meydana gelmesi kaçınılmaz birer kıyamet alameti olarak aktarılmıştır. Oysa bunların birer öngörüyle insanlara haber verilmesi, bunların kaçınılabılır olduğunu ve meydana gelmelerini engelleyici tedbirlerin alınabileceğini ima eder. Bu da geleceği zorunlu olarak kötüye kodlamanın gerekmediği sonucunu doğurur.

Öte yandan, İslam düşüncesinde, İlkçağlardan gittikçe uzaklaşma, faziletlerin ve değerlerin kaynağından, asr-ı saadetten de uzaklaşma olarak görülmüş ve gelecek beklentisi, asr-ı saadet adı altında geçmişe kodlanmıştır. Oysa asr-ı saadet, varılacak bir tavan/hedef değil; varılacak hedeflerin nüvesini ve dinamiklerini içinde barındıran bir taban/zemin olarak alınmalıdır.

3.3.4. Sembollerle ve Kavramlarla Tarihte Gerçekleştirilen Kırımlar

Terimler ve kavramlar, zihnimizdeki düşüncelerin dışa vurulmasına, başkalarıyla da paylaşılmasına yardımcı olan sembollerdir. Bu anlamda kavramlar ve semboller belli bir düşünceyi yahut zihni kurar ve yapılandırırlar. Bu kurgu ve yapılandırma tarihinde diyakron (tarihin akışının farklı bir mecraya taşınıp, farklı dinamiklerle ilerlemesi) denilen kırımlara sebep olur. *Ulu'l-'Azam* denilen peygamberleri diğerlerinden ayıran özellik, böyle bir kırılmayı gerçekleştirmelerinde yatmaktadır. Bu diyakronik kırılma içinde din, kişiler ve varlıklar için tamamen yeni anlamlar yaratır ve bu anlamları onlara yükler. Bu anlam yüklemesiyle güçlü olan zayıfa, zayıf olan güçlüye dönüştürülür. Bu tersine çevirme olayı ne kadar geniş bir taban bulursa, bu değiştirici ve dönüştürücü değerler de o kadar beslenir ve bu karşılıklı ilişki sonunda değer yargılarında bir kırılmaya götürür. Bunu örneklemek gerekirse: Bütün toplum fertlerinin aynı davranışları sergiledikleri bir bağlam içinde haklı-haksız, zalim-mazlum kavramları arasındaki çizgi o kadar net değildir. Örneğin herkesin köle sahibi olduğu bir ortamda, köle edinmenin ahlaki temelini kimse tartışmaya açmaz ve kölelere kötü muameleyi de bir ahlaksızlık ve zulüm olarak adlandırmaz. Ancak bir din, yaygınlaştırılmak suretiyle normal bir olaymış gibi sunular bu davranış tarzına, tarihin standartlaştırılmış bu kesitine müdahale eder ve kölelere kö-

tü muameleyi ahlaksızlık ve zulüm olarak nitelendirirse; bu toplumda o ana kadar bulunmayan kavramlar iş görmeye başlar. Artık bu toplum zalimler ve mazlumlardan oluşan bir topluma dönüşür; mücadelede bu iki kesimin mücadelesine. Bu niteliksel bir değişim ve dönüşümdür ve bu dönüşüm, insanlar arasındaki ilişkinin hem normatif hem de ahlaki niteliğinde değişiklikleri yaratır. Bu yönüyle, tarihin deviniminin temeline ‘çatışma’ ve ‘mücadeleyi’ koyanlar haklıdır. Ancak bu temeli, Marksist teorisinin belirginleştirdiği hâliyle sadece ekonomik bir zemin üzerine inşa etmek eksiktir, bu aynı zamanda ideolojik, dahası varoluşsal bir mücadeledir. Bu mücadele içinde din, Peygamberleri aracılığıyla yeni terimler, kavramlar ve semboller kısaca dinsel bir retorik yaratır ve kendilerine has mücadele zeminini bu retorik üzerinde yükselir. Kendi kavramlarını ve bu kavramların hayat verdiği toplumsal matrisi yaratamayan bir din yahut düşünce zaten uzun soluklu olamaz.

Tıpkı Kutsal Kitapların anlamını omuzlarında taşınamaması, onu deşifre eden ve bir anlam atfeden okuyucusuna bağımlı olması gibi, tarih de anlamını kendi omuzlarında taşımaz. Dolayısıyla metnin anlamındaki rölâtivite durumu, tarihin yorumunda da kendini gösterir. Böyle geniş bir yorum alanı olması sebebiyle de her topluluk tarihi, kendi tarihi yapma hevesindedir. Yorum alanı olması sebebiyle de tarih ve tarihte yer tutan olayların her biri, bu olayların kahramanları ve savundukları fikirler, bu uğurda yaptıkları mücadele salt birer tarihsel anlatı olmanın ötesine geçer ve *sembol* olarak iş görmeye başlarlar. Kişiler de fikirler de tarih de artık birer semboldür ve bu yönleriyle görünümünün ve verdikleri ilk izlenimin ötesinde bir anlama sahiptirler. Nasıl kelimeler ve cümleler, zihnimizde olanı dışa vurmamıza aracılık eden semboller ise, tarihte yer tutan her bir olay da aslında bir bütünün kendini dışa vurmasından başka bir şey değildir. Bu semboller, insanın zihnini, gözlemlediği sınırlı, yaratılmış evrenin dışına çıkarmanın da yoludur.

3.3.5. Etnosentrik Temelli Tarih Yorumları ve Seçilmişlik Paranoyası

Tarihin teolojik olarak okunmasını mümkün kılan en temel unsurlardan biri, belli ilkeler çevresinde oluşturulan bir *topluluğun*

yahut *milletin* tarihin akışı içinde yerini bulmasıdır. Zira bu ilkeler ancak bir topluluk veya millet varsa, tarihin akışına yön verecek bir karakter kazanabilirler. Kur'an'ın topluluk (*ümme*) vurgusu buna yöneliktir. Bu topluluk, bu ilkeler bazında tarihsel seyri farklılaştırma konusunda Tanrı ile *ahitle*şirler. Tanrı ile söz konusu topluluk arasında bu *ahitle* kurulan ilişki, bir sonucu değil, başlangıcı gösterir. İki kesimli bu anlaşma, şartlarına uyulduğu sürece geçerliliğini koruyacaktır.

“Ve inanan ve yararlı iş işleyenleri, andolsun iyilerin arasına koyarız.”⁹⁶ ayetinde ifadelendirilen, *iyilerin arasında olma*, bu ahdin doğurduğu değil; bu ahde uyulduğu zaman doğacak bir sonuçtur. Seçilen yahut temsil gücü verilen bir milletin bu özelliğinin devamı, bu ahdin şartlarına bağlılığa paralel olarak devam etmekte ya da kesilmektedir. *Bu ahdin özü ise, insanın kendisiyle, diğer insanlarla, kozmosla ve Rabbi ile olan ilişkisine dairdir.* Bu özün yok sayılması, bu ahdin başka Peygamberler kanalıyla başka topluluklarla yapılmasının yolunu açar. Böyle bir topluluğun varlığı, aynı zamanda bu özün ve temel ilkelerin de varlığını ve canlılığını koruması demektir. Bu öz ve ilkeler topluluğa hayat verir, topluluğun varlığını koruması bu ilkelerin hayata geçirilmesi ve tarihte birer olay elbisesine bürünmesiyle gerçekleşir. İdealin reel bir yapıya kavuşması, teolojik söylemin salt bir söylem olmaktan çıkıp kendisine toplumsal bir alan açmasıyla mümkündür ve toplumsal alan da bu söylemin arkasındaki temel kudrettir.

Bu anlamda tarihi bir bütün olarak yorumlamak ya da tarihe birilerinin kendi adlarına özel bir anlam zerk etme çabaları her zaman olagelmıştır. Kur'an, tarihi bir bütün olarak almakta ve ‘İslam’ terimini bütün bu tarihi sürecin ve bu sürece eşlik eden mücadelenin temel belirleyeni olarak tespit etmektedir. Bu bütüncül bir tarih yorumudur ve herhangi bir etnik temele dayalı olarak tarihi parçalamayı reddetmektedir.

Tarihi parçacı bir şekilde yorumlayan ve merkeze kendi kavmini koyarak mesajı etnik bir temele oturtan zihne de örnek çoktur: İsrail kavmi, Kilise, Ortaçağ'daki Haçlı Seferlerinin öncülüğünü yapan Franklara yapılan atıflar,⁹⁷ Hegel'in dünya tini-

⁹⁶ 29/Ankebüt, 9.

⁹⁷ Bu savaşların tarihini anlatan eserlerin büyük bir kısmının adını *Gesta Dei Per Francos* (Tann'nın Frankların aracılığıyla yaptığı işler) şeklinde başlıklandığını hatırlamamız

nin taşıyıcısı olarak gördüğü Germen ırkı hep bu arayışın ürünüdür.

O hâlde, milletlerin kendilerinin herhangi bir hedefi gerçekleştirmek üzere seçilmiş oldukları ve diğer toplulukların bir adım önde bulunduklarına dair bir kanaate sahip olmaları ve tarihte gerçekleşen olayları da bu kanaatlerine şahit tutmaları nasıl anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır? Aslında milletlerin böyle bir tutum içine girmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Büyük milletler ve medeniyetlerin böyle bir ön kabulleri olmadan büyük işler yapmaları da mümkün değildir. Devlet ve medeniyet kuran milletlerin enerji kaynağı durumundaki bu dinamikleri İbn Haldûn, “asabiyet” kavramıyla karşılamakta ve Akdeniz havzasındaki her medeniyet kurucusunun böyle bir *asabiyete* sahip olduğuna işaret etmektedir.⁹⁸ O hâlde böyle bir kabullenmenin yarattığı sorun nedir?

Öncelikle, milletlerin böyle bir iddiayla ortaya çıkması, tek başına bir değer taşımaz. Bu iddia, iddia sahibi milletin hangi ahlaki, insani, vicdani, vs. değerlere hayat verdiği; ya da hangi ahlaki, insani, vicdani, vs. değerleri dumura uğrattığı, insanların hayatlarından kaybolup gitmesine sebep olduğuna bakılarak değerlendirilmelidir. İnsanı ve kozmosu ayaktan tutan hak, adalet, eşitlik, hürriyet, vs. değerlerin, bu iddia sahibi milletle ne kadar geliştiği ya da ne kadar geriye gittiği, seçilmiş oldukları iddialarını değerlendirmenin temel kriteri yapılmalıdır. Aksi takdirde, seçilmiş olma ve Tanrı’nın tarihte iş gören araçları olma iddiası salt bir iddia olmanın ötesinde, Tanrı’ya yapılan bir iftiraya da dönüşecektir. Zira Tanrı adına hareket ettiğini iddia edenlerin geride bıraktıkları tarihsel miras, kimsenin sahip çıkarak istemediği bir mirastır. Ortaçağ’da Tanrı’nın tarihte iş gören elleri oldukları iddiasındaki Frankların yaptıklarına; üstün Germen ırkı iddialarıyla Nazi Almanya’sının standartlarına uymadığı gerekçesiyle katlettiği binlerce Alman çocuğuna yapı-

yeterlidir. Detay için şu çalışmamıza bkz. “İki Dünyanın Karşılaşması: Haçlı Seferleri Döneminde Müslüman ve Latin Batı Arasındaki İlişkiler”, *Türkler Ansiklopedisi*, cilt 6; *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 14, no:3-4, 2001.

