T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Dinbilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

# DİN FELSEFESİNDE DEKONSTRÜKSİYON

Recep ALPYAĞIL
2502030078

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN
İstanbul-2006

## ÖZ

Bu çalışma, dekonstrüksiyonun olumlu bir süreç olduğu, 'eleştirel akılcı' bir perspektifle dekonstrüksiyonla olumlu bir din felsefesine ulaşılabileceği temel fikri üzerine kuruludur. Bu tezi temellendirmek için çalışmamız süresince, dekonstrüksiyon, şu üç yönüyle ele alınmıştır: i. Dekonstrüksiyon yeni sorular gündeme getirmek, zaten sorulmuş olanlar için de, yeni olanaklar ve açılımlar üretebilmek anlamına gelmektedir. Bu anlamda dekonstrüksiyon bir sonuç değil, yeni bir başlangıçtır. Bu perspektiften bakıldığında, aynı projenin din felsefesine ne türden olanaklar sağlayabileceği sorusu bu tezin ana izleklerinden birini oluşturmuştur. ii. İkinci olarak dekonstrüksiyon geleneğe yaslanarak, gelenek içinde kalarak yeni şeyler üretme, onu yeniden yeni bir biçimle canlandırma anlamı taşır. Din felsefesinde ise; klasik filozofların, hatta kelamcıların yapıtlarını, yeniden inşa etmek üzere bozan bir ameliye olarak düşünülmüştür. Ayrıca Derrida'nın dekonstrüksiyoncu yazılarının öncüleri olarak Pseudo Dionysius, Meister Eckhart, Sankara, Lao Tzu'yu gören çalışmalar da dikkate alınarak, benzer bir yaklaşımın, klasik İslam geleneği için de yapılabileceği savunulmuştur. iii**.** Dekonstrüksiyon, tek yanlı tutumlardan kaynaklanan ikici alternatifler arasında sıkışıp kalmayan, her iki alternatifi de dikkate alarak yeni perspektifler oluşturmak anlamını da ihtiva etmektedir. Bu paralelde onun, din felsefesinde 'bilgelikten uzak' tutumlardan uzaklaşabilmek için en azından bir ek destek olabileceği düşünülmüştür. Tez süresince de, bu yönüyle algılanmaya çalışılmıştır.

## ABSTRACT

This study is based on a idea of that deconstruction is a positive process and with a critical perspective and it can be reached to a constructive philosophy of religion. For underpinning of this thesis, the theory of deconstruction has been evaluated within these three aspects throughout the study: i. Deconstruction means to propose new questions for the agenda, and for already questioned to produce new possibilities and developments. In this regard, it is not a final but a new start. From this perspective, the contribution to Philosophy of Religion is one of the processes of this study. ii. Secondly, relying on tradition, producing new things, deconstruction means to renew the tradition in the new form. In philosophy of religion, it is thought as a kind of activity demolishing the works of classics and even of theologians in order to revise them. Taking the works of the leading scholars in the field, like Pseudo Dionysius, Meister Eckhart, Sankara, Lao Tzu into consideration, a similar approach is claimed to be applied to the classical Islamic tradition. iii. Deconstruction consist of the meaning of that not being pressed between two options because of one dimensional attitude, it produces new perspectives by taking all two options into consideration. In this regard, it is thought a supplement support for escaping from the attitude of "distance from wisdom" in Philosophy of Religion. In the process of the writing up, this aspect is always on the agenda.

# ÖNSÖZ

Zaman içinde çok farklı unsurların felsefi söyleme kaynaklık ettiğini görmekteyiz: Sözgelimi mantık, matematik, bilim, duyular, rasyonalite vb. Bunlardan her biri çeşitli zaman dilimlerinde, felsefi sistemlere temel oluşturmuşlardır. Geçen yüzyılda ve içinde yer aldığımız zaman diliminde ise, felsefenin sorunları işlenirken alınan modellerden biri de "dil" olmuştur. Felsefeciler ilginç bir biçimde, varlık, bilgi ve değer alanındaki hemen hemen her şeyi dil ekseninde açıklamaya çalışmışlardır. Dile yapılan bu vurgunun, düşüncenin dile olan mahkumiyetinden kaynaklandığı ileri sürülmüş, bu tezi bütünler bir başka iddia olarak da, dilin hakikati 'olduğu gibi' betimleyemeyeceği savunulmuştur. Bu ve benzeri iddialar, Türk düşününde de birçok çevreden sahiplenilebilir türden iddialar haline dönüşmüştür. Çoğu zaman bu paraleldeki düşüncelerin postmodernizme ya da dekonstrüksiyona atfedilerek savunulmuş ya da dile getirilmiş olduğuna tanık olmaktayız.

