

Evrensellik ve Yerellik Arasında Bir Teoloji Arayışında Fiilî İrfanın Önemi

Dr. Aliye ÇINAR

Arş. Gör.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Bir toplumsal kurumun, 'hangi niyete ya da amaca hizmet ettiğini değil, hangi çelişkilere sahne olduğunu soruştur.'

John Anderson

Özet

Bu yazının asıl amacı, evrensel ve yerel bir teoloji arayışında fiilî irfan (phronesis) ve praksisin önemine işaret etmektir. Bu bağlamda etiğe de dolaylı olarak göz atılmıştır. Çünkü din ve ahlak bir ölçüde toplumsal olarak yerel ve tikel olana bağlıdır ve bu nedenle modernitenin yereli iptal etmek suretiyle evrensele ulaşma amacı bir yanılmalıdır. Acaba evrensellik ve nesnellik arayışı İslam düşüncesinde de var mıdır?

Fiilî irfan, evrensel ve yerel arasında özgün bir aracılık ihtiva eden bir bilme ve düşünme biçimidir. Bu, gerçekte, bir şeyin nasıl yapılacağını, uygulanacağını bilgisinin (etik akıl), hem evrensel hem de tikel olan şeyin içinde belirlendiğini ifade eden bir akıl yürütme tarzıdır.

Abstract

Importance of Phronesis in Investigating a Theology Between Universal and Particular

The main purpose of this paper is to point out the importance of phronesis and praxis phronesis in investigating a theology

between universal and particular. So ethics has been looked at indirectly in this context. Because religion and morality are always to some degree tied to the socially local and particular and therefore the aspirations of the religion and morality of modernity to a universality freed from all particularity is an illusion. So is there a breaking in Islamic thought?

Phronesis is a form of reasoning and knowledge that involves a distinctive mediation between the universal and the particular. In reality this is that it is a form of reasoning, yielding a type of "ethical know-how" in which both what is universal and is particular are co-determined.

Anahtar Kelimeler: "Modernizm" ve "evrensellik", "postmodern teoloji", "füilî irfan", "gelenek", "marifet".

Key Words: "Modernism" and "universalism", "postmodern theology", "phronesis", "tradition", "marifet".

Giriş

Biz bu yazımızda, öncelikle modernizmin sunduğu evrensellik formülündeki evrensel insan, evrensel kültür, totaliter devlet, evrensel teoloji ve pluralizm konularına kısaca göz attıktan sonra modernizmin her bakımdan sonuçlarının farkına varılması diyebileceğimiz postmodernizm kavramının bir dökümünü yapmayı denedik. Ancak postmodernizmi, postmodern teoloji konusu etrafında örmeye çalıştık. Fakat her nasıl ifade edilirse edilsin, "postmodernizm" ve "mutlak" kavramları birbirleriyle uzlaşamaz. Ne var ki teoloji, mutlak olanla vedalaşmayı göze alamaz. Dahası, postmodernizmin etik kodların içini boşaltması gerçeği, dinin ve teolojinin kabul edebileceği bir husus değildir. Sonuç itibarıyla postmodernizm, modernizme bir tepki olmakla birlikte, ona bir alternatif üretemez.

İşte teolojinin bu mutlak olandan vazgeçmemesi onun evrensel olandan da vazgeçmemesi demektir. Ancak evrensel olan teorik akıldan beslenirken, özellikle modern Batı düşüncesinde, gerek antropoloji, gerek politik bilim ve ahlak, gerekse de teoloji sadece bu aklın tekelinde vücut bulmuştur. Teorik aklın ürettiği bu etkinlikler insanî varoluşun pratik yönünü görmezden gelmiştir. Pratik aklın gölgede kalması demek, özellikle bu saydığımız alanlar açısından tikel ve yerel olanın da ihmal edilmesi anlamına geliyordu. Oysa tikel ve gelenekten kopuk, ne ahlak, ne siyaset, ne de teolojinin tam olarak varlığından söz edilebilir. Bu durumda aracı bir kavrama ihtiyaç vardır. R. Rorty, Gadamer ve MacIntyre gibi düşünürler bu kavramın fiili irfan (*phronesis*) olduğunu ileri sürerek pratik aklın bir yönü olan

irfanın öneminin altını çizmişlerdir. Yapılması gereken, kritik akılda bir restorasyona gidilerek, cılızlaştırılan ya da yok sayılan fiili irfanın tekrar canlandırılmasıdır. Ancak, ifade etmeliyiz ki, Hıristiyan teolojisi açısından bunları söylemekle birlikte, farklı kültür ve gelenekte gelişen ve farklı kodları olan İslam teolojisi de benzer bir kadere maruz kalmıştır. Her iki teoloji farklı özellik ve gelişmelerle birlikte, özde Grek metafiziğinden beslenmiştir veya çoğu zaman onun etkisinde kalmıştır. Öyle ki, zamanla öznel olanın ikinci planda kalması sonucu nesnel aklın öne geçmesiyle, salt evrensel bir teolojiden söz edilir olmuştur. Oysa yerel ve tikel olanın önemini kavrayacak olan fiili irfandır. Öyleyse evrensel ve yerel arasında bir aracılık yapacak olan irfan ve marifete onurlarının tekrar iade edilmesi gerekir. Bu durumda evrensel ve yerel olan bir teolojiden bahsetmek mümkün olacaktır. Ancak biz bu probleme daha çok modern Batı düşüncesi ve teolojisi açısından eğilirken, yazının son bölümünde İslam düşüncesinde “marifet” kavramının önemine işaret etmekle yetineceğiz.

1. Modernizm ve Evrensellik

Descartes’la başlayan ve Aydınlanmaya uzanan modernizm, akli bir yandan bilginin ve toplumsal ilerlemenin itici gücü olarak görünürken, öte yandan hakikatin imtiyazlı odağı ve sistematik bilginin kaynağı olarak kabul etti. Akla, düşünce ve eylemin hareket ettirici gücü olarak bakıldı. Hedefe, Descartes’dan tevarüs eden “rasyonel” bir ideal konuldu.¹ Bu ideal, objektif doğrunun peşindeydi. Öyle ki, Aydınlanma düşüncesi, ‘objektif doğruyu’ aramayı aklın kullanımıyla özdeşleştirirken, doğa bilimlerini rasyonalitenin paradigmaları olarak görme eğilimindeydi. Kısacası Aydınlanma düşüncesi, bilimsellik, kesinlik ve objektifliği eş anlamlı terimler olarak kullandı.

Peki, sözünü ettiğimiz rasyonel ve objektif doğrunun asıl ulaşmak istediği hedef neydi? Bilimden dine, politikadan kültüre farklı korrelatları olan modern düşüncenin kazanmak istediği zaferin emellerini nerede aramak gerekir? Öncelikle rasyonalist metafiziğin temel idealleri ve kavramlarının kökleri *evrensel* insan kavramında aranmalıdır. Diğer ideallerin gerçekleştirilmesi öncelikle bu ilk merhalenin geçilmesine bağlıydı. Ancak kabul edileceği gibi, insanın evrensel olarak konumlanması ya da kavramların biçimselleşmesi bunların insanî içeriklerinden de koparıldığı anlamına gelir.² Biçimsel veya ‘evrensel’ insan kavramına dayanan modernizm,

¹ Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsameddin Arslan, Paradigma Yayınları, 2002, s. 18-19.

² Horkheimer, Max, *Akl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 1998, s. 71.

determinist, evrensel ve tahakkümcü bir dünya görüşü sunmuştur. Bu dünya görüşü amaçlarının gerçekleşmesi için, akla öyle geniş ve büyük bir nüfuz alanı vermiştir ki, o, hiçbir şeyi dışarıda bırakmamıştır. Akıl, her şey için neden, dahası yeter-nedendir. Ancak bu durumda akıl ruhsuz bir ilke, yaratıcılıktan uzak, eli kolu bağlı sınırlı ve belirli bir prensip hüviyetine hapsedilmektedir. Böylece insan ve akıl hayatı, bir hukuk kuralına veya matematik formülüne indirgenmiştir.

