

PAPER DETAILS

TITLE: Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu

AUTHORS: Saban DÜZGÜN

PAGES: 0-46

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179677>

TECRÜBE, DİL ve TEOLOJİ: 'DİNİ TECRÜBE'NİN TEOLOJİK YORUMU

Doç. Dr. Şaban Ali Düzgün

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

Email: duzgun@divinity.ankara.edu.tr

Abstract: *The very nature of experience and its significance as a theological argument have been tackled in this paper. Analyzing this very basis of theology, we should thus come into a position to see how experience and its theological interpretation when combined reformulate and reconstruct new understanding for theology which serves more adequately in the contemporary situation. This experience brings forth an exposition and language. Theological language is grounded upon religious experience, and all our language and thought are rooted in experience and is essentially the articulation of experience. In this articulation, the source we deduce is not only the phenomena observed but noumenon that put before us a thelos according to which the phenomena is to be interpreted. Thus, the usual is integrated into a frame to be blended with unusual. This gives us double faces of the events and experiences which require looking at beyond what is conceived. Here we meet another face of the truth, i.e. the numinous, which requires us to look beyond what we think. So, what we see and what we think converge and form the full-conscious life directed to a meaningful whole.*

Keywords: *Religious experience, theological interpretation, empirical theology, existential theology.*

Giriş

'Dini tecrübe' ve 'Teoloji'yi bir arada kullanma farklı çağrışımlar yapacaktır. Muhtemel çağrışımlardan biri, teolojiyi temellendirirken kullandığımız argümanlara bir yenisini eklemek şeklinde kendini gösterebilir. Bu anlamda tecrübe, klasik kelam ve felsefede dış alemdeki düzenin varlığına bağlı olarak (nizam ve inayet delilleri bağlamında) geliştirilen 'tecrübe' kavramından farklı bir anlam taşıyacaktır. Klasik tecrübe, dış gerçekliğin tecrübesini içerirken, burada bahsettiğimiz tecrübe (kaynak dışarıda olsa da) önce kişinin iç yapısında 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. Tecrübeyi bir ispat temeli olarak değil, kişisel varlığımızı anlamlandırma, şekillendirme yönünde bir edilgenlik ve yönlendiriliş olarak tanımlıyoruz.

Bilindiği gibi, Felsefe ve kelam tarihinde sistemleştiği haliyle, Allah'ın varlığına delil arama ya mantıksal/rasyonel başka bir ifadeyle *tefekküri* ya da tecrübi/empirik baş-

ka 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 düşünüldü. Bu tezahürün, tecrübe eden birey üzerinde yarattığı etki, bunun imkan ve değeri kelami argümantasyonun dışında bırakıldı. Böylece en temel niteliği olarak rasyonaliteyi temeline yerleştiren kelim, alanı dışına ittiği bu kişisel tecrübeyi de doğal olarak irrasyonel ilan etti.

Bu alan dışına itilen yönüyle tecrübe, teolojik bir argüman olmanın yanında, insanı bütünlüğü dikkate alan bir forma ve içeriğe de sahiptir. Buradaki yaklaşım subjektif olarak nitelenebilir. Paylaşım ve tekrar edilebilirlik kriterleri dikkate alındığında, görece bir subjektivitenin olduğu doğrudur. Ancak, bu tecrübeyi anlamsız kılacak mutlak bir subjektiviteden bahsetmek mümkün değildir. Bu tür tecrübeye mutlak bir objektivitede de, mutlak bir subjektivite de olamaz. Mutlak bir subjektivite olamaz; zira tecrübe ettiğimizi tamamiyle 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 bir başka 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, pozitivistin 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 tasarımını teolojik açıdan olumlamak mümkün değildir. O halde teolojinin tecrübeye indirgenmesi değil, aksine tecrübeye teolojik bir anlamın eklenmesi sözkonusudur. 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 Teoloji de bu yönüyle her zaman apolojetik olagelmıştır.

