

Güçlü ve Zayıf Düşünceler (Ontolojiler) Arasında Kutsal Kitap

The Holy Book Between Strong and Weak Thought

Burhanettin TATAR

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of
Islamic Philosophy

Samsun, Türkiye

burhantatar@hotmail.com ORCID: 0000-0002-4259-5335

Fatma SAYIN

Dr., T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı

Ph.D., Presidency of The Republic of Türkiye Presidency of Religious Affairs

Samsun, Türkiye

saynfatma@hotmail.com ORCID: 0000- 0002-2926- 0821

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30/03/2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 07/07/2024

DOI: 10.53683/gifad.1461937

Atf / Citation: Sayın, Fatma-Tatar, Burhanettin. "Güçlü ve Zayıf Düşünceler
(Ontolojiler) Arasında Kutsal Kitap / The Holy Book Between Strong and Weak Thought".

*Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane
University Faculty of Theology, 13/26 (Temmuz/July 2024/2: 359-416*

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of
Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu makalede Eliade'nın arkaik (primitif) ontolojisini dikkate alarak, Meşşai filozofların metafiziksel (güçlü) düşünce sistemleri ve Vattimo ile Caputo'nun post-metafiziksel felsefeleri içinde kutsal kitabın nasıl konumlandırıldığını belirlemeye çalışmaktayız. Bu yazının merkezinde şu sorular bulunmaktadır: İnsan gerçekliğe şu veya bu ölçüde tanıklık etmeye çalışan bir varlık mıdır? Yoksa gerçek ile gerçek olmayanı saf haliyle birbirinden ayırabilecek bir konuma yükselebilen, dolayısıyla birbirinden farklı (zıt, çatışan) gerçeklik tasavvurları arasında sınırlar çizen evrensel hakem rolünü üstlenebilir mi? Bu sorular post-modern düşünce ile klasik ve modern metafiziksel sistemlerin birbirinden ayrıştığı noktayı gösterirler. Post-modern filozoflar en fazla gerçekliğe tanık olmaya çalışabileceğimizi, metafiziksel sistemlerin ürettiği üst anlatılarının sadece tarihsel bir yorum veya perspektifin evrensel bir üst-anlatı gibi takdiminden ibaret olduğunu ileri sürerler. Klasik ve modern metafiziksel yaklaşımlar ise insan aklının evrensel hakem konumuna yükselebileceğini kabul ederler. Bu iki yaklaşımı birbirinden ayıran en temel husus ise insanın gerçekliğe doğrudan nüfuz edip edemeyeceği sorusudur. Vattimo ve Caputo insanın gerçekliğe ancak dolaylı yani yorum (kültür, gelenek, dil vs) üzerinden erişebildiğini kabul ederken, metafiziksel felsefeler insanın gerçekliğe yorum mekânını aşarak doğrudan nüfuz edebildiğini ileri sürerler.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kutsal Kitap, Meşşai Felsefe, Post-metafiziksel Düşünce, John Caputo, Gianni Vattimo.

Abstract

In this essay, we attempt to ascertain the place of the holy book in the metaphysical (strong) thought systems of the Peripatetic philosophers and the post-metaphysical philosophies of Vattimo and Caputo, considering Eliade's archaic (primitive) ontology. The following queries are at the heart of this article: Are we creatures who endeavor to perceive reality to some extent? Or can it take on the function of the universal arbitrator, able to climb to the position of defining boundaries between various (opposite, competing) conceptions of reality by discerning between the real and the unreal in their purest form? These queries highlight the areas of distinction between classical and modern philosophical systems and post-modern thought.

Post-modern philosophers contend that the best we can do is attempt to bear witness to reality, and that metaphysical systems' creation of meta-narratives amount to nothing more than the presenting of a particular historical interpretation or point of view as a universal meta-narrative. Metaphysical perspectives, both classical and contemporary, acknowledge that the human intellect is capable of

becoming the ultimate arbiter. The question of whether or not humans can directly pierce reality is the key difference between these two methodologies. Although Vattimo and Caputo acknowledge that people may only reach reality indirectly—that is, through interpretation—through things like culture, tradition, language, and so on, metaphysical philosophies contend that humans can reach truth directly by piercing the realm of interpretation.

Keywords: *Islamic Philosophy, Holy Book, Peripatetic Philosophy, Post-metaphysical Thought, John Caputo, Gianni Vattimo.*

Extended Summary

In this essay, we attempt to ascertain the place of the holy book in the metaphysical (strong) thought systems of the Peripatetic philosophers and the post-metaphysical philosophies of Vattimo and Caputo, considering Eliade's archaic (primitive) ontology. The following queries are at the heart of this article: Are we creatures who endeavor to perceive reality to some extent? Or can we take on the function of the universal arbitrator, able to climb to the position of defining boundaries between various (opposite, competing) conceptions of reality by discerning between the real and the unreal in their purest form? These queries highlight the areas of distinction between classical and modern philosophical systems and post-modern 361 thought.

Post-modern philosophers contend that the best we can do is attempt to bear witness to reality, and that metaphysical systems' creation of meta-narratives amount to nothing more than the presenting of a particular historical interpretation or point of view as a universal meta-narrative. Metaphysical perspectives, both classical and contemporary, acknowledge that the human intellect is capable of becoming the ultimate arbiter. The question of whether or not humans can directly pierce reality is the key difference between these two methodologies. Although Vattimo and Caputo acknowledge that people may only reach reality indirectly, that is, through interpretation, through things like culture, tradition, language, and so on, metaphysical philosophies contend that humans can reach truth directly by piercing the realm of interpretation.

In primitive thought, since heavenly powers (gods) are manifested on earth, there is no need for the concept of holy book. In monotheistic religions, God's knowledge and grace on earth emerges as the holy book. Since the classical metaphysical systems that make up the Platonic tradition center universal rational knowledge, God or ideas (archetypes, eternal

forms) play a role in the foundation of universal rational knowledge. However, this situation also brings about God's transformation into an object of the mind within the causal relationship. More clearly, in such systems, God is positioned as the peak of the rational-causal hierarchical structure of the universe. This approach does not seem to be compatible with the visions of God seen in the sacred texts of Judaism, Christianity and Islam, which demand faith and morality. This disharmony is produced, above all, by metaphysical systems. Because, from the viewpoint of God, which is the peak of the rational-causal hierarchy, the God of the monotheistic religions turns into an anthropomorphic image, that is, an allegorical depiction that substitutes the metaphysical reality at the metaphorical level. Accordingly, in Peripatetic philosophy, the holy book becomes a symbolic (metaphorical substitute for the original) text that can only gain real meaning with reference to demonstrative philosophy.

The Quran, like the holy books of other monotheistic religions, focuses on the 'unthinkable', with issues such as love, forgiveness, mercy, caring for one's neighbor and philanthropy, outside the 'knowledge and reason'-centered designs of metaphysical systems. Thus, the symbolic language of the Quran is not an allegory of the philosophical language that is supposed to directly penetrate reality. More precisely, metaphorical expressions about Allah in the Quran (hand, face, throne, sitting, seeing, hearing, loving, knowing, being informed, etc.) are not anthropomorphic depictions of Allah; they are depictions of man's living relationship with God. What philosophers fail to see is that the holy book reveals a vision of reality based on the unthinkable beyond their own system. The holy book centers on the unthinkable; because how reality will be shaped cannot be determined from the beginning; it depends on human effort and God's will (mutual communication). However, metaphysical systems culturally historicize the holy book in the context of thinkable/predictable/universality/causality inspired by Aristotle's God. In short, the thinking models (paradigms) of metaphysical systems and the holy book are different from each other.

While post-metaphysical thoughts, as developed by Vattimo and Caputo, generally see classical and modern metaphysics as manifestations of the Platonic tradition, they also draw attention to the 'unthinkable' dimension of the holy book that we above mentioned. To remind again, love, mercy, forgiveness, care for neighbor, charity are unthinkable due to their intrinsic character because they are not issues that can be grounded in the metaphysical intellect. In this context, post-modernism makes the issues

that classical and modern metaphysics unthinkably leave out (to religions), that is, the issues that the rational mind postpones, into a kind of model of historical/ post-metaphysical mind. However, the post-metaphysical thoughts of Vattimo and Caputo close themselves off to the transcendental, as they see the concept of transcendent God as an invention and design of metaphysical thought. In this context, their post-modernist approach historicizes and secularizes the 'epiphany', which is centered on primitive thought, under the concept of 'event' (ereignis, epoch). Epiphany is no longer the manifestation of a heavenly (transcendental) power on earth. On the contrary, it makes us aware of a mystery (energy, activity) that lies behind the concept of being in the Platonic tradition.

Giriş

*Ne bilginler geldi, neler buldular!
Mumlar gibi dünyaya ışık saldılar...*

Hangisi yarıp geçti bu karanlığı?

Birer masal söyleyip uyuya kaldılar.¹

Ömer Hayyam 363

Kutsal kitap² ile beşerî gerçeklik tasavvurları arasındaki tarihsel ilişki iki yönlüdür. Her bir kutsal kitap metafiziksel bir gerçeklik iddiasındadır ve bu iddiasıyla kendisine inananların dünya görüşünü şekillendirir. Buna karşılık inananların tarihsel, kültürel, bilimsel boyutlarda değişen gerçeklik algıları kutsal kitabın yorumlanmasında rol oynar. Ortaçağ İslam dünyasında sözcümleri Zâhirîler, mutasavvıflar, filozoflar, Selefîler, kelâmcılar arasında -gerçeklik algılarındaki farklılık yüzünden- kutsal kitabın anlamı bağlamında ciddi denebilecek ayrışmalar söz konusudur. Bu ayrışmalara ilaveten Batı menşeli Aydınlanmacı, modernist ve post-modernist düşünce formları, bilimsel gelişmelerle ilişki içinde, çok daha farklı gerçeklik tasavvurlarının İslam kültürü içinde serpilmesine yol açmışlardır. Günümüzde hayatımızın neredeyse her anına sızan bilişim ve iletişim teknolojileri ise etkilerini şimdiden öngörmenin imkânsızlaştığı bambaşka gerçeklik algıları üretmektedir.

¹ Ömer Hayyam, *Dörtlükler*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu (İstanbul: Çan Yayınları, 1961), 35.

² Bu yazının sınırları içinde kutsal kitap kavramını semavî dinlerin kutsal kitaplarına referansla kullanacağız.

Dönem isimlendirmelerinin genel olarak sakıncalar ürettiğini akılda tutmak kaydıyla, Ortaçağ'da tarım toplumu ile Batlamyus kozmolojilerinden mülhem metafiziksel gerçeklik tasavvurları, modern çağda endüstri devrimi ile modernist aydınlanmacı düşünce biçimleri ve postmodern çağda iletişim-bilişim teknoloji devrimi ile post-metafizikçi (post-endüstriyel, geç modernlik) düşünce tarzları arasında kaba bir ilişki kurmak mümkün görünmektedir. Bu noktada dikkatimizi çeken asıl nokta, bahsettiğimiz her bir dönem içinde kutsal metin tasavvurlarının bir biçimde değişebildiğidir. Burada bir genelleme yaptığımızı ve her bir dönem içinde birbirinden çok farklı kutsal metin tasavvurlarının aynı anda mevcut olabildiğini vurgulamalıyız. İçinde bulunduğumuz çağın post-modern (geç modernite, post-endüstriyel) olduğu varsayımını güçlendiren husus, Batı dünyasında metafizik eleştirisi ile kutsal kitap arasında kurulan yeni bağlantılardır. Bu bağlantıları kuranlar arasında Gianni Vattimo, John Caputo, Richard Kearney, Jean Luc-Marion gibi pek çok ismi hemen zikredebiliriz. Bu düşünürlerin ortak tarafı metafiziksel felsefi düşüncelerin artık sonuna geldiğimizi (yani metafiziksel düşüncenin artık kendisini tüketme -dolayısıyla tükenme-noktasına eriştiğini) ileri sürmeleridir. Bu bağlamda onlar metafiziksel olmadığını varsaydıkları yeni düşünce biçimlerinin üretiminde rol üstlenmektedirler. Vattimo ve Caputo, kendi düşünce tarzlarının metafiziksel felsefi yaklaşımlardan ayrıştırılması için zayıf ve güçlü düşünceler (ontolojiler ve teolojiler) arasında ayırım yapmaktadırlar. Bu ayırma göre tüm metafiziksel düşünceler güçlü düşünceler (ontolojiler)dir. Metafizik karşıtı düşünceler ise zayıf düşüncelerdir. Yazımızın ilerleyen kısımlarında 'güçlü ve zayıf düşünceler' tabirlerini nispeten geniş şekilde ele almaya çalışacağız.

Şimdilik söylemek istediğimiz husus, özellikle Vattimo'nun zayıf düşüncenin gelişiminde rol oynadığını düşündüğü ve zayıf düşüncenin bir modeli olarak gösterdiği bilişim-iletişim teknolojileri yani internet, cep telefonu, bilgisayar gibi sanal ortamların bir şekilde güçlü metafiziksel yaklaşımların üretimine de yol açtığıdır. Sözgelimi, Meşşai felsefenin yeryüzünün bütününe gören ama kendisi görünmeyen (panoptik) Faal Akı ile epistemik bağlamda asla eşdeğer olmasa da Google ve ChatGPT gibi küresel boyutta gelişmekte olan yapay zeka ortam ve uygulamaları -şimdilik kaydıyla- bütünü gören (panoptik) bir rol üstlenmektedir. Burada panoptik kelimesi yalnızca bu programların erişebildiği her bilgiyi bize anında sunmaları anlamına gelmemektedir. Onlar aynı zamanda devletlerin bireylerin zevklerini, tercihlerini, karşılıklı yazışmalarını vs. görünmeden izleyebilmelerine de imkân sunmaları anlamında panoptik bir vasattır.

Meşşai düşüncede Faal Akıl (dolayısıyla Tanrı)-panoptik karakteri ile insanın yeryüzünde veya kâinatta yaşayan akıllı tek varlık olmadığına işaret etmektedir. Ancak yapay zekânın ileride çok daha üst boyutlara geçebilmesi durumunda (kendisinin ve içinde bulunduğu ortamın farkına varması³ gibi), Meşşai felsefenin Faal Akıllı ile insan ve yapay zekâ arasında bir başka rasyonel dünya kurgulanabilir. Yani içinde bulunduğumuz tarih dilimi, Ortaçağ filozoflarının asla öngöremeyecekleri bir başka rasyonel (belki irrasyonel) dünyaya doğru yol almakta olduğumuzu hissettirmektedir.

Şimdiden bu 'başka dünya'nın nasıl bir şey olabileceğini kısmen bildiren hususlar söz konusudur. Mesela sanal gerçekliğin (virtual reality) yanı sıra, artırılmış gerçeklik (augmented reality)⁴ ve simülasyon teori ve pratikleri artık gerçeklik denen şeyin sanal olandan ayrıştırılamayacağı bir noktaya eriştiğimizi veya erişmekte olabileceğimizi göstermektedir. Sanal gerçeklik, içinde olmadığımız bir farklı dünyaya dijital ortam içinde girme tecrübesidir. Artırılmış gerçeklik ise tarihsel-fiziksel ortamımız ile sanal gerçekliğin senkronik birlikteliğidir; yani somut ve dijital gerçekliği, ortak bir nesne veya konu bağlamında aynı anda tecrübe edebilmektir. Jean Baudrillard, Gilles Deleuze ve Felix Guattari gibi isimler ortaya attıkları simülasyon teorileriyle zaten kültürel ve teknolojik düzlemde artık sanal olanın gerçekliğin yerini aldığını ve her ikisi arasında asla evrensel düzlemde ayırım yapılamayacak bir noktada olduğumuzu bize söylemektedirler.

Bu filozofların yaklaşım biçimlerinden farklı olarak geliştirilen simülasyon teorileri ise bambaşka iddialarda bulunmaktadır. Bunlardan ilki nörobilimini çok yakından ilgilendiren bir uygulamalı teoridir. Bu teoriye göre beyin, sinir sistemindeki nöronlar aracılığıyla kendisine iletilen elektrik sinyalleri (impulse) ve nöronlar arasındaki boşluklar (sinaps) sayesinde gerçeklik hakkında bir şeyler üretebilmektedir. Yani beyin gerçeklik denen şeyi kendi içinde simülasyon olarak üretmektedir.⁵ Nick

³ Bu konu yapay zekânın çerçeve sorunu (frame problem) olarak ele alınmaktadır. Şu ana değin üretilen yapay zekâlar içinde buldukları durumu ve bu durum içinde neyin önemli neyin önemsiz olduğunu ayırt edebilecek halde değildirler. Dolayısıyla durumsal zekâ, Heidegger'in ifadesiyle "being in the world" tecrübesi onlarda henüz ortaya çıkmış değildir. Bkz. Masahiro Morioka, "Artificial Intelligence and Contemporary Philosophy Heidegger, Jonas, and Slime Mold", *Journal of Philosophy of Life* 13/1 (January 2023), 29-43.

⁴ Nouredine Elmqaddem "Augmented Reality and Virtual Reality in Education. Myth or Reality? *International Journal of Emerging Technologies in Learning (ijET)* 14/3 (February 2019), 234-242.

⁵ Eamonn Walsh, David A Oakley, "Editing Reality in The Brain", *Neurosci Conscious*, 1, (2022). Nörobilim alanında da çalışan Dr. Sinan Canan, bir Youtube konuşmasında bu konuyu

Bostrom'un 2003 yılında yayımlanan "Bilgisayar Simülasyonu içinde mi Yaşıyorsunuz?" başlıklı yazısında ileri sürdüğü simülasyon teorisine göre bizim pekala bir bilgisayar simülasyonu içinde yaşadığımız neredeyse kesin bir durumdur.⁶ Bu yaklaşım tüm evrenin zaten bir simülasyon ortamı olabileceğini öngörmektedir.

Son iki simülasyon teorisi, gerçekliği ya beden (beyin) ya da bilgisayar donanımına dayalı ortaya çıkan bir temsil şeklinde ele aldıkları yani gerçekliği temsil içinde temellendirdikleri için güçlü düşünce veya ontolojiler (metafizik) olarak ele alınabilirler. Gerçekliğin sanaldan (simülasyon) dolayısıyla kendi taklit veya sahtesinden (simülark) ayrıştırılmadığı veya tüm gerçekliğin zaten bir simülasyondan ibaret olduğu kabul edildiğinde kaçınılmaz olarak kutsal kitap bu simülasyon veya taklidin bir tezahür biçiminden ibaret olacaktır. Somut (real) ve sanal (virtual) gerçekliğin iç içe geçmesiyle ortaya çıkan artırılmış (augmented) veya dönüştürülmüş (transformasyon) gerçeklikler ise kutsal kitabın dilsel (anlatı) dünyasını ultra-radikal bir tarihselleşmeye maruz bırakabilir. Zira sanal ve somut gerçekliğin iç içe geçmesi sadece gerçeklik algımızı değil, doğrudan insanı ciddi oranda dönüştürmektedir (transhümanizm). Bu durumda 'insan nedir?' sorusu yeni baştan sorulmak durumundadır.

Esasen bu sorunun geçmişi bize burada 'yeni' olanın daha ziyade yeni bağlamlar olduğunu göstermektedir. Bu geçmişi öncelikle MÖ 300'lü yıllarda yaşamış Çinli düşünür Zhuangzi (Zhuang Zhou)'nin rüyasına referansla görebiliriz:

"Bir keresinde Zhuang Zhou rüyasında kanat çırparak öylesine uçan, dilediğini yapan, mesut bir kelebek olduğunu gördü. O, kendisinin Zhuang Zhou olduğunu bilmiyordu. Ansızın uyandı ve işte eksiksiz ve kusursuz haliyle Zhuang Zhou buradaydı. Ancak şunu bilemedi: O rüyasında kelebek olduğunu gören Zhuang Zhou muydu yoksa Zhuang Zhou olduğunu düşleyen bir kelebek miydi?"⁷

Her ne kadar bu anlatı, uzak doğu felsefeleri bağlamında ortaya çıksa da konumuz açısından bizi rüya (simülasyon)-gerçeklik ikileminin

popüler bir dille anlatmaya çalışmaktadır. Bkz. Sinan Canan, "Simülasyonda Mıyız?" <https://www.youtube.com/watch?v=a-Ten7ZeDA4&t=199s>

⁶ Nick Bostrom, "Are You Living In A Computer Simulation?" *Philosophical Quarterly* 53/211 (2003), 243-255.

⁷ Zhuang Zhou, *The Complete Works of Zhuangzi*, çev. Burton Watson, (New York: Columbia University Press, 2013), 18.

merkezine götürmektedir. Gündelik hayatta uyandıığımızda az önce uyuduğumuzu hatırlarız. Ancak çok farklı rüya tasavvurları -buna nebevi rüya ve Freud'un rüya anlayışı da dahildir- açısından bakıldığında uyanmak, gerçek olandan kopuş -yani bir tür şizofreni veya asli gerçekliğimizi unutma/bilinç altına itme- anlamına da gelebilmektedir. Buna göre Zhuang Zhou'nun sorunu uyku ve uyanıklık dediğimiz şeylerden hangisinin gerçekliğe tekabül ettiğine karar verememesidir. Zira uyanmanın kendisi pekâlâ bir başka rüya olabilir.

Bu son yaklaşımı hem Platon hem de Gazzâlî gibi filozofların söylemlerinde fark edebiliriz. Platon'un alegorisine göre mağara içinde yaşayanlar duvara yansıyan gölgeleri gerçek sanmaktadırlar. Yani beden içinde hapsolmuş ruh, rüya ile gerçekliği birbirine karıştırmaktadır. Bu alegoride mağara imgesi ile fiziksel beden arasındaki benzerliğe dikkat çekmeliyiz. Mağara içindekiler, bu benzetmeye göre, beden içinde tutsak olan ruhu -dolayısıyla rüyayı- temsil etmektedir.⁸ Mağara dışına çıkış ise, ruhun özgürleşmesi ve gerçek vatanına (ideler dünyası) yol almasıdır. Sokrat, kendisini Tanrı tarafından insanları uyandırmak için şehre gönderilen yani ilahî bir görevi üstlenmiş kişi olarak takdim eder. İnsanların kendisine kızmalarının nedenini onları uykuda yakalamış olmalarıyla açıklar. Yani derin uykudan aniden uyandırılmak insanları rahatsız etmektedir.⁹

Gazzâlî de, Nebevî ve tasavvufî gerçekliğin imkânı bağlamında, uyanıklığın manevî (üst) gerçeklik tecrübesine göre durumunun, uykunun uyanıklığın durumuna benzediğini söylemektedir.¹⁰ Yani Nebevî ve tasavvufî gerçeklik tecrübesini yaşamayanlar (buna akılcı filozoflar da dahildir) rüya (simülasyon) ile gerçekliği asla birbirinden tam olarak ayırabilecek konumda değildirler. Nedeni ise açıktır: Nebevî ve tasavvufî tecrübe uykunun söz konusu olmadığı saf ruhanî/mistik bir alana geçiş tecrübesidir. Gazzâlî bu geçiş durumuna "dehliz" kelimesi ile işaret eder.¹¹

⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 218.