Öte yandan modernizmin sözünü ettiğimiz rasyonel akla veya Greklerin 'Varlık' anlayışına dayanması gibi, rasyonel/klasik teoloji de bu Varlık görüşüne Hıristiyan düşüncesinin giydirilmesiyle vücut bulmuştur. Dolayısıyla rasyonel teoloji, tümel, nesnel ve kuralcı bir dünya tasavvuru ortaya koymuştur. Söz konusu teoloji, temelde Tanrı'yı diğer varlıklar gibi bir obje, bir ilke olarak görmüştür. Tanrı, gerek ahlaki gerekse de duygusal bakımdan bir etki, bir gücün sembolünden başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle, burada Tanrı fikri, bir tür retorik-siyasî gücü temsil etmektedir. Hıristiyan ilâhiyatçı Paul Tillich, Tanrı'nın Mutlak Varlık olarak tasavvur edilmesinin, bizi kendi öznelliğimizden mahrum bırakacağını söyler. Çünkü o, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten nesnel bir ilkedir. Klasik teizmde Tanrı, bütün diğer varlıkların özgür ve öznel olamamalarının aksine, yılmaz bir zorba olarak ortaya çıkar. O, karşı konulmaz bir tahakkümle her şeyi bir objeye, kendisinin kontrol edebildiği makinenin bir çarkına dönüştüren ve kendini de diğer varlıklar arasında, en üstte olsa bile bir varlık konumuna yerleştiren modern aklın efendisidir.³

Bu Tanrı ya da Varlık tasavvuru beraberinde evrensel bir Hıristiyan dünya görüşü getirmiştir. Dolayısıyla evrensel bir dünya görüşü bütün insanlığın kurtuluşunu ileri sürmüştür. Modern evrenselcilik büyük ölçüde, Protestanlığı besleyen ana kaynaklardan biri olan pietizmden doğar. Pietizm, bir düşünce sisteminden ziyade bir his sistemindedir. Önemli olan aklın değil de kalbin dinidir. Evrenselci din anlayışı yavaş yavaş, günah, ceza, mükâfat, ölümden sonra yaşam gibi kişinin yaptıklarına göre insanlar arasında bir sınıflamaya giden doğaüstü dünya görüşlerini iptal eder. Söz konusu anlayış, insan doğasının evrenselliğini, birliğini ve aynılığını vurgular. Dahası evrenselciliğin yandaşları, İsa Mesih ile halkı arasında bölünmez bir birlik olduğu telakkisinden hareket ederek, Mesih'in kendini feda etmesinden dolayı insanlar için suç ve cezadan bahsetmenin gereksizliğini ileri sürerler. Bu, bir anlamda dinî hümanizmin temsilcisidir. O kadar ki, Tanrı ve şeytan arasında bir

³ Tillich, Paul, *Courage to Be*, Yale University Press, New Haven & London, 1969, s. 182-vd.

zıtlasmdan değil, bir uzlaşmadan söz etmeye kadar giderler.⁴ Böylece hiyerarşi ve otorite iptal edilerek, tabir caizse, herkesin hükümranı yine kendisi olacaktı. Çünkü bu projenin ilkelerinden biri de eşitlikti.

Modern duruş esasında kompleks ve çeşitlilik arz eden dünyayı tek bir kavramsal yapı içinde hapsetmeye zorlayan “toptancı” düşünce lehine çalışır. Zira bu düşünce modu, ferdi ve toplumsal anlatımları bastıran bir meta-anlatı geliştirmekte, dolayısıyla da değişimi göz ardı etmekte ve sonuçta ötekinin ötekiliğini ortadan kaldırmaktadır. Her ne kadar postmodernite kavramı modernitenin kendini dışarıdan okuma ve eleştirme süreci olsa da, postmodernist dinî çoğulculuk da hemen hemen benzer savları ortaya atar. Çünkü o da, dinlerin özgün ötekiliğini bastırmak suretiyle dinî alanı totalleştirme girişimidir. Zira genel olarak pluralizm, dinî gelenekleri, aynı Nihai Gerçekliğe farklı cevaplar olarak görme temayülünden başka bir şey değildir.⁵ Ancak böyle yaparak o, her bir dinî geleneğin somut karakterini inkar ederek ya da görmezden gelerek âdeta tek bir teorinin indirgemeciliğinin bayraktarlığını yapmaktadır. S. Zizek’in aktardığı bir tartışma doğrusu bu gerçeğe ışık tutmaktadır: Katolik bir papazla Güney Amerikalı bir vaftizci tartışma esnasında kişilerin resmi inançlarına bakmaksızın dinlerin birleşebileceğinin mümkün olduğunu ümit ettiklerini söylerler. Çünkü bütünüyle iyi olan insanın ilahî inayette olduğu ve kurtulduğu addedilir. Ancak daha sonra Güneyli, İncil’in sözlerine göre, sadece İsa’nın hitabını açıkça tanıyan, İsa’yı yaşayanların kurtulacağını hatırlatarak, ironik bir gülümsemeyle pek çok iyi ve dürüst insanın cehenneme gideceğini söyler. İncil’de iyi olarak temellendirilmeyen iyiler, gerçekte onun bir taklididir, der.⁶ Bu düşünceleri, İsa’yı merkeze alma olarak okumak mümkün olduğu gibi, bunu ilahî hakikati kendi toplumuna o kültürün geleneksel sembol ve normlarında ifşa eden peygamberin karizmatik kişiliğine dikkat çekiyor olarak da okumak mümkündür. Biz bunlardan ikincinden yana olduğumuzu belirtip, İlahî hakikatin belli kültürel ve geleneksel formlarda ifşa olmasının önemini iptal edemeyeceğimizi ve dolayısıyla bu mesajın hem evrensel hem de yerel bir boyutunun olduğunu kabul etmemiz gerektiği sonucuna varıyoruz. Demek ki, bu iki boyut hep varlığını sürdürecektir, dinleri birleştirme, sözünü ettiğimiz iki boyuttan birini baltalamak anlamına gelir. Bu da onu kötürümleştirmekten başka bir şey değildir.

⁴ Godbey, John C., “Universalism” *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. 15, 1887, s. 145.

⁵ Hick, John, *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 75-6.

⁶ Žižek, Slavoj, *On Belief*, Routledge, London & New York, 2001, s.1

Nitekim, mesela Kitagawa gibi din düşünürleri bunun açıkça bir yanılısına olduğunu söylerler:

Yine de ben bir kere çoğu insanın düşünmeye meylettikleri gibi, farklı dinlerin, bir çeşit üst-Bahai sistemde bir noktada birleşeceklerini sanmıyorum. Aksine, Hıristiyanlık dahil, farklı dini gelenekler kaçınılmaz olarak, çatışma ve anlaşmazlıklar barındıran yeryüzünde, gelecekte de kendi dinamiklerine göre gelişmeye devam edeceklerini düşünüyorum. Ancak, bütün dinler, diğer dinlere “dini olarak” yaklaşmayı öğrenirlerse, kendi dini kimliklerini kaybetmeksizin birbirlerinden çok şey öğreneceklerdir.⁷