Dini tecrübeye yapılacak bir başka atf, on sekizinci yüzyılın sonlarında teolojide ortaya çıkan ve ilk ciddi örneğini Schleiermacher'da gözlemlediğimiz bir yaklaşıma bağlı olarak yapılabilir. Bu anlamda '*dini tecrübe*' kavramına, teolojiyi metafizikten, ahlaktan ve kilise otoritesinden başka bir şeyle temellendirme teşebbüsünün bir sonucu olarak başvuruluyordu.¹ Schleiermacher dini, insan tecrübesinde otonom bir an olarak sunma çabasındaydı. Bu 'otonom an' bilim yahut ahlaka, ya da inanç yahut ahlaki davranışa indirgenemeyen tecrübi bir an olarak tanımlanıyordu.²

"Din, esasen dinsel olan bir tecrübe anı zeminine oturur, bu yüzden inayet delili taraftarlarının geliştirmeye çalıştıkları gibi metafiziksel, yahut ahlaki bir yaşamın ömine 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."³

Bu yaklaşımlar daha çok yöntemle ilgilidir. Dini tecrübe kavramına yüklenen anlamları tahlil edince bu yöntemlerden hangisinin tanımlanan içeriği çerçevelemeye uygun olacağı ortaya çıkacaktır.

Dini Tecrübe Kavramı

Dinin, kökeninde nihayet 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 ontolojik bütünlüğünü ve epistemik yapısını dikkate aldığı için antropolojik bir temele dayanır. İnsanın ontolojik ve epistemik 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, bir çok unsura bağlayarak (*kalb, fuad, sadr, lubb*) bilmeye verilen dar anlamdan da kurtulmanın yolu açılmaktadır. Bu geniş yelpazedeki dini tecrübeyle ilgili birkaç tanım vermek gerekirse şunlar öne çıkmaktadır:

Dini tecrübe; başka tecrübelerin kendisine dayandığı ve onu açıkladığı 'kendinde varlık' durumundaki Varlık'ın farkındalığıdır. Gabriel Marcel Tanrıdan, bu anlamda,

¹ 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.

² Proudfoot, *agy*.

³ Proudfoot, *age*, XIV.

‘Mutlak Varlık’ olarak bahseder. Bu varlık bütün tanımlamalara direnir, ama ibadet alanında Mutlak bir Varlık/bulunuş göstererek kendini farketirir.⁴

M.Buber’in *dini tecrübe* anlayışı, ilahi 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.⁵

John Baillie’nin şu ifadeleri anlamlıdır:

“Bütün hakiki dinlerin şهادeti, bizim hiç bir şeyin gerçekliğini Tanrı’nın gerçekliği kadar hissedemeyeceğimiz yönündedir. Hiçbir 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”.⁶

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 priori*nin gerçekleştiği noktadır.”⁷

Bu nokta da dinsel tecrübenin varoluşsal yahut tecrübi nitelikleri gündeme gelmektedir. Dinin varolduğu her yerde şu nitelikler gün yüzüne çıkar:

- a. Din ebedi olanın açıklanması, dışavurumu olarak tecrübe edilir (bu dinlerin vahiy ürünü olma karakterlerine işaret eder),
- b. Din, Ebedi olanın ciddi ve nihai bir *yargılayıcı* olarak tecrübe edilmesidir. Ebedi olanla karşılaşmasında insan nihai olan, kudret sahibi bir varlıkla ilişkili olduğunun bilincindedir. Bu bilinç insana bireysel ve toplumsal bir sorumluluk alanı açar. Bu farkındalığa (takva) dayalı ilişki Ebedi olanın toplumsal matrikste dalaylı etkinliğini sağlar ve dünyevi olan O’nun ışıyla aydınlanır. Böylece insan, Ebedi olan karşısında aydınlanan rölatif ve değersiz bir özne (nesne özne) konumunun farkında olduğunu farkederek.

⁴ Gabriel Marcel, *Being and Having* (London: Collins, 1965) 184.

⁵ Martin Buber, *I and Thou*, (translated by R. Gregor Smith, Edinburgh: T. And T. Clark, 1937) 76, 80.

⁶ John Baillie, *Our Knowledge of God* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1939) 155; Ian Barbour, Ian Barbour, *Issues in Science and Religion* (Londra, 1966), 209.

⁷ Thor Hall, *Makers of the Modern Theological Mind*, ed. Bob E. Patterson (Texas 1978) 93.

- c. Din, insanın değersiz olarak algılanışını pozitif bir dönüşüme uğrattır. Dinlerin kurtarıcı, özgürleştirici niteliklerine vurgu yapan bir tecrübe öğedir bu. Bu kurtarıcılık ya insanın kendisini (ibadet, salih amel, vs.) yollarla kurtarması, yahutta hıristiyanlığın kefarete doktrininde olduğu gibi Tanrının insanlığı kurtarması şeklinde tezahür edebilir, içerikte farklılaşsa da, dinlerde bir kurtuluş doktrini mutlaka vardır,
- d. Din, Ebedi ile tatmin edici bir ilişki kurar. Bütün dinlerde ebedi ve geçici, ilahi ve insani olan arasında bir ilişki kurulur. Bu ilişkinin baskın niteliği (dostane, resmi, vs.) o dinin yapısı ve yorumlayıcılarıyla belli bir formata oturur. Bu ilişkide karşılıklı bir nüfuz eylemi söz konusudur. Tanrıdan *rabbaniyet* ve *ruh* gibi hayatın temel fonksiyonlarını alan insan, bunlarla ilahi 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 dışavurur. Tecrübe, kendinde mutlak bir değere sahip bir nitelik olarak bu sistem içinde kendini gösterir.⁸ 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 çağırıştırır.*