⁹ Platon, *Apology*: 23 c; 30 e; 31 a; 33 c.

¹⁰ Gazali, *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, thk. Cemil Saliba, Kamil İyad, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 7. Basım, 1967), 66-67.

¹¹ "وما قبل ذلك كالدھليز للسالك إليه". Gazzâlî, *el-Munkiz'de* yer alan bu ifadesinde fena fillah tecrübesi öncesi tüm hazırlıkların (saf uyanış öncesi durumun) bu yola giren (salık) için dehlize benzediğini söylemektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-Dalal*, 107. Gündelik kullanımda dehliz, ev ve sokak arası koridor, bahçe yolu gibi anlamlara gelmektedir. Ebrahim Moosa, bu metindeki dehliz kelimesini Gazzâlî'nin ilk zamanlardaki siyasi güce ve ortodoksiye (ehl-i sünnet) yakınlığı sonrası bireysel olarak girdiği yeni durumu yani zahir-batın, ortodoks-heterodoks (süfilik başta olmak üzere farklı yaklaşımlar), yerleşik inanç-sürgün (gurbet) gibi

Dehliz, bu dünya ile üst manevî âlem arasında kalan ve geçişi mümkün kılan ara-mekândır. İbn Sîna ve İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzan adlı eserlerinde de dehliz tecrübesine dair anlatıları bulabiliriz. Ancak Fârâbî ve İbn Sîna'nın Meşşâî felsefeleri zaten bu dehlizin adını kavramsal düzeyde ortaya koyarlar: Müstefad akıl öncesi fiil halindeki akıl. Meşşâî filozofları Platon'un temsil (simülasyon) ve sahte felsefe (Sofizm, simülakr) anlayışı ile Aristo'nun burhanî (apodeiktik) felsefesinden mülhem, rüya halinden saf uyanışa gidişin imkânını sudûr nazariyesi üzerinden göstermeye çalışmaktadırlar.

Şu ana değin ele aldığımız gerçeklik ve simülasyon tasavvurları 'insan nedir?' sorusu bağlamında karşımıza kabaca ikili ve üçlü yapıları çıkarmaktadır. Özellikle Deleuze-Guattari ve Baudrillard'da gördüğümüz 'simülasyon ve simülark (sahte gerçeklik)'ın gerçekliğin yerini aldığı düşünce, ikili yapıyı oluşturan unsurların artık ayrıştırılamayacak kadar iç içe geçtiğine dikkat çekmektedir. Yani bizi bu ikili yapının dışına çıkaracak bir dehliz söz konusu değildir; zira dışarı yoktur. Deleuze'ün kaos ve kozmos ikilisinin ayrıştırılamaz ilişkisi bağlamında James Joyce'dan mülhem geliştirdiği 'kaosmos' tabiri iç içe geçmişliği oldukça iyi örneklendirmektedir. Artırılmış gerçeklik anlayışı da teknik olarak sanal ve somut gerçekliğin ayrıştırılabileceğini ileri sürse de pratikte bu pek kolay görünmemektedir. Zira özellikle sosyal medya üzerinden yayılan siyasî yalanların olguların (fact) yerini aldığına işaret eden post-truth (gerçeklik ötesi) kavramı ve fiilen tanık olduğumuz bir durumun gerçekliğini öğrenmek için medya (tv, radyo) ve sosyal medyaya (internet) başvurmamız¹² bu ayrımın neredeyse imkânsız hale geldiğini îma etmektedir. Benzer şekilde beyin ve bilgisayar temelli simülasyon teorileri beyin ve donanım (hardware) ile simülasyon/yazılım (software) şeklinde ikili yapının bir başka versiyonu olarak karşımızda durmaktadır. Bu durum ikili yapının dışında üçüncü bir nokta olarak Tanrı'nın varlığı sorusunu üretmektedir. Zhong Zhou'nun rüyası da fark edileceği üzere, ikili yapıyı seslendirmektedir.

Platon, Meşşâî filozoflar, Gazzâlî, Freud gibi düşünürler üzerinden çok kısaca değindiğimiz yaklaşımlar ise üçlü bir yapıyı öngörmektedirler. Bu yapıya göre ilk katman beden (madde, heyula, phusis, yeryüzü) içinde

ikili yapılar arasında bir yerde (treshold, liminal) kalmasına referansla kullanılmaktadır. Ebrahim Moosa, *Ghazali: The Poetics of Imagination*, (University of California Press, 2005).

¹² Sözelimi yaşadığımız coğrafi bölgede bir depreme maruz kaldığımızda depremin boyutu ve etkilerini yani gerçekliğini anlamak için medya veya sosyal medyaya başvuruyoruz.

ruhun tutuklanması veya rüya halidir (simülasyon). İkinci katman, uykudan uyanma çabasıdır. Bu durum Platon'un deyimiyile mağaradan çıkmaya çalışmak, Gazzâlî'nin deyimiyile dehlize girme (sâlik) halidir. Meşşai filozoflar bu durumu bilfiil aklın kullanımı sayesinde Faal akılla ittisale hazırlanma olarak ele alırlar. Üçüncü katman ise Platon'da ideler dünyasına yolculuk, Gazzâlî'de Nebevî ve tasavvufi tecrübe, Meşşai filozoflarda Faal akıl ile ittisal (müstefad akıl) şeklinde saf uyanış halidir. Benzer üçlü yapı Freud'un psikanaliz yönteminde tamamen seküler boyutta karşımıza çıkar: 1) Bilinç altı (simülasyon yani rüyada açığa çıkan bastırılmış gerçeklik); 2) Bilinç düzeyi yani gerçeklik ile simülasyonun birbirine karıştığı bireysel ve sosyal algılar, değerler, inançlar. 3) Gerçeklik algısı (bilinç) ile simülasyon (bastırılan gerçeklik) arasını ayırt ederek asli gerçekliği açığa çıkarmaya çalışan psikanalizin konumu –ki bu durum Platoncu ve Meşşai felsefelerde filozofun rolünün farklı bir dil oyunu (psikanaliz) içinde yeniden üretimi gibidir.

Modernizm kabaca bu üçlü yapı içinde ele alınması gereken bir durum gibi görünmektedir. Sırasıyla bu üçlü yapı şudur: 1) Rüya hali. Bu durum gerçek uykuya tekabül ettiği kadar toplumun dışına itilen akıl hastaları, şizofren hastalarını, marjinal tipleri ve artık geride kalması gerektiği varsayılan dini tasavvurları, arkaik mitleri gösterebilir. 2) Yarı uyanıklık hali. Bu durum gündelik hayatın kendisi kadar belli bir alanda bilimsel ve teknik düzeyde uzmanlaşmamış herkesin durumunu gösterebilir. 3) Uyanıklık hali. Bu durum 'alanında uzmanlaşma' şeklinde karşımıza çıkar ve her bir sorunun o alanın uzmanları tarafından çözülebileceği kabul edilir. Dolayısıyla artık Ortaçağ'daki filozof ve veli (şeyh)'nin yerini modern çağda uzman almış haldedir.

Kabaca işaret ettiğimiz bu durum, kutsal kitap bağlamında karşımıza kritik bazı soruları çıkarmaktadır: Söz konusu ikili ve üçlü yapılardan herhangi birisi kutsal kitabı anlama noktasında bizim için tercihe şayan mıdır? Şayet simülasyon ve gerçeklik artık iç içe geçmişse metafiziksel gerçeklik iddiasındaki kutsal kitaba bu karışmış (impure) yapı içinde sahici bir yer belirlemek yani kutsal kitabı simülasyon alanının dışına çıkarmak mümkün müdür? Tersinden sorarsak kutsal kitap güçlü düşünceyi klasik dünyada temsil eden felsefi, kelâmî, tasavvufi, selefi yaklaşımlara; çağdaş dünyada temsil eden yeni selefçi, modernist, yeni modernist, radikal, fundamentalist dünya görüşlerine ve günümüzde zayıf düşünceyi temsil eden post-modernist düşünce formlarına direnç gösterecek bir karaktere sahip midir?

Bu soruları tartışmak elbette bu makale çalışmasının sınırlarının çok ötesine gitmeyi gerektirir. Buna karşılık bu makalede yapmak istediğimiz şey bahsettiğimiz ikili ve üçlü yapıları sırasıyla Eliade'ın arkaik (primitif) ontolojisi, Meşşai filozofların metafiziksel (güçlü) düşünce sistemleri ve Vattimo ile Caputo'nun post-metafiziksel felsefeleri içinde irdelemek ve bu yapılar içinde kutsal kitabın nasıl konumlandırıldığını belirlemeye çalışmaktır. Bu yazı içinde yukarıdaki soruların daha temelde şu sorulara işaret ettiklerini fark edebileceğiz: İnsan gerçekliğe şu veya bu ölçüde tanıklık etmeye çalışan bir varlık mıdır? Yoksa gerçek ile gerçek olmayı saf haliyle birbirinden ayırabilecek bir konuma yükselebilen, dolayısıyla birbirinden farklı (zıt, çatışan) gerçeklik tasavvurları arasında sınırlar çizen evrensel hakem rolünü üstlenebilir mi? Bu sorular post-modern düşünce ile klasik ve modern metafiziksel sistemlerin birbirinden ayrıştığı noktayı gösterirler. Post-modern filozoflar ikili yapı içinde en fazla gerçekliğe tanık olmaya çalışabileceğimizi, üçüncü katmanın sadece tarihsel bir yorum veya perspektifin evrensel bir üst-anlatı gibi takdiminden ibaret olduğunu ileri sürerler. Klasik ve modern metafiziksel yaklaşımlar ise üçlü yapı bağlamında insan aklının evrensel (tranzendental) hakem konumuna yükselebileceğini kabul ederler. İkili ve üçlü yapıları birbirinden ayıran en temel husus ise insanın gerçekliğe doğrudan nüfuz edip edemeyeceği sorusudur. İkili yapı, insanın gerçekliğe ancak dolaylı yani yorum (kültür, gelenek, dil vs.) üzerinden erişebildiğini kabul ederken, üçlü yapı insanın gerçekliğe yorum mekânını aşarak doğrudan nüfuz edebildiğini ileri sürer.

Bu yaklaşım farklarını daha iyi anlayabilmek için ilk önce üçlü yapının kökeni sayılabilecek arkaik (primitif) ontolojiye eğilebiliriz.

1. Arkaik Ontoloji (Primitif Düşünce)

İlkel dinler ve arkaik inançlar üzerinde yapılan çalışmalara göre, dünyanın yaratılması ve yeryüzünün insanın yaşayabileceği hale gelmesi daima kaostan kozmosa geçiş (transformasyon) şeklindedir.¹³ Bu geçiş veya dönüşüm, kutsalın (gerçeklik) tezahürü ile mümkündür. Zira kutsal bu dönüşüm esnasında mekân ve varlıklara kalıcılık, etkililik ve gücün birliği anlamında kozmos (gerçeklik) kazandırır. Dolayısıyla kozmosun tezahür etmediği çöller, yer altı, kimsenin gitmeye cesaret edemediği uzak denizler vs. kaotik ve kötücüdür; yani yokluğu ve ölümü simgelerler. Böylece varolmak, kutsala (gerçeklik) katılarak kalıcı ve etkili bir güce erişmektir.¹⁴

¹³ Francesco Ghilotti, "Earth and Underground in Early Sumerian Sources", *Expression* 6 (August 2014), 89.

¹⁴ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. Willard R. Trask, (New York: Harper &

Varolma ve gerçekliğe katılma konusunu antik kültürlerde genel olarak görebileğimiz üçlü yapıya referansla daha iyi anlayabiliriz. İlk katman yeraltıdır. Burası ya dünyanın kendisinden yaratıldığı suların, yani ilk karanlık maddenin (hyle, heyula) ya da gölgelerin, şeytani güçlerin, ölümlerin bulunduğu katmandır.¹⁵ Yeryüzünde kutsalın tezahürü ile ortaya çıkan kozmosun negatifi olan anti-kozmos (kaos) bu alanın temel karakteristiğidir. Bu alan hayatsızlığın, yokoluşun, ötekiliğin, unutulmuşluğun, irrasyonelitenin kendisidir. Bu yüzden bu katman kozmosun kendisinden üretildiği hammadde olabileceği gibi, ölüm sonrası hayatı da kapsayan bir anlamı içerebilmektedir.

İlk katmanın üstünde kozmos yani kutsalın tezahür ettiği dünya (yer) bulunur. Bu noktada esas olan şey, yer ve dünya kelimelerinin gerçekliğin tezahürü bağlamında anlam kazanmalarıdır. Daha açık ifadeyle kutsalın tezahürü öncesi yer (place) söz konusu değildir. Kaos veya karanlık maddeye tanrı(lar)ın müdahalesi ile ilk kez yer açığa çıkar. Zira yer, ancak kutsalın gücü sayesinde kendi gerçekliğine erişebilir.¹⁶ Bu yer aynı zamanda insanın kutsal ile temasa geçebildiği mekân demektir. Dolayısıyla insanın yaşam alanı olarak yer, tanrı(lar)ın katına yani göğe kapının açıldığı mekân (geçit, dehliz, eşik) demektir. Babil kelimesi, Akadça Bab-ilu yani yeryüzünde Tanrıya açılan kapı anlamına gelmektedir.¹⁷ Bu kapı ya da geçitten hareketle tanrı(lar) kaosa müdahale ederler ve onu yere (yeryüzü, dünya, kozmos) dönüştürürler. Buna göre yer veya dünya daima ilk katman (kaos, madde) ile irtibatlı olan (bab apsi)¹⁸ ama aynı anda üst katmana (gökyüzü, manevî âlem) da açık kalan bir kozmostur. Dolayısıyla bu üçlü yapı sırasıyla madde (formsuzluk), formların (arketip, tanrısal model) tezahür alanı ve formların kaynağı şeklinde, a) yokluk, b) geçici varlık/yarı gerçeklik ve c) saf gerçeklik şemasını oluştururlar. Bu şemada dikkat edilmesi gereken husus, yeryüzü (insan dünyası)'nın yokluk ve saf gerçeklik arasında kalan bir berzah (geçiş mekânı) olmasıdır. O hem yokluğun (ölüm) hem saf gerçekliğin (ölümsüzlük) kendisine zıt noktalardan erişebildiği, dolayısıyla iki alanın etkilerine açık mekândır.

Buna göre yeryüzü sakinlerini yokluktan kurtarabilecek şey, onlara

Brothers Publishers, 1959), 11.

¹⁵ Francesco Ghilotti, "Earth and Underground in Early Sumerian Sources", 86-88.

¹⁶ Zali Gurevitch, Gideon Aran, "Never in Place: Eliade and Judaic Sacred Space", *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 39/87 (July - Sep., 1994), 136-137.

¹⁷ "Babel", *Online Etymology Dictionary*. Eliade eserlerinde Bab-ilani şeklinde yazmaktadır.

¹⁸ Apsu'nun kapısı anlamına gelir. Apsu yaratılış öncesi kaos suyu yani asli su anlamına gelir. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 15.

gerçeklik veren gökyüzü yani tanrı(lar)dır. Onlara bu gerçekliğin verilmesi epifani veya teofani (kutsalın tezahürü) kelimeleriyle dile getirilir. Epifani ile dünyada gökyüzünün bir temsili açığa çıkmış olur. Eliade, bu temsil mekânını axis mundi (dünyanın merkezi) olarak kavramlaştırır.¹⁹ Antik kültürlerde dünyanın merkezi bir dağ olabileceği gibi, bir ağaç veya bir şehir de olabilir. Önemli olan, dünyanın merkezinin, diğer bütün yerlerden farklılaşması ve kaosu (madde), yeryüzünü ve tanrısal katı etrafında toparlayan bir özel karaktere bürünmesidir. Yani dünyanın merkezi üçlü şemanın orta(k) noktasıdır. Tabir caizse o kıyastaki orta terim gibi tümel (evrensel, ölümsüz) ve tikel (fâni, geçici) arasında bağın kurulduğu merkezdir. Dünyanın merkezinin diğer mekânlardan farklılaşması aşkın (manevî, tanrısal) olanı şimdi-burada temsil etmesi kadar 'şimdi-burada'yı kendisine geri vermesidir. Kutsalın tezahürü sadece tanrı(ların) yeryüzüne inmesi veya insanın gökyüzüne manevî yolculuk yapması değildir. Bunların ötesinde yeryüzündeki varlıklar bu hadise ile kendilerine geri verilirler yani kendileri olurlar. Dolayısıyla bir insanın kendisi olması, bir mahallin kendisi olması, bir ağacın kendisi olması daima kutsalın o insan, mahal veya ağaçta kendi gücünü açığa çıkarması anlamına gelir. Buna göre 'ben'imle 'ben' arasında daima 'o' (kutsal, tanrı(lar)ın tezahürü) yer alır. Bu yüzden göğe açılan kapı (babel), aynı zamanda 'ben'in kendisine açıldığı ve ulaştığı dehlizdir. Daha açıkçası kutsal, 'güç ve saf gerçeklik' anlamına geldiği için, bahsettiğimiz dehliz, varolma gücünün 'ben'e verildiği gerçeklik dehlizidir. Bu nedenle Eliade, antik din ve kültürlerde kutsalı irdelerken insanların varlığa susamışlığına dikkat çeker.²⁰

Bu noktada Eliade, modern insana paradoksal görünen bir noktaya değinmektedir. İlkel insanın kendisi olması için ritüeller aracılığı ile kutsala katılması yani saf gerçekliğin onda bir şekilde tezahürü gerekmektedir. Ancak o kutsala katılmak için tanrısal modeli veya arketipi şimdi-burada kendisinde temsil (taklit) etmelidir. Bu durumda o, kendisi olamamaktadır; zira tanrısal modele katılım esnasında kişinin kendisi gözden kaybolmakta ve model (arketip, form) görünür olmaktadır.²¹ Buna göre kişinin kendisine verilmesi, kendisinden başkasının onda görünür olmasıdır. O aynı anda hem kendisi hem de kendisi olmayandır. Eliade bu noktada Platoncu ideler nazariyesi ile arkaik ontoloji arasında kayda değer bir yakınlığın bulunduğuna işaret etmektedir. İdeler nazariyesine göre elimde tuttuğum

¹⁹ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 12.

²⁰ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 11.

²¹ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 34.

kalem, ideye katılabildiği/onu kendisinde yansıtılabildiği ölçüde kalemdir. Yani o, daima başkası olarak kendisidir. Burada Eliade'ın amacı, çok daha karmaşık bir yapıya sahip olan ideler nazariyesini arkaik ontolojiye indirgemek değil, farklı kültürel mitlere özel ilgisi olan Platon'un yaklaşımı ile primitif ontoloji arasında bir tür tarihsel süreklilik ilişkisinin kurulabileceğine dikkat çekmektir. Biz de benzer şekilde primitif ontolojinin, Platon'un metafiziksel ontolojisinin yorumu (yeni Eflatunculuk) üzerinden Meşşai filozoflara, İslam ve Batı sanatlarına ulaştığını düşünebiliriz. Sözelimi tiyatro, Eliade'ın bahsettiği paradoksun sanat bağlamında icrasındır. Sahnedeki oyuncular, bir başkasını veya bir modeli (karakter, tip) en iyi şekilde canlandırabildikleri yani temsil ve taklit edebildikleri ölçüde kendileri (oyuncu) olabilmektedir. Bu taklit veya katılım (temsil) esnasında fiziksel mekân (sahne, izleyicilerin bulunduğu mekân), oyuncu ve izleyicilerin dünyaları ve metnin işaret ettiği soyut model veya karakterler bir araya gelir ve ortaya kozmos çıkar. İslam sanatlarında sözelimi yazı (hat) mekânı, yazı (form) ve yazının işaret ettiği manevî anlam yazının sınırları içinde ortak bir dünyayı inşa ederler. Yazıyı oluşturan her bir harf, estetik açıdan kendisi, ontolojik (anlamın tezahürü) açıdan başkasıdır.

İlkel kültürlerin mitleri, her kadar kaostan kozmosa geçiş bağlamında 373
dünyanın yaratılışını, insanın yeryüzünde ortaya çıkışını anlatsa da onlar tarihsel olarak belirlenebilecek bir geçmişi değil, daha çok insanın varolma potansiyelini (madde, heyula) dile getirirler. Dolayısıyla ritüeller aracılığıyla kutsala katılma, hem menşei (ilk başlangıcı) hatırlama hem de insanın kendi varolma potansiyelini gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Bütün bu analizleri şu cümleyle toparlayabiliriz: İlkel insan daima başkası (tranzendental, aşkın) olarak kendisi (immanent, içkin)dir. O, yer altı, yeryüzü ve gökyüzünün bir şekilde buluşma hadisesi/mekânıdır.

Eliade başta olmak üzere kimi yazarlara referansla yaptığımız bu analizler, Meşşai filozofların sudûr nazariyesi bağlamında kutsal metni nasıl konumlandıklarını anlamada bize yardımcı olabilirler. Onların ilham aldıkları Platon ve Aristo'nun yakinen bildiği Yunan mitolojilerinde kaos anlatılarına baktığımızda fark edebildiğimiz bazı temel hususlar şunlardır: Kaos, gök ve yer arasında karanlık yerdir. O, haddi zatında yokluk ve boşluktur. Burada boşluk kelimesi mutlak boşluğu değil, henüz 'varolmama' (not-yet) anlamında imkân (madde, heyula) alanını gösterir. Dolayısıyla kaos varolabilecek her şeyin kaynağı yani ana rahmidir. Yer ve gök arasının açılmasıyla varlıklar imkân halinden fiil haline geçerler. Yani kaostan kozmos ortaya çıkmaya başlar. Platon da bu durum, Demiurg'un

kaosa ideleri (modelleri) empoze etmesiyle (şekil vermesiyle) gerçekleşir. Her ne kadar mitler ilk başta kaosun kozmostan önce geldiği izlenimini verseler de her ikisi başlangıçsız yani ezeldir. Dolayısıyla aralarında zamansal değil, mantıksal bir öncelik sonralık ilişkisi söz konusudur. Kaos ve kozmosa dair bu anlatı, yeni Eflatunculuk üzerinden Meşşai filozoflara ulaşan sudûr nazariyesinin primitif hali gibidir. Zira kaos, kozmosun kendisinden açığa çıktığı yani taşıdığı ezeli aralıktır.