Felsefi ve bilgi parametresi Aydınlanma felsefesi olan evrenselci düşüncenin, elbette sosyo-kültürel, politik ve ekonomik yansımalarını da görmek mümkündür. Mesela dünyamız, tekdüzeliliğin ve tek biçimliliğin tehdidi altında diyen Claude Levi-Strauss, modernizmin sosyo-kültürel görünüşünü oldukça çarpıcı bir şekilde özetlemektedir. Bunun daha somut ifadesi, kültürel çeşitliliğin yok edilmesidir. İnsanlığın boynunun borcu der, Levi-Strauss, sözkonusu kültürel çeşitliliği tırpanlamak değil, onu korumaktır. Aksi halde insanlık, tek tip yaşama biçimine mahkûm edilir. Bu tek tip yaşama biçimi, insan topluluğunu yıkıp geçebilen ve doğasını bütünüyle gerçekleştirmesini engelleyen bir handikaptır. Levi-Strauss’a göre, kültürlerin gerçek katkısı her birinin özel buluşlar listesine bağlı olmayıp, kendi aralarında birbirlerine sundukları *ayrimsal farklılıklara* bağlıdır. Şu halde, ‘insanlığa düşen kutsal görev, insanlığın özgünlüğünü bir ırka, bir kültüre ya da bir topluma mal etmeye yöneltecek kör bir ayrıcalıklıktan sakınmaktır. Zira insanlığın hiçbir bölümünün tüm insanlığa uygulanabilecek formüller hazırlayamayacağını ve tek tip bir yaşam biçimine uydurulmuş bir insanlığın akıl almaz bir şey olduğu asla unutulmamalıdır’.⁸

Sözünü ettiğimiz determinizmin sosyo-politik görünüşünü de Carl Schmitt oldukça çarpıcı bir şekilde resmeder: “Zaman içerisinde siyasî olanı ‘total’ olarak kabul ettik ve bu yüzden de biliyoruz ki, bir şeyin siyasî olmadığı hakkında verilen karar, kimin verdiği ve hangi gerekçelere büründüğünden bağımsız olarak, daima siyasî bir karardır.” Bu görüş temel bir norma tutunduğu için istisnayı ve olağanüstü durumu hesaba katmaz. Bu durumda doğal olarak somut durum, kamusal ve devlet çıkarında ‘kimin’ veya hangi ‘şahsın’

⁷ Kitagawa, J. “Theos, Mitos and Logos”, *The History of Religions*, J. Kitagawa, Scholars Press Atlanta, Georgia, 1987, s. 239.

⁸ Lévi-Strauss, C., *İrk, Tarih ve Kültür*,. Çev. H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu, I. Ergüden, Metis Yay., 1997, s.56, 58, 61,

karar vereceği görmezden gelindi. Modern devlet düşüncesi, ister doğal, isterse de kurgusal kişiler olsun, bundan böyle kişilerin hâkimiyeti altında değil, kuralların ve manevi güçlerin hâkimiyeti altında yaşadığımızı söylemek ister. Bu güçlere insanın gönüllü olarak itaat etmesinin sebebi de, onun insanın manevi doğasından kaynaklandığı inancına dayanır.⁹ Schmitt, otorite deyince hemen kimin otoritesi sorusunun zihinlerde canlandığını, modern düşüncenin bu soruya vereceği cevabın 'devletin otoritesi' olacağını hatırlatır. Bu tablo, zorunlu olarak 'Devlet'in siyasî olanı belirlediği anlamına gelir. Acaba, siyasî olanın devleti önçelemesinden söz ettiğimiz zaman, kimin otoritesi sorusunun aradığı cevap daha belirgin olabilir mi?

2. Postmodern Teoloji

Modernizmin sözünü ettiğimiz yeknesak determinizminin sonuçlarını ve maliyetini belli bir mesafeden okumaya başlaması veya onun kendisini bir nesne yapmaya başlaması, Batı düşüncesi açısından yeni bir dönemeçti. Çünkü, bu yeni dönemeç modernizmin bir eleştirilmesine ve analizine yol veriyordu. Bir başka ifadeyle, modernizmin kendi felsefi, soyo-ekonomik ve sosyo-politik sonuçlarını görmesi, bütünüyle bir farkındalık düzeyine ulaşması demekti. İşte bu farkına varışı modern düşünce bir başka başlık altında görmeye başladı. Bu, "postmodernizm" başlığıydı. Demek ki, postmodernizm, modernliğin sona ermesinden ziyade, onun her yönüyle farkına varılmasıdır. Postmodernizm kavramını kullanma konusunda mesafeli duran J. Habermas, bir gazete eleştirmeninin çağımıza koyduğu teşhisi hatırlatır: "Postmodernite, kesinlikle kendini bir anti-modernite olarak sunmaktan başka bir şey değildir".¹⁰

Modernizm bundan böyle kendini psikanaliz koltuğuna oturup, deşifre etmeye koyulur. Konu teoloji olunca o, elbette işe Tanrı'dan başlayacaktır. Bu bağlamda Tillich, Tanrı'nın iki yönü olmasına rağmen, klasik teolojinin onun rasyonel yönünü öne çıkarttığını hatırlatarak kendisine bir pozisyon belirler. Ona göre, Tanrı nosyonunun iki görünüşü vardır. İlki, yani saf form (*actus purus*), yaşayan Tanrı'yı temsil edemez. Oysa bir de Hartshorne'un ifadesiyle olumsal (*contingent*) yön vardır ki, bu onun "dinamik" yönü anlamına gelir. Tanrı'nın bu yönü, varlığı saf aktüelliğe dönüşmekten alıkoyar. İlâhi yaratıcılık, Tanrı'nın tarihe katılması, onun akıp

⁹ Schmitt, Carl, *Siyasî İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitapevi, Ankara, 2002, s.10, 14, 28.

¹⁰ Habermas, Jürgen, "Modernity –An Incomplete Project", *Interpretive Social Science A Second Look*, Ed. P. Rabinow, W. M. Sullivan, University of California Press, 1987, s.141.

gitmesi bu dinamik boyuta dayanır. Öte yandan, onun ebediliği, sonsuzluğu ve bizzat-varlık olması gibi yönler ise ifade edilen dinamik yönün gerisindeki Tanrı'nın salt form olmasına tekabül eder. Bu kutupluluk klasik teolojide irade ve akıl kavramlarıyla temsil edilmiştir. Nitekim Tillich, Thomas Aquinas'ın iradeye ikincil bir rol verirken, Aristoteles'in etkisindeki saf formu, Tanrı'nın temel karakteri olarak formüle ettiğine işaret eder. Tanrı'daki dinamik ögenin vurgulanması Duns Scotus'la başlar. O, iradeyi aklın önüne geçirmeye çalışmıştır.¹¹ Belki de Tillich, bu ikisi arasındaki dengenin bulunması gerektiğine işaret etmektedir. Dahası iradî yönünün öne geçirilmesi demek, diri ve canlı bir Tanrı'dan söz etmek anlamına geliyordu.