Otto kutsal olanı ahlaki bir kategori olarak almazken, bir kısım düşünürler dinsel tecrübeyi tamamen ahlaki bir kategori olarak yorumlamaktadırlar. Sübjektif olarak ele

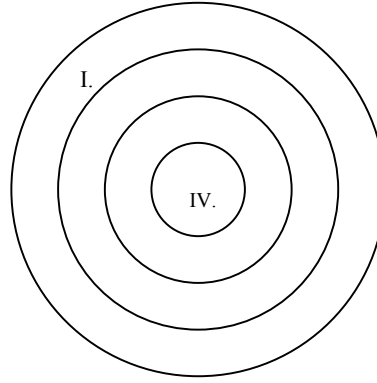
⁸ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, translated by J.W. Harwey, 2nd edit. (Oxford: Oxford Univ. Press, 1950) 7.

* Annemarie Schimmel, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'ndeki ilk derslerinden birinde, Rudolf Otto'nun bu ayırımını anlatırken, bir öğrencinin kalkıp böyle bir ayırımın *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 'Arabi, *Kitab el-cemâl ve'l-celâl*, (*Resâil*, Haydarabad, 1948, içinde). İbn Arabi'nin bu risalesinin İngilizce tercümesi için bkz. R.T.Harris, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, c. XIII (1989) 5-32.

alındığında bütün ödevlerin ilahi birer emir olarak alınması gerektiğini söyleyen Kant bunların başında gelmektedir.⁹

Tecrübenin otantik formunu, Tanrı'nın yokluğunun deneyimlenmesinde görenler de vardır. Bunu savunanlar Tanrı'nın varlığının nasıl bir zemin yaratacağına değinmeseler de, insanların Tanrının yokluğunun bilincinde olduklarını iddia ederler; tıpkı yanı-mızda olmasını istediğimiz ama olmayan kişinin bizde yarattığı yokluk hissi gibi. Buber buna '*Tanrı tutulması*' adını vermektedir.¹⁰

A.Schimmel, fenomenolojiyle ilgili çalışmasında, Allah'ın kendi dışındaki varlıklar tarafından aşağıdaki şemada gösterildiği şekliyle tecrübe edildiğini, başka bir ifadeyle ilahi olanın kendisini aşağıdaki halkalarda gösterildiği şekilde dışa vurduğunu tespit etmektedir:



Şekil 1.I.alan: Kutsal Kitap, Kutsal mekanlar. Kutsal olarak adlandırılan şeyler alanı;
II.Allah ve Vahiy anlayışının kendini gösterdiği alan; III.İman, sevgi, haşyet ve teslimiyet duygularının canlandığı alan; IV.Mutlak Tevhid alanı.

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

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

⁹ Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, transl. By T.M. Green and H.H. Hudson, (New York: Harper, 1960) 142.

¹⁰ David Pailin, *The Anthropological Character of Theology* (Cambridge University Press, 1990) 90.

III. Dini tecrübe dünyası: Burası İlahi 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 bir taşma hissinin kendini gösterdiği alandır.

IV. Bütün halkaların merkezi olan dinin objektif dünyası, ilahi hakikatin dünyasıdır. Buraya ilişkin bütün yargılarımız, bu alanın dışavurumlarına ve bunlara bağlı olarak ruhsal tecrübeler ve bu tecrübeleri ifade eden kavramlara dayanır. Burada ilahi olan kendini iki anlamda gösterir: 1. *Deus revelatus*: yüzünü mutlak doğruluk, adalet, sevgi, merhamet gibi nitelikleriyle gösteren ve 'Sen' olarak tecrübe edilen bir anlamda kişisel-leştirilen Tanrı, 2. *Deus ipse* yahut *deus absconditus*: Mutlak Bir, Tevhid, haliyle ve 'O' olarak tecrübe edilen Tanrı.