Deleuze'ün yorumuna göre, Platon ideler kuramını sofistlerin sahte felsefesi ile gerçek felsefe arasını evrensel boyutta açığa çıkarabilmek için kurgulamış, (Eliade'ın primitif ontolojisi açısından bakarsak) geliştirmiştir. Zira Platon için sofist düşünce hakikat yerine hakikatin sahtesini (sahte gerçeklik, simulark) üretmek formların gizlenmesine yani kaosun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.²² Dolayısıyla sofistizm, Platon ve öğrencisi Aristo'nun nazarında, maddeden fiile veya kaostan kozmosa çıkışı tersine çevirmektir. O, varlığı yokluğa dönüştürme veya yokluğu varlık gibi gösterme anlamında sahte gerçeklik (yalan) üretimidir. Buna göre Platon'un ideler kuramı Tanrı Demiurg'a ve Demiurg'un yeryüzündeki temsili olan filozof krala rehberlik eden ezeli hakikat teorisi. Ancak ideleri bilen yani onları mağara dışına çıkararak tecrübe eden kişi (filozof kral, filozof) kaosa karşı kozmosu (şehir mekânını ve sakinlerini) koruyabilir. Zira o, madde (kaos) karşısında formun ne olduğunu bilen, dolayısıyla hakikat ile hakikat dışı, yalan ile doğru, güzel ve çirkin, iyi ve kötü arasındaki ayrımı aşkın boyutta yapabilir. Kısacası o, zıtlıklar arasındaki evrensel sınırları fark edebildiği için gerçek iyiye, Aristo'nun ifadesiyle gerçek mutluluğa erişebilir.

Fark edileceği üzere Platon'un yaptığı şey, arkaik kültürlerde yer alan ve Yunan mitolojilerinde seslendirilen kaos-kozmos anlatılarını ideler nazariyesi içinde yeniden yorumlayarak geliştirmektir. Bu nazariyede arkaik inançlardaki semavî formların (arketip, model) yerini fizik ötesi ideler almıştır. Bu yaklaşım, Aristo'nun -kısmen Parmenides'in içinde asla yokluk, pasiflik ve hareket barındırmayan kendisiyle özdeş (mükemmel, zorunlu) Varlık'ını çağrıştıran- Tanrısı ile bir araya getirilip yeniden yorumlanmasıyla sudûr kuramının felsefi bir versiyonu şekillenmiş gibidir. Yeri gelmişken Aristo'da aktif-pasif şemasının ana hatlarıyla zaten kozmos ve kaosa tekabül ettiğini hatırlatalım. Nasıl ki primitif ontoloji, içinde bulunduğumuz gerçekliğin bir yorumu ise, Platon ve Aristo'da

²² Daniel W. Smith, "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and The Overturning Of Platonism" *Continental Philosophy Review* 38 (2006), 89-123.

gördüğümüz felsefi metafiziksel nazariyeler de bazı mitsel ve felsefi (bilimsel) yorumlar arasında farklı ilişkiler kurarak şekillenmiş bir başka yorumdur. Az sonra irdeleneceğimiz Meşşai filozofların (bu yazıda Fârâbî ve İbn Sîna'yı kastediyoruz) düşünceleri de onlara miras kalan yabancı felsefi sistemler (yorumlar) ile İslam kültürünün temel motiflerini kısmen farklı şekilde buluşturan yorumlardır. Kısacası her bir felsefi sistem, kendinden önceki sistemlerin veya düşüncelerin özgün denebilecek bir karaktere büründürülmüş yorumudur.

2. Metafiziksel Ontoloji (Güçlü Düşünce)'nin Alegorisi Olarak Kutsal Metin

Bu başlıktaki 'güçlü düşünce' tabiri, ilk elde, güçlü kanıtlarla desteklenmiş ve mantıksal açıdan tutarlı bir metafiziksel düşünceyi çağrıştırmalıdır. Ancak konu Aristo ve onu izlemeye çalışan Meşşai filozoflar olunca durum değişmektedir. Zira Aristo felsefesi 'güç' kavramı üzerine inşa edilmiş²³ ve gücün farklı tezahür biçimlerini (dunamis, energeia, entelekheia) ayırıştıran ve onları kendi tezahür alanları içinde analiz eden bir felsefedir. Bu felsefede varolmak, varolma veya bir şey yapabilme gücüne sahip olmak demektir. Varlık ve Tanrı (Nous) kelimeleri, mutlak güç/faaliyet (energeia) ile eş anlamlıdır.²⁴ Benzer şekilde Meşşai filozofların felsefi tasavvurları da 'güç' (heyula, bi'l-kuvve, bi'l-meleke, bi'l-fiil, müstefad akıl, kudsi akıl, Faal akıl, ilk neden) kavramı ekseninde inşa edilmiştir. Buna göre bu başlıktaki 'metafiziksel ontoloji' tabirini 'güç metafiziği', 'güç ontolojisi' ve 'güçlü düşünce' tabirini de gücü konu edinen ve kendi varlığını konusundan alan düşünce diye anlamak gerekmektedir. Zira Aristo ve Meşşai filozoflarda düşüncenin gücü, gücün düşüncesidir. Yani düşünce, gücün kendisini anlama ve dile getirme biçimidir. Tam da bu yüzden güç 'düşünce' formunda kendisini anlarken kendisiyle baş başadır (içkin, immanent). Kendisini dile getirdiğinde kendisinden dışarıya çıkmakta yani kendisinden başka olanı harekete geçirme anlamında şekillendirmektedir (aşkın, tranzendent). Aristo, mutlak gücün kendisiyle düşünce olarak baş başa kalmasını Tanrı (Nous) kavramı üzerinden ele alır. Tanrı mutlak akıl veya düşünce olarak kendisine bütünüyle nüfuz eden güçtür. O mutlak gücün mutlak öz-düşünümü (self-reflection)'dür. Bir başka ifadeyle o gücün akıl formunda kendisiyle kusursuz bütünlüğüdür.

²³ Anna Marmodoro, "Potentiality in Aristotle's Metaphysics", *Handbook of Potentiality*, ed. K. Engelhard, M. Quante (Netherlands: Springer Science and Business Media B.V, 2018), 15-44.

²⁴ Chung-Hwan Chen, "Different Meanings Of The Term Energeia In The Philosophy Of Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1 (Sep., 1956), 62.

Bu yüzden Aristo'nun tanrısı kendisini temaşa eden/düşünen akıldır (Akl, âkil, ma'kul).

Yeni Eflatuncu filozoflar, gücün (energeia) dile gelmesi (expression) yani kendisinden başkasını üretmesi veya şekillendirmesine 'emanation' (sudûr, feyz, taşma) kavramıyla işaret ederler. Bu durum genelde güneşin ışığını kendi dışına yaymasına benzetilir.²⁵ Zira güneşin ışığı, güneşin gücünün dile geliş yani tezahür biçimidir. Buna göre Meşşai filozofların Tanrı, ruh, kozmik (semavi) akıllar, varlık mertebeleri, mütehayyile, duyular, vahiy, sembol, ilk ve ikinci akıl edilirler, sanı (doksa), vehim, hitabet vs. şeklinde kendi metafizik sistemleri içinde kullandıkları tüm terimler güç kavramının farklı tezahür biçimlerine işaret ederler.

Öyle ki, Platon'da sofistler nasıl ki sahte gerçeklik üreten kalpazanlar şeklinde negatif bir gücü simgeliyorsa, Aristo ve Meşşai filozoflarda da kendisini gerçek gibi sunan sahte gerçeklik de negatif bir gücü simgeler. Mesela Fârâbî de burhanî felsefe ile özü itibariyle çelişen her felsefi ve dini tasavvur sahtedir.²⁶ Ama bu sahtenin de bir gücü vardır. Bu günümüzde 'yalanın gücü' (post-truth) diye andığımız şeye benzemektedir. Dolayısıyla Meşşai filozoflarda güç ister sahici anlamda ister kalpazanlık ürünü gibi ele alınsın tüm felsefi sistem içine sinmiş bir sihirli kavramdır. Zira diğer bütün kelimeler, anlamlarını gücün kendilerinde açığa çıkma şekline göre kazanmaktadırlar. Bunun temel nedeni, Tanrı'nın mutlak güç olmasıdır. Yani güç sahici anlamda ele alındığında tanrısal bir tezahür biçimini (inayet, saadet, feyz, vahiy, kutsal, nur, işrak, taakkul, mucize) simgelerken, sahte-gerçeklik (kalpazanlık) boyutunda ele alındığında o tahripkâr bir gücün tezahürünü simgeler. Bu tahripkâr güç, Platon'da 'kaos'tur. Sofizm, kaosun bir tezahür biçimidir. Meşşailerde sahte-gerçeklik kötülük, karanlık, madde, cehalet, yokluk gibi negatif kelimelerle irdelenir. Buna göre Meşşai felsefe sahici güç ile sahte-gerçeklik anlamında negatif gücün hem birbirinden ayrıştırılması hem de sahici güç ile negatif gücün nerede ve nasıl tezahür ettiğini açıklama ile oluşan felsefi sistem görünümündedir. Dolayısıyla Meşşai filozoflarda nübüvvet meselesi de sahici gücün, sahte-gerçekliği bireysel ve toplumsal düzlemde ifşa etme ve toplumu (avam) onun tahripkâr etkilerinden koruma çabası olarak stratejik siyasi, ahlakî bir meseledir. Öte dünyada saadet, bu dünyada sahte gerçeklikten arınma

²⁵ Farabi, *Risale fi'l-Aql*, ed. Maurice Bouyges (Beyrouth: Imperie Catholique, 1938), 27.

²⁶ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, (İstanbul: Ay Işığı Kitapları, 2000), 137.

oranına göre ortaya çıkabilir.²⁷ Daha önce ele aldığımız gerçeklik-rüya (simülasyon) ikilemi bağlamında söylersek, öte dünyada saadet gerçeklik ile rüya (simülasyon)'nın birbirinden ayrıştırılma oranına göre tezahür edecektir.

Şimdi Meşşai düşüncede kutsal metnin konumunu daha iyi anlayabilmek için 'güç' kavramının hem antik Yunan düşüncesi hem de Meşşai felsefe içinde ele alınış biçimlerine daha yakından eğilebiliriz. Eski Yunan şiirlerinde güç (dunamis, potansiyel) kelimesi fiziksel güç kadar, diğer beşerî ve tanrısal güçlere de işaret etmektedir. Gündelik kullanımı açısından o canlı ve cansız şeylerin doğal kapasitelerini, mknatısın çekim gücünü, ismin gücünü, konuşma ve tartışma yani hitabet yeteneğini göstermektedir. Bunlara ilaveten teknik yetenek, iyiliği ortaya çıkarma, erdem, askeri güç gibi anlamlara da gelmektedir. Bir maddenin belli bir şekil alma gücü bu kelimenin kullanım alanına dâhildir.²⁸ Platon ve Aristo bu kelimeyi aklın gücü, görme, işitme gibi duyuların gücü, siyasi güç, ısının gücü, trajedinin gücü, sofistlik düşüncenin görünüşteki gücü gibi anlamlarda da kullanmışlardır.²⁹ Chen, Aristo'nun eserlerinde *energeia* boyutundaki güç kavramının yaklaşık 11 anlamını belirlemektedir. Bunların tamamı gücün farklı bağlamlarda statüsü ile ilgilidir, aktüalite, aktüelleşmek, amacın gerçekleşmesi, ruhun bedene ve formun (ide) maddeye tatbiki vs.³⁰

Platon'un Demiurg'unun kaosa ideleri empoze etmesi, Aristo'da aktif-pasif şeması içinde hareket ve değişimin izahı, 'hyle' (heyula, madde, potansiyel)'nin form kazanması ve Tanrı'nın hareket etmeyen muharrik olarak varlığa gelişi mümkün kılması, gücün metafiziksel düşüncenin her bir kıvrımında karşımıza çıkması anlamına gelmektedir. Anna Marmodoro, Aristo'nun tüm ontolojisini yalnızca güçler üzerine inşa ettiğini ileri sürdükten sonra güç kelimesini 'güçlü olmaklık' şeklinde ele almaktadır. Burada o basitçe *dunamis* yani potansiyeli kastetmemektedir. Marmodoro'nun yorumuna göre Aristo'da güç ilişkisel değildir; bu yüzden potansiyelin aktüelleşmesi (bilfiil oluşu) gücün statüsünün değişimidir. Yani potansiyel güç ile aktüelleşen güç aynı güçtür. Aktüel güç, potansiyel gücün tezahürüdür.³¹

²⁷ Farabi, *Risale fi'l-Aql*, 31; *Kitabü'l-Mille* (Din Kitabı), çev. Fatih Toktaş, Divan 1 (2002), 258. <https://divandergisi.com/pdf/109.pdf>

²⁸ John J. Cleary, "Powers That Be": The Concept of Potency in Plato and Aristotle", *Méthexis* 11 (1998), 19-33.

²⁹ Cleary, "Powers That Be": The Concept of Potency in Plato and Aristotle", 19-64.

³⁰ Chen, "Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle", 56-65.

³¹ Anna Marmodoro, "Potentiality in Aristotle's *Metaphysics*", 15.

Meşşai filozoflara baktığımızda, Tanrı'dan gelen tümelleri Faal aklın potansiyel (maddî, bi'l-kuvve), bi'l-meleke, bi'l-fiil akla, peygamber söz konusu olduğunda kudsî akla vermesi sudûr yani taşma yoluyla gerçekleşir. Bu durum gücün üst âlemden aşağı âleme (yeryüzü) taşıdığı veya yayıldığı anlamına gelir. Ancak Marmodoro'nun Aristo'yu yorumlama biçimi açısından, bi'l-fiil akıl, bi'l-kuvve aklın (yani aynı gücün) tezahürüdür. Buna göre küllilerin ay üstü âlemden insan aklına taşması aklın (gücün) statü değişimidir.³² İbn Sîna'nın Nur suresine dair tefsirine referansla³³ söylersek, ateşin değmesiyle tutuşacak kandilin gücü yanmaya başladıktan sonra ortaya çıkan gücün kendisidir. Faal akıl, maddi akla taşıduğunda onun karanlıktan aydınlığa çıkmasına (aklın faaliyete geçerek bir şeyleri ve kendisini fark etmesine) yol açmaktadır. O akıldaki varolma ve bilme gücünü harekete geçirmektedir.³⁴

Bu yaklaşımın -geriye gidildiğinde- antik inançlar ve mitlerle bizi yüzleştireceğine daha önce dikkat çekmiştik. Tanrı(ların) yeryüzünde tezahürü (epifani) kaosu (imkân alanı) kozmosa dönüştürmektedir. Yani epifani yeri kendisi yapmakta; yer, yer olmaktadır. Platon'da Demiurg'un kaosa formları (küllileri) empoze etmesi hâkeza kaosun gücünü fiilen açığa çıkarmaktadır. Bu yaklaşım bilâhare Stoa filozoflarında 'logos spermatikos' tabiri eşliğinde imkân alanını dölleyen yani kendi enerjisini veren logos (evrensel yaratıcı güç ve düzenleyici prensip) olacaktır.³⁵ Bu durum yerel mitlerde, sözgelimi Yeni Zelanda Maori mitlerinde, ana tanrıça ile baba gökyüzünün izdivacının sonucu olarak ele alınmaktadır.³⁶ Meşşai filozofların imkân halinin Faal akıl tarafından harekete geçirilerek bi'l-fiil haline dönüşümü yani gücün statü değişikliğine dair izahlarına baktığımızda ortada bir formasyon ve transformasyon hadisesi dikkatleri çekmektedir. Bi'l-kuvve olanın bi'l-fiil haline gelişi öncelikle

³² Farabi, *Risale fi'l-Aql*, 26-27.

³³ Ibn Sina, *Fî İthbât al-Nubuwwât (Proof of Prophecies)*, ed. Michael Marmura (Beirut: Dar an-Nahar, 1968); Avicenna, "On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols And Metaphors", trans. Michael E. Marnura ed. R. Lerner, M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, (Ithaca: Cornell University Press, 1963), 112-121.

³⁴ Farabi, *Kitabu Ara-i Ehli'l- Medineti'l-Fazile*, (Beyrut: Darul'l-Maşriq, 1985), 101-103; Bu noktada Fazlur Rahman'ın Farabi yorumu Marmodoro ile aynı perspektife sahiptir. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (Liverpool: George Allen and Unwin Ltd., 1958), 12.

³⁵ Maryanne Cline Horowitz, "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes", *Journal of the History of Ideas* 35/1 (1974), 3-16.

³⁶ Royal, T. A. C., "Māori Creation Traditions", *Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand* (2005, 5 February).

formasyondur.³⁷ Yani mumun belli bir form kazanması gibi aklın şekil alması (surete bürünme)dır.³⁸ Ancak o aynı zamanda statü değişikliği yani aklın bir halden başka bir hale geçişi anlamında transformasyondur.

Görebildiğimiz kadar gerek Aristo gerek Meşşai filozoflarda metafiziksel sistemin özü bu formasyon ve transformasyon kavramları ile yakından irtibatlıdır. Şayet her şekil alma (formasyon), aynı zamanda bir 'trans-' yani farklı bir hale geçiş ise, metafizik zaten bu geçişin kendisidir (meta-). Transformasyon, artık önceki halin geride bırakılması, onun aşılması, statü değişikliği, üst mertebeye yükselme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insan aklının Faal akıl aracılığıyla bi'l-kuvve halinden bi'l-fiil ve filozof/peygamberde müstefad akıl statüsüne geçişi, madde (fizik, phusis, beden)'nin geride bırakılması ve maddi olmayan bir âlem (ay üstü alem) ile dolaysız temas anlamına gelmektedir. Bu teması gerçekleştiren Faal aklın kendisidir.³⁹ Dolayısıyla formasyon ve transformasyon insanın fizik ve metafiziksel alan ile aynı anda irtibatlı olması demektir. Ancak bu kavramlara ilaveten bir de deformasyon kavramını kullanmamız konuyu daha geniş açıdan ele almamıza imkân verebilir. Normalde deformasyon, form veya biçimin bozulması yani tahrifi demektir. Daha önce değindiğimiz üzere, gerçekliğin yanıltıcı taklidi (simulakr) yani sahte-gerçeklik Platon'da sofizm ile özdeşleştirilmektedir. Bu durumda sahte-gerçekliğe maruz kalma deformasyon demektir.

Meşşai filozoflarda deformasyonu madde, cehalet, yokluk, karanlık gibi kaosun tezahürlerine maruz kalma anlamında ele almak yararlı olacaktır.⁴⁰ Sosyal ifadesiyle deformasyon, günlük hayatta kişinin sahte felsefe ve sahte inançlara maruz kalmasıdır. Kısacası o, gerçek ile sahte-gerçeğin ayırt edilemediği durumda açığa çıkan negatif gücün insan üzerindeki etkisidir. Deformasyonun formasyon ve transformasyondan ayırt edilebilmesi için Meşşai filozoflar nübüvvet ve kutsal metnin konumunu kendi kozmolojileri bağlamında ele almayı tercih etmektedirler.

David Reisman, Fârâbî'nin kozmolojisini Aristo'nun nedensellik kuramı ile Platoncu sudûr kuramının gelişmiş versiyonunun Batlamyus

³⁷ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, 12.

³⁸ Farabi, *Risale fi'l-Aql*, 13-14.

³⁹ Muhsin Mahdi, *Alfarabi and The Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press 2010), 154-5.

⁴⁰ Bu noktada İbn Sina'nın Felâk Suresi'ne dair tefsiri ilgi çekicidir. Bir analiz için bkz. Sayeh Meisami, "İbn Sina's Philosophical Interpretation of *Sûrat al-Falaq*", *Al-Bayan – Journal of Qur'an and Hadîth Studies* 15 (2017), 1-19.

astronomisinden ödünç alınan semavî varlıklar düzeni içinde birbirine entegrasyonu olarak tarif eder.⁴¹ Bu entegre yapıya göre Tanrı (el-Evvel) kendisini düşünen güç (akıl, varlık)tür. Bu düşüncesinin sonucu ortaya ilk akıldan başlamak üzere on semavi akıl, semavi nefisler ve semavi cisimler çıkar. Bu oluşumda her bir semavi aklın kendinden önceki akı, Tanrı'yı ve kendisini düşünmesi rol oynar. Onuncu akıl olan Faal aklın yeryüzüne sûretleri vermesi ile maddeden başlamak suretiyle unsurlar, inorganik ve organik varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar ortaya çıkar. Böylece ay üstü ve ay altı âlem ayrımı içinde varlık mertebeleri ortaya çıkmış olur.⁴² Daha önce değindiğimiz üzere, varlık mertebeleri denen şey, mutlak gücün (Tanrı) taşması sonucu gücün farklı görünümünde tezahürüdür. Dolayısıyla Faal akıl, içinde potansiyel gücün yer almadığı bir aktif gücün formasyonunu ifade eder. Ay altı âlemde ise potansiyel gücün Faal aklın taşmasıyla aldığı formasyondan söz ediyoruz demektir. Bu yaklaşıma göre potansiyel güç Tanrı'ya uzak olmak, O'na benzememek yani Tanrı ile asimetric bir boyutta bulunmak demektir. Potansiyel güç Faal aklın feyzanı sonucu aktifleştğinde Tanrı'ya aktivite nispetinde benzemeye ve yakınlaşmaya başlamış demektir. Yani asimetric boyut yerini kısmi simetriye bırakmaktadır. Burada simetri ve asimetrici kelimelerini kullanmamızın nedeni bu sistem içinde peygamber ve filozofun konumunu daha iyi anlamamıza imkân verebileceği içindir. Simetri (Yunanca syn-metron) ortak bir ölçü birimine sahip olmak demektir. Asimetrici ise ortak ölçü biriminin olmaması yani mukayese edilemezlik anlamına gelir.

Faal akıl aracılığıyla bi'l-kuvve veya bi'l-meleke akla külli akıl edilirlilerin (makuller) verilmesi, insan ve Tanrı arasında ortak bir ölçü biriminin (simetri, benzerlik noktası) tezahürü demektir. Filozof ve peygamber sıradan insandan ayıran şey, Tanrı ile onlar arasında simetrinin fazlalığıdır. Filozof ve peygamber müstefad akıl statüsünde külli bilgileri aldıkça bu simetri artmaktadır. Bu simetri sayesinde peygamber-filozof, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olur.⁴³ Dolayısıyla o semavî (manevî) gerçekliğin yeryüzündeki bir izdüşümü gibi rol üstlenmeye başlar. Bu bakımdan Fârâbî ve İbn Sîna'da filozof peygamberin statüsü, daha önce antik kültürlerde gördüğümüz axis mundi (dünyanın merkezi) tabirini çağrıştırmaktadır. Bu çağrışımın nedeni insan akıllı ile Tanrı arasında

⁴¹ Joseph Ellul, *Scriptural Prophecy and Islamic Metaphysics*, *Angelicum* 93/ 3 Colloquium de Dei Verbo (2016), 519.

⁴² Farabi, *Kitabu Ara-i Ehli'l- Medineti'l-Fazile*, 21, vd.

⁴³ İbn Sîna, *eş-Şifâ Metafizik II, (el-İlâhiyyât)* çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık 2005), 204.

simetrisinin oluşumunun Faal aklın insan aklına hululü yani yerleşmesi (ittisal) ile vuku bulmasıdır.