Doğrusu Tanrı'nın bütünüyle bir akıl varlığı olması Nietzsche'yi haklı kılar. Zira bütünüyle akıl varlığı olan Tanrı ile insan arasında ontolojik bir birlik olduğu anlamına gelir ve söz konusu durum, onun tamamen bilinebileceğini ima eder. Oysa Tillich, Tanrı hakkındaki bütün sıfatların sembolik olduğunu söyler. Bunun tek istisnası der, onun bizzat-varlık olmasıdır.¹² Tanrı'nın bu yönü onun tenzihî yönüne tekabül ederken, iradî yön ise onun etkilerinin sembolik olarak ifade edilmesi olarak teşbihî kutbuna karşılık gelir. Tanrı'nın tamamen her şeyden tenzih edilmesi, bütünüyle bilinmeyen bir Tanrı tasavvuru demekken, içkin olan Tanrı da, sıfatlarıyla aynılaştırılarak sınırlı bir varlık olan insan aklıyla onu belirlemek anlamına gelecektir. Tanrı'nın akılda tutuklu kalması, anlamın neşvü nema bulmasının da önünü keser. Bu bağlamda Derrida, Batı metafiziğinin, 'anlam' kelimesini tam olarak izah edemediğine dikkat çeker ve dolayısıyla işaretlerin anlama götürmeyip diğer işaretlere götürdüğü hususunun açıklanamadığını hatırlatır. Söz konusu husus tam olarak işlenemediği için de Tanrı, adeta aklın prangalarında sıkışıp kalmıştır.¹³

Nitekim kendini "hem evvel hem âhir; hem zâhir hem bâtın..." (Hadîd: 3) olarak tanımlayan bir İlâh kendisi için her şeyin mümkün olacağını söyleyerek, sadece *akıl* ya da *Bir* olmadığını ilan etmektedir. Gerçekte bu ölçüt, tenzih ve teşbih kutupluluğu konusunda da oldukça önemlidir. Bütünüyle teşbihe dayalı bir Tanrı düşüncesi, antropomorfizmin sınırlarına hapsedilirken, tamamen tenzihî öne geçirilmesi de agnostisizmle yolların birleşmesi anlamına gelir. Eğer anlamın Tanrı'dan beslendiğini söylersek, Tanrı tasavvurunun

¹¹ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, -three volumes in one-, The University of Chicago, 1967. Vol. I, s.246-248.

¹² Tillich, Paul, *Systematic Theology*, II, s. 9.

¹³ Almond, Ian, "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition To Rational Thought", *Philosophy East & West* Volume 53, Number 1 January 2003, 23-24.

tamamen aklı bir ilke olarak düşünülmesi demek, düşünen ve düşünülenin özdeşliği demektir. Oysa Tanrı, bilinci kesintiye uğratan bir güçtür ve anlam da, bu kesintiye uğrayan yerden neş'et eder. Bu çerçevede Tanrı'nın 'mutlak öteki' olduğunu söylemek özdeşliği ortadan kaldırıp, farklılığı öne geçirme çabasından başka bir şey değildir.

Diyebiliriz ki, modern zihin, "özdeşliğin ayırım üzerindeki önceliğini, ayrıcalığını" vurgularken, postmodern zihin "özdeşliğin ayırım üzerindeki önceliğini, ayrıcalığını kaybetmesine veya ayırımın özdeşliğin önüne geçtiğine işaret etmektedir. Kısacası, ayırım (*difference*) özdeşliği tesis eden bir konum kazanır. Şüphesiz bu özdeşlik, artık asla o özdeşlik olmayacaktır."¹⁴ Özdeşliği esas alan modern düşünce, bilginin adeta zihne gerçekliğin bir aynaya yansımaları gibi yarı şeffaf yansıdığını ya da zihnin bunu yansıttığını söylemek ister.¹⁵ Oysa post-modern düşünce, zihin ile doğa arasındaki mesafenin (*distance*) ve katmanların söz konusu yansımaya meydan okuduğu vurgusunu kabul eder. Mesela, Platon, Descartes ve Kant gibi filozoflar, zihnin gerçekliğin aynası olduğunu söyleyerek, evrenselleştirici ve özelleştirici şablonlar içinde zamansallığı ve çok katlılığı yok etmeye çalışırlar. Rasyonel filozofun trajedisi, zamanın ve sonsuzluğun bir izleyicisi olarak, konumunu unutarak kendini de içeride sanmasıdır. Çünkü filozof, hem fail olarak hakkında konuştuğu evrenin içerisinde olup, hem de evreni bir seyirci olarak kavrayamaz. Bu görüş, öznenin, tarih-dışı bir mutlak görüş noktası iddiasında bulunması demektir.¹⁶

İşte Nietzsche, öznenin tarih-dışı mutlak bir görüş noktasında olmasının, perspektifi ihlal etmek anlamına geldiğini hatırlatarak, köklü bir protestoda bulunur: 'Tanrı Öldü'. Gerçekte bu bir bakıma, Varlık'ın yani temelci düşüncenin felsefi akıl tecrübesiyle -kavramsal dökümüyle- tarihsel süreçte çözüldüğünün ilan edilmesidir.¹⁷ Öyle ki, "Tanrı'nın ölümü, aynı zamanda, Parmenides'ten Platon'a ve Descartes'tan Spinoza'ya değin sürmüş olan, Varlıkla düşünce denkleşiminin, birliğinin araştırılması olarak tanımlanan metafiziğin sonuna işaret eder."¹⁸ Heidegger'e göre de Varlık, temelle özdeşleştirilemez ve her temelsel ilişki, bir Varlık devresinde zaten her zaman verilmiştir. Fakat bu devreler varlık tarafından kurulmaz,

¹⁴ Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 215.

¹⁵ Best, Steven. & Douglas, Kellner, *Postmodern Teori*, çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1998, s.126.

¹⁶ MacIntyre, Alasdair, *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, s. 15-16.

¹⁷ Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, 1999, s. 218

¹⁸ Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 2002, İstanbul, s. 127.

açılır. Heidegger, Varlık'ı olay (*event*) olarak algılamıştır; Varlık'tan söz edebilmek için, bizim ve Varlık'ın 'hangi noktada' olduğunun bilinmesi gerekir. Bu anlamda ontoloji, şüphesiz durumumuzun yorumudur; zira -önümüzde vuku bulmasına rıza gösterme anlamında- Varlık, kendisinin 'olayından' başka bir şey değildir; onun 'olayı' ise Varlık ve biz tarihselleşince vuku bulur.¹⁹

Görüldüğü gibi, Nietzsche ve Heidegger postmodern teoriyi etkileyen kapsamlı modernlik eleştirileri geliştirmişlerdir. Kısacası, Nietzsche modernliği 'daha yüksek türlerin' rasyonalizm, liberalizm, demokrasi ve sosyalizm adına standartlaştırıldığı ve içgüdülerin iyice çöküp derinlerde büzülüp kaldığı bir durum olarak tasvir eder. Heidegger ise modernizme, temsili öznenin eleştirisine, insanı teknoloji ile rasyonalleşmenin yıkıcı etkileri açısından bakar. Ona göre, hümanizmin ve doğa ile insan varlıklarının rasyonel bir tahakküm altına alınması projesinin zaferi, Sokrates ve Platon'la başlamış olan 'Varlığın unutulması' sürecinin zirvesidir. Heidegger, Batı metafiziğinin tarihini tahrip etme işini üstlenir. O, Varlık ile esaslı bir ilişkinin yollarını arar. Onun modernliğe kökten başkaldırısı ve modernlik öncesi düşünce ve yaşantı tarzlarına göndermede bulunuşu birtakım postmodern düşünce için anahtar işlevi görmüştür.²⁰ Heidegger'in varlıkla esaslı bir ilişki arayışı aynı zamanda dinin lehine işler. Çünkü Nietzsche, "Tanrı'nın ölümünü" ilan ederken gerçekte Hıristiyanlığın metafiziksel Tanrı'sının öldüğünü duyurmuştur. Bu nedenle "felsefedeki Tanrı'yı terk etmesi gereken tanrısız düşünme, ilahî Tanrı'ya daha yakındır", der, Heidegger. Çünkü insan kendi ürettiği ve hâkim olduğu bir şey karşısında "tapınması ya da adakta bulunması diye bir şey asla söz konusu olamaz. *Causa sui* karşısında insan ne korkudan diz çökebilir; ne de bu Tanrı'nın önünde ilahiler söyleyip raks edebilir."²¹

Doğrusu modernite-din ilişkisinden, postmodernite-din ilişkisine geçişte hem modernite hem de dinî okumaların eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirildiği görülür. Bir yandan, geleneksel dinî okumaların, tarihî ve kültürel çevre şartları içinde ele alınarak, mutlaklığı tartışmaya açılırken, diğer taraftan modernizmin dinî alanı daraltan ve onu köşeye sıkıştıran mutlak önermeleri de kendi tarihi şartları içinde değerlendirilir.²² Ancak bu olumlu etkiyle birlikte, postmodernite hiç bir mutlağa ve hiç bir öze geçit vermez. Ne var

¹⁹ Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, s. 164, 59, 82, 21

²⁰ Best, Steven. & Douglas, Kellner, *Postmodern Teori*, s. 39.