Allah bu dördüncü aşamada sadece 'başka'lığı (other) değil, 'tamamen başka'lığı (totally 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.¹¹ Fenomenolojik alanın dışındaki varlık, üçüncü bir 'başka'dır: O 'Ben, Ben Olanım' diyendir. Levinas'ın Tevrat'a referansla verdiği bu ifadenin karşılıklarını Kur'an'da da görmek hiç zor değil: Tamamen başka olan, Gayb alemiyle de şehadet alemiyle de her türlü ilgiyi aynı düzeyde götürendir; O bütün paradoksal ifadelerin kendisinde anlamlı bir bütüne kavuştuğu Başka'dır. * 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 'Arabi, *Et-Tenezzülât al-Mavsiliyye* (s.90-1) adlı eserinde şu yorumu yapmaktadır: Hangi durumda olursan ol, ister havada istersen karada, bil ya da bilme, düşün ya da düşünme, zorunlu olarak İlahi İsimlerin idaresi altındasın. Hareketini ve sükununu, imkanını ve varlığını belirleyen bu isimdir. Ve bu isim 'Ben Allahım' der, ve hak olanı söyler. Bunu düşününce, Allahu

¹¹ E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, terc. Alphonso Lingis (Le Hague: Martinus Nijhoff, 1981) 183.

* 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.

Ekber, demen gerekir. Kesin olarak bil ki, İlâhi Zat kendisini sana olduğu gibi göstermez, ancak bu yüce isim/sıfatlarından biri altında gösterir ve yine belki böyle olduğu için Allah isminin anlamını hiçbir zaman bilemeyeceksin.¹²

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 varolan 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: ilk olarak, tabiatla olan ilişkimizi; ikinci olarak, birbirimizle olan ilişkimizi; ve üçüncü olarak, bizim manevi hayatımızı. Her alanın, bizde bıraktığı oluş süreci yoluyla ebedi Sen'in saçağına doğru adımlarız; bunların her birinde ezeli olandan gelen nefesin farkında oluruz; bunların her birinde ezeli olan Sen'e hitap ederiz.¹³

Bu 'Başka'lık, 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.¹⁴

Yukarıda verilen ontolojik halkaların her birinin objektifleşmesi, başka bir ifadeyle insanlar tarafından ortak bir algı zeminine oturtulması için bir epistemolojiye ihtiyaç vardır. Dini kognitif bir temele oturtmaya çalışan Ebu'l- Huseyn en-Nûrî (ö. 907)'nin çizdiği epistemolojik model, bu ontolojik modelle örtüşmektedir. En-Nûrî de dörtlü bir

¹² Stephen Hirstenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi* (Oxford, 1999) 177.

¹³ Martin Buber, *I and You*, terc. Ronald Gregor Smith (Edinburgh: T.&T.Clark, 1958) ss.18-9. Buber'in Kant'ın yaklaşımından şikayet etmesine rağmen, hayatının sonuna kadar Kant'ın modelinin etkisi altında kaldığı ifade edilmektedir. Zira Kant'ın numen ve fenomen alem ayırımı, Buber'in *Ben-O* ve *Ben-Sen* arasına bir mesafe koyup irdelemesine imkan 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.

¹⁴ Thomas M. Kelly, *Theology...*, 105.

model üzerine kurduğu epistemolojisinde şöyle bir karşılıklı ilişkiler ağı kurmakta ve bunları Kur'an ayetleri ile temellendirmektedir:

<u>Ontolojik alan</u>	<u>epistemolojik alan</u>
Sadr	İslam
“Allah kimin <i>sadrını</i> (sadr) <i>İslâm</i> 'a açmışsa o, Rabbinden bir nûr üzerinde değil midir? Allah'ı anmak hususunda kalpleri katılaşmış olanlara yazıklar olsun! İşte bunlar apaçık bir sapıklık içindedirler”. (Zümer 39:22)	
Kalb	İman
“Hem bilin ki, içinizde Allah'ın elçisi vardır. Şayet o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz. Fakat Allah size <i>imamı</i> sevdirmiş ve onu <i>kalplerinize</i> sindirmiştir. Küfrü, fiske ve isyanı da size çirkin göstermiştir. İşte doğru yolda olanlar bunlardır”. (Hucurat 49:7)	
Fuad	Ma'rife
(Gözleriyle) gördüğünü gönlü (<i>fuad</i>) yalanlamadı (Necm 53:11)	
Lubb	Tevhid
Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün değişmesinde akıl (<i>lubb</i>) sahipleri için işaretler/ayetler vardır (Al-i İmrân 3: 190)	

Şekil 2.