Burada hulul veya ittisal antik kültürlerdeki epifaniye oldukça benzemektedir. Ancak aralarında hala farklılık söz konusudur. Bunlardan biri, epifaninin antik kültürlerde irrasyonel (kutsal) bir tezahür olarak algılanmasıdır. Diğer ise epifaninin daha ziyade yer veya mekânla ilişkilendirilmesidir. Hıristiyanlıkta epifani Tanrı'nın İsa'nın bedenine hululü şeklindedir. Oysa Fârâbî ve İbn Sîna'da sadece Faal aklın insan aklına ve oradan mütehayyile yani hayal gücüne taşması söz konusudur. Yani filozoflarda Tanrı'nın kendisi değil, O'nun bilgisi taşmaktadır. Ancak bu farklılıklar filozof-peygamberin axis-mundi yani dünyanın merkezi olmasını ortadan kaldırmamaktadır. Aksine o, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olarak toplumun ve dünyanın merkezidir.

Buna karşılık, maddi akıl ile Tanrı arasında asimetri söz konusudur. Yani aralarında ortak ölçü birimi olmadığı için mukayese edilemezlik durumu açığa çıkmaktadır. Avam, tabiatları gereği yetkin bir akla sahip olmayan, daha ziyade hayal gücü aracılığıyla gerçekleri kavrayabilen insanların oluşturduğu topluluğa verilen isimdir. İçlerinde elbette aklını kullanmak isteyen yani felsefeye meraklı insanlar olabilir. Ancak avam ile Tanrı arasındaki asimetric durum, peygamberin durumuna nispetle çok daha fazladır. Dolayısıyla peygamberin oynadığı rol, mevcut asimetric durumu kontrol altına almak ve avamı ahlâkî, siyasî erdemler üzerinden öte dünyada mutlu olmaları için yönlendirmektir. Başka türlü söylersek, Fârâbî ve İbn Sîna'da insanlar arasında doğal farklılıklar söz konusudur.⁴⁴ Ne var ki, insanlar arasındaki farklılıklar doğalsa bu doğal olanın bir başka doğal ile zıtlaşması yani farklılaşması anlamına gelir. Dolayısıyla 'doğal' kendi içinde bir gerilim veya ayrışmayı üretmektedir. Buna kabaca doğanın kendi iç çelişkisi diyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında filozofların nübüvvet teorisi, doğal olanın kendi içinde ürettiği zıtlık veya ayrışmanın kısmî telafisidir. Yani nübüvvet soyutlama yeteneği üstün olan insanlarla bu yetenekten yoksun olanlar arasındaki farkı bir ölçüde azaltma imkânıdır.

Daha önce Aristo gibi, Meşşai filozofların felsefesinin de güç kavramına dayandığını söylemiştik. Bu kavram açısından bakıldığında felsefî yetenekleri olanlar Tanrısal gücün daha fazla tezahür ettiği insanlardır. Peygamber, bir filozof olmanın yanı sıra, diğer filozoflarda bulunmayan başka özelliğe (halka halkın diliyle seslenebilme, gelecekte

⁴⁴ Farabi, *Kitabu Ara-i Ehli'l- Medineti'l-Fazile*, 114-116.

haber verme ve gerektiğinde mucize gösterme gücüne) sahip olduğu için gücün kendisinde en fazla açığa çıktığı insandır. Böylece toplumsal düzlemde üçlü bir yapı açığa çıkmaktadır: 1) gücün en fazla temerküz ettiği peygamber-filozof; 2) gücün nispeten azaldığı filozof; 3) gücün çok daha azaldığı sıradan insan. Buna göre avam azaltılmış güç, yani azaltılmış varlık anlamına gelmektedir. Meşşai sistemde nübüvvet bu azlığın kısmî telafisidir.

Faal akıldan Peygamberin aklına ve oradan hayal gücüne taşan bilgilerle şekillenen kutsal kitap, menşe açısından yüksek gücü, epistemolojik açıdan azaltılmış/zayıf gücü simgelemektedir. Onun zayıf gücü simgelemesinin nedeni şudur: kutsal kitabı oluşturan sembolik ifadeler, her ne kadar avamı iyiye, güzele, doğruya yani Tanrı'ya yönlendirme bağlamında siyasi ve ahlaki rol oynasa da onların hakiki anlamları peygamberde gizlidir. Bu anlamı peygamberin dışında ancak müstefad akıl statüsüne erişen filozof bilebilir. Dolayısıyla dinî semboller, hakikî anlamları kendilerinde olmadığı için, tevil edilmeleri gereken rüyaya benzemektedirler.⁴⁵ Kısacası kutsal metin, gerçek anlamını dışarıda arayan metindir. Bu ifadenin açılımı Fârâbî'nin dinin tarihsel açıdan felsefeden sonra geldiği tezinde⁴⁶ saklıdır. Bu teze göre din felsefeye (dışarı)

⁴⁵ Abdülkerim Suruş, filozofların kutsal metni felsefi bilginin avama yönelik alegorik ifadesi şeklinde görmelerine zıt olarak, Kur'an'ı hem Hz. Peygamber'in rüya tecrübesi/anlatısı hem de rüya tabir kitabı şeklinde ele almaktadır. Anlayabildiğimiz kadarıyla, Suruş, Kur'an'ın Tanrı'nın sonsuzluğunun Hz. Peygamber'in rüya (bilinç dışı) tecrübesi içinde a/simetrik tezahürü olduğunu kabul etmektedir. Burada a/simetri, sonsuzun (dolayısıyla yönsüzün) insanın zamansal, tarihsel, nedensel, mantıksal, mekânsal düzen algısını yani perspektifini kırılmaya uğratması anlamına gelmektedir. Zira sonsuzluk, geçmiş, şimdi, gelecek, ön-arka, aşağı-yukarı, neden-sonuç gibi ayrımların ortadan kalkması demektir. Buna göre vahiy, insanın sınırlı (tarihsel) perspektifi ile sonsuzun perspektifi aşan boyutunun ortaklaşa ürünü olarak a/simetrik rüyadır. Bu açıdan bakıldığında Suruş'un Kur'an anlayışı ile Yunus Emre'nin "Çıktım erik dalına, anda yedim üzümü" şiirindeki mantıksal, zamansal, mekânsal tüm düzenlerin kırılmaya uğratılması birbirine benzemektedir. Benzer durumu İslam ve Batı mistisizminde, James Joyce ve Deleuze'ün kullandığı şekildele 'kaosmos' kelimesinde görebiliriz. Burada kaos ile kozmos iç içe geçmiş ve olağan düzen algısı yani iki arasındaki karşıtlık/ayırım çizgisi ortadan kalkmıştır. Picasso'nun kübizmi ve Salvador Dalí'nin sürrealizmi hakeza Suruş'un vahiy kavramını anlamaya yardımcı olabilir. Suruş'un vahiy anlayışı için bkz. Abdülkerim Suruş, *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*, der., çev. Asiye Tıgılı (İstanbul: Mana Yayınları, 2018); Asiye Tıgılı, "Nebevî Tecrübenin Genişlemesi mi Daralması mı? (I) Abdülkerim Suruş'un Nebevî Rüya Nazariyesi Hakkında Bir Tahlil Denemesi", *Yetkin Düşünce* 4/15, (2021), 165-186.

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi ve analiz için bkz. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, 137-149.

⁴⁶ Bu konuda geniş bilgi ve analiz için bkz. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, 137-149.

bağımlıdır⁴⁷ yani kutsal metin felsefenin bir alegorisidir. Alegori (Yunanca allos-agoreuein), bir şeyi kamusal alanda (agora) halkın anlaması için başka türlü söylemek demektir. Alegori olarak kutsal metin, modern tabirle, felsefenin bir arayüzü (interface)'dür.⁴⁸

Bu nokta bizi yine metafiziğin asli anlamına yönelmektedir: Aşmak (trans-, meta-). Dini metinlerin gerçek anlamı kendi dışındaysa ve bu dışarı, ancak fiziğin sınırlarını aşabilenler tarafından keşfedilebiliyorsa, bu durumda kutsal kitabın literal anlamı bizi hiçbir yere götürmemektedir. Ne var ki avam, soyut düşünemediği için kutsal kitabı literal anlamak durumundadır.⁴⁹ Aksi halde peygamberin avama soyut hakikatleri oldukları gibi aktarmaya çalışması insanları kuşkuya, zihinsel karmaşaya ve inançsızlığa sevk edebilir.⁵⁰

Bu nokta, görebildiğimiz kadarıyla, Fârâbî ve İbn Sîna'nın nübüvvet anlayışlarının en zayıf noktasını (aşıl topuğunu) oluşturmaktadır. Zira avamın, doğal kavrayış sınırlılıkları nedeniyle, kutsal kitabı literal anlamaları filozofların hiç tercih etmedikleri bir alanı kendi sistemlerine dâhil etmek zorunda kalmaları anlamına gelmektedir. Her ne kadar iki filozofumuz, sahih dinin özelliği olarak, soyut metafiziksel gerçekliğe tekabül eden (yani en yakın çağrışımı yapan) sembollerin peygamberin mütehayyilesi aracılığıyla ortaya çıktığını söyleseler de⁵¹ bu sembollerle tasarlanan Tanrı, hala muhayyilenin tanrısıdır. Yani o, avamın algı tarzının muhayyel bir simetrisidir. Söz konusu semboller avam tarafından literal anlaşıldıkları sürece ortaya bir metafiziksel çelişki çıkmaktadır: Her türlü

⁴⁷ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 261; Jean Jolivet, "L'intellect Selon Al-Fârâbî: Quelques Remarques", *Bulletin d'études Orientales* 29, Mélanges Offerts A Henri Laoust. Volumepremier (1977), 251-259.

⁴⁸ Arayüz tabiri, genellikle bilgisayar, cep telefonu gibi iletişim teknolojileri bağlamında kullanılsa da fizik, kimya, sosyoloji, teoloji gibi pek çok alanda geliştirilmekte olan bir kavramdır. O genel olarak iki farklı dünyanın temasa geçtiği ve ikisinden de doğrudan etkilenmeyen bir yüzey gibi kabul edilmektedir. Bu anlamda bilgisayar teknolojilerinde fare, ekran, içinde bulunduğumuz evin dışarıya açılan çerçeve ve kapısı, sosyal alanda farklı (karşıt görüşlü) kesimlerin ortak buluşma mekânları arayüzey olarak ele alınmaktadır. O bu anlamda bir pasaj görevi üstlenmektedir. Martijn de Waal, "Body Movies: The City as Interface Contemporary Culture", *New Directions in Art and Humanities*, ed. Judith Thissen, vd. (Amsterdam University Press, 2013), 62-71; Johanna Drucker, "Reading Interface", *PMLA* 128/1 (January 2013), 213-220; Ivan Hybs, "Beyond the Interface: A Phenomenological View of Computer Systems Design", *Leonardo* 29/ 3 (1996), 215-223.

⁴⁹ Bu durum, yalnızca Fârâbî ve İbn Sîna'da değil, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi filozoflarda da kabul gören bir yaklaşımdır.

⁵⁰ İbn Sina, *eş-Şifa: el-İlahiyat* (10), Cilt 1, thk: G. C. Anawati vd. (Kahire: 1960), 441-443.

⁵¹ İbn Sina, *Ahvalü'n-Nefs*, thk: A. F. El-Ehvani (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952), 112; İbn Sina, *eş-Şifa: İlahiyat*, 443.

duyulur suretten uzak olan Mutlak Akıl/Varlık/Tanrı, Faal akıl aracılığıyla Peygamberin hayal gücü üzerinden kendi duyulur suretine -sinematografik dille dublörüne (ikileşme, çoğalma, kopyalamaya)- izin vermiş ve bu tanrı imgesini onaylamış olmaktadır. Dolayısıyla kutsal kitabın sembolik tanrısı, literal anlamıyla 'hiçbir yerin tanrısı'dır zira o, daha önce dediğimiz gibi, avamın algı tarzının muhayyel simetrisi olup, metafiziksel bir gerçekliği yoktur. Kısacası o, ütöpik bir tanrıdır. Kuşkusuz Fârâbî ve İbn Sîna, vahyin amacının bu olmadığını söyleyeceklerdir.

Ancak mesele her iki filozofun kendi sistemleri içinde birkaç kırılma nokta inşa etmiş olmalarıdır. Zira Platon ise sofistler neyse, filozoflar için kutsal kitabı literal anlama-yaklaşık olarak-odur. Literal anlama, özellikle mecaz ve sembolik anlatımlar söz konusu olduğunda sahte-gerçekliğin (simülakr) kutsal kitap aracılığıyla üretimi demektir. Bu sistem içinde filozofların avamın yanlış anlamasını düzeltme imkânları da yoktur. Bunu sadece peygamber yapabilir. Ancak o, bunu ikna yoluyla yapıyorsa, bu avamın peygambere güven duymasını gerektirecektir. Ne var ki Meşşai sistem içinde avamın gerçek ile sahte-gerçeklik arasını ayırt etme gücü yoktur. Bu durumda ortaya sahte peygamber veya sahte filozof çıktığında avam kendisini ikna edene yönelme riskiyle baş başadır.⁵² Bu şekilde Fârâbî ve İbn Sîna'nın metafizik sistemi her ne kadar sıkı (nedensel) bir güç hiyerarşisi içinde konuyu ele alsada da negatif gücü (kaos) asla tam kontrol edebilecek güvenlik yani otoimmün (bağışıklık) mekanizmasına sahip gibi görünmemektedir. Zira sistemin asıl güvenlik merkezi burhanî felsefedir. Her şeyin ölçüsü budur. Lakin bu ölçü sadece azınlığa aittir ve geri kalan alanda diyalektik (cedel) ve retorik hüküm sürmektedir.

Bu yaklaşım içinde kutsal metin, burhanî felsefeye yönlendiren simge ve sembolleri kendisinde barındırma dışında bir savunma mekanizmasına sahip değildir. Dahası kutsal kitap, a) peygamber ve filozofun anladığı metin ve b) avamın literal olarak anladığı metin şeklinde ikiye bölünmüş haldedir. Her iki kesim aynı metinden bambaşka şeyler anlamaktadırlar. Bu durumu özellikle İbn Sîna'nın bazı Kur'an ayetlerine dair yorumlarında açıkça görmekteyiz. Bahsettiğimiz ikiye bölünmüşlük durumu, zaten filozofların metinlerinde hemen fark edilebilir haldedir. Filozoflar dinî metinlere öz-imge, varlık-görünüş, aktif-pasif şeması içinde temsili anlatım olarak bakarken, avam için kutsal metin formatif ve inşa edici bir rol üstlenmektedir. Onlar, toplumun gerçeklik algısını, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi hususları ayırma çabalarını yönlendirmekte ve toplumu

⁵² Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 259.

şekillendirmektedir. Öte dünyada mutlu olma imkânını inşa etmekte yani onları buldukları 'hiçbir yer' den dışarı çıkarmaya çalışmaktadır.

Bu anlamda kutsal metnin rolü, her iki taraf için oldukça farklı görünmektedir. Nedeni açıktır: Meşşai filozofların sisteminde taakkul, özellikle müstefad akıl seviyesinde gerçekliğe doğrudan nüfuz etme anlamına gelmektedir. Günümüzün diliyle söylersek, o yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde gerçekliğin kendi kesinliği içinde tecrübe edilmesidir. Oysa dinî metinler, azaltılmış varlık veya gücün temsili olarak yorumu gerektirmektedir. Yani gerçekliğe ancak dolaylı olarak erişebilme imkânını sunmaktadır. Bu durum, yazımızın giriş kısmında kısaca değindiğimiz ikili ve üçlü yapıların anlamını daha iyi fark ettirebilir: Üçlü yapılar, daima yorumun (dolayısıyla toplum, tarih, geleneğin, kısacası ön yargıların) geride bırakılmasını öngörür. Zaten filozofların kendi düşünce sistemlerine burhanî felsefe demeleri bu yüzdendir. İkili yapılar ise ancak yorum mekânı (agora, retorik, sanı, kanaat, ön yargı) içinde gerçeklikle bir şekilde temas kurma çabasıdır.

Böylece Meşşai felsefede filozof toplumun sınırında yaşayan kimsedir. Peygamber-filozof ise aynı anda hem toplumun merkezi (axis mundi) hem de sınırında yaşayandır. Dini semboller üzerinden o topluma aşınadır ve toplum ona yakınlaşabilmektedir. Ancak o filozof olduğu için aynı zamanda toplum ona-farkında olmadan- yabancıdır zira toplum onun gerçekte ne bildiğini bilmemektedir.⁵³ Antik kültürlerin metaforuyla söylersek, o Babil'in yani Tanrı'nın yeryüzündeki kapısının eşiğinde durandır. Böylece o her iki âlem arasında kurulan bağın kendisidir. Bu durumda kutsal metin, Babil'in kendisi yani Tanrı'nın yeryüzündeki kapısıdır. Avamın kutsal metni literal anlaması, bir yönüyle gökyüzüne açılan kapının kapanması, dolayısıyla peygamberin büyük oranda işlevsizleştirilmesidir. Böylece güçlü felsefe veya ontoloji kendi sınırına erişmiş olur. Yani evrensel olduğu söylenen felsefi hakikat, avamın algı eşiğinin dışında beklemek zorundadır. O, kapıyı da çalamamaktadır zira avam kavramsal dile yabancıdır. Kutsal kitabın literal anlaşılması, Meşşai sistem içinde, bir yönüyle kaosun kozmosun kontrolünden çıkmaya başlaması, güçlü olanın, güçsüz olan karşısında bir tür çaresiz kalmasıdır. Oysa sistem tam tersini öngörmektedir: güçsüz olanın (varlık mertebesinde aşağıda olanın) üstte olana boyun eğmesini yani itaat etmesini.

⁵³ İbn Sina, *eş-Şifa: el-İlahiyat (10)*, Cilt 1, 441-443; *Avicenna, Healing: Metaphysics X*, trans. Michael E. Marmura in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. R. Lerner and M. Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1963), 99-101.

Sonuç olarak Meşşai düşüncede kutsal metin, Babil (kapı, kabuk) olarak, felsefenin hem başladığı hem de bittiği yerdir. Tıpkı kabuğun içerideki özün hem başlangıcı hem de sonu olması gibi. Bu durum kapı arkasındaki kişiye tercih hakkı verir kapıyı açıp açmamak hakkında: Ya kapı açar ve dışarıya çıkar felsefe ve dinin kaynağına doğru; ya da kapıyı kapalı tutar; bu durumda hem din hem felsefe kendi manevi/entelektüel gerçekliğini ifşa edemez olur. Ancak bu sorun Meşşai sistemde felsefi dilin din dilinden üstün olduğu anlayışını gölgede bırakamaz. Zira filozoflar ne kadar peygamberin bazı noktalarda filozoftan üstün olduğunu söyleseler de asıl olan felsefi dilin gerçekliğe doğrudan nüfuz edebildiği iddiasıdır. Din dili ise en fazla felsefi dile yönelebilir. Çünkü o yapısı gereği dolaylı ve bağımlıdır.⁵⁴

3. Post-Metafiziksel Ontoloji (Zayıf Düşünce)'nin Modeli Olarak Kutsal Metin

Gerek Platon gerek Aristo ve Meşşai filozoflarda gördüğümüz felsefi dilin gerçekliğe doğrudan nüfuz edebileceği iddiası post-modern (post-metafiziksel) düşünürlerin tartıştığı en temel sorundur. Özellikle İtalyan filozof Gianni Vattimo, bu sorunu kendi düşünce kompozisyonunun merkezi haline getirmiştir. Ona göre, metafiziksel düşüncenin bu iddiası, nedensellik teorisi bağlamında, varlığın temel prensiplerinden (idealar, arkhe, ilk neden, Tanrı) hareketle ortaya çıkacak sonuçları öngörebileceğimiz bir gerçeklik tasarımı üretmektedir. Böylece gerçeklik bilincimizin daimi objesine dönüşmekte ve nesnelcilik adı altında varlığı bilincin iktidarına teslim etmektedir. Yani neyin gerçek olup olmadığı ilk nedeni bildiğini düşünen ve ilk nedenden hareketle kesin sonuçlara erişen akla bağımlı hale gelmektedir. Bu yaklaşımda gerçeklik, ilk neden ya da başlangıcı kendisinde açığa çıkarma oranına göre ele alınan bir şeydir. Durum ne olursa olsun, gerçeklik veya varlık hep 'şimdi-burada'ya aittir. Yani zaman ve tarih ne kadar değişirse değişsin, o hep metafiziksel aklın hizasında ve karşısında beklemekte olmalıdır. Böylece metafiziksel (Platoncu) gelenekte daima en yeni (orijinal) olan aynı zamanda başlangıç (arkhe) veya ilk nedeni kendisinde daha iyi gösterendir. Bir başka ifadeyle en yeni olan, metafiziksel aklın bir şeyleri geride bıraktığında hala karşısında olmalıdır. Böylece metafiziksel düşünce hep bir şeyleri aşmakta /geride bırakmakta ve gerçekliği aşma fikri üzerinden temellendirmektedir.⁵⁵

⁵⁴ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 261.

⁵⁵ Gianni Vattimo, "Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy", *SubStance* 6/ 2, (1987), 8-14.

Vattimo'nun yaklaşımını haklı gösteren bazı hususlara daha önce değinmiştik. Mesela metafiziksel yaklaşımın ilk versiyonu, 'primitif ontoloji' olarak karşımıza çıkmıştı: İnsanın yeryüzünü aşarak gök (tanrılar) ile temas kurması ve oradaki değişmez yapının şimdi-burada tecellisi. Ancak bu ontoloji, hala epifani bağlamındaydı yani o, insan aklının gücüyle değil, tanrı(lar)ın isteğine bağlı olarak gerçekleşen bir durumdu. Platon, primitif ontolojide insan aklını aşan bu tecelli anlayışını geride bırakarak, yetkin filozofun kendi akli gücü sayesinde ideler dünyasına yani değişmez gerçekliğe doğrudan nüfuz edebildiğini ileri sürmüştü. O böylece saf gerçekliğe aykırı ne varsa (sahte inançlar, uydurma mitler, sahte felsefeler, asılsız şiirler vs.) hepsini aşan bir felsefe üretmişti. Aristo ilk nedenin Tanrı olduğunu söylerken, gerçekliği aklın daimi temaşa konusuna dönüştürmekteydi. Böylece geçmişe karışan şeyler, aslî yani gerçek olamayan şeylerdir. Bilâhare bu yaklaşımı Meşşai filozoflarda görmekteyiz. Felsefe -en üst düzey anlamıyla- gerçekliğin şimdide dâimî temaşasıdır. Din ise temaşa yeteneğine sahip olmayan insanların tarihsel yani yerel imgelerle harekete geçirilmesidir. Yani o telos ve entelekhia (vuslat, varış noktası)'nın tecrübesi değil, en fazla kinesis yani arafta, arada bir yerde, dehlizde olmaktır. Buna göre metafiziksel felsefe (temaşa, nazar) daima dinin sembolik dilinin aşılmasıdır.