⁹⁸ İbn Haldûn, *Unvân el-İber* adlı yedi ciltlik eserine yazdığı *Mukaddime*’de, medeniyetlerin (umran) doğum, gelişim ve ölümlerini irdelerken, kurucu bir unsur olarak gördüğü *asabiyet*’in de milli, dinî ve ideolojik ayaklarla desteklendiğine işaret etmektedir. Bu kavramın tahlili için bkz. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul 1985, 161; Satı Bey, *ed-dirâsât ‘an Mukaddimet-i İbn Haldûn*, I, Beyrut 1943, 158 vd.

lanlara; İsrail tarihinin artık ayrılmaz parçası ve tanımlayıcı unsuru hâline dönüşen katliamlarına, vs. bakmak, bu söylenenin daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır.

Seçilmiş millet olma iddiası, tarihi etnosentrik bir temelde yahut etnosentrizmle sıkı sıkıya bağlanmış dinsel bir ideoloji temelinde yeniden kur(gula)mak şeklinde kendini göstermektedir. Böyle etnosentrik bir tarih yorumunda, örneğin, İsrail kendi tarihini İbrahim'le ve oğlu İshak'la, Hristiyanlar İkinci Âdem (İsa) doktriniyle kendi tarihlerini İsa'yla başlatmaktadırlar. Böyle bir parçacı tarih anlayışı, kendini hem geçmiş tarihi yorumlamada hem de gelecek tasarımıyla göstermektedir. Etnosentrik tarih anlayışında, geçmiş tarih, tarihe milat yaptıkları olayın hazırlık aşamasına indirgenmekte; gelecek ise bu tarih sahiplerinin ifadelendirdikleri bir ümit, beklenti ve temenni tarihine, İncil perspektifinden bakıldığında, Evangelia'nın (verilen sözün) gerçekleşme tarihine dönüştürülmektedir.

Geleceğimizi bir ümit ve ideale değil de felaketler (fiten) beklentisine ve olumsuzluklara kodlanması ve her gelişmenin bu felaketlerin hazırlık aşaması olarak nitelenmesi, bir tarihi başlamadan bitirme ve mahkûm etmedir. Geleceğin bu şekildedeki mahkûmiyeti, orada yer tutacak soyut (din dâhil) ve somut varlıkların da mahkûm edilmesi demektir. Geleceği kötüye kodlamanın tipik örneklerini Apokaliptik İncil geleneğinin eskatolojik/Mesihçi öğelerinde fazlasıyla görmek mümkündür. Yine bütün gelişim ve tekâmülüne rağmen insanın gelecek tasarımını Megiddo Ovası'nda yapılacak Kıyamet Savaşı, Armageddon, Deccal gibi uğursuz terimler etrafında örmeye çalışması da diğer örneklerdir. Evangelia kavramı etrafında İncil içinde anılan kehanetler ve beklentiler, çatışma yaratmayı ve bu çatışma kültürü içinde ayakta kalmayı hedefleyen bir retorik sunmaktadır. Modern düşüncede anılan 'öteki' kavramının dışlanmış, nesneleştirilmiş, tahkir edilmiş ve bu yönüyle diğerini merkeze koymaya, özneleştirmeye ve yüceltmeye hazır hâle getirilmiş yapısını bu çatışma retoriği içinde keşfetmek mümkündür.

Şüphesiz, Kutsal Kitaplar, Allah ile mesaj gönderdiği insanlar arasında birer ahitleşme örneğidir ve bu ahitlere göre de vaatlerde bulunmaktadır. Bu ahdin ilk örneğini, bütün insanlara yapılan sembolik misakta görmek mümkündür. Bu vaatle-

rin gerçekleşmesi için de sürekli destek vaadinde bulunulmaktadır:

“Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalana çıkarıldıklarını sandıkları sırada onlara yardımımız gelir ...”⁹⁹

“Andolsun peygamber kullarımıza söz vermişizdir. Doğrusu, onlar yardım göreceklidir.”¹⁰⁰

Gelecek perspektifini kurmada inananlara ümit aşılması ve buna bağlı olarak iyimser bir gelecek beklentisinin yaratılması son derece olumlu bir ruh hâlini var edecektir. Geleceği iyimserlik üzerine kurma yönündeki bu bildirimlere ilişkin yapılabilecek en büyük hata ise, bu vaatleri etnosentrik ve mikro milliyetçi bir temelde yorumlamaktır ki İncil’in vaat ve kehanetlerinin sürekli böyle bir yorum çerçevesinde kurgulandığı görülmektedir. Tarihi böyle etnosentrik ve mikro milliyetçi bir temelde yorumlayanlar, kendi kavimlerinin “seçilmiş” ve “müjdelanmış”, olduğu varsayımından hareket etmektedir.

Bu seçilmişlik kavramı söz konusu olduğunda da teologlar, ümide ve yeni başlangıçlara açık olması bağlamında, İsrail’e çok sık atıfta bulunurlar. Ancak İsrail’in yaşam ve düşüncesi, günümüzde artık referansta bulunulamayacak kadar bilim dışı kozmolojik öğeler ve etnosentrizm barındırması bir yana, patriarkal karakteri sebebiyle özellikle referans çerçevesi dışında kalmaktadır.¹⁰¹ Yine de bu kavmin seçilmişliği sürekli dillendirilmektedir; oysa seçilmiş olmayı Kur’an farklı Peygamberlere ve takip edenlerine de yaymaktadır:

“İsmail’i, Elyasa’yı, Yunus’u ve Lut’u da hidayete erdirmiştir. Her birini âlemlere üstün kılmıştık. Babalarından ve çocuklarından ve kardeşlerinden bir kısmını da. Bütün bunları seçtik ve bunları dosdoğru bir yola ilettik. İşte bu, Allah’ın hidayetidir ki kullarından dilediğini buna iletip yöneltir. Eğer onlar da Allah’a ortak koşarlarsa bütün yaptıkları boşa gider.”¹⁰²

“Allah Âdem’i, Nuh’u, İbrahimogullarını, ... seçti.”¹⁰³

Bazı din mensuplarının seçilmiş olmayı aşırı ucuna taşıyıp,

⁹⁹ 12/Yûsuf, 110,

¹⁰⁰ 37/Saffât, 171-72.

¹⁰¹ John Cobb, “Two Types of Postmodernism: Deconstruction and Process”, *Theology Today*, ptsem.edu/jul1990/v-47-2-article4.htm.

¹⁰² 6/En’âm, 86-88.

¹⁰³ 3/Âl-i İmrân, 33.

kendilerini Allah'ın oğulları olarak nitelendirdiklerini de görürüz:

“Yahudiler ve Hristiyanlar, “Biz Allah'ın oğulları ve sevgili kullarıyız.” dediler. De ki: “Öyleyse neden Allah size günahlarınız sebebiyle azap ediyor?...”¹⁰⁴

Tanın'nın İsrailoğullarını seçmesi, hem Mısır'da köle olarak tutulan farklı kavimlerin içinden kurtarılmak ve bir mesajın taşınmasına aracılık etmeleri anlamında, hem de var olan insanlar arasından bu aracılık için layık olarak görülüp seçilmeleri anlamına gelebilir. Ancak bu durum, onların tarihin seyri içinde Allah'ın mesajına ve tarihteki aktına aracılık için seçilen Peygamberlerin ve kavimlerinin üstünde oldukları anlamına gelmez. Allah Hristiyanlara ‘Sizler dünyanın tuzusunuz.’ derken de Müslümanlara, ‘Sizler insanlar içinden çıkarılmış en hayırlı milletsiniz.’ buyururken de aynı tutumu takınmaktadır. Bu da Allah'ın zamanın belli bir dilimine müdahale ederken, zamanda bir kırılma yaratırken aracı olarak kullandığı millete bir üstünlük payesi vermesidir. Üstelik, bu seçilme ve bunun temelindeki misak/ahd şarta bağlamıştır:

“Tevrat'tan sonra Zebur'da da “Yeryüzüne benim iyi kullarım varis olacaktır.” diye yazdık.”¹⁰⁵

Genesis 12: 1-3; 15: 1-16'da “İbrahim'in neslinin yeryüzünün varisleri olacağı” ifade edilmektedir. Bu ifadeye dayalı olarak da bütün din mensupları İbrahim'e aidiyet yarışına girmektedir. Ama Kur'an burada atlanan bazı temel noktaları açıklığa kavuşturmaktadır:

“Şunu da hatırlayın ki bir vakit Rabbi, İbrahim'i birtakım kelimelerle imtihan etti. O, onları tamamlayınca Rabbi: “Ben seni bütün insanlara önder yapacağım.” buyurdu. İbrahim: “Rabbim zürriyetimden de yap.” dedi. Rabbi ise: “Zalimler Benim ahdime nail olamaz.” buyurdu.”¹⁰⁶

İbrahim'i ata olarak kabul eden hangi nesillerin, hangi zulümlerinden dolayı Allah'ın ahdine nail olamayacaklarının kararını tarih ve ona şahitlik edenler verecektir.

Tarih teolojisi içinde bir paradigma olarak zihinde tutulma-

¹⁰⁴ 5/Maide, 18.

¹⁰⁵ 21/Enbiyâ, 105.

¹⁰⁶ 2/Bakara 124.

sı gereken husus, üzerine kehanetlerin ve öngörülerin gölgesi düşen geleceğimizi bu anafordan kurtarmaktır. Bu bağlamda, geleceği felaketlerin gerçekleşme alanı değil de bir ümit kapısı olarak gören Jürgen Moltmann'ın eskatolojik ontolojisini anmak gerekir.¹⁰⁷ Bu ontoloji içinde, gelecek yeni bir şeydir; sadece şu anın uzantısı değildir. Buna göre gerçeklik, önceden belirlenen veya sebep-sonuç ilişkisiyle kurulan ve her şeyi kendi içinde taşıyan bir kavram değildir; aksine mahiyeti itibariyle tarihseldir ve ümit ancak bizzat realite tarihsel bir akış içine yerleştirilirse ve de tarihsel realite ilerideki açık ihtimalleri içeriyorsa anlamlı bir varlık alanına sahip olabilir.¹⁰⁸ Bu, geleceğin şu an içinde bütünüyle içerilmediği anlamına gelir. Gelecek gerçekliğin yeni ihtimallerinin orijini ve zeminidir. Bu yönüyle gelecek, şimdi tarafından belirlenmez; aksine, şimdiyi belirler.

Geleceğin yaşadığımız anı şekillendirmesi ve yaşadığımız anı geleceğin bir hazırlık basamağına dönüştürmesi ve gelecek fikrinin ümit kavramına entegre edilmesi önemlidir. Tanrı'ya bağlanan ümit, beslediğimiz dünyevi-ümitlerde olduğu gibi, hedefine ulaştığı zaman kendini tüketen ve sona eren bir ümit değildir, zira bu ümit belli somut amaçlara veya bir hedefe değil; Tanrı'ya yönlendirilmiştir.¹⁰⁹

Bütün bunlarla birlikte, Moltmann'ın Hristiyan eskatolojisinin temel belirleyenleri durumundaki temel kavramların (Tanrı'nın Krallığı, vs.) dışına çıkıp, bunu bütün insanlığın ümit teolojisine dönüştürmesi çok zordur. Zira Hristiyanlık, orijini itibariyle, bir medeniyet (Roma) içinde gelişen yerel bir din olarak, her zaman savunma psikozu içinde hareket etmiş, Yahudi yerelliğinden aldığı özellikleriyle, Tanrı'sını da temel kavramlarını da başka din, millet ve medeniyetlerle paylaşma cesaretini gösterememiş ve kucaklayıcı olamamıştır.

Tarihte ilerleme ve iyiye doğru gidiş düşüncesi, hem bir reel durum olarak hem de gelecek fikrinin iyiye ve mükemmele kodlanması anlamında, benimsenmesi gereken bir tutumdur.