Bu isimlendirmeler, A.Schimmel tarafından verilen dört halkaya oturmaktadır. Ontolojik halkalar üzerine oturtulan bu epistemolojik yapıda, Allah'ın dış alemde kendini gösterdiği alan kognitif bir alandır, Allah hakkında akıl yürütme bu alana dayalı olarak gerçekleştirilecek, Allah'ın mutlak vahdet hali hiçbir zaman kognitif bir öge olarak nesneleştirilemeyecektir. Böylece Allah hakkında bilgimizin kaynağı, geniş bir yelpazede vahiy (1. halka), akıl (ikinci h.) ve dini tecrübe (3. h.) olarak oluşmuş olacaktır.

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 empirik 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 dini tecrübenin ifadelendirilme

dili problemini doğurmaktadır. Bu zorluğa rağmen, teolojide tecrübe eden, yaşayan ve tecrübe etme, anlama, yorumlama gibi aktları 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 ayırım 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 dini tecrübe* yok ise, bu durumda tecrübeye dayalı olarak geliştirilen kesin ve zorunlu olan *doğrudan dini 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.¹⁵ Yine bu bağlamda Schilling'in, tek kişilik fizik olmadığı gibi, tek kişilik din de yoktur ifadesini hatırlayalım.¹⁶ 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 praksis işi olduğu ortaya çıkacaktır. Teolojik tecrübenin nihayetinde bir eylemle sonlanması ve odağına (salt entelektüel bir egzersiz olmanın ötesinde) ahlakiliği koyması (ahlak'ın köken olarak bir yaratma ve eylemi içerdiğini düşündüğümüzde) bizi çok daha foksiyonel bir kavramsal yapıyla karşı karşıya getirecektir.

Tecrübe olmadan, teolojik anlayış sadece teorik bir *ilgi* olmanın ötesine geçemez. Tecrübe teolojinin real tarafını, teori yani nihai olan üzerinde düşünme ise nominal tarafını oluşturur. Bu real taraf olmadan teoloji sadece nominal olana dayanırsa, teoloji salt spekülatif bir disipline, sadece aklın faaliyet alanı durumundaki felsefeye yahut metafiziğe dönüşür.

Bilinç halinde ya da değil, her dini 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

¹⁵ Ian Barbour, *Issues in ...*, 211.

¹⁶ Schilling, *Science and Religion*, Böl. 4.

(ister dini 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 ise tecrübeden beslenir.

Dilin tecrübeyi paylaşma hazırlaması ve ifadelere büründürmesinin belli bir çerçevede içinde gerçekleşiyor olması, 'dinsel tecrübe'den yola çıkan ve evrensel gerçeklik iddiasında bulunan her teolojik araştırma daha baştan eksiklik taşıdığı iddialarını yükseltmiştir.¹⁷ 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/kontekse bağlı olmayan geçerli yargıların nasıl elde edileceği sorusunu sormamız gerekmektedir. Böyle bir dilden bahsetmenin imkanı var mıdır? İster dini 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, 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 amacın 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, zihni, rasyonel, vs.) tektir ve bu sürecin tamamını dikkate alan bir tecrübe teolojide anlam taşır. Mesela,

¹⁷ *Theology at the Void*, 53.

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 kelamında ise iman 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 düşüncesine dalar ki, O'nun dışındaki her şey solar, gölgelenir. Bu düşünmeyi tetikleyen, dış dünyada gözlemlendiğimiz, şahidi olduğumuz her şeydir. Böylece Vahdet-i Şühud anlayışını çağrıştıran bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Allah'ı, yarattıklarının dışında Mutlak Vahdet haliyle tecrübe etmek mümkün değildir. Böyle bir tecrübe tamamen zihinsel olacaktır, zihin de dış dünyada algıladıklarından hareketle yargıda bulunduğu göre, tekrar Vahdet-i Şühuda dönmüş olacaktır. Her iki durumda da, Allah'ı tamamen dünyanın ve zamanın dışında (düalizm) bir Varlık olarak kabul ederek kullanacağımız analogik dil de; zamanın içinde, bu dünyaya ait (monizm) olarak görerek kullanacağımız metaforik dil de, tam olarak Allah'a birebir tekabül eden yargılar üretmekten uzaktır. Zira; "Aziz olan Rabbin, insanların yapacağı bütün nitelemelerin ötesindedir".¹⁸

Bir bütün halindeki bu süreci kendi içinde bölümlere söz konusu olduğunda şöyle bir sıralama karşımıza çıkacaktır:

1. Duyu organlarıyla algılamanın gerçekleştiği tecrübi/empirik düzey
2. Algıladıklarımızı anlamaya ve açıklamaya çalıştığımız zihinsel/entelektüel düzey
3. Önerme haline getirmeye çalıştığımız anlayış ve açıklamalarımızın doğruluk yada 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 spekülasyon bir egzersiz olmanın ötesinde bir edim ve eylemdir.