Dilin felsefe sahnesinde bu ölçüde önem kazanması anlaşılabilir bir durum mudur? Eğer onun belli bir önemi varsa, bu önem çağdaş felsefecilerin ileri sürdükleri ölçüde büyük müdür? Bu sorular karşısında hakim eğilimler dışında alternatif bir yaklaşım geliştirilebilir mi? Bu anlamda dekonstrüksiyonun konumu nedir? Genellikle yapıldığı üzere onu postmodernizmle eş zamanlı olarak anlamak olası mıdır? Bu soruların her birinin çeşitli çalışma alanları içinde yanıtı vardır. Bizim için önemli olan diğer disiplinlere nazaran son derece kritik bir mevziyi işgal eden din felsefesinin bu sorular karşısındaki tutumudur. Zira sözü edilen sorulara verilecek her yanıtın din alanında, eş zamanlı olarak da din felsefesinde uzanımları olacaktır. Şu halde "eleştirel akılcı bir perspektifle" içinde yer alınan zaman dilimindeki sorunların din felsefesi birikimiyle ele alınması zaruridir. Öte yandan bu zaruret din felsefesinin iç sorunları açısından da geçerlidir. Değişen zamanla birlikte ele alınan sorunların mahiyeti de değişebilmektedir. Dolayısıyla klasik din felsefesinin, ele aldığı sorunlar alanını genişletmesi, zaman zaman da bu sorunları irdelemek için yeni yollar denemesi beklenilebilir bir durumdur.

*"Din Felsefesinde Dekonstrüksiyon"* adlı çalışmamız yukarıdaki sorunlar muvacehesinde ortaya çıktı. Kanaatimizce 'eleştirel akılcı bir perspektifle'

dekonstrüksiyon ve din felsefesi eş zamanlı olarak anılabilir. Bu anlamda dekonstrüksiyon paralelinde yapılacak olan din felsefesinin amacı "gündeme yeni sorular getirebilmektir". Bununla birlikte özellikle dikkat edilmesi gereken husus bu çalışmanın tek yönlü bir ilişki üzerine kurulu olmadığıdır. O sebeple burada sadece dekonstrüksiyondan din felsefesine giden ve orayı yeniden yapılandırabilecek olan bir olasılıktan değil, aynı zamanda din felsefesinden dekonstrüksiyona giden ve onu bu paralelde kritik edebilecek bir olasılıktan da söz edilmelidir. Yani yapılması düşünülen şey, basitçe bir yöntemi alıp diğer alana uyarlamak değildir. Son derece dinamik bir etkileşimle, hem din felsefesi için hem de dekonstrüksiyon için yeni kazanımlar üretebilecek olan bir diyaloğa girebilmektir.

Bu çalışma, her durumda kendilerine müteşekkir olduğum hocalarım sayesinde vücut bulmuştur. Birçok vesileyle kendilerine borçlu olduğum aynı zamanda yapıcı tenkit ve tavsiyeleri ile bu çalışmanın olgunlaşmasında önemli katkıları olan Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL'e ve Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ'e teşekkür ederim. Her zaman, yakın ilgi ve alakasına muhatap olduğum, öneri ve tavsiyeleri ile kendimi yenilemeye gayret ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN'a burada anamayacağım ölçüde müteşekkirim, ki onun sayesinde bu zorlu konu, son derece keyifli bir araştırmaya dönüşmüştür.