¹⁰⁷ Jürgen Moltmann, *Hope and Planning*, terc. Margaret Clarkson, New York: Harper and Row, 1967; *Theology of Hope*, terc. James W. Leitch (New York: Harper and Row, 1967).

¹⁰⁸ Stanley J. Grenz ve Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, (Illinois 1992). 176.

¹⁰⁹ Janet Martin Soskice, "The Ends of Man and the Future of God", *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, Manchester, trsz., 69.

Zira aynı zamanda yaşamımız olan ve gidişatı yüzümüze yansıyan tarihin arkasında duran ve ona eşlik eden Mutlak Kadir, Mutlak Âlim, Mutlak İyi bir Varlık ve O'nu taklit ederek medeniyet/ümran kurma emrini '*emanet*' olarak kabul edip alan bir insan var. Allah ve insan tasavvurumuz, böyle bir iyimser perspektifi, insanlığın önüne varılacak hedef olarak koymayı gerektirmektedir.

Tarihi iyiye doğru evrilecek şekilde kuran Allah, tarihte yer tutanlara, aralarındaki ilişkiyi şu ilkeye bağlı kalarak sağlamalarını istemektedir:

“Hani sizden; birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz, birbirinizi yurtlarınızdan sürgün etmeyeceksiniz diye kesin söz almıştık. Siz de bu söze tanıklık ederek onaylamıştınız. Buna rağmen birbirlerini öldürenler, günah işlemek ve düşmanlıkta bulunmak suretiyle, birbirinizle yardımlaşarak içinizden bir kısmını yurtlarından kovanlar yine de sizlersiniz. ... O hâlde sizler kitabın bir kısmına inanıyor, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? İçinizden bunu yapanların cezası, dünya hayatında zilletten başka bir şey değildir; kıyamet gününde ise onlar, azamın en ağırına uğratılacaklardır. ...”¹¹⁰

¹¹⁰ 2/Bakara, 85.

Yunan felsefesi ağırlıklı olmak üzere Helenistik düşüncenin, teolojinin temel doktrinleri üzerinde önemli etkisi bulunduğu inkâr edilemez: Tanrı doktrini, âlem tasavvuru, diğer insani yetileri değerlendirme kriterine dönüştürülen akıl doktrini, vs. Descartes'tan başlamak üzere modern dönemde felsefe, Yunan felsefesinin ve Helenistik düşüncenin tortularından kurtulma yolunda büyük mücadele verdi ve bunu büyük oranda başardı. Teolojide bunun böyle olmadığını söylemek için, hâlihazırda kullanılan teolojik retorikğin terim ve kavramlarına bir göz atmak yeterlidir. Oysa böyle bir kurtuluş hareketine teoloji, felsefeden daha çok muhtaçtır. Zira teoloji otoritatif kaynak olarak kabul ettiği *kutsal metni*, kendi mantığı ve sistematığı içinde tahlil etme gibi bir sorumluluğa sahiptir. Başka bir ifadeyle, teolojinin görevi, sadece kutsal kitaplardaki temel doktrinleri, okuyucuya anlaşılır kılmak değil; aynı zamanda, bu doktrinleri sistematik bir tarzda formüle etmektir. Bu da teolojinin, felsefeninkinden farklı bir epistemoloji ve ontolojisinin olması gerektiği sonucunu doğurur.

Böyle bir paradigma farklılığı yaratıldığında, teolojinin klasik dönemdeki temel vurgularının yavaş yavaş bir kaymaya uğrayacağı görülecektir. Klasik dönemde, evrenin mükemmel bir şekilde yürüyen düzenini keşfedip, buradan mutlak kudret ve hikmet sahibi bir varlığa geçmeyi kendine ödev bilen teoloji, aynı ödevi şimdi insana yönelerek yerine getirme sorumluluğunu da hissedecektir. Bunu yapmak için, teolojiyi antropolojiye indirmeye hiç gerek yok. Böyle bir endişe taşımak da yersizdir. İnsan, İlahî bir Varlık fikrini sürekli zihninde tuttuğu ve otoritatif

olarak kabul ettiği bir metinle sürekli iletişim hâlinde bulunduğu sürece, böyle bir indirgeme söz konusu olamaz. Bu Varlık ve bizimle iletişim kurduğu metin korunmak suretiyle, teolojinin varoluşsal yönü öne çıkarılmalıdır. Tanrı kavramına ve bize kaynaklık edecek bir metnin kabulüne dayanan böyle bir teolojik varoluşçuluk, bütün insani sorunları kendine problem alanı olarak seçmek durumunda kalacaktır. Varoluş açısından bakıldığında bizim dışımızdaki eşya sadece vardır; oysa biz var olmaktadır. Var olmamızda, Varlığa yani Tanrı'ya olan açıklığımız bizi diğerlerinden ayırmakta, ayrı bir yere yerleştirmekte ve omuzlarımıza farklı sorumluluklar yüklemektedir. Tarihi teolojinin temel doktrinal alanlarından biri olarak irdelememizin sebebi de bu sorumluluk anlayışına dayanmaktadır. Teolojinin fonksiyonelliğinden ve sorumluluğundan bahsetmek, onu insani bir zeminde inşa etmek demektir. Bu insani zemin, kutsal metni, insan sorunları temelinde okuyarak yorumlamaktır. Bu perspektif, Allah'a atfettiğimiz bilgi, irade, kudret, yaratıcılık, rızık vericilik gibi sıfat ve isimler, insanın yaşadığı zaman kesiti içinde anlam kazanacak şekilde anlamlandırmayı, ayağı yere basmayan spekülâtif tartışmaların ikinci plana atmayı getirecektir. Çalışmamıza rengini veren, teolojik dilin varoluşsal yapısı, söz-eylem ve okuyucu tepki teorisi altında yapılan tahliller, Kur'an'ı böyle bir okumaya tabi tutma arzusuyla yapılmıştır.

Pratik bir zeminde inşa edebilmesi için teolojinin, kendini felsefe ve metafizikten farklı yapılandırması gerekir. Böyle bir yapılandırma iddiası da ancak kendisine ait terim ve kavramların başka bir ifadeyle teolojik bir retorığın yaratılmasıyla mümkündür. Zira her disiplinin verili olarak kabul edip, diğer varsayımlarını üzerine oturttuğu temel kavramlar vardır. Teoloji de problematiğini kurduğu terim ve kavramlara sahip olma iddiasında bulunmalı ve bu çaba içinde olmalıdır. Kendi alanına ait sınıf kavramlarının varlığını kabul etmek, bir anlamda ottonomi iddiasında bulunmak demektir. Çalışmamızda, teolojinin çekirdek kavram ve teorileri, hem kapsayıcılık hem de fonksiyonellik iddiamız sebebiyle, *Allah, insan, tabiat ve tarih* olarak tespit edilmiştir.

Teoloji, diğer disiplinlerle sürekli iletişim hâlinde olacaktır. Ancak, Kelam'ın diğer disiplinlerle olan irtibatı, kendi sınıf kav-

ramlarını, yöntemini ve yorumlama gayesini kaybettirmeyecek bir tarzda olmalıdır. Burada Kelam'ın karşılaşacağı en büyük sorunlardan biri metafiziksel yorumlardır. Zira metafizik, gerçekliğe dair total yorumlar getirmektedir. Metafizik, teistik bir metafizik olarak alındığında, tek doğrunun varlığına dair total bir yorum diktesi getirmekte, teistik olmayan daha geniş yelpazedeki metafiziksel yorumlar ise teolojinin zaten özüne çarpmaktadır. Teoloji temel konularını irdelerken felsefi kategorilerden yararlanacaktır; ancak felsefi kabullerin büründürüldüğü metafizikten uzak duracaktır. Çok katı felsefi bir sistemin, metafiziksel bir temsille hem bilime hem de teolojik gelişmeye nasıl ket vurduğunu, 13. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar devam eden bir süreçte gördük. Teoloji nihayetinde dinin yorumu ve dinin inananlarına ulaşmasını ve bir anlam ifade etmesini sağlamanın aracıdır. Bu yönüyle dinin ve rengini dinden alan teolojinin kendi kavramlarıyla yorumlama zorunluluğunda olan teolojinin kendini herhangi bir metafizik sisteme entegre etmesi kadar tehlikeli bir şey olamaz.

Teoloji tabiatı icabı (Bu tabiatı, dinî kaynakla olan irtibatından almaktadır.), bireysel ve toplumsal alanla ilgili olmalıdır. Bireysel ve toplumsal olanın, sürekli birer tahakküm alanı olarak görüldüğü ve teolojinin de bunu meşrulaştırma aracına indirgendiği yapının tersine çevrilmesi için Allah, insan, tabiat ve tarih dörtlüsü arasındaki ilişki yenide tesis edilmelidir. Elinizdeki çalışma, böyle bir sonuç yaratacak şekilde tasarlanmıştır.

Fonksiyonellik ve kapsayıcılık iddiası, teolojinin Varlık doktrinini de farklı yapılandırmasını gerektirecektir. Bu da varlık doktrinini daha geniş bir ontolojik zeminde inşa etmek demektir. Başlangıç noktası yapılan 'Varlığın alanı genişledikçe, teolojiye ait *sınıf kavramları* dediğimiz, kendi alanına ait kavramsal yapının zemini de genişlemiş olacaktır. Varlığın içine insan varlığının yerleştirilmesi, insan ideallerinin, tecrübelerinin ve formülasyonlarının belirleyici olması ve etkinlik kazanması demektir. Bu yönüyle Kelam içinde *antroponom* bir yapı dizgesinin taban oluşturması söz konusudur. Ancak insan yeryüzündeyalıtılmış bir varlık olarak hayat sürmemektedir. Kendine has yasaları olan bir dış gerçeklik mevcuttur ve bu dış gerçeklik insanın önüne zorunlu yasalar koymaktadır (ontonomi). Böylece

Kelam'ın üzerine oturduğu ikinci zemin ontonomi zemini olmaktadır. Sebep-sonuç ilişkisi bağlamında âlemin ve içindekilerin mutlak sebebi olarak görülen Allah, tartışmasız bu değer koyucuların başında yer alacaktır. Bu da kelamın üzerine oturacağı *teonom* bir düzlem demektir. Aslında ontonomi ve antroponomi olarak kavramsallaştırdığımız alanlar teonominin dışavurumlarından başka bir şey değildir. Teonominin bunlarla tüketildiğini söylemek tabi ki mümkün değil; ancak bu alanları ayrı ayrı isimlendirmeye gitmemiz aralarında bir hiyerarşi koyduğumuz anlamına gelmemelidir. Her türlü hiyerarşik söylem, yöntem olarak dışlayıcılığı ve indirgemeciliği getirecektir. Bu indirgemecilik, modern düşünce evresi olarak aldığımız, Descartes ve Bacon'la başlayan yaklaşık son üç yüzyılda düşünce dünyasının başına gelen bir felakettir. Bu süreç, bir alanın meşruiyetini başka bir alanın meşruiyet kriterleriyle test etme, böylece kategori farklarını dikkate almadan, indirgemeci bir yaklaşımın prototipini oluşturma sürecidir.

Ontonom, antroponom ve teonom yapısıyla Kelam heteronom bir karakter kazanacak, bu yapıya dayanan kavramsal çerçevesiyle kendine has '*sınıf kavramları*'nı üretecektir. Böylece, hem üzerine oturduğu zeminin kavramları hem de bu kavramları keşif, kullanım ve test etme mekanizmasıyla otonom bir alan hâline gelecek ve başka disiplinlerin serbest dolaşım alanı olmaktan çıkacaktır. Kelamın egzistansiyel yapısına kaynaklık edecek orijin, yapıcı unsurlar ve otoritatif kaynağı da çeşitlendiren bir tablodur bu.