Bernard Lonergan bu süreci kısaca;

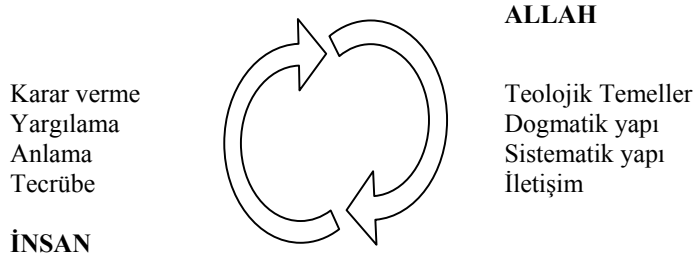
1. tecrübe
2. anlama

¹⁸ Saffat 37: 180.

3. yargılama
4. karar verme, şeklinde özetlemektedir.¹⁹

Bu dört aşama nasıl çalışmaktadır. Örneğin, her insanda var olan bu kategorileştirme süreci, neden her zaman aynı sonuçları vermemektedir? Öyle görünüyor ki, bu aşamaların gidişatına yön veren, bu aşamaların rengini aldığı 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 felefenin başlattığı ve Tomistik teolojinin devam ettirdiği birbirinden tamamen farklı iki alemin varlığına dayanan bir açıklama tarzı olduğu için tutarlı değildir. Birbirinden tamamen farklı bu alem 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 yaklaşımı şöyle şekillendirilebilir:



Şekil. 3

Yurarıdaki gibi şekillendirebileceğimiz, Lonergan'ın *hermenötik dairesi* içinde, tecrübe, anlama, yargılama, karar verme insanda sübjektif kategoriler olarak görülmekte, bunları destekleyen sağdaki unsurlar meta-metodolojiye temel sağlayan aşkın, objektif unsurlar olarak yorumlanmaktadır.²⁰ Bu aşkın unsurlar, kategorik olanlara dinamizm

¹⁹ 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.

²⁰ 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.

vermeleri yönüyle sebep durumundadırlar, sonuç değil. Bu aşkın unsurlar sadece, niyetlenileni meydana getirme motivasyonu yaratmamakta, aynı zamanda buna yönelik niyeti de yaratmaktadır.

Varoluşsal Tecrübi Yorum

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'nin insani yönü vurgulanmaktadır, teolojinin antropolojiye indirgenmesi söz konusu değildir. Böyle bir yorum, Aristotelyen gelenekten devralınan ve etkisini St. Thomas kanalıyla Orta Çağ hristiyanlığında ve Farabi yoluyla da İslam düşünce sisteminde gösteren düalist evren tasarımının getirdiği ve Yaratan 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 terkedilmesi demektir. Hem *Batın* hem *Zahir*, hem *Evvel* hem *Ahir* oluşuyla her türlü hayat formunu kuşatan ve bu paradoksyla yarattıklarından ayrılan Allah'ı tecrübe eden insan, Allah'a ait kullandığı dili artık uzaktaki bir nesneyi, bir eşyayı 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 bir varlık değil, Tanrı'ya ilişkin olanlar da dahil, kendine ve hayata dair yorumlarını bu tecrübe ışığında yapmaktadır. 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 ilahi mesajın egzistansiyel 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 'egzistansiyel yorumlama', mesajın anlaşılmasını sağlayacak kavramların çekip çıkarılmasında bir yol gösteren olacaktır. Teolojik önermeler, R.Bultmann'ın deyimini ödünç alırsak, *varoluşsal bir yorumlama*nın 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 fonksiyona sahiptir.