Vattimo'ya göre, Platoncu yaklaşım bilâhare Aydınlanma felsefesi adı altında Ortaçağ dünya görüşünün aşılması olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶ Aydınlanma, gerçek ve düşlerin birbirine karıştığı anlatıların yerini, geleneğin iktidarını aşan aklın aydınlığının almasıdır. Bu durum bir süre sonra modernizm adı altında dinlerin birer mit olarak geride bırakılması anlayışını beraberinde getirecektir. Böylece bilimsel akıl, dinî aklın yerini alacaktır. Modern (şimdi) kelimesi aynı zamanda saeculum (içinde bulunduğumuz çağ, zaman) anlamındaki sekülerlik ile özdeşleşecektir. Bu şekilde Platonculuk, ilerlemeci tarih anlayışı (historicism, tarihselcilik) bağlamında hep şimdi ve yeniyi üreten ve bir şeyleri daima gerçek olmaktan çıkaran (geçmişe gönderen) bir gerçeklik olarak görünecektir. Modernizmin en tanınmış yansımaları Marksizm, komünizm, faşizm, liberalizm, tarihin sonu, kapitalizm, bilimselcilik, pozitivizm gibi hep eskiyi devrim veya farklı stratejilerle aşan (bir masala dönüştüren) ve yerine hakiki gerçeği sunan totaliter (bütüncül) yaklaşımlar yani metafiziklerdir. Böylece metafiziksel düşünce kendisini bireysel ve toplumsal bağlamda evrensel iktidar (gerçeklik veya gücün asli temsilcisi) haline getirmektedir. Burada iktidar

⁵⁶ Vattimo, "Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy", 10.

kelimesi, gerçekliği daha çok bildiğini düşünenlerin daha az bildiğini düşündüğü insanlara darbe, şiddet, ikna, susturma, empoze etme, resmî eğitim gibi yollarla hükmetmeyi kendisinde doğal bir hak olarak görmesi anlamına gelmektedir. Böylece Vattimo'nun gözünde tüm metafiziksel sistemler, kendi içlerinde bir şiddeti barındırırlar. Bu yüzden post-metafiziksel veya post-modern düşünme tarzı bu tür şiddet üreten totaliter sistemlere yönelik bir eleştirel tavidir.⁵⁷

Ancak burada birkaç soru ortaya çıkmaktadır: Post-metafiziksel (post-modernizm) kelimesindeki "post-" ön eki ne anlama gelmektedir? Şayet o, modernizm (Platoncu metafizik) sonrası anlamına gelirse modernizmin aşıldığını ima edeceği için kendisi kılık değiştirmiş modernizm olacaktır. Şayet modernizm aşılamıyorsa, post-metafiziksel düşünce anlamını nerede üretmektedir? Modernizmin aşmak istediği din veya kutsal metin söz konusu "post-" ön ekinin anlam alanına mı dâhildir? Yani modernizm (şimdi) açısından 'geri/geçmiş'i (ülkemizdeki ifadesiyle Ortaçağ zihniyetini) temsil eden din ve kutsal metin post-modern düşünce ile birlikte zamanın elde kalan yegâne boyutu olan 'gelecek'e mi aittir? Bu durumda hem post-modernizm (post-metafiziksel düşünce) hem din bir tür Mesihçi/Mehdici yaklaşıma dönüşmeyecek midir?

Vattimo, bu soruların yeterince farkında görünmektedir ve düşüncesini hem modernist hem de çok sayıda post-modernist yaklaşımdan ayırtmaya çalışmaktadır. O post-modernizmin 'modernizmin aşılması' şeklinde anlaşılmasına⁵⁸ karşı çıkmaktadır.⁵⁹ Zira bu durumda o, modernizmin (metafizikğin) yeniden üretimi anlamına gelecektir. Vattimo, kendi düşüncesini diğer post-modern düşüncelerden ayırtmak için "post-" ön ekini 'zayıflatma, güçsüzleştirme, iktidarı tahrif etme' anlamında ele almaktadır. Bu yüzden İncil'de kullanılan 'kenosis' (zayıf düşürme, içini boşaltma) kelimesinden⁶⁰ mülhem zayıf düşünce (il *pensiero debole*) kavramını üretmiştir. Buna bağlı olarak Vattimo, kendi felsefesini aslı İncil'in bir transkripsiyonu olarak takdim eder. Onun kastettiği şey, Tanrı'nın –daha önce Tevrat'ta açığa çıkan gücünü yani mutlak otoritesini- daha sonra çarmıhtaki İsa formunda insana devretmesidir. Böylece Tevrat'ta buyurgan, sınırlar

⁵⁷ Stephen K. White, "Violence, Weak Ontology, and Late-Modernity", *Political Theory* 37/ 6 (December 2009), 808-816; Jason Royce Lindsey, "Vattimo's Renunciation of Violence", *Ethical Theory and Moral Practice* 16/ 1 (February 2013), 99-111.

⁵⁸ Bu anlayışların derli toplu anlatısı için bkz. Maurizio Ferraris, Anna Tarabozetti Segre, "Postmodernism and The Deconstruction of Modernism", *Design* 4, ½ (1988), 12-24.

⁵⁹ Gianni Vattimo, "The End of (Hi)story", *Chicago Review* 35/4 (1987), 20-30.

⁶⁰ "Tanrı'nın zayıflığı, insandan daha güçlüdür", I. Cor. 1: 25.

koyan, yasaklayan, bir şeyleri sorgulanamaz hale getiren, dolayısıyla şiddetin kaynağına dönüşen Tanrı figürünün yerini, insana yönelik karşılıksız sevgi ve fedakârlığın, iyiliğin simgesine dönüşen Tanrı figürü almaktadır. Vattimo'ya göre bu yaklaşım gerçek İncil'dir. Bilahare Hıristiyanlıkta (o, burada Katolik kilisesi doktrinini ve Papalığı anlamaktadır) Platoncu metafiziksel düşüncenin etkisiyle yeniden Tevrat'ın tanrısına benzeyen despotik tanrı imgesi üretilmiştir. Dolayısıyla metafizik karşıtı olan aslî Hıristiyanlığın yerini metafiziksel dogmalarla biçimlenmiş otoriter Hıristiyanlık almıştır.

Bu yaklaşımdan hareketle Vattimo papalığı reddetmekte ve Hıristiyanlığın özü itibariyle seküler olduğunu yani sorumluluğu insana bıraktığını söylemektedir. Onun gözünde metafiziksel Hıristiyanlık, insanın kendi sorumluluğunu Tanrı'ya veya bir takım mistik/hayali varlıklara devretmesi yani kendi sorumluluğundan kaçmasıdır. Ne var ki Vattimo'nun sık sık kullandığı seküler Hıristiyanlık veya Hıristiyanlığın sekülerliğin kaynağı olduğu düşüncesi⁶¹ bir anlam karmaşasına yol açmaktadır. Zira modernizm de sekülerleşme ile özdeşleşerek dinî arkaik-mistik düşüncenin bir versiyonu olarak görmüştü. Dolayısıyla modernizm olarak sekülerlik ile Vattimo'nun gerçek Hıristiyanlığın anlamı (Teslisi oluşturan Kutsal Ruh) olarak sekülerlik tasarımı birbiriyle zıtlaşan anlatılardır. O halde neden Vattimo, modernizmin zaten sahiplendiği sekülerlik anlayışını Hıristiyanlık bağlamında yeniden üretmeye çalışmaktadır?

Bu soruyu anlamamanın galiba en iyi yolu, Vattimo'nun zayıf düşüncesinin İncil dışındaki diğer iki kaynağına yani onun Nietzsche ve Heidegger'e dair yorumlarına yönelmektir. Nietzsche'nin meşhur "Tanrı öldü" ifadesi, Vattimo açısından Platoncu metafiziğin tersine çevrilmesi yani tahrifidir. Platoncu metafizik gerçekliği ezeli temeller (ideler) ile özdeşleştirirken tüm değerleri de bu temellere göre anlamlandırmıştı. Metafiziksel düşünce geleneği (modernizm de dâhil) bu anlayışa sadık kalarak değerlerin mutlak kaynağına insan aklının -ister dini, ister seküler bağlamda olsun- doğrudan nüfuz edebildiğini ileri sürmüştü. Bu durum daha önce değindiğimiz saf uyanışı temsil eden üçüncü katmanın tecrübesidir. Böylece metafiziksel yaklaşımlar gerçekliğin dilinin elde hazır

⁶¹ Abdullah Başaran bu konuda Vattimo'yu eleştirmekte ve Gadamer'den mühlhem diğer anlam ufuklarının dikkate alındığı bir yaklaşımın daha isabetli olacağını söylemektedir. Yani içinde bulunduğumuz durumu sadece Hıristiyanlık üzerinden ele almanın sakıncalarına dikkat çekmektedir. Bkz. Abdullah Başaran, "Weak Thought and Religion in Gianni Vattimo: Implications and Repercussions", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/3 (2023), 938-952.

olduğunu varsaymıştı. Hatırlanacağı üzere, Meşşai düşüncede burhanî felsefe ‘gerçekliğin elde hazır dili’ anlamına gelmektedir. İşte Nietzsche’nin “Tanrı öldü” ifadesi bu yaklaşımın artık kendisini tamamen tükettiğini ilan etmektedir. Nietzsche’nin bahsettiği Tanrı’yı öldüren zaten metafiziksel düşüncenin kendisidir. Zira bu düşünce, en son modernizm ve modern bilim adı altında, tüm varlık(lar)ı aklın nesnesine dönüştürerek (nesnelleştirerek) kutsalı ortadan kaldırmış yani özne (metafiziksel bilinç)’nin mutlak iktidarını kurarak tüm değerleri değersizleştirmiştir.

Bu açıdan bakıldığında Vattimo’nun anladığı post-metafiziksel düşünce metafiziksel düşüncenin kendi ürettiği mutlak tanrıyı öldürmesine tanık olma hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Vattimo’nun gözünde metafiziksel düşünce kendi iktidarını ilk neden, idea, arkhe, Tanrı adı altında bir hârici (transcendental, aşkın, müteâl) varlık tasarımı üzerinden kurmuş ve kurduğu bu sistemin kaçınılmaz sonucu olarak ürettiği Tanrı’yı yok etmiştir. Bir başka deyişle, metafiziksel düşünce, zaten Tanrı’yı kendi sisteminin temeline dönüştürürken öldürmektedir. Zira metafiziksel aklın önünde tüm varlık(lar) nesneleştiği için gerçekte dinlerin kutsal (akıl ötesi, hadisevî) Tanrı’sına da yer kalmamaktadır. Tanrı’nın ölümü budur. Tüm varlıkların ve değerlerin temeli olarak sunulan şey (arkhe, varlığın ilk prensipleri, ilk neden, Tanrı) ortadan kalktığı için artık temellendirilemez düşünme biçimi yani post-modern (post-metafiziksel) düşünce açığa çıkmıştır. Dolayısıyla post-metafizik veya post-modernizm, zaten metafiziğin kaçınılmaz sonucudur.

Tam bu noktada kritik bir ayrıma dikkat çekmeliyiz. Nietzsche öncesinde Descartes, İslam geleneğinde Gazzâlî gibi şahsiyetler, içinde buldukları düşünce veya dinî geleneğin ölümünden, Hans Blumenberg’in metaforuyla deniz kazasından söz etmişlerdir. Gazâlî tasavvuf hâricindeki diğer tüm ilimleri (Meşşai felsefe dâhil) sınırlı ve gerçekliği anlama yolunda bizi kazaya uğratan yaklaşımlar olarak görmüştür. Bu noktada o, kazaya uğramamanın yolu olarak şüpheciliği merkeze almıştır. Eserine “İhyâ” demesi zaten yeniden diriltme anlamında kazaya maruz kalmışlık durumuna işaret etmektedir. Benzer şekilde Descartes, geleneksel ilimlerin bizi kazaya kurban ettiğini meşhur metodik şüpheciliği ile ortaya koymaya çalışmış ve “Cogito”yu bu kazadan kurtulmanın yegâne imkânı olarak takdim etmiştir. Böylece Gazzâlî ve Descartes, kazaya kurban gidenlerin gerçek tanığı olmayı sağlam bir noktayı keşfetmelerine referansla anlamlandırmışlardır. Sonuç olarak Gazzâlî’de tasavvuf, Descartes’ta Cogito kazadan kurtuluşun sembolüne dönüşmüştür.

Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesi kazadan kurtuluşun bir simgesi midir? Yani o yeni bir gerçekliğin keşfi olarak ele alınabilir mi? Bu soru Nietzsche bağlamında farklı şekillerde cevaplanabilir. Ancak Vattimo'nun düşüncesine yöneldiğimizde, onun bu soruların cevabını en iyi Heidegger'in *verwindung* kavramına bakarak bulduğu görülmektedir.⁶² Vattimo'nun irdelediği *verwindung* kavramını, yine Hans Blumenberg'in deniz kazası metaforu ekseninde ele almak anlamayı kolaylaştırabilir. Yukarıda deniz kazasını uzaktan izleme imkânını veren iki yaklaşıma dikkat çekmiştik: Gazzâlî'de tasavvuf ve Descartes'ta Cogito. Ancak deniz kazasına maruz kaldığı ve yaralı olarak kazadan kurtulduğu halde hâlâ deniz içinde duran insan figürü açısından baktığımızda artık ortada sağlam bir nokta (kara parçası)'nın olmadığını görürüz. Buna göre *verwindung*, kişinin hala kazaya maruz kaldığı ortamın içinde bulunmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin işaret ettiği Tanrı'nın öldü(rüldü)ğü yerdeyiz ve bize bu ölüme yakından tanık olmaktan başka imkân bırakılmamıştır. Yani ölen Tanrı'nın yerine yenisini koyamamaktayız.

Heidegger'in *verwindung* kavramı, kimi zaman hastalık-şifa metaforları bağlamında ele alınmaktadır. Bizi hasta eden şey hâlâ ortadadır; neyin hasta ettiğini artık bilmekteyiz zira onun izleri üzerimizdedir; ancak hastalıktan tamamen şifa bulma imkânı da yoktur.⁶³ Zira şifa bulmak hastalığın aşılması yani metafiziğin yeniden üretimidir. Bu noktada Gazzâlî'nin *el-Munkiz*'de şüpheciliğinden kaynaklı hastalığından nasıl söz ettiğini hatırlamalıyız. O kalbine atılan nur sonrası tamamen iyileşmiştir ve o artık kesinliğin emniyetli alanı içinde durmaktadır. Akla olan itimat sonrası o, kalbin mistik gerçekliğe açılmasından söz ederek Meşşai metafizik yerine Nur metafiziğini koymuştur. Böylece hastalığın teşhisi, tam bir şifa ile son bulmuştur.

Burada değinmemiz gereken bir detay söz konusudur. Gazzâlî'nin şifa halini (saf uyanışı) temsil eden nur metafiziği Meşşai felsefenin düşünülemez (unthinkable) olarak dışarıda bıraktığı şeydir. Burada 'düşünülemez' kelimesi iki anlama gelmektedir. İlki Meşşai felsefenin kavramsal yapısını aşma anlamında düşünülemezdir. Zira Gazzâlî, mistik tecrübeyi aklın ölçüleri ile anlamanın imkânsızlığından söz eder. Yani aklen çelişki olarak görünen (akıl üstü) haller/gerçeklik tecrübesi söz konusudur.⁶⁴ Dolayısıyla Meşşai felsefedeki Tanrı ile müstefad aklın simetrisi, Nur

⁶² Vattimo, "Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy", 7-17.

⁶³ Vattimo, *The End of (Hi)story*, 25.

⁶⁴ Gazzali, *el-Munkizu Mine'd-Dalâl*, 67.

metafiziğinde bozulmaktadır. Ortaya Meşşai felsefenin sisteminde yer almayan farklı bir a/simetrik ilişki çıkmaktadır. Bu a/simetrik ilişkide hâlâ sûfi Tanrı'ya benzemektir (simetri) ama bu Meşşai felsefenin anladığı simetri değildir (dolayısıyla asimetri). İkincisi yukarıda bahsettiğimiz nedenden ötürü, kurtuluşun/sağlığa nihai olarak kavuşmanın/saf uyanışın 'zamansal açıdan' düşünülemez (unthinkable) olmasıdır. Kurtuluş/sağlık/saf uyanış burhani felsefe içinde temellendirilebilir bir şey değildir. Gazzâlî'den anladığımız kadarıyla bunun nedeni onların başa gelen bir hadise (event) olmasıdır. Onlar, aklen öngörülemeyen hususlardır. Böylece Meşşai filozoflarda peygamber veya filozofun 'dilediği anda küllilere erişebildiği' fikri, Nur metafiziğine yabancı görünmektedir. Bu metafizikte insanın iradesinin(şimdi) yerini tümüyle 'Tanrı'nın dilediği an' (gelecek, bekleyiş) fikri alır. Kısacası Gazzâlî'ye göre bizi felsefi taakkul değil, ancak Tanrı'nın iradesi kurtarabilir.

Bu açıdan bakıldığında Vattimo'nun sözünü ettiği post-metafiziksel düşünce, Gazalî'nin ve Meşşai filozofların düşüncelerine uzak şekilde, yaralı, hasta, şifa bulması mümkün olmayan düşüncedir. Nedeni şudur: Hastalık alanının dışında saf bir şifa alanı (saf uyanış katmanı)'na işaret eden her metafiziksel düşünce bizi kendi kontrolü altına almaktadır. Marksizm, faşizm, ateizm, teizm,⁶⁵ agnostisizm, materyalizm, idealizm, spritualizm, modernizm gibi metafiziksel yaklaşımlar sonunda bir otoriteryan yapıya dönüşmekte, bizi farklı biçimde hasta etmekte ve kazaya maruz bırakmaktadır. Kanaatimizce bu kavramlar arasına kolayca sekülerizmi de koyabiliriz. Zira Vattimo, erişebildiğimiz yazılarında asla sekülerizmi hastalığın/kazanın kaynağı olarak göstermese, hatta tam tersine sekülerliği insanın kendi sorumluluğunu üstlenmesi şeklinde olumlasa da seküler metafiziksel sistemlere (modernizm, devrimci sosyalizm,⁶⁶ Freudizm, ateizm, pozitivizm) yönelik eleştirileri bizi bir ayırım yapmaya zorlamaktadır.

⁶⁵ Teizm kelimesi sık sık dinlerin tanrı anlayışına atfen kullanılmaktadır. Oysa bu kelime Heidegger, Vattimo, Caputo gibi filozofların nezdinde filozofların veya teologların akılla kanıtladıkları tanrı yani metafiziğin tanrısı anlamına gelmektedir. Kısacası o, dinlerin tanrısının felsefi/kelâmî akıl içinde yeniden kurgulanması ve metafiziksel sistem içinde iş gören bir şeye dönüştürülmesidir. Bu tanrı anlayışını Heidegger ontotheology olarak ele alır. Bu bakış açısından deizm ve teizmin tanrı tasavvuru arasında pek fark kalmamaktadır.

⁶⁶ Vattimo, devrimci sosyalistlerin 1979'da Humeyni'nin devrimine destek verdiklerini ve sonra yanıldıklarını fark ettiklerini dile getirir. Bu bakımdan post-modern düşünürlerin devrimci düşüncelere nispetle çok daha sağlıklı olduklarına dikkat çekmektedir. Vattimo, *The End of (Hi)story*, 30.

Bu noktada Vattimo'nun zayıf düşüncesinden mühlhem biz de 'zayıf sekülerlik' ve 'güçlü sekülerlik' ayrımını yapacağız. Zayıf sekülerlik, onun asli Hıristiyanlığın nihai amacı şeklinde sunduğu sekülerliktir. Güçlü sekülerlik ise kendisini aydınlanma, bilim, evrensel gerçeklik adına birey ve toplumlara dayatan yani şiddet üreten metafiziksel sekülerliktir. Ülkemizdeki askeri darbeleri ve 28 Şubat darbesini güçlü sekülerliğin totaliter karakterinin kendi içinde barındırdığı şiddeti dışa vurması olarak görmek gerekmektedir.

Her iki sekülerlik anlayışı arasındaki farkı yine Vattimo'ya referansla ortaya koyabiliriz. Güçlü sekülerlik, bizi eskiye karışması gereken (din, mit, dini otorite, gelenek gibi) şeylerden kurtaracağını vaat ederek kendisini kurtuluşun teminatı gibi gösteren bütüncül yaklaşımlar yani metafiziksel sistemlerdir. Bu bağlamda Aydınlanma projesi, Vattimo'nun gözünde, kurtuluş mitinden başka bir şey değildir.⁶⁷ İnsanlığı mitlerden, dinlerden vs. kurtaracağını söyleyen her şey (ideoloji), yeni bir mittir. Bu yüzden güçlü sekülerlik diye adlandırdığımız şey de bir mit olmaktadır.

Ne var ki post-metafiziksel (post-modern) düşünce, kendisi bir mite dönüşmeden, bizi modernizmin (güçlü sekülerliğin) mitinden arındırabilecek midir? Vattimo'nun metinleri bu noktada kafa karıştırıcı ifadelerle dolu görünmektedir. Zira o zayıf sekülerlik diye adlandırdığımız post-metafiziksel düşünceyi, kutsaldan ve mitten arındırma (desacralization-demythologization) projesi olarak sunmaktadır. Bu durumda zayıf sekülerlik, güçlü sekülerlik mitinden arınma projesidir. Bir başka deyişle "post-" ön eki mitten (dolayısıyla hastalıktan) arınma imkânı gibi görünmektedir. Ancak diğer taraftan onun başvurduğu Heidegger'in *verwindung* kavramı bize hastalıktan şifa bulamayacağımızı yani arınamayacağımızı söylemektedir. Bu durum bir çelişki değil midir? Bu soruyu sormamıza yol açan şey, Randall'ın da ifade ettiği gibi, Vattimo'nun aşkınlığı reddeden sekülerlik anlayışı içinde hala İncil'den yani kutsal kitaptan söz etmesidir. Kutsaldan (aşkın olandan) arınma projesinde kutsal (aşkın) kelimesi ne iş görebilir?⁶⁸

Vattimo'nun eserlerinde iki tür kutsal anlayışını sezmekteyiz. İlki zayıf düşüncenin modeli olan ve İncil'de dile getirilen kenosis anlamında kutsal. Diğer Tevrat'ta gördüğümüz buyurgan şiddet Tanrı'sının gücünü

⁶⁷ Vattimo, *The End of (Hi)story*, 20-30.