- A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, New York 1988.
- Alan R. White (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford Univ. Press 1968.
- Alasdair MacIntyre, *Metaphysical Beliefs*, London 1957.
- Albrecht Ritschl, *Theologie und Metaphysic: Zur Verständigung und Abwehr*, 2. baskı, Bonn: Adolph Marcus 1887.
- Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Allen & Unwin and Mcmillan, 1929.
- _____, *Process and Reality*, New York 1960.
- A. J. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, çev. G. L. Campbell, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover 1952.
- Anders Nygren, *Meaning and Method, Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, İngilizce terc. Philip S. Watson, Fortress Press Philadelphia 1972.
- Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, New York 1964.
- A. Flew ve A. Macintyre, (ed.) *New Essays in Philosophical Theology* New York: Macmillan 1955.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üni. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 1985.
- Bağdadi, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul, 1928.
- Barry Schwartz, *The Battle for Human Nature: Science, Morality and Modern Life*, New York: W. W. Norton 1986.
- Benedictus de Spinoza, *Ethics*.
- Bob Patterson, *Makers of Modern Theological Mind*, Reinhold Niebuhr, Texas 1977.
- Christine Helmer, "Mysticism and Metaphysics: Schleiermacher and a Historical-Theological Trajectory", *The Journal of Religion*, October 2003 vol:83, No: 4.
- Christopher North, *The Old Testament Interpretation of History*, Londra 1953.
- D. Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language Games", *The Philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell, Oxford Univ. Pres, Hong Kong 1986.

- Dan Stiver, *The Philosophy of Religious Language: sign, symbol and story*, Blackwell Publishers Inc., Massachusetts 1996.
- David Pailin, *The Anthropological Character of Theology*, Cambridge University Press 1990.
- David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, State Univ. Of New York Press 1989.
- David Tracy, *The Analogical Imagination*, London: Student Christian Movement 1981.
- Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Matb., 1942.
- Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, terc. R. H. Fuller, Londra 1953.
- Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, Atlanta: Georgia 1985.
- Dorothee Sölle, *Political Theology*, terc. John Shelley, Philadelphia, Pa.: Fortress Pres, 1974.
- D. Z. Phillips, "Religious Beliefs and Language Games", *The Philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell, Hong Kong: Oxford Univ. Press 1986.
- Ebû'l-Kelâm Azâd, *Tercümânu'l-Kur'ân*, II, 179.
- Ebû Hayyân et-Tevhidî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-Müâne*, tahk. A. Emin ve A. Zeyn, trsz.
- Edwin Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, rev. ed. N. York 1951.
- Elizabeth Freund, *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*, New Accents, Methuen, London 1987.
- E. Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven: Yale Univ. Press 1944.
- , *Philosophy of Symbolic Forms*, 3 cilt, terc. R. Manheim, New Haven: Yale Univ. Press 1953.
- E. L. Mascall, *Existence and Analogy*, London: Darton, Longman and Todd 1966.
- E. Sapir, "Culture, Genuine and Spurious" *American Journal of Sociology*, 29.
- , *Language: An Introduction to the Study of Speech*, New York: Harcourt, Brace, and Co., 1921.
- E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, terc. Alphonso Lingis, Le Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
- Fazlur Rahman, *Islam*, London: Anchor Books 1966.
- , *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi*, Karachi 1968.
- Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, London: Oxford Un. Press 1951.
- F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, terc. A. V. Miller, Oxford: Oxford Univ. Press 1977.
- Gabriel Marcel, *Being and Having*, London: Collins 1965.
- George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press 1984.
- Gerald R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge 1964.

- _____, *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge 1964.
- G. E. von Grunebaum (ed.) *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970.
- Gogarten, 'Historicism', *The Beginnings of Dialectical Theology*, ed. James M. Robinson, Louisville 1968.
- Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, Missoula, Mount.: Scholars Press 1975.
- _____, *Theology for a Nuclear Age*, Philadelphia: Westminster Press 1985.
- Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, Londra: McMillan Press Ltd. 1996.
- _____, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Grant Gillet, "Nancy Murphy'ye Cevap", *Science and Theology, Questions at the interface*, ed. M. Rae, H. Regan ve J. Stenhouse, Scotland 1994.
- Helmut Peukert, *Science, Action, and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action*, İng. terc. James Bohman, London 1984.
- Herbert Arthur Hodges, *God Beyond Knowledge*, London: The MacMillan Press Ltd. 1979.
- H.Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kit., İstanbul 1986.
- Herman J. Pieterse, "Meta-Paradigms in Theological Thought" *Quodlibet Journal*: Volume 3 Number 4, Fall 2001.
- J. Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, Oxford: Clarendon 1987.
- H.J. Paton, *The Modern Predicament*, London: Allen and Unwin 1955.
- Hilmi Z. Ülken, *Şeytanla Konuşmalar*, İstanbul, Ülkü Matb., 1942.
- H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kit., İstanbul 1986.
- H. P. Rickman, *W.Dilthey: Pioneer of the Human Studies*, New York 1979.
- Huston Smith, "Has Process Theology Dismantled Classical Theism?" *Theology Digest*, 35/4, 1988.
- Ian Barbour, *Myths, Models and Paradigms: a Comparative Study in Science and Religion*, New York: Harper & Row 1974.
- _____, *Issues in Science and Religion*, Londra 1966.
- Ian Ramsey, *Science, Faith and Revelation: An Approach to Christian Theology*, ed. Bob Patterson, Nashville, Tenn.: Broadman 1979.
- _____, *Religious Language*, Londra 1957.
- _____, *Prospects for Metaphysics*, ed., Londra 1961.
- İbn 'Arabî, *et-Tenezzülât el-Mavsiliyye*, ed. Abdurrahmân Mahmûd, Kahire: Mektebetü'l-Âlem el-Fikr 1986.
- _____, *Kitab el-Cemâl ve'l-Celâl, Resâil*, Haydarabad 1948.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, MEB, İstanbul 1990.

İbn Sina, *Şifa, İlahiyat*, I, 6.

Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, transl. By T. M. Green and H. H. Hudson, New York: Harper 1960.

Imre Lakatos, "Falsification and the methodology of scientific research programmes" *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers I*, ed. John Worral ve Gregory Currie, Cambridge Un., 1978.

Ingolf Dalferth, *Theology and Philosophy*, N. York 1988.

İsmail K  z, "İslam Mantık K  llyatının Te  ekk  l  ", *Felsefe Dünyası*, sayı: 30, Ankara 1999.

J. Puddefoot, "Nancey Murphy'e cevap", *Science and Theology, Questions at the interface*, ed. M.Rae, H.Regan ve J.Stenhouse, Scotland 1994.

James W. Woelfel, "Non-Metaphysical Christian Philosophy", *New Theology*: 2, USA 1966.

Jerry H Gill, "Talk about Religious talk: Various Approaches to the Nature of Religious Language" *New Theology*: 4.

Janet Martin Soskice, "The Ends of Man and the Future of God", *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, (Manchester, trsz.).

_____, *Metaphor and Religious Language*, Oxford: Oxford Univ. Press 1985.

Jerry H Gill, "Talk about Religious talk: Various Approaches to the Nature of Religious Language" *New Theology*: 4.

J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda   a  da   Yönelimler*, 2. baskı,   ev.   . A. Düzgün., Fecr Yay., Ankara 2000.

Johannes van der Ven, *Practical Theology: an Empirical Approach* 1993.

John L. Austin, *How to Do Things with Words*, ed. J.O.Urmson and Marina Sbisa, 2. baskı, Harvard Univ. Press, Cambridge MA 1975.

John Hick, *Faith and Knowledge*, 2nd ed., London: Macmillan 1967.

_____, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, London 1989.

John R. Searle, *Speech Acts: Essays in the Philosophy of Language*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1969.

John Puddefoot, "Nancey Murphy'e cevap", *Science and Theology, Questions at the interface*

John Baillie, *Our Knowledge of God*, New York: Charles Scribner's Sons 1939.

John B. Cobb, JR., *Process Theology as Political Theology*, Manchester Univ. Press 1982.

J. Maritain, "Laws in the Historical Development of Mankind", *God, History and Historians*, ed. C.T. McIntire, Oxford Univ. Press 1977.

John Baillie, *Our Knowledge of God*, New York: Charles Scribner's Sons 1939.

Joseph van Ess, "İslam Kelamının Ba  langıcı", ter.   .A. Düzgün, A  -İFD, sayı: 41, Ankara 2000.

- Joseph Flanagan, "Knowing and language in the thought of Bernard Lonergan", *Language, Truth and Meaning*, ed. Philip McShane, Notre Dame 1972.
- Jurgen Moltmann, *Hope and Planning*, terc. Margaret Clarkson, New York: Harper and Row 1967.
- , *Theology of Hope*, terc. James W. Leitch, New York: Harper and Row, 1967.
- Karl Barth, *Church Dogmatics*, I, 1, terc. G. T. Thomson ve H. Knight, Edinburgh 1956.
- K. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford 1972.
- , *The Logic of Scientific Discovery*, 1934.
- Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan 1998.
- Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Dost Kit. Yay., Ankara 1999.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921.
- Mark Cartledge "Empirical Theology: inter- or intra-Disciplinary", *Journal of Beliefs and Values*, Vol. 20, no:1, 1999.
- Martin Buber, *I and Thou*, tr. by R. Gregor Smith, Edinburgh: T. And T. Clark 1937.
- , *The Knowledge of Man*, translated by M. Friedman, New York: Harper Torchbooks 1960.
- Matthew Lamb, "Wilhelm Dilthey's Critique of historical reason and Bernard Lonergan's meta-methodology", *Language, Truth and Meaning*, ed. Philip McShane, Notre Dame 1972.
- Marx and Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. L.S. Feuer, N.York: Anchor Boks, 1959.
- Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1990.
- , "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *DEÜİF*, I, 1983.
- Muhsin Mehdi, "Language and Logic in Classical İslam", G. E. von Grunebaum (ed.) *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970.
- Michael Vander Weele, "Reader-response theories," *Contemporary Literary Theory: C Christian Appraisal*, William Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991.
- Michael Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, terc. Christopher Macann, Cambridge Mass: MIT Press 1986.
- M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason*, NY 1978.
- M. S. Raschid, *Iqbal's Concept of God*, London: Kegan Paul 1981.
- Nancey Murphy, "What has theology to learn from scientific methodology?", *Science and Theology, Questions at the interface*, ed. M. Rae, H. Regan ve J. Stenhouse, Scotland 1994.
- Norman Care ve Charles Landesman, *Readings in the Theory of Action*, Indiana Univ. Press 1968.

- Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, IL: University of Chicago Press 1951.
- , *The Shaking of the Foundations*, London: SCM 1949.
- , "History and the Kingdom of God," *God, History and Historians*, ed. C.T. McIntire, New York: Oxford Univ. Press 1977.
- Paul Holmer, "Scientific Language and the Language of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, I, no:1, 1961.
- Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Verso 1984.
- Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas: Texas Christian University Press 1976.
- Paul L. Heck, "Orientalism and Post-Modernism, A note on Studying Islam With Muslims", *Islamochristiana*, c. 26, Roma 2000.
- Philip K. Hitti, *Makers of Arab History*, Londra: Harper Torchbooks 1971.
- Plato, *Cratylus*, c. 4, ed. G. P. Goold, terc. H. N. Powlet, ———, *Timaeus and Critias*, terc. D. Lee, Harmondsworth: Penguin books 1977.
- Plotinos, *Enneades*, Tr. By Stephan MacKenna and B. S. Page, Chicago 1952.
- R.B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge: Cambridge University Press 1955.
- R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, 1993.
- R. C. Zaehner, *The Comparison of Religion*, Boston 1962.
- R. T. Harris, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, c. XIII, 1989.
- Robert E. Wood, *The Ontology of Martin Buber*, Evanston: Northwestern University Press 1969.
- R. Thieman, *Revelation and Theology*, University of Notre Dame Press 1985.
- Rudolph Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, translated by J. W. Harwey, 2nd edit., Oxford: Oxford Univ. Press, 1950.
- Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, London: Student Christian Movement 1982.
- Satı Bey, *ed-Dirâsât 'an Mukaddimet-i İbn Haldûn*, Beyrut 1943.
- Sevgi İyi, "Niçin Metafizik Sorunu", *Felsefe Tartışmaları*, 14. Kitap, İstanbul 1993.
- Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, 1989.
- , *The Philosophy of Science: An Introduction*, 1953.
- , *The Uses of Argument*, 1958.
- , *Foresight and Understanding*, 1961.
- Stanley J. Grenz ve Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, Intervarsity Press, Illinois 1992.
- Stephen Hirstenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi*, Oxford 1999.
- Suleiman Crosman ve Jane Tomkins, ed. *Reader-Response Criticism:*

- From Formalism to Post-Structuralism*, ed., Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 1980.
- Susan Langer, *Philosophy in a New Key*, 1942.
- Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Ankara 1999.
- , “İki Dünyanın Karşılaşması: Haçlı Seferleri Döneminde Müslüman ve Latin Batı Arasındaki İlişkiler”, *Türkler Ansiklopedisi*, c. 6; *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 14, no: 3-4, 2001.
- Thomas M. Kelly, *Theology at the Void: The Retrieval of Experience*, Univ. of Notre Dame 2002.
- Thomas Guarino, “Between Foundations and Nihilism: Is Phronesis the via Media for Theology?” *Theological Studies* 54, Mart 1993.
- Thor Hall, *Makers of the Modern Theological Mind: Anders Nygren*, ed. Bob E. Patterson Texas 1978.
- Walter H. Capps, *Religious Studies, The Making of a Discipline*, Minneapolis, trz.
- Wilhelm Hermann, *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle: Max Niemeyer 1876.
- William Zurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion*, London: Allen and Unwin, 1959 ve Abingdon Press 1961.
- , “Implications of Analytical Philosophy for Theology”, *The Journal of Bible and Religion*, July 1961.
- Wolfgang Iser, ‘Interaction between text and reader, “ *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, ed. Susan R. Suleiman and Inge Crosman, Princeton University Press, Princeton NJ 1980.
- Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, Univ. of California Press 1985.
- Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul 1985.

WEB

- Anthony Kelly, *The Process of the Cosmos, Philosophical Theology and Cosmology*.
www.dissertation.com/library/1120605a.htm.

17. yüzyıl düşüncesi 24

20. yüzyıl 25

I. Analitikler 92

A

a posteriori önerme 52

a priori 139; ~ önerme 52; ~ yargı 95

adalet 171, 174, 179; ~ ahlakı 176; ~ anlayışı 179; ~sizlik 179

Âdem (Hz.): ~ hikâyesi 169; ~ kıssası 169; ~ düşüşü 169; ~ isyanı 111

âfâk 129

afak 19

agnostisizm 47, 98, 141, 143, 146, 148, 152

ahd 175, 187

Âhir 79, 153

ahlak: ~ sorunu 81; ~ ve din 80; ~i çıkarımlar 67; ~i davranış zorunluluğu 24; ~i değer 31; ~i eylem 45, 74; ~i ifadeler 65; ~i nitelik 182; ~i sorumluluk 111; ~ilik 74, 106, 132

akıl 20, 90, 101; ~ doktrini 191; ~ teorisi 32; ~ ve vahiy 20; ~ yürütme 10, 20, 30, 32, 33, 38, 49, 52, 64, 89, 100, 102, 104, 123, 127, 130, 141, 143, 146, 150, 157, 158; ~vahiy arasındaki denge 26; ~vahiy işbirliği 20; ~vahiy uyumu 21

akletme 63

aksiyoloji 86

aktiflik 97, 104

aktör dili 60

âlem 105; ~ tasavvuru 191; ~ teorileri 127; ~in imkânı 89; ~in işleyiş süreci 23

algı 16; ~sal veya duyuusal bilgi 64

Allah: ~ anlayışı 97, 154; ~ düşüncesi 76; ~'in aktif olduğu alan 105; ~'in âlemle ilişkisi 62, 132, 174; ~'in bilinemezliği 153; ~'in kozmik ve sosyal yasaları 107; ~'in kudreti ve egemenliği 118; ~'in varlık yapısı 106; ~'in yaratma aktı 104; ~-âlem arasındaki ilişki 94; ~-âlem-insan ilişkisi 104; ~-insan arasındaki ilişki modeli 42; ~-insan ilişkisi 79, 163; ~-tarih arasındaki ilişki 162

Alman: ~ idealizmi 168; ~ Protestan toplumu 168

amaç kavramı 76

amelde bulunma 117

ampirik: ~ doğrulama 54; ~ hakikat 57; ~ olarak doğrulanabilme 53; ~ önermeler 52

analitik: ~ ekol düşünürleri 52; ~ felsefe 86; ~ pozitivism 50; ~ pozitivistler 50

analiz 23, 46, 50, 55, 57, 78, 85, 91, 107, 156

analoji 46, 47; ~k dil 47, 77, 124

Anaxagoras 30

anlam: ~ analizi 92; ~ ifade etme

34; ~ kriteri 54; ~ ve amaç arayışı 134; ~ zemininden yabancılaşma 83; ~ bütün 103, 155, 159
anthroponom 40
antik dönem 81
Antropoid türler 134
antropoloji 78, 154, 191; ~k 45, 49, 78, 103, 152, 165, 170
antroponomi 194
antroposentrik yapı 86
apokaliptik kurgu 180
apolojetik 137; ~lik 137
araştırma programları 39
argümantasyon 9, 36, 85, 92
Aristo 13, 21, 90, 92, 105, 127; ~cu düşünce 13
Aristoteles 13
Aristotelyen: ~ anlayışlar 25; ~ dünya görüşü 13; ~ evren fikri 24; ~ felsefe 78, 127; ~ gelenek 78; ~ içsel amaç 21; ~ mantık 92, 125; ~ yöntem 27
arkaik özcü felsefe 131
Armageddon 185
asabiyet 184
Ashab-ı Kehf 160
asr-ı saadet 181
aşkın 48, 50, 71, 78, 85, 87, 116, 117, 118, 138, 156, 160, 162, 165; ~lık 36, 47, 130, 162, 165
Ateizm 122
atom: ~ alanı 15; ~ nazariyesi 128; ~cu nazire 162
atomik önermeler 51
Austin, John L. 66
aydınlanma 14, 19; ~ felsefesi 51; ~ya direnen ahlaki ve dini tutumlar 30
Ayer 53
ayet 72, 113, 128, 157; ~lerin ifade tarzları 67
ayne'l-yakin 64
aynılık 107

B
Babil kralı Nabukadnezzar 180
Bacon 15, 18, 21, 30, 194
bağımlılık: ~ duygusu 112, 156; ~

düşüncesi 114; ~ fikri 114
bağlılık 97
Baillie, John 150
el-Bâri 158
Barth, Karl 50, 86, 118
Barthes, Roland 49
basiret 61
başka: ~ âlemler 24; ~lık 140, 147; ~larından yabancılaşma 82; ~larıyla uzlaşma 84
Batı kültürü 134
bâun 79, 92, 117, 153
benlik alanı 80
ben-: ~merkezcilik 84; ~O ilişkisi 156; ~Sen ilişkisi 119, 156
Berkley 32
beşer 121, 163
beyyine 61, 63
Big Bang 133, 134
bilgi 61, 94; ~ teorisi 95, 124; ~nin mahiyeti 38; ~nin sosyal karakteri 74; ~nin temelini ve meşruiyeti 76; ~nin ve tecrübenin kaynağı 29; ~sel geçerlilik alanı 42
bilim: ~ adamının sorunları 17; ~ dünyası 20; ~ felsefesi 15; ~ felsefesinde temelselci iddialar 37; ~de değerlendirme birimleri 39; ~de ve teolojide yöntem 20; ~in tabiatı kontrol etme iddiası 45
bilimsel: ~ çıkarımlar 67; ~ dil 19, 46; ~ düşünce 30; ~ kavram 25; ~ kesinlik 22; ~ modeller 41; ~ olanı temsil etme 29; ~ önermeler 51; ~ realizm 20; ~ teori 15, 25
bilinç 100; ~lilik 115
bilişsellik 151
bilme 61
bireysel: ~ misilleme 176; ~lık 113
birincil nitelikler 22
birlik 112
biyografik tarih yorumu 162
boşluk doldurucu 19
Braithwaite, R. B. 65
Bruno 30
Buber, M. 139, 141, 147, 148, 156
Budizm 164
bulantı 79

Bultman, R. 50
Burt, E. 25
bürhani kıyas 28
bütün 113; ~selci anlayış 38; ~selci bilim anlayışı 39; ~selci dünya görüşü 62
Büyük: ~ milletler 184; ~ Tasarımcı 119

C

Cahillik 30
Cassirer, E. 48
Caussade 69
Cebrail 142, 149
ceza: ~ tehdidi 176; ~landırılma 111, 179
Chardin, Pierre Teilhard de 132
cinsiyet 102
cogito geleneği 71
Comte 168, 169

Ç

çağdaş: ~ felsefe 132, 174; ~ kuantum fiziği 14; ~ postmodern fizik 15; ~ teoloji 17; ~ teoloji geleneği 85
çatışma 182
çekirdek teori 39

D

daralan evren teorisi 67
Deccal 185
dedüktif 21, 22, 31, 135, 157
değer yargıları 45
değişim 161
değiştirici ve dönüştürücü değerler 181
deistik kabul 119
Deistik model 118, 119
deistik tabii teoloji 126, 127
deizm 122
Demokles'in kılıcı 169
deruni düşünce 144
Descartes 13, 15, 20, 27, 28, 36, 37, 50, 91, 191, 194
deskriptif 67
determinist 16
diş: ~ âlem 158; ~ dünya 20, 101;