Yabancılaşma kavramı bağlamında, Teolojinin salt teorik bir disiplin olmaktan çıkarılıp, hayatın içinde tecrübe edilen bir yapıya nasıl dönüştürüldüğünün bir örneğini Tillich'ten takip edelim. Tillich *yabancılaşmaya* dinsel bir yaklaşım getirmekte ve dini

tecrübe içinde yabancılaşmanın üstesinden *uzlaşma* kavramıyla gelmektedir. Paul Tillich, üç parçalı bir yabancılaşmadan bahseder:²¹

1. *Başkalarından yabancılaşma*: Güvensiz ve ben-merkezli olduğumuz için, başka insanlardan izole oluruz. Gerçek duygularımızı gizler, ve egolarımızı tatmin etmek için ‘maske’lerimizi takar 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 halindeki 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 belli bir potansiyele ve sınırlılığa sahip olduğumuzu yani kendimizi olduğumuz gibi kabul edemeyecek kadar aciz ve suçlu hissederiz ve kendimizi anlamayız. Durumumuz *Bir Satıcının Ölümü*’ndeki trajik mezar taşı yazısındakinden farksız: “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, arasıra korku ve değersizlik, bazen de ümitsizlik içine düşer.

Bunları yaşayan insanın tecrübesinin temel dini 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.²²

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

²¹ Bkz. Paul Tillich, *Systematic Theology* (London: Nisbet, 1957).

²² Bkz. Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations* (London: SCM, 1949)

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. Tanrının huzurunda maskelemizi çıkarırız, 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.

3. *Başkalarıyla uzlaşma*: Tanrıyla 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 hakim hale 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.

Varoluşsal yorumun getirdiği risk, dinin toplumsal boyutunu ihmal edecek derecede kişiyi öne çıkarmasıdır. Egzistansiyel yaklaşımda tabiata sadece insanın dıramını oynayacağı bir sahne olarak ihtiyaç duyulmakta, Tanrı'nın aktüelleştiği alan olarak ise benlik alanı kalmaktadır. Dinin alanını Tanrı ve insan'a, tabiatı da bilime terkederek zihniyetin kuracağı ilişkiler ağı daha başından sakat doğmaktadır. Teolojinin bireysel yaşama öncelik verdiği tartışma götürmez, ama bunun *anlamalı bir kozmosu* dışlaması düşünülemez.

Diğer yandan 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 değildir. Varolan bir insan ahlaki yahut dini bir kişi *olmaya* karar verir veya bu durumu seçer. İnsan *derhal/anında* ahlaki veya dini 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 öz-

gürlüğümüz olmazsa, ne olduğumuzdan sorumlu olmazdık. Böylece Kierkegaard'da tercih yahut karar insan varlığının en önemli unsuru haline gelmektedir.²³

Varoluştaki bu karar ve tercih durumu, her şeyi mutlak bilgiye bağlayan Hegel'deki durumdan farklılık taşımaktadır. Örneğin Hristiyanlığa geçiş kişide fazla bir değişiklik yaratmamaktadır. İnsanlar Sonsuzla birlikte zaten örtük bir kimlik taşımaktadırlar. İhtiyaç duyulan sadece bu ilişkinin örtük olmaktan çıkıp zahiri bir hale gelmesidir. Hristiyan olmak daha önceden bilmediği bir şeyi biliyor olmak, demektir. Bir ilişki kurma noktasında ne kişiden ne de Tanrı'dan gelen bir aksiyon/eylem söz konusudur. Hristiyan olmakla elde edilen sadece bir birlikteliğin bilinçli bilgisidir.

Hegel'deki Tanrı'yla insanın örtük birlikteliği fikrinin aksine, Tanrı'nın 'tamamen başka' olduğu yönünde K.Barth, Kierkegaard'dan etkilenmiştir. Barth aynı zamanda tamamen başka durumunda olan Tanrı'nın varlığı ve mahiyetini algılamamızı mümkün kılacak hiçbir kategori ve kavrama sahip olmadığımızı da vurgular. Böylece hem Hegel'in felsefi idealizmini hem de Thomas Aquinas'ın tabii teolojisini reddeder. Barth teolojinin tek ve yeter temeli olarak kendini açımlayan Tanrı eylemine odaklanır. Tanrı'nın kelamı Tanrı'nın vahyinin (kendini açıklamasının) temel aktıdır. Kutsal kitap Tanrı'nın bu kelamına şahadet eder.

Teolojik existansiyalizmde ferdin indirgenemezliği, önceliği ve inanmada başka bir ifadeyle ahlaki ve dindar bir birey olma yönündeki tercihi vurgulanmalıdır.

Dilthey'in doğa bilimleri (Naturwissenschaften) ve insan/tin/kültür bilimleri (Geisteswissenschaften) şeklindeki ayırımında etkili olan da bu 'yaşanan tecrübe'dir.²⁴ 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 yaşanan 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 matriksi '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 şeklin-

²³ Diogenes Allen, age. 244.