⁶⁸ Randall Styers, "Gianni Vattimo and the Return of the Sacred", *Annali d'Italianistica*, 25, *Literature, Religion, and the Sacred* (2007), 47-75.

simgeleyen kutsal.⁶⁹ Dolayısıyla zayıf düşünceye paralel olarak yine 'zayıf kutsal' ve 'güçlü kutsal' ayrımını yapabiliriz.⁷⁰ Zayıf kutsal, karşılıksız sevgi ve fedakârlık (caritas) anlamında mitten arındırma veya Derrida'nın yapı sökümlü işlemine maruz kalmayan (unconditional, indirgenemez) kutsaldır. Zira karşılıksız sevgi, fedakârlık, hayırseverlik, komşuyu gözetme hiçbir şeye bağımlı olmayan (şartsız) hususlardır. Vattimo açısından gerçek kutsal budur.⁷¹ Bir başka deyişle, zayıf kutsal metafiziksel akılda temellendirilemez, dolayısıyla düşünülemez (unthinkable) olandır; zira o, bilmeyi değil, sevmeyi ön plana çıkarmaktadır. Oysa güçlü kutsal, bilme odaklıdır. Bu yüzden güçlü kutsal, metafiziksel düşüncenin ürettiği bir şeydir. Çünkü metafizik –daha önce değindiğimiz üzere, gerçekliği evrensel düzeyde bilme bağlamında varlıkları kontrol altına alma çabasıdır. Bu yüzden karşılıksız sevgi, fedakârlık, hayırseverlik, komşuyu gözetme metafiziğin doğrudan ilgi alanında değildir. O, bunu dinlere bırakmaktadır. Kutsal kitap ise sevgi, fedakârlık gibi şartsız hususları ön plana çıkardığı sürece metafizik karşısına döner.⁷²

Tam da bu yüzden Vattimo, kutsal kitabı, kendi zayıf düşüncesinin modeli olarak sunmaktadır. Elbette onun amacı teolojik bağlamda bir dini ön plana çıkarmak değildir. Aksine güçlü sekülerlik dâhil olmak üzere tüm metafiziksel sistemlerin unuttuğu şeyi kutsal kitap üzerinden hatırlatmaktadır: Karşılıksız Sevgi. Böylece "post-" ön ekinin ne anlama geldiğini daha iyi fark edebiliriz. Burada "post-"ön eki metafiziksel bilinç yani varlığın ilk prensipleri, ide, arkhe, Tanrı gibi hususlardan değil, insanların karşılıksız olarak birbirini sevmesi, komşusunu gözetmesi, hayırseverlik, fedakârlık gibi ahlaki hassasiyetten hareketle topluma ve dünyaya yönelmeyi ifade etmektedir. Kısacası Vattimo, Levinas gibi ahlâkı, metafiziksel düşünceye öncelemektedir. Ancak Levinas, başkasının yüzü bağlamında yeni bir metafizik üretirken, Vattimo bundan kaçınmaktadır. Zira hâlâ Levinas'ta başkasının yüzü güçlü düşüncenin üretimidir; yani Vattimo'nun itiraz ettiği metafiziksel totaliteran bir tutumdur.

⁶⁹ Randall, Vattimo'nun kutsal (aşkın) kelimesini tek taraflı anladığını ve bazen aşkın kutsalın, yeryüzündeki iktidarlara yönelik eleştiri için bir direnç noktası oluşturabildiğini söylemektedir. Randall, "Gianni Vattimo and the Return of the Sacred", 70-72.

⁷⁰ Vattimo'da zayıf kutsal 'Hıristiyanlık', güçlü kutsal 'Hıristiyan dünyası/dünya görüşü' (Christendom) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

⁷¹ Gianni Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", *After the Death of God*, ed. J. W. Robbins, (New York: Columbia University Press, 2007), 41.

⁷² Buna bağlı olarak Vattimo veritas (gerçek bilgi) yerine caritas (hayırseverlik)'ı ön plana çıkarmaktadır. Bkz. Silvia Benso, "From Veritas to Caritas, or How Nihilism Yields to Democracy", *Human Studies* 29/ 4 (Dec. 2006), 503-508.

“Post-” ön ekinin Vattimo’da bulabileceğimiz diğer anlamı, *verwindung* kavramıyla uyum içinde görünen, yorum (hermenötik) anlayışıdır. Vattimo’yu daha iyi anlamak için, hermenötik kelimesini burada kurguladığımız zayıf sekülerlik ve zayıf kutsal kavramı ile birlikte ele almakta yarar vardır. O her şeyden önce ‘kesin bilgi’ tabirine bir reddiyedir. Zira Vattimo’ya göre, bize kesin bilgi (evrensel nesnel hakikat) diye sunulan her şey, aslında bir tarihsel yorumdur. Bu yüzden Platon başta olmak üzere kesinlikçi/nesnelci/evrenselci tüm metafiziksel yaklaşımları şimdi kendi döneminin varlık tecrübesinin ifadesi şeklinde düşünce tarihinin bir parçası olarak ele almaktayız. Yani tarihi aştığını ileri süren evrenselci yaklaşımlar, kısa zaman sonra ironik biçimde tarihin bir kırıntısı veya parçasına dönüşmektedir.⁷³ Bu yüzden elimizde kesin bilgi değil, sadece yorumlar vardır. Kısacası gerçekliğe doğrudan nüfuz edememekteyiz. Ancak bu durum Vattimo’nun hermenötiği radikal öznelcilik ile eş anlamlı yaptığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Vattimo, Heidegger ve kısmen hocası Gadamer’i izleyerek, Varlık kelimesini hadise (event, ereignis, epoch) olarak ele almaktadır. Yani varlık, metafiziksel aklın kendi sistemi içinde ele aldığı gibi bir yapı (structure) değildir. O kendisini deterministik tarzda gerçekleştiren bir güç (energeia, mutlak faaliyet) şeklinde ele alınamaz. Aksine varlık dönemseldir (epoch).⁷⁴ Yani o, kendisini insana farklı dönemlerde farklı açılardan tecrübe ettiren, bu yüzden şimdiden öngörülemez olandır.

Vattimo’nun kastettiği şeyi anlamak için Thomas Kuhn’un paradigma kavramına kısaca bakabiliriz. Kuhn, bilimsel devrimlerin paradigma değişimi olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Sözelimi Aristo-Batlamyus kâinata bir şekilde bakarken, bilâhare Kopernik-Galileo zamanında varlığın tezahür şekli (dolayısıyla bakış açısı) değişmektedir. Aristo’nun metafiziksel kâinat tasavvuru yerini farklı bir kâinat tasavvuruna bırakmaktadır. Tarım devrimi yerini sanayi devrimine, sanayi devrimi şimdi yerini bilişim teknolojilerine bırakmaktadır. Tanrı merkezli dünya görüşü yerini modernizme (güçlü sekülerliğe), şimdi ise zayıf sekülerliğe bırakmaktadır. Metafiziksel bağlamda ele alınan din, şimdi seküler bir dine (zayıf kutsal) dönüşmektedir. Bu anlamda metafiziksel sistemler asla tam olarak geride bırakabileceğimiz şeyler değildir. Zira onlar sayesinde varlığın dönemsel tezahürlerini fark edebiliyoruz. Yani aklımızın sınırını onlar sayesinde

⁷³ Chrysi Andriani Papaioannou, *Ahead of Its Time: Historicity, Chronopolitics, and the Idea of the Avant-Garde after Modernism* (Leeds: The University of Leeds School of Fine Art, History of Art and Cultural Studies, Doktora Tezi 2017), 10.

⁷⁴ Vattimo, *The End of (Hi)story*, 26.

anlayabiliyoruz. Bu yüzden Vattimo'da güçlü düşünce, gerçekte zayıf düşüncenin ortaya çıkmasında rol oynamaktadır. Yani evrensel olduğunu ileri süren tüm düşünceler, dönemin değişmesiyle tarihsel birer yoruma dönüştüğü ve bunu gerçekleştiren de bizzat varlığın dönemsel tezahürü (hadise, ereignis) olduğu için bizi zayıf düşünceye sevk eden şey varlığın kendisidir. Kısacası tarih bize asla gerçekliği evrensel nesnellik içinde kavrayamayacağımızı öğreterek düşüncemizi zayıflatmakta ve güçsüz düşürmektedir. Kutsal metin, tam da akıl yerine sevgi ve fedakârlığı ön plana çıkararak, bize bu dünyada insan olmanın ne anlama geldiğini yani kaderimizi söylemektedir.⁷⁵

Anlayabildiğimiz kadarıyla Vattimo, tarihin kutsal kitabın aslı anlamını dönemsel varlık (hadise olarak varlık) üzerinden bize gösterdiği düşüncesindedir. Bu yüzden o kutsal kitabın asla literal olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.⁷⁶ Zira kutsal kitabı literal olarak anlama, metafiziksel güçlü düşüncenin formları olan fundamentalist ve radikal din tasavvurlarına aittir: Tek hakikatten başka sese izin vermeyen ve herkese tek hakikati dayatan, dolayısıyla şiddet üreten din tasavvuru olarak güçlü metafiziksel düşünceye. Bu durum onun neden kutsal kitabı, zayıf sekülerliğin modeli olarak ele aldığını anlamamıza yardımcı olabilir. Zira zayıf kutsalı temsil eden kutsal metin, literal anlamayı değil, yorumu gerektirmektedir. Yani o bizi kesin bilgiye değil, sorumluluk alma anlamında yoruma yönlendirmektedir. Buna göre zayıf sekülerlik, her bireyin sorumluluk üstlenerek yorum yapması yani otoritenin bir şeyler hakkında konuşmayı yasaklamasına, dolayısıyla şiddete karşı çıkmasıdır. Vattimo'nun gözünde bilişim teknolojileri kutsal kitabın yanı sıra yine zayıf düşünce (zayıf sekülerlik) için bir başka model üretmektedir. Zira internette yer alan şeyler kesin bilgi değil, yorumdan ibarettir. Daha açık ifadeyle, internete konulan her bir bilgi, başka bir link üzerinden çoğaltılmakta, yorumlanmakta ve böylece bizi asla nihai bir sonuca ulaştırmayan bir şey (bir tür kaos) haline gelmektedir.⁷⁷ Bu durum, post-metafiziksel düşüncenin kendisiyle özdeşleştirdiği üretken (yorumlayıcı)⁷⁸ nihilizmdir. Vattimo'ya göre, bu nihilizm, herkese yorum hakkını verdiği için, özgülleştiricidir. Zira

⁷⁵ Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 38.

⁷⁶ Vattimo, literal anlaşılmaya çalışılan kutsal metnin saçma düşüncelere ve sorulara bizi maruz bırakacağına dikkat çekmektedir. Mesela 'Meryem'in bedenle göğe çıkması'na dair ifadenin literal anlaşıldığında 'onun bedeni şimdi nerededir?' sorusuna yol açması gibi. Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 38-41.

⁷⁷ Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, (Baltimore: John Hopkins Press, 1992), 4.

⁷⁸ Gianni Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 28.

o, yorum üzerinden evrensel gerçeklik mitinden bizi arınma süreci içinde tutmaktadır. Ne var ki yorumların sonu gelmeyeceği (nihai mutlak yorum olmayacağı) için, asla arınma süreci tamamlanmayacaktır.

Böylece internetteki tüm bilgi ve yorumlar gibi bulanık (impure) alandayızdır. Yani asla gerçeklik ve rüyayı, hakikat ve miti saf olarak birbirinden ayırıştırabilecek durumda değildiriz.⁷⁹ Tam da bu yüzden hiçbir zaman iyileşemeyeceğiz zira saf kurtuluş ve sağlık alanı diye bir yer söz konusu değildir. Vattimo'nun bu yaklaşımı bizi yine aşırı öznelcilik veya görecelik sorunuyla yüzleştiriyor görünmektedir. Onun teklifi ise şudur: Herkes zayıf düşünce içinde olduğu sürece asla otoriter güçlü sesin (metafiziksel sistem) kontrolü altına girmek söz konusu olmayacaktır. Bu yüzden herkesin konuşması kadar önemli olan herkesin bir başkasını dinlemesidir.⁸⁰ Bu ise sosyal demokrasi demektir. Yani artık hakikat bize öğretilen bir şey değil, konuşarak, tartışarak, uzlaşmaya çalışarak fark edebileceğimiz/üreteceğimiz bir şeydir.⁸¹ Bu açıdan bakıldığında "post-" ön eki, yorum ve dinleme ahlakı anlamına gelmektedir. Zira metafiziksel sistemlerde güçlü olan alt konumda olanı dinlemez, sadece ona buyurur. Emrine itaat etmesini ister. Etmediğinde cezalandırır. Buna karşılık Vattimo'nun zayıf düşüncesini ifade eden post-metafiziksel kavramı, modernizmin evrenselci (buyurgan, isterse bu Kant'ın öngördüğü ahlaki aklın buyurganlığı olsun) karakterine karşı,⁸² başkasını dinleme, ona kulak verme şeklinde anlam kazanmaktadır. Böylece Vattimo, Levinas'taki görme merkezli yüz metafiziğinin yerine, Heidegger'de gördüğümüz dinleme (işitme) irade ve arzusunu ön plana çıkarmaktadır.

Sonuç olarak, Vattimo, zayıf kutsal ile başkasının sesine kulak vermeyi anlamaktadır. Burada kulak verme, dinler arası diyalog fikirlerinde karşılaştığımız bir tolerans (hoşgörü) meselesi değildir.⁸³ Zira hoş görme, güçlünün zayıfı affetmesi, bağışlaması meselesidir. Oysa Vattimo'ya göre ortada güçlü olan kimse yoktur. Tanrı'nın kendisini güçsüzleştirilmesi (kenosis, çarmıh) modelinde herkes güçsüzdür. Tam da bu yüzden birbirimizi dinlemek durumundayız. Bu bir lütf meselesi de değildir. Zira

⁷⁹ Peter Carravetta , "Repositioning Interpretive Discourse From "Crisis of Reason" to "Weak Thought", *Differentia Review Of Italian Thought* 2 (1988), 83-126.

⁸⁰ Lucía Miridiel Esnaurrizar Escalante, "Weak thought and Deep Listening. An Intersection Between Gianni Vattimo and Free Improvisation" 1-15.

⁸¹ Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 43.

⁸² Richard Rorty, "Foreword", *Gianni Vattimo Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law*, (New York: Columbia University Press, 2007), 4.

⁸³ Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 45.

dinleme, karşılıksız sevginin, fedakârlığın, hayırseverliğin, fakiri gözetmenin bir tezahür biçimi yani ahlâkın kendisidir. Böylece onun kutsal metin ile Katolik kilisesi arasında neden ayırdığını daha iyi fark edebiliriz. Vattimo güçlü kutsal (metafiziksel düşünce) tasavvurunu dogmatik Katolik kilisesine (papalık) referansla anlamlandırmaktadır. Bu yüzden Hıristiyanlık derken daha ziyade Katolikliği ön planda tutmaktadır. Buna karşılık sekülerliği Hıristiyanlığın bir sonucu olarak ele alırken, Katolikliği değil İncil'deki kenosis'i ön plana çıkarmaktadır.

Katolik kilisesine rağmen seküler Hıristiyanlık tam da Vattimo'nun Heidegger'den ödünç aldığı *verwindung*'un bir örneğine dönüşmektedir. *Verwindung*, bize hastalık veren Katolik kilisesi ile zayıf sekülerlik (kısmi şifa)nın aynı an ve ortamda varolmasıdır. Katolik kilisesini (papalığı) tamamen geride bırakmak yeni bir metafizik olacaktır. Zayıf sekülerlik (zayıf kutsal) bu bağlamda Katolik kilisesinin (güçlü kutsalın) deformasyonu, Derrida'cı ifadeyle yapı sökümüdür. Bu açıdan bakıldığında artık Katolik kilisesi mutlak hakikatin temsilcisi değil, gerçekliğin sadece bir tarihsel yorumdur. O, Platon dâhil olmak üzere tüm evrenselci hakikat teorilerinin şimdi geleneğin bize sunduğu birer klasik esere dönüşmesi gibi, yalnızca bir klasik sese dönüşmüştür. Biz artık onları sadece hatırlıyor, yani söylediklerine kulak veriyoruz.⁸⁴ Dolayısıyla bize şifa vereceğini ileri süren kurtarıcı metafiziklerin yerini geçmiş dinleme ve hatırlama hadisesi almıştır. Post-metafiziksel düşünce bize hastalık veren şeylerle birlikte yaşamayı öğrenmektir. Bu noktada Vattimo'nun bize önerdiği zayıf düşünce, bir tür aşılama durumuna benzemektedir. Zayıf düşünce, ölü bakterileri bedenimize alarak otoimmün (bağışıklık) sistemini güçlendirmeye çalışmaktadır. Kutsal metin, kullandığımız bu metafora göre, otoimmün sisteminin direnç noktasını simgelemektedir.

4. Zayıf Teolojide İndirgenemezliğin Simgesi Olarak Kutsal Metin

“Tanrı'nın ölümü bizim kurtuluşumuzu sağlayabilir çünkü ancak Tanrı'nın ölümü tanrısallığı (uykudan) uyandırabilir.”⁸⁵ Jacques Derrida'nın bu ifadesi, ilhamını genelde Derrida'dan alan John Caputo'nun din ve kutsal metin anlayışının bir tür parola veya pusulası gibidir. Fark edileceği üzere bu cümlede metafiziğin tanrısı ile tanrısallık tamamen ayrıştırılmış haldedir. Metafiziğin tanrısı mutlak varlık olarak tanrısallığı baskılayan, onu uykuya

⁸⁴ Vattimo, *The End of (Hi)story*, 26-30. Bu yaklaşım, fark edileceği üzere, post-modern dünyada aklın rehabilitasyonu anlamına gelmektedir. Robert T. Valgenti, “Weak Thought and the Recovery of Reason”, 63-78.

⁸⁵ Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 184.

yatıran yani görüş alanımızın dışına çıkararak bir otoriteryan güçtür. Derrida'nın yapısöküm (deconstruction) anlayışına az çok aşına olanlar, burada Tanrı kavramının yapısökümüne uğratıldığını fark edeceklerdir. Derrida'nın bakış açısında tüm metafiziksel sistemler, kendi temellerini gizleyen ve ikili karşıtlıklar içinde sadece birinin baskın olduğu yapılardır. Sözgelimi Platon metafiziğinde söz-yazı karşıtlığı irdelenirken söz (konuşma), yazıya üstün, öncelikli bir şey olarak olumlanır. Yazının görevi bizi sözün gücüne yönlendirmesidir. Nedeni yazının, söylenmek isteneni savunabilecek bir durumda olmaması yani onun şimdi-burada olmayanı temsil etmesidir. Oysa söz (konuşma), anlamı şimdi burada açığa çıkandır.

Böylece Platon metafiziksel sistemin parçası olan bir unsuru (söz), diğer unsuru baskılayan bir şeye dönüştürerek hiyerarşik bir yapı oluşturmaktadır. Oysa Derrida'ya göre, söz-yazı karşıtlığını ortaya çıkaran dilin kendisidir. Dil ise zaten şimdi-burada olmayanı bize gösterme işlevini üstlendiği için dildir. Yani anlam zaten şimdi-burada varolmayışı peşinen varsayar. Dolayısıyla dilin ana karakteri 'Yazı/Ecriture'⁸⁶ (gayri-mevcudiyet, non-presence)'dir. Dil, bu asli karakterinin karşısında bir de söz yani mevcudiyeti üretir. Bu yüzden konuşurken gerçeklik (anlam) hemen yanı başımızdaymış gibi tasarlarız. Buna paralel olarak Tanrı, Derrida'nın yaklaşımında söze karşılık gelir. Tanrısallık (divine) ise 'Yazı' yani gayri mevcudiyettir. Zira tanrısallık, Walter Benjamin'in tabirini kullanacak olursak bir aura (hâle)'dir. O, yakın gibi görünse de asla erişilemezliği simgeler. Bu anlamda o kutsaldır. Zira kutsal, dokunulamaz olan, erişim alanımızın dışında kalandır.⁸⁷ Bu yüzden Derrida'nın felsefesinde tıpkı Yazı gibi, tanrısallık tüm Tanrı tasavvurlarının gerisinde kalandır ve kendisini kendi karşıtı içinde ele vererek gizler; tıpkı Yazının, söz aracılığıyla kendisini fark ettirerek gizlemesi gibi.

Derrida'nın bahsettiği hususu, özellikle Pagan dinlerde tanrısallığın yerini putların veya tanrıların almasına bakarak daha iyi anlamak mümkündür. Putu put yapan, tanrıları tanrı yapan tanrısallığın, auranın, kutsalın kendisidir. Ancak put veya tanrılar, kendilerini mümkün kılan tanrısallığı gizleyecek, baskılayacak şekilde ön plana çıkarlar ve kendi aralarında hiyerarşi oluştururlar. Böylece insanlar tanrısallığı anlamaya

⁸⁶ Derrida'da yazı (inscription) ile Yazı (Ecriture) arasındaki farkı hatırlatmalıyız. İlki olağan anlamıyla yazıdır. Yazı (Ecriture) ise dilin yazı ve söz arasını ayırma imkânını veren orijinal karakteridir. Yani Yazı, dilin kendisini kendi içinde söz-yazı ikilemi şeklinde ayırıştırma özelliğidir.

⁸⁷ Walter Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction, Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, (New York: Schocken Books, 1969), 9.

çalışmak yerine tanrılara veya putlara yönelirler. Derrida açısından semavî dinlerin de bundan pek farkı yoktur. Zira semavî dinlerdeki Tanrı tasavvurları, benzer şekilde tanrısallığın yol açtığı ikili karşıtlık içindeki bir taraftır. Daha açık ifadeyle, tanrısallık saf bir gizem iken,⁸⁸ Tanrı tasavvuru bu gizem üzerinde inşa edilen bir yapıdır. Bu yüzden tüm tanrı tasavvurları yapı sökümüne uğratılabilir haldedir. Onlar kendilerini mümkün ve görünür kılan ama kendisi asla doğrudan anlaşılabilir olan tanrısallığa geri götürülebilir hususlardır. Fark edileceği üzere bu durum kısmen de olsa *energeia* karşısında *ergonun* durumunu çağrıştırmaktadır. *Energeia*, eylem, enerjidir. *Ergon* ise bu eylem ve enerji sayesinde ortaya çıkan üründür. Dolayısıyla tüm Tanrı tasavvurları tarihsel, kültürel birer üründür ve arka planda kalan tanrısallığı dikkatten kaçırırlar.