~ dünyanın bilgisi 20; ~ gerçeklik 136, 144; ~ gerçeklik dünyası 127
dil: ~ analizcileri 129; ~ analizi 56; ~ formları 36; ~ içinde kullanılan parobeller 71; ~ oyunları 17, 55, 57, 149; ~ tenkidi 51; ~in fonksiyon çeşitliliği 57; ~in kullanımındaki çeşitlilik 57; ~in orijini 44; ~in sembolik ve söz dizimsel mahiyeti 49; ~le ilgili teoriler 43; ~sel çerçeve 75; ~sel problemler 54
Dilthey 84
din: ~ adamları 19; ~ anlayışı 113; ~ dili 42, 56, 57, 58, 59, 63, 70, 71, 92, 102; ~ dilinin geçerliliği 58; ~ dilinin kognitif fonksiyonları 63; ~ dilinin meşruluğu 57; ~ dilinin temel farkı 58; ~ felsefesi 130; ~ ve bilim 13; ~-bilim çatışması 13; ~lerin Tanrı öğretileri 93, 167
dinî: ~ doktrin 18; ~ dünya görüşü 133; ~ festival 178; ~ ifadeler 64, 65, 67; ~ literatür 149; ~ metinler 42, 67; ~ tasavvur 97; ~ tecrübe 74, 75, 80, 82, 100, 128, 134, 136, 137, 139, 144, 146, 147, 154, 158; ~ tecrübenin ifadelendirilme dili problemi 73; ~ unsurlar 69; ~ yükümlülük 58; ~n hitap dili 167; ~n rasyonelleştirilme ve popülerleştirilme aşaması 75; ~n yorumu 193
dinsel: ~ a priori 139; ~ bağlılık 59; ~ bilgi 17; ~ dil 57, 62; ~ doktrin 93; ~ düşünce 24; ~ farkındalık 59; ~ ideoloji 185; ~ metaforik ifade 47; ~ metnin anlaşılması 138; ~ mit 42; ~ olana katılım 61; ~ retorik 182; ~ soru 17; ~ tecrübe 57, 139, 141
dinamik evren 62
diskur analizi 48
diskürsif: ~akıl yürütme 104; ~ düşünce 49; ~ formülasyon 102
diyagram 171
diyakron 181; ~ik kılınma 181

diyalektik 10, 19, 49, 160
diyalog 147
diyalojik model 119, 120
doğa 90; ~ bilimleri 9, 84; ~
bilimlerinde bahsedilen kognitiflik
63; ~ kanunu 108; ~ yasaları 108
doğal sebepler 23
doğru: ~ bilgi 166; ~ eylem 166;
~ ve yanlış kavramları 63; ~lama
ilkesi 50, 53 66; ~lama kriterleri
66; ~lama prensibi 53; ~lama
teorisi 52
doğruluk ve yanlışlık 66
doğu dinleri 164
dönüşüm 161
duyu: ~ tecrübeleri 28; ~ verileri
20, 129; ~sal algılama 100, 141
düalist: ~ âlem anlayışı 130; ~ evren
tasarımı 79
dünya tını 183
dünyevi 90, 104, 120, 140, 188; ~
ümit 188
düşünce ve amelde süreklilik 106
düşünme 28, 29, 30, 31, 49, 63,
64, 75, 76, 77, 85, 104, 105, 106,
142, 144, 145, 148, 160, 161
E
ebedî: ~ doğru 22; ~ hikmet 97;
~ Varlık 131, 173; ~ ve tözsel
kendilik 131, 173
Ebû'l-Huseyn en-Nûrî 157
Eflatun 21, 36; ~'un bilgi tanımı 22
Egzistansiyalizm 62
egzistansiyel 48, 74, 95, 104, 135,
149, 159, 171, 194; ~ bağlam
104; ~ unsur 58
Einstein 119
eksiklik kavramı 75
eleştirel: ~ bilinçlilik 31, 160; ~
düşünme 31; ~ teori 48
eleştiri ve test süreci 74
Elyasa 186
enformatif 67, 93
enfüs 129
entelektüel: ~ bilgi 64; ~ biliş 80; ~
bilme 80
epistemik: ~ akt 61; ~ yapı 99; ~

yetenek 157
epistemoloji 27, 37, 50, 90, 97,
116, 157, 191; ~deki ağ teorisi
40; ~k hegemonya 14; ~k model
157; ~k sorunlar 91; ~k temel 36
eskatoloji 159; ~k ontoloji 188
eski çağ tarihçileri 131, 173
estetik değerler 31
eşyanın gerçekliği 127
etik adalet 172
etnosentrik tarih anlayışı 185
Evangelia 185
evrenin: ~ sürdürülebilirliği 126; ~
tözsel niteliği 132, 174; ~ doğru
88; ~ gerçeklik 75
evrilme 172, 174
evrim 15, 133
evvel 79, 153
ezelilik 88
F
fail modeli 120, 122
Farâbî 78,89
farkına varma 63
farkındalık 59, 76, 98, 128, 141,
150, 151
farklı: ~ diller teorisi 62; ~ dillerin
meşruluğu 57; ~ ontolojik
düzlemler 98; ~ varlık tarzları
123; ~lık yaratma 161
felsefe: ~ dünyası 20; ~de devrim
51; ~nin kullandığı dil 85; ~nin
metafiziksel ifadeleri analizi
50; ~nin sembolik dili 46; ~nin
teolojiyle irtibatlandırılması 86;
~nin yöntemi 85
felsefi: ~ bilgi 82; ~ düşüncenin
dil analiziyle ilgili söylemleri 60;
~ kabul 193; ~ linguistik 55;
~ problem 86; ~ sistem 15; ~
spekülasyon 166; ~ tahlil 87
fenomenal âlem 129, 135
fenomenalist bir metafizik 54
fenomenalizm 48
fenomenolojik durum 116
ferdin indirgenemezliği 80
Feuerbach 168
Feyerabend, P. 14

fitrat 61, 72, 99, 152
 Firavun 105, 160; ~'un eşi 160
 fiten 180, 185
 fizik: ~ konuları 90; ~ ötesi 92;
 ~i âlem 18; ~sel dünya 24; ~sel
 kötülük 107; ~sel ontoloji 73; ~sel
 ontoloji 73, 100, 109; ~sel zaman
 düşüncesi 165; ~sellik 102
 Flew, Anthony 51
 fonksiyonellik 153, 192
 formülasyon 102, 171
 Franklar 183
 Freudyen insan tasavvuru 15
 fuad 152, 157

G

Gadamer 71
 Galileo 13, 16, 18, 19, 20, 21, 22,
 23, 24, 25, 30, 126
 Gazâlî 148
 geçicilik 101
 geleneksel teizm 31
 gelişim süreci 174
 gelişme 160; ~ fikri 108
 genellemecilik 101, 142
 gerçeğin neliği 146
 gerçek: ~ benliğimizle uzlaşma 83;
 ~ benlikten yabancılaşma 82;
 ~liğin yapısını ve temel karakteri
 85
 Germen ırkı 184
 geschiechte 172, 173
 gözlem 25; ~cinin sübjektivitesi 135
 günah 113, 169, 175, 177, 179,
 189; ~ların bağışlanması 113

H

Haçlı Seferleri 183
 hak 61, 99, 100
 hakikat 21, 30, 88, 90, 154; ~in
 keşfi 30
 hakka'l-yakin 64
 Hâlık 106
 el-Hâlık 158
 Hare 58
 hareketin gayesi 21
 Hartshorne, C. 132
 hayal: ~ etme 76, 100, 141; ~ı 69,

171

hayat 109; ~ formu 149
 Hegel 168, 183; ~ci tarih yorumu
 176
 hegemonik rasyonalite 36
 Heiler, Friedrich 153
 helenik 127
 Helenistik düşünce 191
 Heracleitus 44
 Hermann, Wilhelm 89
 hermenötik 50, 71, 72, 78, 115,
 160; ~ daire 72; ~ felsefesi 71
 Herrmann, Wilhelm 50
 heteronom 40, 194
 Hıristiyan: ~ eskatolojisi 188; ~
 geleneği 23; ~ ilim çevreleri 20; ~
 medreseleri 92; ~ teolojisi 76; ~lık
 13, 188
 hidayet 99
 hikmet 97, 118, 163, 164, 191
 hipotetik 65, 135; ~dedüktif akıl
 yürütmeler 135
 Hira 149
 historie 172
 Historisizm 49
 hiyerarşik: ~ ilişkiler 166; ~ söylem
 194
 Holmer, Paul 57
 hudus delili 17, 127
 hukuk sistemi 111
 Hume 21, 37, 155
 hurafe 30
 hümanizm 49
 hür irade 122
 hürriyet fikri 132

İ

ibadet 62, 63, 66, 88, 94, 104, 115,
 139, 140, 150, 167, 177, 178; ~
 dili 63
 İbn Arabî 148
 İbn Haldûn 163
 İbn Sînâ 89
 İbn Teymiyye 92
 İbrahim (Hz.) 170, 185, 187
 İbrahim'in (Hz.) nesli 187
 iç: ~ eğilim 21; ~ gözlem 84
 içkin 105, 117, 122, 155; ~

gerçeklik 122
içsel ve dışsal rasyonalite 34
idareci izlenim 177
ihbari 66, 67, 68, 163; ~ ifadeler 66; ~ önerme 68; ~ tarih 163
İkinci: ~ Âdem doktrini 185; ~ Analitikler 92; ~ Dünya Savaşı 162
ikincil nitelikler 22
ikna: ~ kudreti 122; ~ilik 45
ilahî: ~ aktivite 23; ~ fiil 16, 121; ~ irade 100, 109; ~ İyilik 106; ~ kanun 107; ~ kaynak 68; ~ Kudret 106; ~ Kudret 107; ~ mesajın varoluşsal yorumu 79; ~ Zat 148, 155
ilerlemecilik 165
iletişim 147
ilim 64, 153
ilk: ~ felsefe 89, 90, 92; ~ Hakikat 89; ~ insanlar 174; ~ Sebep 23; ~ vahiy tecrübesi 149; ~çağlar 181
ilkel: ~ insan 171; ~ zihin 171
İlme'l-yakin 64
el-ilmu'l-ilâhî 89
iman 24, 31, 43, 57, 63, 67, 76, 87, 117, 166; ~ ve anlama 117
imkân 108; ~sızlık 108
inanç ağları 38
inayet 17, 24, 83, 114, 128, 130, 136, 138, 159, 163; ~ delili 17, 138
İncil'in vaat ve kehanetleri 186
indirgeme 29; ~ci yaklaşımlar 41; ~cilik 29, 33, 37, 40, 101, 138, 142, 146, 194
indüktif 21, 123, 127, 157, 169; ~ akıl yürütme 123, 127, 157; ~ veri 169
insan 20; ~ bilgisi 19; ~ doğası 180; ~ düşüncesi 103; ~ fiili 121; ~ sübjektivitesi 138; ~ tabiatı 170; ~ ve evren tasarımı 30, 31, 137; ~ ve evren tasarımı karşılaştırması 30; ~ ve tabiatla ilişkisi 20; ~ı yüceltme 49; ~ın bireyselliği 113; ~ın cennetten kovulması 169; ~ın eylemleri ile ilişkisi 121; ~ın

faaliyet alanı 105; ~ın hürriyeti 118; ~ın ontik yapısı 145; ~ın Tanrı ile bağları 31; ~ın tarihi 165; ~lığın ümit teolojisi 188
insani: ~ bilimler 84; ~ iletişim 81; ~ iletişimin nasıllığı 81; ~ toplumsal hayat 180
inşai 66, 67, 163; ~ ifadeler 66; ~ tarih 163
intellectus 64, 144
interaktif : ~diyalog 72; ~ilişki 72
intersübjektivite 87
irrasyonel 14, 54, 128, 136
İsa (Hz.) 169
İshak 185 (Hz.)
İslam 20, 40, 64, 76, 79, 92, 108, 109, 119, 126, 127, 136, 140, 157, 172, 180, 181, 183; ~ düşünce sistemi 79; ~ düşüncesi 181; ~ Kelamı 76; ~ın Allah anlayışı 109
İsrail 177, 183, 185, 186; ~ kavmi 183; ~liler 177; ~oğulları 177
istighna 31
istikbar 31
istişhâd bi's-şâhid alâ'l-ğayb 124
iyilikle birleştirilmiş kudret 106