²¹ Heidegger, Martin, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yay., 1997. s.44, 45.

²² Davutoğlu, Ahmet, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık", *Divân: İlmî Araştırmalar*, Bilim Sanat Vakfı Yayınları 2000/2, Yıl 5 Sayı 9, s.67.

ki teoloji, mutlak ve özsel olanla ilgilidir. Bu durum, postmodern teoloji mümkün müdür sorusunu gündeme getirir. Çünkü, ontolojik ve epistemolojik bakımdan bu dönüşümler ve mutlakı kökten iptal etmek, kaçınılmaz olarak aksiyolojik alana ve etik önermelere de yansiyacaktır. Bu da din ve teoloji açısından önemli bir hususu, yani postmodernitenin etik kodlamasının nasıl olacağı meselesini karşımıza çıkarır. Zira postmodernizm nasıl formüle edilirse edilsin, içinde rölativizm ve nihilizm nüvelerini barındırır. Bu nüvelerin tahribatına antikor üretecek kaynakların kökü kazınınca tafisi mümkün olmayan sonuçlar doğacaktır. Şu halde, özcü, temelci ve evrenselci Varlık metafiziği ve teolojisi için postmodernizm pragmatik bir eleştiri getirebilse de, alternatif üretemeyeceği açıktır.

3. Evrensel ve Yerelin Uzlaştırıcısı Olarak Fiilî İrfan

Grek düşüncesinde 'görmek için görme' biçimine *logos*, 'harici bir amaç için görme' şekline tekne (*techne*) veya teknik -yapıp etme-, 'içinde bulunulan ortamda ahlaki ve siyasi bakımdan doğruyu görme' tarzına fiilî irfan (*phronesis*) denilmekteydi ve bu üç ayrı gerçekliğe işaret etmekteydi. Her ne kadar *logosun*, bunların her ikisine de eşlik etme ve onlara ufuk verme bakımından birincil bir yeri olsa da, zamanla ve özellikle modern düşüncede ilk görme biçiminin diğerlerinin yerini de işgal ettiğini ya da onların işlevlerini de kendinde topladığını söyleyebiliriz. Ancak, özellikle "fiilî irfan" kavramının genel veya evrensel kuralların yanı sıra özel ve yerel durumları ve dahası bunlar arasında bağlantı kuracak özneyi gerektirdiğini ve içerdiğini kaydetmeliyiz.²³ Genel kurallar ve özel durumlar arasında bağ kurarak ve evrensel tikel olan arasındaki bağı bizzat bunlardan hareketle değil de, bunların işaret ettiği görme biçiminden kalkarak, *logosun* kendini praksis düzeyine yansıtması bir bakıma tikel ve öznel olanın genel ve evrenselde eritilmesi demektir.

Şimdi teknik akıl veya teknikle, fiilî irfan arasındaki farklara kısaca göz atmamız gerekirse: a) "Teknik öğrenilebilir veya unutulabilir. Biz bir hünerimizi yitirebiliriz. Ancak ahlaki akıl ne öğrenilebilir ne de unutulabilir. Aksine ahlaki aklın veya fiilî irfanın öznesi, daima kendini fiilî halde bulur ve her daim ahlaki bilgisini kendi somut durumunun ivediliğine uygulamak mecburiyetinde kalır." b) "Ahlaki aklın amacı belirli bir şey ya da ürün olmayıp, aksine bir hayat tarzının tamamen ahlaki doğruluğudur." c) Epistemede ve teknik bilgide bir amaca ulaşmak için araçlar kesinkes bellidir. Her defasında onun düşünmeye gerek yoktur. Oysa fiilî

²³ Bernstein, Richard J., "From Hermeneutics to Praxis" in *Hermeneutics and Praxis*, ed. Robert Hollinger, 1985, University of Notre Dame Press, s.272-275.

irfanda, bizi sonuca götürecektir doğru araçlara dair kesin bir bilgimiz yoktur. Çünkü sonucun bizzat kendisi özel duruma uygun araçlarla ilgili düşünüp taşınma süreci içinde somut olarak ortaya çıkabilir. Kısaca o, hem araçların hem de amaçların bilgisini içerir. Burada insanın kendine değil de, diğer kişiye ilgisi söz konusudur. Bu nedenle de o, ahlaki bir yargıdır. Mesele, genel bir bilgi türü olmayıp, onun belirli bir anda tam ahlaki bir doğruluk şeklinde tecessüm etmesidir.²⁴

Ancak, modern düşüncede fiili irfan evrensel akılda eritilince sadece tikel ve yerel olan değil, zımmen öznenin de unutulduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bu düşünce açısından, bir şeyi daha büyük bir şey uğruna feda etme, göze alınabilecek bir husus olarak değerlendirilir. Ya da modernizmin determinist ve logosentrik dünya görüşüne mâni olan hususların ayıklanması gerekmiştir. Ne var ki, Aydınlanma projesi açısından bu doğal bir şeyken, bu projenin beklenmedik sonuçlar vermesi, onun eleştirel olarak yeniden okunmasını gerektirmiştir. İşte pratik akıl yürütme tiplerinin, bilginin ve fiili irfanın niteliği olan hikmetin (*wisdom*) bilimsel aklın gölgesinde kaldığı veya iptal edildiği gerçeğini fark ederek, “kritik aklın bir restorasyonuna” gidilmesi konusunu R. Rorty *Felsefe ve Doğanın Aynası*’nda (Philosophy and the Mirror of Nature), A. MacIntyre *Erdem Peşinde*’de (*After Virtue*), ve H. Putnam *Anlam ve Ahlak Bilimleri*’nde (*Meaning and the Moral Sciences*) işler.²⁵

Gadamer de dahil olmak üzere bu düşünürler, bu feda edilen kavramın “fiili irfan” olduğunu söylerler. Bir başka ifadeyle rehabilite edilecek kritik akılda, fiili irfanın önemi tekrar gün yüzüne çıkarılmalıdır. Çünkü,

Fiili irfan (*phronesis*), evrensel akılla tikel arasında özgün bir arabuluculuk gerektiren akıl yürütme ve bilgi formudur. Bu arabuluculuk, teknik kurallara veya Kartezyen yöntemle başvurarak, ya da önceden verili belirli bir tûmelin tikel bir duruma uygulanmasıyla veya yerleştirilmesiyle vuku bulmaz. Bu gerçekte, bir şeyin nasıl yapılacağı, uygulanacağı, uygulanacağı (etik akıl), hem evrensel hem de tikel olan şeyin içinde belirlendiğini ifade eden bir akıl yürütme tarzıdır.²⁶

A. MacIntyre, fiili irfan, etimolojik olarak borcunu bilen ve borcuna sahip çıktığı için övülen insanı niteler, der. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, bu kavram belli, tek bir durumda nasıl

²⁴ Gadamer, Hans-George, “The Problem of Historical Consciousness”, *Interpretive Social Science A Second Look*, s. 120, 123, 124.

²⁵ Bernstein, Richard J., “From Hermeneutics to Praxis”, s. 281.