Bu noktada Derrida geleceğe dönük mesihî düşünce ile mesih, bizdeki karşılığı ile mehdici düşünce ile mehdiciyi karşılaştırır. Mesihî düşünce olmasaydı mesih, mehdici düşünce olmasaydı mehdi diye bir kişi ya da şahsın anlam kazanamayacağına dikkat çeker. Yani mesih ve mehdileri üreten şey, geleceğe yönelik beklenti olarak mesihî veya mehdici düşüncelerdir.⁸⁹ Bu bilgiler açısından yukarıda alıntıladığımız cümleye tekrar baktığımızda, Tanrı'nın ölümünün neden tanrısallığı uykudan uyandırdığını daha iyi anlayabiliriz. Zira tanrısallık bir umut ve bekleyiş ————— 400 ————— yani gayri mevcudiyettir. Kişinin kendisini geleceğe hazırlama enerjisidir. Tanrı, mesih, mehdi gibi hususlar ise şimdi-burada olmayı simgeler. Böylece mevcudiyet, kendisini üreten gayri mevcudiyeti baskılayan bir hiyerarşiye dönüşür yani şiddeti üretir. Bu yüzden tüm metafiziksel sistemler şiddet üreten yapılardır.⁹⁰

Derrida'nın yaklaşımı Caputo'nun bir konferansta kurduğu şu cümleleri daha rahat anlamamıza imkân vermektedir: "Does God exist? No. God insists."⁹¹ Bu cümleleri geleneksel anlamda Türkçeye çevirmeye kalktığımızda tüm detaylar ortadan kalkabilecektir. Zira Caputo burada *exist* ve *insist* kelimelerini karşı karşıya koymaktadır. Her iki kelime ortak

⁸⁸ Jeffrey W. Robbins, "On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo", *After the Death of God*, 117.

⁸⁹ Owen Ware, "Universality and Historicity On the Sources of Religion", *Research in Phenomenology* 36/1 (2006), 238-254; Joseph Nietlong, "Derrida and the Structure of the 'Messianic' in the Specter of Marx", *Predestinasi* 12/2 (December 2019), 102- 120.

⁹⁰ Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", *Writing and Difference*, 79-153.

⁹¹ John Caputo, "Does God Exist? Jack Caputo on Homebrewed Christianity Unfiltered", *YouTube* 08.02.2004.

Latince kökene sahiptir: *sistere*. Ayakta durma, dikilme gibi anlamlara gelen bu kelimenin önüne ex- (dışarı) ön eki geldiğinde ileri çıkma, dışarıya adım atma anlamına gelmektedir. Yani bir şeyin gizli alandan görünür alana çıkması ve kendisini göstermesi durumu. In- (üzerine) ön eki geldiğinde sağlam durma, geri adım atmama, ısrarcı tavır takınma gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre *exist* kelimesi başkasına ait alanda görünür olmaya atıf yaparken, *insist* kelimesi kendisini gizleyerek direnç gösterme, etkisini fark ettirme haline işaret eder. Bu yüzden yukarıdaki “Does God exist?” sorusu Tanrı, yaratıklara ait alanda kendisini gösteren yani doğrudan fark ettiren midir? anlamına gelmektedir. Şayet bunu Tanrı var mıdır? diye çevirirsek, var kelimesinin etimolojik anlamı açısından sorun olmayacaktır. Zira var kelimesi, bir şeyin bir amaca binaen kendisini göstermesi demektir. Daha açık ifadeyle Türkçe var kelimesi, tüme varmak, kocaya varmak gibi yerleşik tabirlerden anlaşılabilceği üzere, bir şeyin veya kişinin hareket ederek amaçladığı yere ulaşması (orada kendisini göstermesi) anlamına gelmektedir.

Ne var ki bu durumda *var* kelimesi, *kendisini gösteren bir şey* bağlamında sınırlanmışlığı da ifade etmektedir. Yani Tanrı görünen şeylerden bir şeye dönüşecektir. Buna karşılık *insist* kelimesi, Tanrı'nın şeyleşmeden kendisini bize fark ettirmesi bizi rahat bırakmaması demektir. 401
Caputo'nun verdiği cevaba göre Tanrı, asla ne olduğunu bilemediğimiz halde bizi hiçbir zaman rahat bırakmayandır. Bu yüzden Caputo, Tanrı'ya bize yapılan Çağrı olarak ele almaktadır.⁹² Çağrı, tanrısallıktır. Bu açıdan Tanrı kelimesi, tanrısallığı gösterdiği sürece kabul edilebilir bir şeydir. Aksi halde dinlerin tanrısı tarihsel bir inşadır ve metafiziksel sistemlerin tanrısı ise felsefi bir puttur.⁹³ Zira Tanrı var mıdır? Sorusunu sormak, Caputo'ya göre, insan aklının kendisini yüce mahkeme yerine koyup, Tanrı'dan varlık (nüfus) kâğıdını göstermesini istemek, yani Tanrı'dan kendi varlığını veya gerçekliğini kanıtlamasını talep etmektir. Bu yüzden teizm kadar ateizm, aklın haddini fazlasıyla aşması halidir.⁹⁴ Oysa akıl, tam da Vattimo'nun dediği gibi, karakteri gereği güçsüzdür. Bu yüzden gerçekte zayıf aklın ürettiği tüm güçlü Tanrı tasavvurları, gerçekçi olmayan tasavvurlardır. Güçlü (Mutlak) Tanrı tasavvuru yerine zayıf Tanrı tasavvuru yani zayıf

⁹² John Caputo, *The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology*, *Journal of for Cultural and Religious Theory*, 39.

⁹³ Caputo, bu noktada Master Eckhart'ın “Tanrı'ya beni Tanrı'dan kurmartası için dua ediyorum” sözüne atıf yapmaktadır. Eckhart'ın kurtulmak istediği Tanrı, teizm yani felsefi düşüncenin putudur. Caputo, *Return of Anti-Religion*, 47.

⁹⁴ John Caputo, *On Religion*, London: Routledge, 2001, 46.

teoloji konmalıdır. Zayıf teoloji, yukarıda söylediklerimizden anlaşılacağı üzere, tanrısallığı fark eden ve tanrısallığı herhangi bir Tanrı ile özdeşleştirmeyen veya onu baskılamayan teoloji demektir.⁹⁵ Zayıf Tanrı, karşılıksız sevgi, iyilik ve merhamet ile özdeşleşen, buyurgan/despot olmayan Tanrı demektir.⁹⁶

Böyle bir teoloji içinde kutsal kitap ne anlama gelebilir? Daha doğrusu Caputo'nun ifadesiyle "religion without religion"⁹⁷ içinde kutsal kitaba yer kalıyor mu? Bu tabiri Batı kültürü içinde 'mevcut haliyle dinin (Hıristiyanlık) dışında din', Hıristiyanlığı din olmaktan çıkararak din, dolayısıyla Hıristiyanlık karşıtı din şeklinde anlamak mümkün görünmektedir. Caputo, Hıristiyanlık dışındaki dinler hakkında nadiren konuşsa da benzer ifadeyi semavi dinler için kullanma arzusunda görünmektedir. Zira onun "religion without religion" ifadesindeki ikinci din kelimesi, Vattimo'da gördüğümüz üzere, Platoncu metafiziğin etkisine girmiş din anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Caputo, metafizikleş(tiril)miş dini hedef almaktadır.⁹⁸ Ona göre, yine Vattimo'da gördüğümüz şekliyle, metafiziğin Varlık'ı ile dinin Tanrı'sını özdeşleştirmek, Tanrı'yı zayıf konumundan Mutlak Güç'e yani despotik bir tanrıya dönüştürmek ve kutsal kitabı literal anlayarak fundamentalist, radikal dinci şiddeti üretmek, başkasını yok veya öldürülmesi gereken biri gibi görmek, mesihçi düşüncenin yerine mesihi koymak demektir. Kısacası tanrısallığın yerine Tanrı konulduğunda, metafiziksel akıl kendi hiyerarşik dünya görüşü için bireylere ve topluma hükmetmeye çalışan bir akıl haline gelmektedir. Bu yüzden semavi dinlerdeki Tanrı, artık tanrısallığı değil, metafiziksel aklın kendisini bir kurgu üzerinden herkese dayatmasını göstermektedir. Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'ın Tanrı'sı temelde insan aklının kendi iktidarını yani güç arzusunu (will to power) yansıtır.

Caputo, tanrısallık ile Tanrı arasındaki farkı daha iyi anlatabilmek için, Derrida'nın Platon'un khora'sına⁹⁹ yönelik analizini takip etmektedir.

⁹⁵ Caputo'ya göre, tıpkı Derrida gibi, böyle bir tanrısallığa ulaşmak, ateizm (teizmin Tanrı tasavvurlarının reddiyle) ile mümkündür. Ancak tanrısallık tecrübesi aynı zamanda klasik anlamda ateizmi imkânsız kılar. John Caputo, "Spectral Hermeneutics", *After God*, s. 56-59.

⁹⁶ John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of Event*, (Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington & 2006 (pdf versiyonu), 58; *On Religion*, 109, vd.

⁹⁷ Caputo, *On Religion*, 11.

⁹⁸ Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", 317.

⁹⁹ Gündelik kullanımda khora, meydan, açık alan anlamına gelmektedir. Jacques Derrida, "Khora", *On The Name*, ed. Thomas Dutoit & Jacques Derrida, (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), 89-127.

Platon'da khora, Demiurg'un ideleri kaosa empoze ederken ortaya çıkan varlıkların mekânıdır. Tüm varlıklar bu mekân (khora) içinde/üzerinde ortaya çıkarlar ama khora asla bu varlıklardan etkilenmez yani onların şeklini almaz. O daima şekilsiz, dolayısıyla aklın nüfuz edemediği bir gizem olarak kalır. Her şey onun sayesinde görünür hale geldiği halde khora asla görülemez olandır. Dolayısıyla o ide (varlık) ve görünüşün dışında kalandır. O bilginin (aklın, duyuların, hayallerin vs.) ötesinde kalarak sınırlanamaz gücünü bize fark ettirir. Caputo'nun Derrida'nın khora analizini takip etmesi, onun bahsettiği tanrısallığın khora ile aynı olup olmadığı sorusunu üretmektedir. Caputo, tanrısallık ile khoranın aynı şey olup olmadığına karar veremeyeceğimizi söyleyerek kendi düşüncesine yönelik soruları cevaplamaya çalışmaktadır.¹⁰⁰ Ancak burada tartışma konusu olan şey, insanın böyle bir tanrısallığı nasıl anlamlandırabileceği ile ilişkilidir. Zira tamamen bizim bilme gücümü aşan şey, anlamlandırılmaz olandır. Öyleyse anlamlandırılmaz olan neden bizi ilgilendirsin ki? Zira bu durumda tanrısallık kelimesi de bir anlam ifade etmeyecektir. Bunun radikal ateizmden farkı nedir?

Caputo'nun metinlerine bu sorular eşliğinde baktığımızda bulabileceğimiz cevap kabaca şu olabilir: Nasıl ki Platon'da khora, kendisi saf gizem olduğu halde, varlıkları yani idenin kendilerinde yansıdığı (idenin gerçekliğinden pay almış) tikelleri gösteren bir şey ise, benzer şekilde tanrısallık, bizim bu dünyada anlam üretmemizi ve daima hakikati aramamıza yol açan gizemdir. Bu durumda her anlam yani gerçeklik tasavvuru, kendisi doğrudan anlaşılabilir gizemin zemininde ortaya çıkan sınırlı, zamansal, tarihsel bir şeydir. Bu yüzden her bilme ve anlama olayı aynı zamanda bir inanma olayıdır. İncanın olmadığı yerde anlam ve bilgi söz konusu değildir. Burada Caputo'nun inanç ve iman ayrımına gittiğini fark edebiliriz. O inancı, düşüncenin yol alabilmek için peşinen kabullendiği şeyler (varsayımlar, ön anlama) veya belli bir program dâhilinde aşama aşama bir sonuca ulaşırken ortaya çıkan inanç olarak görmektedir. İman ise tanrısallığın veya khoranın ne olduğunu bilmeksizin yani karar-verilemezlik (düşünülemezlik) durumu içinde karar verme halidir.¹⁰¹

Bu noktada Caputo'nun, İslam inancında bilme ve iman arasında kurulan bağın zıddına, Hıristiyanlıkta akıl almaz (saçma) durum yani teslis

¹⁰⁰ John Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", *After God: Richard Kearney and The Religious Turn in Continental Philosophy*, ed. J. P. Manoussakis (New York: Fordham University Press, 2006), 316-317.

¹⁰¹ Caputo, *On Religion*, 33; Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", 316.

doktrini yüzünden imanı tercih etme anlayışına yakın durduğu düşünülebilir. Ancak bu yaklaşım bizi yanıltabilir. Zira o yine Derrida'dan mülhem kendi iman anlayışını şekillendirmektedir. Caputo'ya göre iman, herhangi bir şarta (nedene) bağlı olmayan (unconditional) bir karar verıştır. Yani imanı daha geriye götürmek veya bir başka şeye indirgemek mümkün değildir. İman, kendi varlığını kendisine borçludur. Karar-verilemezlik durumunda imanın ortaya çıkmasının anlamı budur. İmanı Bilgi (Knowledge) ile karıştırmak kendi inancını paylaşmayı Tanrı adına öldürmek veya Tanrı adına ölmek gibi şiddeti doğurmaktadır. Oysa iman, bilgi değil, eylem yani iyi şeyler yapmakla ilgilidir ve dini gerçeklik böyle açığa çıkar.¹⁰² Bu yüzden biz tanrısallık anlamında Tanrı'ya inanırız ama onun ne olduğunu bilememekteyiz. O bilgi ve aklın ötesindedir.¹⁰³ Ancak bu durum, Caputo'nun negatif teoloji tarafında olduğunu göstermez. Zira negatif teolojide Tanrı hala 'bir şey'dir. Biz o şeyin ne olduğunu değil, sadece o şeyin ne olmadığını bilebiliriz. Caputo'da ise tanrısallık, şeyleştirilemezliktir. Yani aklın seçebileceği mümkün tüm ayrımların gerisinde kalandır.

O bu yaklaşımına binaen kendi zayıf teolojisini hadise teolojisi olarak ele almaktadır. Hadise, Caputo'nun düşüncesinde, Türkçe ve İngilizce'de kullanıldığı şekliyle, başa gelen, ortaya çıkan bir şey değil, ortaya çıkan şeylerde devam eden bir faaliyettir. O varlıkları harekete geçiren, onları geleceğe hazırlayan ama kendisi asla bilgi konusu olarak şeyleşmeyendir. Kısacası o bir başka şeye indirgenemez olandır.¹⁰⁴ Bir başka ifadeyle hadise, ortaya çıkan her şeyin kendisine geri götürüldüğü faaliyet, enerji, harekettir.¹⁰⁵ Onlar Platon'un idesi gibi ezeli şeyler değildirler. Aksine hiçbir zaman tamamlanmayan, bu yüzden asla mevcudiyeti olmayan yani şimdiye indirgenemeyendir. O her bir varlığı provoke ve tahrik ederek geleceği şekillendirdiği halde kendisi nihai olarak şekillenmeyendir. Buna göre tanrısallık, her bir varlıkta cereyan eden hadise olarak o varlığa verilen bir vaat yani potansiyeldir.¹⁰⁶ Her bir varlık kendisine verilen vaade ulaşmak için durmaksızın yol almaya çalışır. Böylece Derrida'da gördüğümüz mesihçi düşünce, Caputo'da her bir varlık içindeki faaliyetin aynı zamanda o varlık için bir vaade (mesih, potansiyel) dönüşmesi şeklinde açığa çıkar. Buna göre tanrısallık kâinatı ayakta tutan ortak enerji ve vaattir. Bu

¹⁰² Caputo, *On Religion*, 116-130.

¹⁰³ Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", 316.

¹⁰⁴ Caputo, "Spectral Hermeneutics", *After God*, 47-55.

¹⁰⁵ Caputo, "Spectral Hermeneutics", *After God*, 47-55.

¹⁰⁶ Caputo, "Spectral Hermeneutics", 65.

yaklaşım ilk elde panteizmi çağrışırsa da ortada kendisini varlıklar üzerinden gerçekleştiren ve bilmeye başlayan bir tanrı olmadığı için panteizme uzaktır.

Caputo'nun bu yaklaşımı, post-modern kelimesinin anlamını da açığa çıkarır. Onun nazarında post-modernizm, metafiziksel düşüncenin şimdiki (arkhe, ilk neden, Tanrı, kesin bilgi, geçmişin bağlarından kurtulmuş özgür akıl vs.) ön plana çıkararak evrenselci yaklaşımına zıt olarak, tanrısallığa yani bize vaat edilen geleceğe yönelmek ve çaba göstermektir. Bu vaat asla gerçekleşmeyecek yani hiçbir zaman Mesih (Tanrı) ortaya çıkmayacaktır. Zira tanrısallık, daha önce belirttiğimiz üzere, Tanrı tasarımlarını mümkün kılan hadise/vaattir. Bir Tanrı'nın ortaya çıkması, bu hadise ve vaadin sonlanması yani, Fukuyama'da gördüğümüz şekliyle, dünyanın sonu demektir. O, insanın artık saf gerçeklik açığa çıktığı için, gelecekte bir şey beklememesi, sorumluluğunu Tanrı'ya devretmesi, kısacası ahlâkın ortadan kalkmasıdır. Zira insan artık kendi görevini Tanrı kisvesi içinde otoriter metafiziksel akla devretmiştir. Burada Caputo'nun ima ettiği şey, adını açıkça koymasa da tüm metafiziksel sistemlerin kendi nedensellik teorileri bağlamında ürettikleri kadercilik/determinizm olmalıdır.¹⁰⁷ Bu durumda Tanrı, aslında nedenselliğin, belirlenmişliğin, kaderciliğin simgesinden başka bir şey değildir.

Caputo, Marx'ın *Das Capital* adlı eserinin Katolik dini lideri Papa'nın eylemlerinden daha anlamlı olmaya başladığına dikkat çeker. Zira Papa (II. Jean Paul), kendi metafiziksel güç sistemi içinde (Tanrı adına) dünyanın egemen güçleriyle (ABD ve Avrupa) birlikte hareket ederken, Marx'ın *Das Capital*'i fakir ve sömürülen halklara geleceğe yönelik bir umut vermeye devam etmektedir. Bu yüzden teizm ve ateizm arasında sanıldığı kadar net çizgiler yoktur. Benzer şekilde masa başı ilahiyatçıları (teologlar) kendi konfor alanlarında metafiziksel Tanrı sorunuyla uğraşırken, tanrısallık bağlamında dünyanın daha iyi bir yer olması için çaba gösteren samimi dindarlar sokakta fakirleri gözetmekte ve adaletsizliğe karşı çıkmaktadırlar. Onlar küresel ekonomik dengesizliği, güçleri nispetinde değiştirme umudunu canlı tutmaktadırlar. Böylece Caputo'ya göre samimi dindarlık

¹⁰⁷ Caputo, öngörülebilir/planlanabilir gelecek (future present) ile asla öngörülemez/planlanamaz gelecek (absolute future) arasında ayırım yapar ve din ile imanın daha çok öngörülemez gelecek ile bağlantılı olduğunu söyler. Öngörülemez gelecek, bizim rasyonel güç ve kontrolümüzü aşan zaman veya gelecek demektir. Öngörülemez gelecek kadercidir zira tanrısallık geleceği önceden karar vererek şekillendiren bir güç değildir. Öngörülemez gelecek az sonrası da olabilir, uzak gelecek de olabilir. Kutsal metinlerde bahsedilen mucize bu gelecek anlayışına işaret eder. Caputo, *On Religion*, 7-14.

metafiziksel Tanrıya yönelmek değil, dünyanın daha iyi bir yer olması için harekete geçmek ve umudu korumaktır. Caputo, mevcut dünya dinlerinin ortadan kalkması taraftarı değildir. Aksine onlar toplumun ahlaki ve sosyal organizasyonu, kimlik sahibi olabilmeleri için işlev görmekte ve anlam üretmektedirler.¹⁰⁸ Zaten mevcut dinlerin ortadan kalmasını istemek, onların yerine başka bir şey koyma anlamında metafiziksel bir tutumdur.

Bu bilgi ve analizlerden hareketle Caputo'da kutsal kitabın ne anlama geldiğini daha iyi fark edebiliriz. Caputo, her ne kadar Derrida'dan müllhem tanrısallık bağlamında bizi khora kelimesine yönlendirse de o aynı zamanda antik mitlerde gördüğümüz varlığın ana rahmi olan kaosu hatırlatacak ifadeler kullanmaktadır. Hatırlanacağı üzere kaos, kozmosun kendisinden çıktığı imkân alanıdır. Yani kaos, Platon öncesinde, kozmosu bize veren (geçmiş), vermekte olan (şimdi) ve onu vaat eden (gelecek) karanlık mekândır. Burada kaos kelimesi, elbette Captuto'nun her bir varlığı tahrik eden enerji (faaliyet) kavramını izah edememektedir. Buna karşılık o, Mesihçi düşünceyi daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Zira tüm dinlerde Tanrı, mesih, peygamber ve mehdi inancı aynı zamanda kaos kavramıyla yakından alakalıdır. Kaos kavramını dikkate almayan herhangi bir din söz konusu değildir. Sözgelimi İslam inanç ve düşüncesinde Cahiliye kavramı kaosun bir başka ifadesidir. Kur'an'ı vahyeden Allah, bu kaos içinde atıl (potansiyel) kaldığına inanılan, bilahare Hz. Peygamber aracılığıyla insanlara konuşmaya başlayan (aktifleşen) ve geleceğe/öte dünyaya dair umudu aşlayan (mesihçi) yaratıcı güçtür (Mekke dönemi). Daha sonra kozmos şekillenmeye ve Allah kozmos (fıkhi, siyasi, ekonomik, ahlaki düzen) içinden konuşan bir Tanrı'ya dönüşmektedir (Medine dönemi). Dolayısıyla Mekke'den Medine'ye hicret, kaostan kozmosa geçiş süreci olarak bir tür dehlizi temsil etmektedir. Buna göre Kur'an, kaostan kozmosa geçiş sürecinin başlangıcını, dehlizi ve dehlizden çıkışı (kozmos) aynı anda temsil eden bir kutsal kitaptır.

Caputo'nun tanrısallık (hadise/vaat) dediği şey ise, asla kozmosun tam olarak şekillenemediği bir dehliz içinde kalma halidir. Kısacası post-modernizm, dehlizde yaşadığımızı fark etme durumudur. Bu noktada kutsal kitap, dehlizin anlamını bize veren kitaba dönüşmektedir. Yani o dehlizin anlamı olarak vaat kitabıdır. Elbette Caputo'nun düşüncesine dair bu yorumlarımız, İslam başta olmak üzere, diğer dinlerde gördüğümüz, kurtuluş (dehlizden çıkış) fikriyle çelişen bir din tasavvuru ile karşı karşıya olduğumuzu bize hissettirmektedir. Caputo, bu alışılmadık durumu

¹⁰⁸ Caputo, *On Religion*, 32.