J
Jansenist 81
Jaspers, K. 148

K
kader 118, 163
kalb 157
kâmil varlık 121
Kant, I. 13, 16, 68, 141, 155, 156
kanunlar sistemi 108
kaos 108, 109, 181
kapalı evren modeli 114
kapsayıcılık 192, 193
karma 164
karşılıklı: ~ bağımlılık durumu 30; ~ Bağlılık 111
Kartezyen: ~ felsefe 105; ~ metafizik 25; ~ rasyonalizm 28
kasıt 91, 179
katalepsi 161

kategorik imperatif 68
 kategorileştirme süreci 77
 Katolik 36
 Kaufman, G. 138
 kavram 181; ~sal 98; ~sal yapı 78;
 ~sallaştırma 117
 kefaret doktrini 140
 kelam 10, 11, 12, 42, 94, 95, 101,
 124, 127, 130, 136, 142, 192,
 193, 194; ~'ın bilgi teorisi 95,
 124; ~cı 118
 Kelly 133, 134; ~ tezi 133, 134
 kesinliği arama 36
 kesinlik kriteri 27
 Kiyamet Savaşı 185
 Kilise 92, 183; ~ otoritesi 138
 Kindî Metafiziği 89
 kişinin neliği 147
 Kitab-ı Mukaddes 176
 klasik: ~ dönem 191; ~ felsefe 132,
 173; ~ hermenötik 138; ~ İslam
 Kelamı 40; ~ Kelam 95, 101, 127,
 136, 142; ~ tecrübe 136
 kognitif : ~insani unsurlar 100;
 ~ unsurlar 135, 151; ~ yetenek
 150; ~lik 16, 63, 143, 146, 151; ~
 bilinç 138
 kompleks: ~ önermeler 51; ~ realite
 171
 koruyucu kemer 11, 39
 kozal sebep 118
 kozalite 101
 kozmik: ~ düzen 23, 105, 106; ~
 düzenin değişmez yapısı 23; ~
 gerçeklik 48; ~ hiyerarşi 24; ~
 tarih 164
 kozmoloji 154; ~k argümanlar
 127; ~k delil 125, 128, 136; ~k
 delillendirme 125; ~k öğeler 186
 Kozmos 21
 kötülüğün mahiyeti 109
 kriminal adalet 172
 kudret 106, 107; ~ anlayışı 108
 Kuhn, Thomas 14, 39
 kullanım olarak anlam 55, 56, 149
 Kur'an 67, 73, 100, 106, 111, 112,
 114, 115, 117, 128, 129, 145,
 170, 180, 183; ~ metni 115; ~'ın

cezalandırma felsefesi 180; ~'ın
 topluluk vurgusu 183
 kutsal kitap 22, 24, 48, 86; ~lar 41,
 48, 63, 92
 kutsal metin 138, 191, 192; ~ler
 117; ~leri anlama 116
 kültürel: ~ etkileşim 102; ~ gelenek
 172; ~ gelenekler terkibi 172; ~
 kabuller 120

L

Lakatos, Imre 39
 Langer, S. 42
 Leibniz 36
 Levin 81
 Levinas, Emmanuel 118, 155
 Lindbeck, George 18
 Linguistik 50, 57, 120; ~ açıklama
 formları 42; ~ analiz yöntemi 55;
 ~ farklılık 59; ~ felsefe 50, 120, 93;
 ~ tecrübecilik 50; ~ teoloji 93
 Locke, John 28
 Logos 118
 logosentrism 49
 Lonergan, Bernard 77, 78
 Lut 186
 Luther, Martin 40
 lübb 157
 Lyotard, Jean-François 49

M

Maclyntre, A. 58
 maddi nesnelerin bilgisi 37
 mahlûk 106
 manevi yapı 134
 mantık 18, 22, 57, 64, 92, 109,
 125; ~çı atomcular 51; ~sal 171;
 ~sal analiz 51, 91; ~sal anlam 33;
 ~sal atomculuk 51; ~sal diskurda
 bulunma 64; ~sal pozitivizm 50,
 53, 54; ~sal Tecrübecilik 60
 Marcel, Gabriel 139, 148
 Maritain, J. 168, 170
 Marksist: ~ tarih yorumu 176; ~
 teori 182
 Marx 168
 Marxist toplum görüşü 15
 matematiksel: ~ akıl yürütme 20;

~ dedüksiyon 25; ~ dil 73; ~ doğruluk 36; ~ kesinlik 27; ~ remzlere indirgenebilirlik 22; ~mantıksal önermeler 52
materyalist felsefe 18
McFague, S. 47, 48
medeniyet: ~i kurma 113; ~ler 184
Medyen İmparatorluğu 180
Megiddo Ovası 185
mekanik 13, 15, 22, 23, 25, 119, 121, 126, 164, 165; ~ evren 25; ~ tarih yorumu 165; ~ ve statik evren tasviri 15
mekânsallaştırma 130
mesihçi: ~ öğeler 185; ~ teoloji 159
metafizikğin konusu 89
metafizik 10, 25, 54, 75, 88, 91, 93; ~ eşya 126; ~karşıtı teoloji 86; ~sel düşünce 91; ~sel gelenek 88; ~sel kavramlar 88; ~sel korelasyon 150; ~sel ontoloji 100; ~sel spekülasyon 92; ~sel yorum 193; ~sel-kozmolojik düalizm 90
metafor 44, 46, 47, 65, 73; ~'un analitik anlatımı 48; ~un kognitif rolü 48; ~ık dil 77, 170; ~ık tanımlamaları 48
meta: ~metodoloji 78; ~paradigmatik teoloji 120; ~teori 85
method 176
metnin: ~ doğru yorumlanma ve anlaşılması 79; ~ görünen lâfzî yapısı 73; ~ ifadelendirilme biçimi 68
metodik şüphe 28
metodolojik kullanım 92
metot 25
minhac 170, 175, 176
Misak 175, 176, 187
mistik 164
mit 167
modern: ~ bilim anlayışı 18; ~ bilimsel anlayış 20; ~ dönem 13, 14; ~ dönem tabii teoloji tartışmaları 105; ~ dönemde felsefe 191; ~ dönemde tarih yorumu 164; ~ düşünce 13; ~

düşünce evresi 194; ~ felsefe 27, 29, 36; ~ felsefenin kesinlik hastalığı 36; ~ rasyonelliğin gerekleri 37; ~ite 16
Moltmann, Jürgen 188
monarşik model 118
monizm 112
Monk, Ray 82
monoteist varlık anlayışı 120
moral: ~ eylem 70; ~ kanun 134; ~ kötülük 107
Mucize 108
Muhammed 142 (Hz.)
Muhammed Rahîmuddîn 103
Murphy 38
Musa 105; ~ ile Firavun 105
Musavvir 158 (el-)
mutasavvîf 146
mutlak 14, 15, 18, 25, 40, 45, 60, 75, 103, 107, 118, 119, 121, 122, 137, 140, 143, 148, 150, 155, 156, 158, 191, 194; ~ Âlim 189; ~ Bilen 103; ~ kudret 14, 15, 25, 45, 103, 107, 119, 122, 191; ~ objektiflik 75; ~ Vahdet hâli 77; ~ Varlık 101, 104, 139, 150
mü'min 110, 117
mücadele 182
müeyyideler 111
müheymin 110
mükâfat vaadi 176
müslüman filozof 127
müteal 117, 118

N

Napolyon 168
nâs 106
nazari 136
negatif diyalektik 72
Neo-Platonistler 118
Neoplatonizm 13, 164
Nevfel, Varaka b. 149
Newton 13, 15, 16, 18, 19, 20, 25, 26, 80, 126
Newtonyen: ~ paradigma 26; ~ saat ve saatçi analogileri 62
nihai: ~ amaç 21; ~ gaye 21
nihilist 18

nihilizm 49
 niyet 71, 98, 120, 160, 179
 nominal 75
 nomos 41, 108
 nomotetik doğa bilimleri 19
 norm 54, 176
 normal dil analizi 55
 normatif 43, 132, 170, 171, 182; ~
 kural 170
 normlar 106, 175
 nötr gözlem dili 53
 Nuh 175, 186 (Hz.); ~ kavmi 175
 Nygren, A. 11, 87, 139

O

objektif 9, 16, 22, 23, 31, 34, 36,
 46, 49, 59, 61, 62, 73, 78, 79,
 80, 84, 108, 116, 117, 151, 153,
 154, 168; ~ alem 22; ~ gerçeklik
 31, 119; ~ olanın değişmezliği
 78; ~ sebep-sonuç kanunları 23;
 ~ tecrübe kriteri 117; ~leşme 76,
 159, 168; ~leştirme 46, 49
 Objektivist teolojiler 119
 objektivite 87, 137
 Okuyucu tepki teorisi 70, 71
 okült sebep 169
 oluş 80
 ontik: ~ ve epistemik bütünlük 152;
 ~ ve epistemik yapı 70; ~ yapı 99
 ontoloji 27, 43, 73, 91, 98; ~k: ~
 akıl 34; ~ delil 125; ~ fonksiyon
 48; ~ halkalar 156; ~ iletişim 115;
 ~ korelasyon 123; ~ zemin 150
 ontonom 40; ~i 193, 194
 Ortaçağ 78, 89, 90, 91, 92, 183; ~
 Hıristiyanlığı 78; ~ bilimi 21; ~
 düşüncesi 20; ~ teolojisi 20
 orta terim 125
 otonom 16, 36, 60, 70, 86, 112,
 118, 138, 194; ~i 112
 otoritatif vahiy 126
 Otto 68, 140, 141

Ö

ödüllendirilme 111
 ölçülebilirlik 22
 ölüm 109

önermeler 18, 51, 52, 63, 74,
 79, 91, 94, 146, 147, 150; ~in
 gramatik yapısı ve mantıksal
 formu 51
 önermesel vahiy 17
 önyargı 30
 öz teori 39, 40
 özcü statik evren görüşleri 62
 özel oluş 75
 özgür: ~ irade 111; ~ük teolojisi 40

P

panenteizm 122
 panteizm 122
 parabol 103
 paradigma 9, 10, 15, 22, 25, 26,
 31, 39, 71, 76, 116, 187, 191
 paradoksal ifade 155
 Paris 81
 Pascal, Blaise 81
 pasif materyaller 21
 Paton, H. J. 54
 patriarkal karakteri 186
 performatif 67, 68
 performative ifadeler 66
 Pers İmparatorluğu 180
 perspektif 71, 76, 78, 102, 192
 Peygamber 108, 149, 177, 178; ~
 Amos 178; ~ler 117, 183; ~lerin
 gönderilme anları 173; ~lerin
 temel misyonu 168
 Platon 131, 173; ~ik felsefe 71
 Plotinus 90
 postmodern: ~ bilim felsefesi 14; ~
 tutum 70; ~istler 70
 post-yapısalcı yaklaşımlar 49
 potansiyellikten aktüelliğe geçiş 21
 pozitivist: ~ anlam teorisi 70; ~
 bilim felsefesi 18; ~ gelenek 137
 pozitivizm 50; ~in metafiziğin
 epistemolojik eleştirisi 50
 pratik: ~ amaç 42; ~ anlam 11, 33;
 ~ bilgi 75
 Protestan 36
 Prusya 168
 Puddefoot, J. 38
 Quine, Willard 38, 39

R

rabbanilik 140
Rahmân 110
Rahman, Fazlur 148
Ramsey, Ian 51, 58
Rasyonalist paradigma 31
rasyonalite 30, 31, 32, 33, 36, 146
rasyonalizm 28, 146
rasyonel 14, 20, 24, 31, 32, 33, 34, 37, 53, 58, 61, 63, 68, 75, 76, 77, 85, 101, 107, 108, 109, 112, 122, 125, 135, 136, 142, 143, 162, 165; ~ düşünme 31; ~ inanç 33
rasyonelliğin hegemonyası 36
rasyonellik 21, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 108
Ratio 29
realist 20, 122
Ricoeur, Paul 48, 71
Roger 30
rölativist 18, 120
rölativite 37, 182; ~ teorisi 22
Rönesans 19
ruh 90, 140; ~un ölümsüzlüğü 24; ~anilik 31
Russell, B. 50

S

sadr 157
saf ampirisizm 146
sağlam sanı 166
Samediyet 104
Sartre 114
Schilling 74
Schimmel, A. 153, 158
Schleiermacher, Friedrich 68, 120, 137, 138, 156
Schleiermacher 18
Schweitzer, A. 118
sebepe-sonuç: ~ kanunları 108; ~ zinciri 16, 17, 46, 101, 142, 162
Seçilmiş millet 185
semavi 90, 152
sembolik: ~ dönüştürme 42; ~ ifade 47
semboller 42, 43, 65, 73, 74, 98, 100, 101, 103, 120, 123, 130, 153, 181, 182