²⁶ a.g.m., s.276

yargıda bulunacağını bilen kimseyi temsil eder. Fiili irfan, entelektüel bir erdemdir; fakat karakter erdemlerinden hiçbirinin onsuz hayata geçirilemeyeceği türden bir entelektüel erdemdir. Entelektüel erdemler, öğretimle, karakter erdemleri ise alışkanlığa ilişkin alıştırmalarla kazanılır. İlki, teorik aklın kullanımını gerektirirken, karakter erdemleri pratik aklın kullanımını gerektirir. Bunun böyle olması kaçınılmazdır. Aksi haldeki bir düşünce, pratik aklı atıl duruma hapseder.²⁷

Oysa, bilimsel bilgi veya *episteme* evrenselden, zorunluluk ve belirlenimden ayrı düşünülemez. Bilimsel bilgi aynı zamanda bilimsel ispatı da içerir. Tüme varım, bilimsel araştırma ve ispat gibi düşünme tarzlarını kendinde barındıran bilimsel bilgi tarzı, praksise uygun akıl yürütme şeklindeki fiili irfandan farklıdır. İkinci tür akıl yürütmede daima, düşünüp taşınarak tercih etmeyi gerektiren evrensel ile tikel arasında arabuluculuk söz konusudur. Bu nedenle etik aklın öğrenilmesi epistemedен çok farklıdır. Daha doğrusu, ona yüklediğimiz anlamda bir öğrenmeden de söz edilemez.²⁸ Mesela, basiret, feraset ve irfana bu bağlamda, belirli bir andaki ahlaki bir doğrunun sembolleri gözüyle bakılabiliriz.²⁹ Çünkü özne daima bir eylemde bulunmaktadır ve amelî aklı kullanarak, ‘doğru olanı, doğru yerde, doğru zamanda ve doğru yolla yapma ve yargıda bulunma kapasitesini’³⁰ sergilemektedir.

Sözünü ettiğimiz akıl yürütme türüne en genel anlamda amelî akıl dersek, bu akıl yürütmenin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: a) Failin kendi akıl yürütmesinde ön kabullenmiş ama henüz ifade edilmemiş bazı istek ve hedefleri vardır. Bunlar olmadan akıl yürütmenin bir bağlamından söz edilemez. b) Şunu yapmak veya sahip olmak, falan kişi iyidir şeklinde sonuca yönelik bir iddiayı ihtiva eder. c) Failin bir algısal yargıya güvenerek, bu şeyin istenen türden bir durum olduğunu iddia eden önerme. d) Son olarak da eylemi getiren bir akıl yürütme.³¹ Amelî akıl yürütmede elbette teorik aklın önemi inkar edilemez. Çünkü teorik akıl yürütme faile bir *telos* verirken, pratik akıl yürütme ise onu, belirli yer ve zamanda doğru bir şekilde eylemde bulunmaya götürür. Ahlakı, amelî teorik akıl yürütme bağlamında düşünmek demek, söz konusu akıl yürütmenin bağlamını iptal ederek işe başlamak demektir. Yine eylemi gerektiren

²⁷ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984, s. 154.

²⁸ Bernstein, Richard J., “From Hermeneutics to Praxis”, s. 277

²⁹ Tillich, P. *The System of the Science: According to object and methods*, tr. P. Weibe, Associated Uni. Press, 1981, s. 2002

³⁰ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, s. 148, 150.

³¹ a.g.e., s. 161-162.

akıl yürütme, belli araçlarla belli sonuca giden bir düşünme biçimi olmayıp, durum ve şartlar içinde doğan bir etik akıldır.

4. Fiili İrfan, Marifet, Gelenek ve Teoloji

Genel olarak fiili irfanın, içinde bulunulan ortamda ahlaki ve siyasi bakımdan doğruyu görme olduğunu ifade etmiştik. Ahlakın dinle özdeş olduğunu ya da ahlakın kökünün din olduğunu söylemesek de, dinî olan, ahlaktan kopuk değildir. Öyleyse, ahlaki ve siyasi aklın işleyişinin, bilimsel ve teknolojik düşünmeden farklı olduğunu söylediğimizde, teolojik akıl yürütme için ne diyeceğiz? Bilimsel düşünme tarzında amaca veya sonuca götürecek araçlar belli olduğundan, her defasında onu tekrar düşünmek gerekmemektedir. Fakat ahlaki akılda doğru eylem anında hem araçların hem de amaçların bilgisinin bir dökümü gerekmektedir. Gerçi din ve ahlakla, teolojik düşünmeyi özdeşleştirmiyoruz. Ancak, teoloji, dinin üzerine dönüp düşünme olduğu için tasvir edeceği resim bu kesitten alınacaktır. Acaba sözkonusu resmi tasvir ederken teolojinin, bir boşluk bıraktığını söyleyebilir miyiz? Başka türlü söylersek, aklımızda tutmamız gereken soru, teoloji acaba hakikati orada duran, kendinde bir hakikat olarak mı, yoksa özneyle birlikte mi görmektedir?

Öncelikle ahlaka göz atacak olursak, ahlaklılık, daima belirli bir ölçüde toplumsal bakımdan yerel ve tikel olana bağlıdır. Bu nedenle modernliğin ahlaklılığının tikel olandan tamamen bağımsız bir evrensellik özlemi kesinlikle yanılsamadır. Yine ahlaklılık denilebilecek öğeler bir gelenek içinde yer alır.³² Modernitenin, ahlaki tikel ve yerel olandan koparması din ile ahlak arasında bir gerilimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Belki de bu gerilim, moderniteyi oldukça iyi tanımlamaktadır. Modern zamanların insanı da genel olarak Tanrı'sız olmamakla birlikte, ahlaksız olunabileceğini gösteren tablolar sergiler. Bir başka ifadeyle, bir nominal imandan söz edilir hale gelinmiştir. Çünkü herhangi bir kişinin, ahlaken olumlu gibi gözükken eylemi, dinî perspektiften hiç de öyle gözükmeyebildiği gibi, bunun tersini de düşünmek mümkündür. Bu, modernizmin bir bilançosudur. Modernizm öncesi dönemlerde bir gerilimden ziyade örtüşmeden söz edilebilir.³³ Yine ahlakta olduğu gibi din açısından da, yerel ve tikel olanın gerekliliğini ifade etmeliyiz. Kuşkusuz dinde de evrensel bir yön olacaktır, ancak yerel ve tikel toplumsal bir boyutun olduğu inkâr edilemez. Dolayısıyla doğal bir din anlayışı, evrensel bir arayıştır. Evrensel bir din, hakiki dinin sadece eşkali

³² a.g.e., s. 126-127.

³³ Žižek, Slavoj, *On Belief*, s. 150.

olabilir. Dinî öğeler bir gelenek içinde hayat bulmuştur ve o geleneğe de hayat vermiştir. Çünkü dinî bakımdan doğru eylemde bulunan nasıl davranacağını formunu gelenekte bulur. Zira,

gelenek, anlamlı davranışın oluşumuna sözkonusu davranışın amaçlarını, standartlarını ve kurallarını biçimlendirerek nüfuz eder. Düşünölmüş eylemlerin sınırlarına yerleşen, amaçları, standartları ve kuralları koyan gelenek, elverişli eylemleri tartan alanın sınırlarında durur. Burada gelenek genellikle, rasyonel, ahlaki, bilme ve anlamayla ilgili eylemlerin ve aynı zamanda onların etkilerinin "zımnî öge"sidir.³⁴

Bunun için Aristoteles, Platoncu iyi fikrinde bir boşluk olduğunu ve onun iyisinin insani iyiden uzak olduğunu söyler. Çünkü iyi, insani aktiviteyle bağlantılı olmalıdır. Onun eleştirisi, erdemle bilginin (*logos*) özdeşleştirilmesini hedef alır. O, insanın ahlaki bilgisinin temel ögesi olarak arzuyu öne çıkararak, bu arzunun alışılan bir mizaç içinde organizasyonunu tahlil eder. Aristoteles'e göre, pratikler ve âdetler (*ethos*) erdemın temelidir. Ona göre, etik konusunu bir matematik problem gibi düşünmek doğru değildir. Çünkü fail sadece genel olarak nasıl karar vereceğini ve neyi tercih edeceğini bilmez aynı zamanda belirli bir durumda nasıl eylemde bulunacağını –asla kaçamayacağı bir sorumluluk halini– bilmek ve anlamak durumundadır.³⁵