İncillerde yer alan ve modern insana tuhaf gelen anlatılarla izah etmeye kalkar. İnciller, hasta uzuvları öpme, fahişeleri üstün görme, bilimsel akılla çelişen mucizelerden söz etme, güçsüzün iktidarı elinde tutanlardan daha güçlü olduğunu söyleme gibi şeylerle doludur.¹⁰⁹ Caputo'ya göre bu, insan aklının gerçekte güçsüz olduğunu yani her şeyi anlayamayacağını söylemenin bir yoludur. İman bu yüzden vardır. Kutsal kitap tam da insan aklının anlamakta zorlandığı şeylerden söz ederek insana vaatte bulunmaktadır. Yani kutsal kitapta akılla çelişen şeyler, insan aklını kendi sınırının ötesine yönlendirerek onu gerçekleri *başka türlü* anlamaya sevk eder. Böylece gerçeklik metafiziksel sistemlerdeki gibi *kurulu bir düzene* işaret etmez; aksine o, düzen kurgusunun daima ötesine giden bir öngörülemez gelecek fikrini kendisinde barındırır. Caputo'nun tanrısallık dediği şey, insan aklının gerçekliğe dair kurguladığı tüm düzen tasarımlarının her zaman ötesinde kaldığı için düzen tasarımlarımızı tahrif eder. Yani tanrısallık, insan aklına kesintisiz direnç gösteren bir tüketilemez enerji ve vaat olduğu için insan aklını daima yapı sökümüne maruz bırakır. O vaat, olduğu için asla karamsarlığa da yol açmaz. Tam da bu hususları anlamamıza imkân verdiği için kutsal kitap, metafizik karşıtıdır.

Caputo'nun bu yaklaşımını şöyle yorumlayabiliriz: *Kutsal kitap* tabirindeki *kutsal* kelimesi, *kitap* kelimesinin telkin ettiği şimdinin (zira kitap elimizdedir) ötesini temsil eden ve bu yönüyle o kitabı şimdide görünür kılandır. Daha açık ifadeyle kutsal kelimesi tanrısallığı, Mesihçi düşüncüyü (gelecek) simgelerken, kitap bu tanrısallığın veya mesihçi düşüncenin hareketini, enerjisini, vaadini bize vermeye çalışan şimdiiyi temsil eder. Buna bağlı olarak kutsal kitap hem imanı (gelecek fikri, umut) gerektirir hem de iman doğrultusunda (geleceğe yönelik olarak) şimdi faaliyete geçmeyi yani başkalarını karşılıksız sevmeyi, fakiri ve komşuyu gözetmeyi, ekonomik adaletsizliğe karşı gücü yettiğince çabalamayı gerektirir. Caputo, her ne kadar kutsal metnin literal anlaşılmasına karşı çıksa da konu iman, umut, sevgi, fakiri gözetme gibi ontolojik ve ahlaki konular olduğunda literal anlamaktadır. Bunun nedeni iman, sevgi, umut ve hayırseverliğin şartsız olması yani başka bir şeye indirgenememesidir (unconditional).¹¹⁰

Sonuç

Eliade'ın primitif (arkaik) ontolojisi bağlamında analizler, hem metafiziksel hem post-metafiziksel yaklaşımlar içinde kutsal kitabın

¹⁰⁹ Caputo, *On Religion*, 15; "Spectral Hermeneutics", 60-64.

¹¹⁰ Caputo, *On Religion*, 3-4.

konumunu anlamak için bize bir fikir vermektedir. Primitif düşüncede semavi güçler (tanrılar) yeryüzünde tezahür ettiği için, kutsal kitap kavramına ihtiyaç bırakmamaktadır. Semavi dinlerde ise Tanrı'nın bilgisi ve inayetinin yeryüzünde tezahürü kutsal kitabı ortaya çıkarmaktadır. Platoncu geleneği oluşturan klasik metafiziksel sistemler evrensel aklî bilgiyi merkeze aldıkları için, Tanrı veya ideler (arketip, ezeli formlar) evrensel aklî bilginin temellendirilmesinde rol oynamaktadır. Ne var ki bu durum aynı zamanda Tanrı'nın nedensellik ilişkisi içinde aklın bir nesnesine dönüşmesini de beraberinde getirmektedir. Daha açık ifadeyle, Tanrı, metafiziksel sistemlerde kâinatın rasyonel-nedensel hiyerarşik yapısının zirvesi olarak konumlandırılmaktadır. Bu yaklaşım, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın kutsal metinlerinde görülen ve iman ile ahlâkî talep eden Tanrı tasavvurlarıyla pek uyumlu görünmemektedir. Bu uyumsuzluk, her şeyden önce metafiziksel sistemler tarafından üretilmektedir. Zira rasyonel-nedensel hiyerarşinin zirvesi olan Tanrı tasavvuru açısından semavi dinlerin Tanrı'sı antropomorfik bir imgeye yani hakikî gerçekliği metaforik düzeyde ikame eden (alegorik, substitute) bir tasvire dönüşmektedir. Buna bağlı olarak Meşşai felsefede kutsal kitap, ancak burhani felsefeye referansla gerçek anlam kazanabilen sembolik (aslın metaforik ikamesi) bir metin haline gelmektedir. Kısacası o, Kant'ta gördüğümüz asıl (orijinal, ergon, kendi içinde tamamlanmış tablo)'a ilave edilen/eklemlenen bir çerçeve (parergon) gibi görünmektedir.

Oysa Kur'an'ın Mekke ve Medine dönemindeki tezahür (vahiy) tarihine baktığımızda Kur'an -Meşşai filozofların anladığı şekliyle sembolik anlatım değil- Allah ile insanın karşılıklı diyalogu ve iletişimi içinde anlam kazanmaktadır. Yani filozofların antropomorfik/sembolik gördüğü ifadeler, Allah ile insanlar arasındaki canlı tarihsel iletişimin modelidir. Ne var ki filozoflar, gerçeklik-imge, varlık-görünüş gibi metafiziksel ayrımlarla kâinata baktıkları için kutsal kitabı bu ikili karşıtlıkların bir tarafı gibi görmüşlerdir. Kısacası antropomorfizmi üreten avamın soyut düşünmemesinden kaynaklı kutsal metin değil, doğrudan metafiziksel sistemin kendisidir. Bu elbette filozofların gerçeklik dendiğinde tarihsel olmayan (değişmez olan)'ın felsefî akılda tezahürünü anlamalarından kaynaklanmaktadır. Oysa Kur'an, Allah ile insanın karşılıklı etkileşim veya diyalogu sayesinde gerçekliğin zaman içinde şekillenmekte olduğunu bize göstermektedir. Kısacası Kur'an, metafiziksel sistemlerin nedensel-hiyerarşik varlık tasarımının dışında bir gerçeklik tasavvuruna işaret etmektedir.

Kur'an, diğer semavî dinlerin kutsal kitapları gibi, sevgi, bağışlama,

merhamet, komşuyu gözetme, hayırseverlik gibi hususlarla, metafiziksel sistemlerin 'bilgi ve akıl' merkezli tasarımlarının dışında 'düşünülemez'i merkeze almaktadır. Böylece Kur'an'ın sembolik dili, gerçekliğe doğrudan nüfuz ettiği varsayılan felsefi dilin bir alegorisi değildir. Daha açık deyişle Kur'an'da Allah'a dair mecazi ifadeler (el, yüz, taht, oturma, görme, işitme, sevme, bilme, haberdar olma vs.), Allah'ın antropomorfik tasviri değildir; onlar insanın Allah ile canlı ilişkisinin tasviridir. Filozofların göremediği şey, kutsal kitabın kendi sistemlerinin ötesinde bir düşünülemezlik eksenli gerçeklik tasavvurunu ortaya koyduğudur. Kutsal kitap düşünülemezliği merkeze alır; zira gerçekliğin nasıl şekilleneceği baştan belirlenebilir değildir; o insanın çabasına ve Allah'ın takdirine (karşılıklı iletişime) bağlıdır. Oysa metafiziksel sistemler, Aristo'nun Tanrısından mülhem düşünülebilirlik/ öngörülebilirlik/ evrensellik/ nedensellik bağlamında kutsal kitabı kültürel açıdan tarihselleştirirler. Kısacası metafiziksel sistemler ile kutsal kitabın düşünme modelleri (paradigmaları) birbirinden farklıdır.

Vattimo ve Caputo'nun ele aldığı şekliyle post-metafiziksel düşünceler, klasik ve modern metafizikleri genel olarak Platoncu geleneğin tezahür biçimleri olarak görürken, aynı zamanda kutsal kitabın bahsettiğimiz 'düşünülemez' olan boyutuna dikkat çekmektedirler. Tekrar hatırlatırsak, sevgi, merhamet, bağışlama, komşuyu gözetme, hayırseverlik, akılda temellendirilebilir hususlar olmadıkları için karakterleri gereği düşünülemez olandır. Bu bağlamda post-modernizm, klasik ve modern metafiziklerin düşünülemez olarak dışarıda (dinlere) bıraktığı yani rasyonel aklın ötelediği hususları tarihsel aklın bir tür modeli haline getirmektedir. Ancak Vattimo ve Caputo'nun post-metafiziksel düşünceleri, aşkın Tanrı kavramını, metafiziksel düşüncenin bir icadı ve tasarımı olarak gördüğü için, aşkın olana da kendilerini kapatmaktadır.

Bu bağlamda onların post-modernist yaklaşımı, primitif düşüncenin merkeze aldığı 'epifani'yi, 'hadise' (event, ereignis, epoch) kavramı altında tarihselleştirip sekülerleştirmektedir. Artık epifani, göksel (aşkın) bir gücün yeryüzünde tezahürü değildir. Aksine o, varlığın, daha doğrusu, Platoncu gelenekteki varlık tasarımının gerisinde kalan bir gizemin (enerji, faaliyet) bize kendisinin ne olduğunu bildirmeksizin fark ettirmesidir. Vattimo'da epifani, sosyal demokrasi içinde insanların birbirini dinleyerek uzlaşmasıyla ortaya çıkan hadisedir. O ayrıca karşılıksız sevgi ve merhametin tezahürüdür. Caputo'da epifani, her daim tecrübe etmekte olduğumuz ve bizi sürekli geleceğe umut ve sevgiyle yönlendiren çağrıdır. Bu durumda kutsal kitap, zayıf düşünce ve teoloji içinde, bizi yeryüzünde epifaniye

hazırlayan bir rol üstlenmektedir. Bu epifani, semavî gücün yeryüzünde tezahürü (dolayısıyla kutsal-profana ayrımı üreten bir şey) değil, aksine kutsal-profana ayrımını ortadan kaldıran bir epifanidir. Zira kutsal-profana ayrımının kendisi zaten güçlü düşüncenin (klasik metafizik ve modernist seküler sistemlerin) ürettiği bir ayrımdır. Post-modern düşünce, bu şekilde, güçlü düşüncelerin ürettiği sınırları silikleştirmekte ve tahrif etmektedir (verwindung).

Böylece karşımıza uyku (simulasyon) ve uyanıklık bağlamında tamamen zıt yaklaşımlar çıkmaktadır. Metafiziksel sistemler, aşkınlık tecrübesinin gerçekleştiği üçüncü katmanda saf uyanışın tezahür ettiğini ileri sürerken, Vattimo ve Caputo post-metafiziksel düşüncüyü, metafiziksel uykudan uyanma ve onları hatırlama şeklinde ele almaktadır. Dolayısıyla her bir düşünce sistemi kendi açısından uyku ve uyanıklığın tarifini yapmaktadır. Bu durum modernizm, Marksizm, ateizm, idealizm, spiritalizm tarzı bütün yaklaşımlar için geçerli görünmektedir. Bu noktada kutsal metnin her zaman yoruma açık kalmasının ne anlama geldiğini daha iyi fark edebiliriz. O yoruma açıktır zira içinde bulunduğumuz gerçeklik saf (katı) bir bütünlük değil, şekillenmekte olanıdır. Yorum sadece kutsal metne ait bir şey değildir; o aynı zamanda içinde bulunduğumuz gerçekliği şekillendirme tarzıdır. Bu durum gerçekliği asla bir bütün olarak göremeyeceğimiz anlamına gelir. Böylece daima uyku-uyanıklık arasındayızdır. Kutsal kitabın sürekli yoruma açık kalması, onun anlam açısından tüketilememesi demektir. Yani o tüm yorum mekanizma ve stratejilerine direnç gösteren bir karaktere sahiptir. Bu da bizi kendi rüyalarımızdan uyandırma bağlamında çalan bir saat alarmı gibidir. Zira saatin alarmı sadece uyanma vaktinin geldiğini bildirmez; o daha temelde zamanı ve gerçekliği asla tüketemeyeceğimizi bize haber verir. Yani saatin kurulan alarmı, zaman ve gerçekliğin bir elçisidir. Böylece, inanan insan için kutsal metin, ona yönelik her bir yorumumuz/gerçekliği şekillendirme çabamız esnasında Tanrı tarafından yeniden kurulan saatin/zamanın/gerçekliğin alarmıdır.

Kaynakça

- “Babel”. *Online Etymology Dictionary*.
<https://www.etymonline.com/word/Babel>.
- Alper, Ömer Mâhir. *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ay Işığı Kitapları, 2000.
- Avicenna. “On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets’ Symbols And Metaphors”. trans. Michael E. Marnura ed. R. Lerner, M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. İthaca: Cornell University Press, 1963.
- Avicenna. *Healing: Metaphysics X*, trans. Michael E. Marmura in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. R. Lerner and M. Mahdi, İthaca: Cornell University Press, 1963.
- Başaran, Abdullah. “Weak Thought and Religion in Gianni Vattimo: Implications and Repercussions”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/3 (2023), 938-952. <https://doi.org/10.14395/hid.1340172>
- Benjamin, Walter. *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction, Illuminations*. ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York: Schocken Books, 1969.
<https://web.mit.edu/allanmc/www/benjamin.pdf>
- Benso, Silvia. “From Veritas to Caritas, or How Nihilism Yields to Democracy”. *Human Studies* 29/ 4 (Dec. 2006), 503-508.
- Bostrom, Nick. “Are You Living In A Computer Simulation?”. *Philosophical Quarterly* 53/211 (2003), 243-255. <https://simulation-argument.com/simulation.pdf>
- Canan, Sinan. “Simülasyonda Mıyız?”
<https://www.youtube.com/watch?v=a-Ten7ZeDA4&t=199s>
- Caputo, John. “Does God Exist? Jack Caputo on Homebrewed Christianity Unfiltered” 08.02.2024
<https://www.youtube.com/watch?v=3xBMYzPuDtQ>
- Caputo, John. *On Religion*. London: Routledge, 2001.
- Caputo, John. “Richard Kearney’s Enthusiasm”. *After God: Richard Kearney and The Religious Turn in Continental Philosophy*. ed. J. P. Manoussakis, New York: Fordham University Press, 2006.

- Caputo, John. "Spectral Hermeneutics". *After God, After God: Richard Kearney and The Religious Turn in Continental Philosophy*. ed. J. P. Manoussakis, New York: Fordham University Press, 2006.
- Caputo, John. "The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology". *Journal of for Cultural and Religious Theory* 11/2 (2011), 32-124. <https://jcrt.org/archives/11.2/caputo.pdf>
- Caputo, John. *The Weakness of God: A Theology of Event*, Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington & 2006.
- Carravetta, Peter. "Repositioning Interpretive Discourse From "Crisis of Reason" to "Weak Thought". *Differentia Review Of Italian Thought* 2 (1988), 83-126.
- Chen, Chung-Hwan. "Different Meanings Of The Term Energeia In The Philosophy Of Aristotle". *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1 (Sep., 1956), 56-65. <https://www.jstor.org/stable/2104687>
- Cleary, John J. "Powers That Be": The Concept Of Potency In Plato And Aristotle". *Méthexis* 11 (1998), 19-64.
- de Waal, Martijn. "Body Movies: The City as Interface Contemporary Culture". *New Directions in Art and Humanities*. ed. Judith Thissen, Robert Zwijnenberg, Kitty Zijlmans, Amsterdam University Press, 2013. 412
- Derrida, Jacques. "Khora". *On The Name*. ed. Thomas Dutoit & Jacques Derrida, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Drucker, Johanna. "Reading Interface", *PMLA* 128/1 (January 2013), 213-220.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return*. trans. Willard R. Trask, New York: Harper & Brothers Publishers, 1959.
- Ellul, Joseph. "Scriptural Prophecy and Islamic Metaphysics", *Angelicum* 93/3, Colloquium de Dei Verbo (2016), 513-536.
- Elmqaddem, Noureddine. "Augmented Reality and Virtual Reality in Education. Myth or Reality? *International Journal of Emerging Technologies in Learning (ijET)*14/3 (February 2019), 234-242. <https://doi.org/10.3991/ijet.v14i03.9289>
- Escalante, Lucía Miridiel Esnaurrizar. "Weak thought and Deep Listening.

An Intersection Between Gianni Vattimo and Free Improvisation” 1-15. https://www.academia.edu/102543721/Weak_thought_and_Deep_Listening_An_intersection_between_Gianni_Vattimo_and_free_improvisation

- Farabi. *Kitabu Ara-i Ehli'l- Medineti'l-Fazile*. Beyrut: Darul'l-Maşriq, 1985.
- Farabi. *Kitabü'l-Mille* (Din Kitabı), çev. Fatih Toktaş, Divan 1 (2002), 247-273. <https://divandergisi.com/pdf/109.pdf>
- Farabi. *Risale fi'l-Aql*, ed. Maurice Bouyges, Beyrouth: Imperie Catholique, 1938.
- Ferraris, Maurizio. Anna Taraboletti Segre. “Postmodernism and The Deconstruction of Modernism”, *Design* 4, ½ (1988), 12-24.
- Gazali. *el-Munkizu mine'd-Dalâl*. thk. Cemil Saliba, Kamil Iyad, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 7. Basım, 1967.
- Ghilotti, Francesco. “Earth and Underground in Early Sumerian Sources”, *Expression* 6 (August 2014), 84-95.
- Gurevitch, Zali. Gideon Aran. “Never in Place: Eliade and Judaic Sacred Space”, *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 39/87 (July - Sep., 1994), 135-152.
- Hayyam, Ömer. *Dörtlükler*. çev. Sebahattin Eyüpoğlu, İstanbul: Çan Yayınları, 1961.
- Horowitz, Maryanne Cline. “The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes”. *Journal of the History of Ideas* 35/1 (1974), 3-16.
- Hybs, Ivan. “Beyond The Interface: A Phenomenological View of Computer Systems Design”. *Leonardo* 29/ 3 (1996), 215-223.
- Ibn Sina. *Fî Ithbât al-Nubuwwât (Proof of Prophecies)*. ed. Michael Marmura, Beirut: Dar an-Nahar, 1968.
- İbn Sina. *Ahvalü'n-Nefs*. thk. A. F. El-Ehvani, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ Metafizik II, (el-İlâhiyyât)*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık 2005.
- İbn Sîna. *eş-Şifâ: el-İlahiyat (10)*. thk: G. C. Anawati vd. 2. Cilt, Kahire: 1960.
- Jolivet, Jean. “L'intellect Selon Al-Fârâbî: Quelques Remarques”. *Bulletin d'études Orientales* 29, Mélanges Offerts A Henri Laoust, Volumepremier (1977), 251-259.

- Lindsey, Jason Royce. "Vattimo's Renunciation of Violence". *Ethical Theory and Moral Practice* 16/ 1 (February 2013), 99-111.
- Mahdi, Muhsin. *Alfarabi and The Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- Marmodoro, Anna. "Potentiality in Aristotle's Metaphysics". *Handbook of Potentiality*. ed. K. Engelhard, M. Quante, Netherland: Springer Science and Business Meiad B.V, 2018.
- Meisami, Sayeh. "Ibn Sīnā's Philosophical Interpretation of *Sūrat al-Falaq*". *Al-Bayān – Journal of Qur`an and Ḥadīth Studies* 15 (2017), 1-19.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazali: The Poetics of Imagination*. University of California Press, 2005.
- Morioka, Masahiro. "Artificial Intelligence and Contemporary Philosophy Heidegger, Jonas, and Slime Mold". *Journal of Philosophy of Life* 13/1 (January 2023), 29-43.
- Nietlong, Joseph. "Derrida and the Structure of the 'Messianic' in the Specter of Marx". *Predestinasi*, 12/2, (December 2019), 102- 120.
- Papaioannou, Chrysi Andriani. *Ahead of Its Time: Historicity, Chronopolitics, and the Idea of the Avant-Garde after Modernism*. Leeds: The University of Leeds School of Fine Art, History of Art and Cultural Studies
Doktora Tezi, 2017.
http://etheses.whiterose.ac.uk/16922/1/Papaioannou_Ahead%20of%20Its%20Time.pdf
- Platon. *Apology*.
<https://www2.hawaii.edu/~freeman/courses/phil100/04.%20Apology.pdf>
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam*. Liverpool: George Allen and Unwin Ltd., 1958.
- Robin, Jeffrey W. "On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo". *After the Death of God*. ed. J. W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007.
- Rorty, Richard. "Foreword". *Gianni Vattimo Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law*. New York: Columbia University Press, 2007.

- Royal, T. A. C., "Māori Creation Traditions". *Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand* (2005, 5 February). <http://www.TeAra.govt.nz/en/maori-creationtraditions>
- Smith, Daniel W. "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and The Overturning Of Platonism". *Continental Philosophy Review* 38 (2006), 89-123.
- Styers, Randall. "Gianni Vattimo and the Return of the Sacred". *Annali d'Italianistica*, 25, *Literature, Religion, and the Sacred* (2007), 47-75.
- Suruş, Abdülkerim. *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*. der., çev. Asiye Tıǧlı, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- The Holy Bible. I. Cor. 1: 25. <https://www.bibleref.com/1-Corinthians/1/1-Corinthians-1-25.html>
- Tıǧlı, Asiye. "Nebevi Tecrübenin Genişlemesi mi Daralması mı? (I) Abdülkerim Suruş'un Nebevî Rüya Nazariyesi Hakkında Bir Tahlil Denemesi". *Yetkin Düşünce* 4/15 (2021), 165-186.
- Valgenti, Robert T. "Weak Thought and the Recovery of Reason". https://www.academia.edu/80140688/Weak_Thought_and_the_Recovery_of_Reason
- Vattimo, Gianni. "Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy". *SubStance* 6/ 2 (1987), 8-14.
- Vattimo, Gianni. "The End of (Hi)story". *Chicago Review* 35/4 (1987), 20-30.
- Vattimo, Gianni. "Toward a Nonreligious Christianity". *After the Death of God*. ed. J. W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007.
- Vattimo, Gianni. *The Transparent Society*. Baltimore: John Hopkins Press, 1992.
- Walsh, Eamonn. David A Oakley, "Editing Reality In The Brain". *Neuroscience of Consciousness* 1 (2022). doi: 10.1093/nc/niac009.
- Ware, Owen. "Universality and Historicity On the Sources of Religion". *Research in Phenomenology* 36/1(2006), 238-254, <https://philarchive.org/archive/WARUAH>.
- White, Stephen K. "Violence, Weak Ontology, and Late-Modernity". *Political Theory* 37/ 6 (December 2009), 808-816.
- Zhou, Zhuang. *The Complete Works of Zhuangzi*. çev. Burton Watson, New

York: Columbia University Press, 2013.