Sembolleştirme 42; ~ süreci 48
semiyoloji 50
septik tutum 81
septisizm 143
seyirci dili 60
sezgi 99, 101
sığınma şehirleri 179
sınıf kavramları 11, 193, 194
Sınırlı: ~ oluş 114; ~lık 115, 159
siyasal ve sosyal kurumlarla yapılan mücadele 30
Sokrates 30
Solipsizm 59
somut 98
Soskice, Janet M. 48
sosyal: ~ bilimler 14, 71; ~ matris 112; ~ moralite 168; ~ olayların sebepleri 176; ~ yasalar 107; ~leşme 121
Sosyoloji 15
soyut 98; ~ ahlaki ilkeler 179; ~ bilgi 143; ~ hak aşaması 168
sözellik 75
Söz-eylem teorisi 66
spekülatif düşünme 104
Spinoza 23, 30
statik: ~ ilişkiler 160; ~ sebepe-sonuç ilişkileri 131
sudur nazariyesi 127
sufiler 101
sübjektif 22, 34, 49, 59, 61, 62, 73, 78, 84, 117, 136, 138, 168; ~ kategoriler 78
sübjektiflik 75
Sübjektivist: ~ gerçeklik 120; ~ teoloji 120
sübjektivite 80
sünnetullah 107
süreç: ~ felsefesi 132; ~ kelamı 132; ~ modeli 121
sürekli yaratma 130; ~lık 22, 106, 117
Süryanice 92
Ş
şartlanmışlık 101
şariat 175, 176
şir'a 170, 175, 176

şüphecilik 102

T

tabiat 20; ~ kanunları 108; ~ Tanrısı 119; ~ teolojisi 62, 100, 129, 130, 134, 135, 146; ~ yasaları 108; ~ın mahiyeti 20

tabiatüstü 114; ~cülük 112

tabii teoloji 17, 22, 23, 24, 26, 105, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129; ~ tanımlamaları 119

takdir 100

taklide dayalı işaretler 48

takva 79, 114, 115, 128, 140

tamamlayıcı diller 60; ~ perspektifler 62

Tanrı 16, 167; ~ bilinci 120; ~ doktrini 98, 191; ~ ile Uzlaşma 83; ~ kavramı 16, 23, 27, 46; ~ modeli 118; ~ tasarımı 119; ~ tasavvurları 118; ~ tasavvuru 164; ~ tasviri 119; ~ terimi 23; ~ tutulması 141; ~ ve tabiatla ilişkisi 20; ~nın aşkınlığı 158; ~nın fiili 121; ~nın hikmeti 118; ~nın inayeti 119; ~nın insanla ilişkisi 120; ~nın keşif alanı 126; ~nın kozmik tarihle ilişkisi 121; ~nın Krallığı 188; ~nın mahiyeti 116; ~nın merhameti 177; ~nın mutlak varlığı 40; ~nın müdahalesi 122; ~nın ontolojik statüsü 128; ~nın ortak tarihi 166; ~nın rehberliği 31; ~nın tarihi 162; ~nın varlığı 31, 46, 63, 125; ~nın varlık delilleri 120; ~ya dair imajlar 154; ~sal inayet 163

Taoizm 164

Tarih 49; ~ bölümlemesi 168; ~ felsefesi 169; ~ telakkileri 164; ~ teolojisi 162, 187; ~ı olay 162; ~ı süreç 181; ~i teolojik olarak yorumlama 169; ~in devinimi 176; ~in temel niteliği 174; ~in yorumu 182; ~ aşama 168, 169; ~ kırılmalar 160; ~ miras 184; ~ realite 188; ~ seyir 183; ~ süreç 169; ~ tecrübe 171; ~ varlık 164;

~ zaman 163, 165; ~te ilerleme 188

tarihsel: ~ anlatı 182; ~ cilik 50; ~lik 102; ~ kırılma yaratan olaylar 162

tecrübe 84; ~ etme 73, 101, 141, 145, 159; ~ hermenötüğü 138; ~ hiyerarşisi 145; ~ ve yorum etkileşimi 60; ~cilik 28, 29; ~ meselesi 37; ~nin: ~ kavramsallaştırılması 73; ~ kaynağı 142; ~ otantik formu 141; ~ yorumları 84

tecrübi 15, 20, 27, 34, 48, 52, 59, 73, 76, 77, 78, 87, 94, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 142; ~ doğrulama 73; ~ gözlem 20; ~ temelselcilik 38

tecrübilik 36, 38, 88, 137

tefekür: ~de bulunma 100, 141; ~i 125, 136

Teilhard 132

Teistik yaklaşım 90

Teizm 14, 98

tek: ~ değerli mantık 92; ~ yönlülük 118

tekvini yaratma 106

teleolojik: ~ açıklama 21; ~ gelişme fikri 49

teleolojik kategoriler 22

telos 41, 112, 133

temel: ~ ebediyet örüntüsü 131, 173; ~ yapı taşları 21

Temelselci anlayıştan bütünselci anlayışa geçiş 39

Temelselcilik 37, 146; ~ten bütünselciliğe geçiş 29

teodise 159

teolog 82, 116

teoloji 10, 11, 14, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 29, 37, 38, 41, 44, 59, 62, 70, 75, 78, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 95, 97, 105, 116, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 135, 136, 137, 139, 143, 146, 159, 191; ~de Allah anlayışı 97; ~de araştırma programının özütü 40; ~de model 42; ~de Tanrı 93

teolojik: ~ anlayış 74; ~ bilgi 65, 76, 94; ~ bilginin kognitifliği 65; ~ bilme süreci 80; ~ çağrışım 19; ~ dil 19, 44, 45, 46, 58, 65, 75, 79, 82, 85, 92, 95, 192; ~ dil problemi 45; ~ dil ve söylev 44; ~ dilde kognitiflik 63; ~ dilin amacı 93, 167; ~ dille ilgili teoriler 45; ~ doktrin 24; ~ düşünce 17, 32, 74; ~ düşüncenin oluşmasında temel parametreler 43; ~ düşünme 77; ~ epistemoloji 116; ~ gelenek 126; ~ hakikat 167; ~ ilke 167; ~ modeller 41; ~ önerme 79, 91; ~ önerme 94; ~ önermelerin amacı 46; ~ pozitivizm 86; ~ retorik 11, 27; ~ sistemler 86, 167; ~ söylem 183; ~ tecrübe 74, 79; ~ unsurlar 78; ~ yöntem 39

Teolojinin: ~ ahlak vurgusu 27; ~ çekirdek kavram ve teorileri 192; ~ fonksiyonelliği 192; ~ insani tabanı 78; ~ karşılaştığı problemler 37; ~ konusu 88; ~ temel doktrinleri 191; ~ temel problemi 59; ~ temeli 116; ~ temeli 44; ~ varoluşsal yönü 192; ~ yardımcı hipotezleri 41; ~ yöntemi 86

teonom 40, 194; ~i 194

teori 25, 39, 40, 53, 56, 66, 70, 71, 74, 75, 80, 116, 133, 153, 167, 171; ~ bilgi 81; ~ kurgu 166; ~ ön kabul 85; ~ perspektif 16; ~ ve pratik kınılma 173

teosentrik disiplin 86

terim 181

test edilebilirlik 87

tevhid 104; ~ inancı 106; ~ inancının özü 106

Tevrat 155, 187

Thomas, St. 13, 78

Tillich, Paul 82, 84, 87, 150, 164

tin bilimleri 84

Tolstoy, Leo 81

Tomistik teoloji 78

toplum 160; ~sal felç 161; ~ matris 166, 167; ~lık 106

Toulmin, Stephen 36, 80
tövbe 169, 175
Tözel iyi 132, 173
trajik 164; ~ tarih 164
tuğyan 175
tutarlılık ilkesine 53

U

ulu'l-'azm 181

uzayın sonsuzluğu fikri 24

Ü

Ülken, Hilmi Ziya 82

ümit 188

ümran 113

üst doktrin 161

üstün ideal 165

ütopya 171

V

vahdet-i şühud 77; ~ anlayışı 76

vahiy 98; ~ alanına giriş 20; ~ geleneği 98; ~ metni 153; ~ tecrübesi 149; ~ ve yaratma 116

vahye dayalı teoloji 22, 126

vahyedici 98

vahyin: ~ dili 67; ~ içeriği 46

Vanhoozer, Kevin J. 70

varlığı: ~ isimlendirme 103; ~

birliği 112; ~ eseri 22; ~ evrensel

anlamı 164; ~ göz bebeği 113; ~

yapıcı unsurları 106; ~ yapısını

bir bütün olarak kavrama 29

varlık 62, 97; ~ doktrini 193; ~

doktrini 97; ~ hiyerarşisi 24; ~ ve

değer 126; ~lar arasındaki ilişki

43, 109, 112

varoluş: ~ felsefesi 79; ~çu teologlar

147; ~çuluk 17, 192; ~sal anlam

115; ~ perspektif 16; ~ sorun 82;

~ tecrübe 82; ~ tecrübi yorum

78; ~ teoloji 80; ~ yorum 79; ~

yorumlama 79

Vedanta Hinduizm 164

Viyana Ekolü 52

Vücûd-i Mutlak 104

White, A.D. 14

Whitehead, A. 132

Wittgenstein 17, 55, 56, 66, 81,
149

Y

yabancılaşma 79, 82

yalnızlık 79

Yaratıcı 98

yaratma 98; ~ düşüncesi 154; ~ fiili
106; ~ modeli 42

yardımcı hipotezler 39, 41

yargı 53, 76, 106

yaşam: ~ felsefesi 15, 20; ~ formları
55, 56; ~ formu 56; ~ tecrübesi
160; ~akla elde edilen bilgi 64

yazılı vahiy tarihi 117

Yeni: ~ Ahit 174, 180; ~ bilim 24; ~
pozitivizm 50

yerellik 75

Yeremya Peygamber 177

yorumlanmamış tecrübe 74

yorumlayıcı mesafe 71

yöntem 87, 160

Yunan 13, 20, 21, 105, 112, 114,
130, 164, 180, 191; ~ düşüncesi
13; ~ düşüncesinin hâkimiyeti
20; ~ felsefesi 130, 191; ~ felsefi
mirası 105; ~ menşeli dualizm
114

Yunus 186

Yüce: ~ bir Varlığa iman 24; ~ bir
Varlık fikri 114; ~ Varlık 164

Z

Zaehner 32

zâhir 79, 92, 117, 153

zaman: ~ tahlili 165; ~a bağlılık 75

zamansallaştırma 130

zat ve vücûd 89

Zebur 187

zihinsel: ~ anlam 115; ~

yapılandırma 15

zihnî rasyonel güçleri 20

zorunlu: ~ bilgi 84; ~ Varlık 98

Zuurdeeg, William F 86, 52

İnsanın ürettiği ve sürekli beslediği bir disiplinin, içinde yaşadığı bağlamı destekleyecek ve onu yaşanabilir kılacak kavramlar dünyasının dışında kalması ne kadar acı vericidir. Son yüzyıllarda Teoloji dahil birçok dinî disiplinin başına gelen felaket budur. Teolojinin klasik yapısında tabiatüstüne referansla kurduğu kavramlar dünyası, bugünün insanının zihin dünyasına hitap etmemektedir. Elinizdeki kitap, bir zamanlar ilimlerin tacı olarak kabul edilen Teolojinin, modern düşünceye başlangıç kabul edilen 17. yüzyıldan bu tarafa yaşadığı sürgün hayatını sora erdirmeyi ve bu disiplini her anlamda insanın yaşam alanına indirmeyi esas almaktadır.

ISBN 978-605-9168-50-2



9 786059 168502