²⁴ Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology* (USA, 1985) 271.

deki doğa bilimleri yöntemine böylece insani bilimlerde yer olmadığını vurgulamış oldu.²⁵

Sonuç

Tecrübenin sadece tabiat bilimlerine ait bir anlam tabanı olarak yorumlanması kadar, kelimcilerin bu unsura teolojik bir nitelik kazandırmak için fazla çaba sarfetmemeleri, 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 sorumluluk, 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 zerkeden ve hayatın bütünü kendi isimlerinin açılımı olan Allah’ı tecrübe etme iddiasını içinde barındırır. Tecrübe gibi değerli bir kaynağın, rasyonaliteyi tarihi boyunca başat niteliği olarak öne çıkaran kelimada kullanılması, bir yandan Batı’da davranış bilimleri olarak literatüre giren psikoloji, sosyoloji ve Antropolojiyi diğer yandan da tasavvufu bu tartışma sürecinin içine çekecek ve inter ve intra-disipliner çalışmalar yapmanın önünü açacaktır.

²⁵ Allen, *agy*; Dilthey bu yaklaşımıyla modern sosyal düşüncede idealist geleneği temsil etmekte, Kantın 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 ayırım en önemli katkısıdır. İdealist geleneği temsil etme anlamında Kantın şu ilkesini kabul etmiştir: Bildiğimiz şey zihnimizin kategorileri tarafından şekillendirilirler. Bu kategoriler bir prizma gibi duyu tecrübelerimizi seçer ve organize ederler. Ancak Kantın 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 yüklü olduğu yönündeki düşünceyi, yani radikal bir rölativizmi sosyal düşünceye sokmuş oldu. Detay için bkz. M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: the critique of Historical Reason* (NY, 1978) ve H.P. Rickman, *W.Dilthey: Pioneer of the Human Studies* (NY, 1979).

Kaynakça

- Allen, Diogenes, *Philosophy for Understanding Theology* (USA, 1985)
- ‘Arabi, İbn, *Kitab el-cemâl ve’l-celâl*, (Resâil içinde, Haydarabad, 1948)
- Baillie, John, *Our Knowledge of God* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1939)
- Barbour, Ian, *Issues in Science and Religion* (Londra, 1966)
- Buber, Martin, *I and Thou*, (Trans. R. Gregor Smith, Edinburgh: T. And T. Clark, 1937)
- Cartledge, Mark, “Empirical Theology: inter-or intra-Disciplinary”, *Journal of Beliefs and Values*, Vol. 20, no: 1.
- Ermarth, M., *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason* (NY, 1978)
- Flanagan, Joseph, “Knowing and Language in the Thought of Bernard Lonergan”, *Language, Truth and Meaning*, ed. Philip McShane (Notre Dame, 1972)
- Hall, Thor, *Makers of the Modern Theological Mind*, ed. Bob E. Patterson (Texas 1978)
- Harris, R.T., *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, c. XIII (1989)
- Hegel, F., *Phenomenology of Spirit*, terc. A.V. Miller (Oxford: Oxford Univ. Press, 1977)
- Hirstenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabi* (Oxford, 1999)
- Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, transl. By T.M. Green and H.H. Hudson, (New York: Harper, 1960)
- Kelly, Thomas M., *Theology at the Void: The Retrieval of Experience* (Univ. of Notre Dame, 2002)
- Lamb, Matthew, “Wilhelm Dilthey’s Critique of historical reason and Bernard Lonergan’s meta-methodology”, *Language, Truth and Meaning*, ed. Philip McShane (Notre Dame, 1972)
- Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, terc. Alphonso Lingis (Le Hague: Martinus Nijhoff, 1981)
- Marcel, Gabriel, *Being and Having* (London: Collins, 1965)
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, translated by J.W. Harwey, 2nd edit. (Oxford: Oxford Univ. Press, 1950)
- Pailin, David, *The Anthropological Character of Theology* (Cambridge University Press, 1990)
- Proudfoot, Wayne, *Religious Experience* (Univ. of California Press, 1985)
- Rickman, H.P. , *W.Dilthey: Pioneer of the Human Studies* (NY, 1979).
- Schimmel, Annemarie, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (New York, 1964)
- Theunissen, Michael, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, terc. Christopher Macann (Cambridge Mass: MIT Press, 1986)
- Tillich, Paul, *Systematic Theology* (London: Nisbet, 1957).
- _____, *The Shaking of the Foundations* (London: SCM, 1949)
- Ven, Johannes van der, *Practical Theology: an Empirical Approach* (1993).

Ward, Graham, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

Wood, Robert E., *The Ontology of Martin Buber* (Evanston: Northwestern University Press, 1969)