Platon, *Cumhuriyet*'de o kadar ideal bir adalet tanımı ortaya koyar ki, bu Homerik toplumdaki 'dostlarına iyilik, düşmanlarına kötölük yap' şeklindeki adalet anlayışından oldukça uzaktır. Zira, sülale, akrabalık ve kan bağı gibi unsurların önemine dikkat çekilen bir toplumun ahlak anlayışı elbette şehir devletinde çok önemli değildir. Onun, doğal olarak Homerik kalıntıları da uzaklaştırması gerekmiştir. Ancak ideal devletle belirli bir toplumsal yapıyı birbirine yaklaştırmaya çalışmak isabetli değildir. Demek ki, Platonun teorisi, erdemleri, fiilî değil, ideal bir devletin siyasî pratiğine bağlamaktadır.³⁶ Nitekim Nietzsche, Platon'un saf ruhu ve kendi başına iyiyi buluşunu kalıcı, tehlikeli bir hata olarak görür. Açıkçası, ona göre, ruhtan ve iyiden Platon'un söz ettiği gibi söz etmek, hakikati tersine çevirerek kafasının üzerine dikeltmek, bütün bir hayatın şartı olan *perspektifi* reddetmek demektir.³⁷

³⁴ Shils, Edward, *Tradition*, Faber and Faber, London Boston, 1981, s. 33.

³⁵ Gadamer, Hans George, "The Problem of Historical Consciousness", s. 116-117.

³⁶ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, s. 131-132, 141

³⁷ Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, 1997, Önsöz, s. 8.

Bu nedenle Nietzsche, baştan ayağa Platonculuk olduğu gerekçesiyle Batı metafiziğine karşı çıkar. Ancak, bu metafiziğin rengine boyanmış olan teoloji açısından durum daha dramatiktir. Çünkü felsefe ve teoloji doğaları itibarıyla varlık sorusunu sorma bakımından ortaklık arz etseler de, onlar bu soruyu farklı perspektiften sorarlar. Filozof, bizatihi varlığın yapısıyla ilgilenir. O, gerçekliğin objektif vizyonunu tahrif edebilme ihtimali olan kişisel, toplumsal ve tarihsel şartları dışta bırakmaya çalışır. Oysa teolog, tutkuyla, korkuyla ve sevgiyle dâhil olduğu varlığa varoluşsal olarak yaklaşır ve bu anlamda varlığın anlamıyla ilgilenir. Dolayısıyla ilki, bir bütün olarak gerçekliğin yapısında onu keşfetmeye çalışır ve kendi aklı ile gerçekliğin objektif logosu arasında özdeşlik olduğu varsayımından hareket eder.³⁸ Teolog ise, kendini nihai olarak ilgilendiren şeyin tezahür etmiş haline gözünü diker ve sonuçta onun *logosu*, toplumsal ve kültürel bir forma girmiş bir logostur. Bir başka ifadeyle filozof ve teoloğun aynı yere baktığını kabul edebiliriz ancak ilki için nereden ve ne zaman bakıldığı çok önemli olmamakla birlikte, teolog açısından bunların iptal edilmesi söz konusu olamaz.

Tutkuyla, korkuyla ve sevgiyle dâhil olduğu varlığa varoluşsal olarak yaklaşan ya da yaklaştığı varsayılan teolog, iletişime hazır bir sahada, toplumsal, duygusal ve estetik tecrübelerin eriyip kaynaşması olarak tasvir edilebilen dinî sembol ve ritüellerle Kutsala geçit bulur. Dahası ritüel, varoluşsal tehditler, duygusal anılar, ya da özlemler ile dinî dil ve ifadelerin bir kaynaşmasını yaratır.³⁹ Gerçekte dinî semboller ve ritüellerde, her kültürün insanının sentez bir ethosu gizlidir. Bir başka söyleyişle, onların yaşama biçimi, hayatı kavrayış şekilleri, ahlaki ve estetik sivil ve yapısının bir sentezi, dinî sembollerinde mevcuttur. Demek ki, sembollerde o kültürün insanının, dünyaya dair bilgilerinin, duygusal yaşamlarının niteliği, davranış biçimlerinin yankısı duyulur. Öyleyse her kültür ve geleneğin Varlığı anlama biçimleri kendi kültürel ve dinî sembollerinde mevcuttur diyebiliriz.

Dinî sembollerde o toplumun duygusal, estetik, ahlaki ve bilişsel kodlarının mevcut olması, bu sembollerin götürdüğü Varlık'dan değer ve bilgiyi kopuk düşünemeyeceğimiz anlamına gelir. Zira "değerlerin kökü hakikatte olduğu sürece, onların gerçeklikleri vardır. Değerin gerçekliği, onun ontolojik bir temelle ilgisine bağlıdır. Varlık, değeri önceler, ancak değer varlığı tamamlar". Bu tamamlama ve karşılıklı gerektirmeler kaçınılmazdır. Burada zımnen ifade edilen eylem, değer ve irfan birbirinden kopuk düşünülemez. Hikmetin

³⁸ Tillich, Paul, *Systematic Theology I*, s. 22-23

³⁹ Wikström, Owe, "Ritual Studies in the History of Religions" in *Current Studies on Rituals*, ed. H. Heimbrock, B. Boudewijnse, Rodopi Publ. Amsterdam, Atlanta, 1990, s. 58, 64.

bilgisi, kısmen ahlâkî eylemin bir sonucudur. “*Bilge olmak için iyi olmak gerektiğinden*, erdemlilik hikmetin bir sonucu değildir. Bu nedenle, bilginin erdemi yarattığı şeklindeki Sokratesci iddia, tam kişiyi ihata eden bilgi olarak yorumlanmalıdır”.⁴⁰ Bu bilgi fiili irfanı da içeren bir bilgidir. Çünkü fiili irfan da “varlıkla bilginin bir ağ gibi özel bir dokunuşunu ve kişinin var olma esnasındaki belirlenimini anlamasını ve mevcut durumun İyisini sezmeyi ve Logos’u tanımayı”⁴¹ içerir.

Nitekim genel teamüle ters gözükmeyle birlikte oğlunu kesme emri karşısında Hz. İbrahim bir kişiyi tam kuşatan bir bilgiyle donatılı durumdadır. Öyle ki, bu tabloda irfanın Hz. İbrahim’e ışık veren bir kandil olduğunu söyleyebiliriz. Doğrusu, burada tikel olanın evrensel olanın önüne geçme durumu söz konusudur. Ahlaken kâmil bir şahsiyet, tikel bir durumdaki hem evrensel hem de yerel olanın vukufuna nüfuz edebilecek donanımdadır. N. Attas’ın da ifade ettiği gibi, bu, eşyanın hakikatini bütüncül olarak kavrayabilme ve kendi yerini anlayabilme “bilgisidir ve bilgi ise hakiki imandır”. Doğrusu bu bağlamda imandan ilmin kopuk olamayacağını söylememiz gerekir. Yine söz konusu inanma ve bilme fiilinden adalet ayrı değildir. Zira “insanın yaratıklar aleminde doğru ve bu yüzden uygun yerini ve yaratıcısı ile olan uygun irtibatını bilmesidir ve bu, adalet (*adl*) olarak bilinen şeydir.” Meseleye Kur’an’ın kulluk kavramı açısından bakarsak, orada kulluk kesinlikle bilgiden (*ma’rifet*) kopuk değildir. Zira Allah’ın insanı yaratış amacı insanın onu bilmesidir.⁴² Eşyanın bütünü içinde insanın kendi yerini bilmesi, durumunu tanınması, tasdik etme ve bu bilişle tasdike göre hareket etmesi, hem bireysel hem de toplumsal açıdan adaleti getirecek olan edepli olmadır.⁴³ A. Schimmell, bu öğelerin birbirine bağlılığı ve birbirini gerektirdiği hususunun İslam kültüründe bir ağaç şeklinde sembolize edildiğine işaret eder. “Ağacın gövdesi, iyilik yapma; dalları dürüstlük; yaprakları edebe riayet ve nefse hâkimiyet; kökleri kelime-i şahadet; meyveleri *marifet*”dir. Ancak bu meyve ağacın tohumunu da içinde barındırdığı için o hem hareket noktası, hem de varılacak hedeftir. Zira “marifet, irfanî bilgidir.”⁴⁴

Kur’an’ı kavramsallaştırma ve dogma olarak formülleştirme işini üstlenen kelimeler okulları bu konuyu nasıl sistemleştirmişlerdir? Acaba, onlar da zamanla bir şeyleri ihmal ettiği için mi, İslam

⁴⁰ Tillich, Paul, *Morality and Beyond*, Harper & Row, U.S.A., 1963, s.25-26, 58

⁴¹ Gadamer, Hans-George, “The Problem of Historical Consciousness”, s. 86.

⁴² Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, çev. M. Erol Kılıç, İnsan Yay., 1989, 101, 107.

⁴³ a.g.e., 129.

⁴⁴ Schimmell, Annemarie, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, Kabalıcı Yay., 2004, s. 41, 15.

düşüncesi bir tutulmaya maruz kalmıştır? Doğrusu onlar, elbette akıl merkezli değil, iman merkezli bir fikri çaba içinde olmakla birlikte, ikincil de olsa Grek düşüncenin etkisinde kalmışlardır. Elbette kendi aralarında farklılıklar olmakla birlikte, genel olarak kelam okulları açısından bu etkileşim doğal bir durumdur. Ne var ki, söz konusu etki, etkinin ötesinde zamanla bir edilginlik havası estirmeye doğru girmiştir. Bu bağlamda 'bilgi' kavramının Greklerden beslenmesi, Ortaçağ İslam düşüncesinde başarı getirmekle birlikte, bütün bir İslam düşüncesi seyrine baktığımız zaman bunu söylemenin çok kolay olmadığını görürüz. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, bilgi ve hikmet ayırımına gitmek, doğrusu Kur'an'ın ruhuna uygun değildir. Öyle ki bu düşünce modunda, bilgi (*'ilm*), veya marifet, hikmet, adalet ve hakikati içinde barındıran katmanlı bir kavramdır. Ancak zamanla kelamî düşünüşün, 'özel olanın, nesnel olan ile girdiği ilişki içinde yaşadığı zihinsel faaliyette, nesnel olan öne geçince İslam düşüncesinde kırılmalar başlamıştır.⁴⁵ Bu aynı zamanda hikmet veya irfan ve adaletin de ikinci planda kalması demekti. Evrensel ile yerel arasında bir arabuluculuk işlevi gören marifetin görevi, teorik akla devredilince, bu akıl bir arabuluculuktan ve yerellikten ziyade evrensellik ve nesnellik hesabına çalışmaya başlar. İşte bu yer değiştirme, din ve ahlak arasında bir gerilimi gündeme getirmiştir.

Kendisini İbrahim, İshak ve Yakup'un Rabbi olarak tanıtan Allah, işte evrensellik ve yerelliğin önemine işaret etmektedir. Aynı şekilde evrensel mesaj, Musa'nın kavmine, İsa'nın zürriyetine ve Muhammed'in ümmetine kendi kültürel ve geleneksel formlarında sunulmuştur. Bu sunumda, hem evrensel hem de yerel olan öğeler vardır. İbrahimi, peygamberlerin atası olarak açıklayan bir din, geleneğin köklerine işaret etmektedir. Bütün bunlara ilahî mesajı onların kendi tarzlarınca ve mizaçlarınca veren aynı ilah da İbrahimi geleneğin evrensel boyutunu temsil etmektedir. Şu halde bütün dinlerin birleşebileceği düşüncesi aslında evrenselliğe bir indirgeme olacaktır ve onun diğer boyutunu iptal etmek anlamına gelecektir. Nitekim kendilerine peygamber gönderilmeyen kavimlerin sorumlu tutulamayacağı gerçeği de geleneksel boyutun önemini vurgulamaktadır. Çünkü evrensel boyuta belki akıl kendi gücüyle ulaşabilir ancak diğer yönün kendini ifşa etmesi gerekmektedir.

Öte yandan, peygamberler ve karizmatik şahsiyetler, kendi geleneksel toplumlarını, ahlaki buyruklarla ve kendi örnek davranışlarıyla dönüştürürler. Onların sözleri, eylemleri ve kişilik imgeleri toplumsal sembolik yapılar dünyasını hem zenginleştirir, hem de bu dünyadan beslenir. Hatta bunların, diğer kişilerin davranışları

⁴⁵ Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi -İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. L. Güngören, Ufuk Kitapları, 2004, s. 54, 74.

üzerinde etkin olduğunu dikkate alırsak, kendi kavimleri üstünde eylemde bulduklarını da söyleyebiliriz. Bu nedenle orada inançlara aynı zamanda 'durum' ya da 'olay' gözüyle de bakılabilir.⁴⁶ Dahası, söz konusu inançta, bilgi, hikmet, adalet ve hakikat mündemictir. Dolayısıyla bilginin, iradenin, hissetmenin ve eylemde bulunmanın birbirinden ayrılması mümkün değildir. Kısacası, marifet ve irfanın iptal edilmesi, teolojiyi ve dini neredeyse bir doğa bilimi olarak okuma veya doğa gibi görme riskini beraberinde getirmiştir.

Demek ki, *logosun* ve epistemenin ilerleyişini bir yandan muzaffer bir başarı olarak düşünmek mümkünken, öte yandan bu başarıyı, fiili irfan ve onun bir niteliği olan hikmeti gölgede bırakmasından dolayı trajik bir sonuç olarak da okumak mümkündür. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, söz konusu durum sadece Hıristiyan Batı düşüncesi açısından değil, Grek düşüncesinin etkisinde kalan İslam düşüncesi için de geçerlidir. İlkinde, fiili irfan ya da ahlakî akıl iptal edilerek, ikincisinde marifet kavramı görmezden gelinerek, salt bilginin ışığında bir teoloji oluşturulmuştur. Ancak bu feda edilen boyut insanın 'burada ve şimdide' yapıp etmelerine tekabül ettiği için, yerel ve geleneksel olandan da vazgeçilmiştir. Salt evrensel olanı formüle eden bir teoloji kuşkusuz eksik bir teoloji olmak durumundadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bir toplumsal kurumun, 'hangi niyete ya da amaca hizmet ettiğini değil de, hangi çelişkilere sahne olduğunu? soruştur', diyen Avustralyalı filozof John Anderson'un sözünü günümüz ilâhiyatçısı dikkate alırsa, hem inananın fiillerini, hem de onun fiilleri için bir bağlam teşkil eden toplumsal yapının telolojik karakterini anlama konusunda iyi bir kılavuz bulmuş demektir. Amaç bakımından teoloğun ve inananın senaryosu veya amacı, oldukça kabul edilebilir bir şeyken, acaba oynanan öykü neden trajik sonuçlanmaktadır? Şu halde teoloğun görevinin, bu boşluğun net bir fotoğrafını çekmek ve rehabilitasyon için işe koyulmak olduğunu söyleyebilir miyiz?

⁴⁶ Shils, Edward, *Tradition*, s. 260.