Recep Alpyağıl

# İÇİNDEKİLER

**ÖZ** ..... IV
**ABSTRACT** ..... V
**ÖNSÖZ** ..... VI
**İÇİNDEKİLER** ..... 1
**GİRİŞ** ..... 1
**A. Araştırma Konusunun Önemi** ..... 3
**B. Araştırmada Kullanılan Yöntem** ..... 8
**C. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar** ..... 10

**I. BÖLÜM**

**DEKONSTRÜKSİYONUN AÇIMLANMASI**

A. Dekonstrüksiyon Teriminin İçinde Yer Aldığı Düşünsel Atmosfer ..... 12
1. Postmodernizm ..... 12
2. Postmetafizik Çağ ve Din ..... 20
3. Eleştirel Değerlendirmeler ..... 24
B. Dekonstrüksiyon "Ne"dir? ..... 31
C. Terimin Mucidi Jacques Derrida ve Bazı "Yarı-Kavramlar" ..... 49
D. Dekonstrüksiyonun 'Din Felsefesi' İçin İmaları ..... 63
1. Dekonstrüksiyon ve Din ..... 63
2. Dekonstrüksiyon ve Din Arasında İrtibat Noktaları ..... 75
a. Yahudilik ..... 78
b. İslam ..... 80
c. İman ..... 82
d. Mesihçilik ..... 86
E. Eleştirel Değerlendirmeler ..... 90

**II. BÖLÜM**

**DEKONSTRÜKSİYONUN DİN FELSEFESİNDEKİ UZANIMLARI**

A. Dekonstrüksiyonun Din Felsefesinde Olumsuz/Nihilist Bir Bağlamda Kullanılışı 99
1. A/teoloji (Mark C. Taylor) ..... 99
2. Non-realizm (Don Cupitt) ..... 101

3. Eleştirel Değerlendirmeler ..... 107
B. Dekonstrüksiyonun Din Felsefesinde Olumlayıcı Bir Bağlamda Kullanılışı ..... 112
1. "Mesihsel" Postmodernizm (John D. Caputo) ..... 112
2. Onto-teoloji Eleştirisi ve Din Felsefesi (Jean L. Marion) ..... 123
3. Eleştirel Değerlendirmeler ..... 131

**III. BÖLÜM**

**DEKONSTRÜKSİYON VE DİN DİLİ**

A. Din Dilini Yeni Bir Bağlamda Tartışmak: 'Negatif Teoloji' ..... 136
1. Sorunun Konumlandırılması ..... 136
2. "Negatif Teoloji" Geleneği ..... 139
a Uzak Doğu ..... 139
b. Yahudilik ..... 140
c. Grek Felsefesi ..... 142
d. Hıristiyanlık ..... 144
e. Çağdaş Felsefede Negatif Teoloji ..... 148
2. Dekonstrüksiyon ve Negatif Teoloji ..... 156
a. Dekonstrüksiyonun Negatif Teolojiye Olan Katkısı ..... 159
b. Dekonstrüksiyonun Negatif Teolojiyi Eleştirisi ..... 165
c. Dekonstrüksiyonun Negatif Teolojiye Olan Borcu ..... 173
3. Eleştirel Değerlendirmeler ..... 182
B. İhmal Edilen "İslami Negatif Teoloji Geleneği"nin Özgünlüğü ..... 189
1. Mutlak Teşbih'den Mutlak Tenzih'e ..... 189
2. Özgün Sentez ..... 193
a. İbn Sina ..... 194
b. İbn Arabi ..... 198
c. Mevlana ..... 204
3. Eleştirel Değerlendirmeler ..... 212
**SONUÇ** ..... 218
**BİBLİYOGRAFYA** ..... 224

# GİRİŞ

## A. Araştırma Konusunun Önemi

Yakın bir tarihte yayımlanan bir kitapta, dekonstrüksiyonun etkileşimde olduğu şu disiplinler sayılır: "dekonstrüksiyon ve etik", "dekonstrüksiyon ve feminizm", "dekonstrüksiyon ve psikanaliz", "dekonstrüksiyon ve kültürel çalışmalar", "dekonstrüksiyon ve sevgi", "dekonstrüksiyon ve postkolonyalizm", "dekonstrüksiyon ve teknoloji."[1] Bu sayılanlara teoloji, mimari, hukuk, tarih, bilim, politika, cinsel ayrımcılık, eğitim bilimi, şiir ve hatta müzik gibi daha birçok alanı eklemek mümkündür.[2] Bütün bu anılanları sadece, dekonstrüksiyonun ne ölçüde yaygın bir "disiplin" olduğu hakkında bir fikir vermek için sunduk. Buradan kısaca şunu anlamaktayız. Dekonstrüksiyon günümüz felsefe tartışmalarında belli bir ölçüde yaygın paradigmayı temsil etmektedir. Takdir edileceği üzere, felsefede bir şeyin paradigma haline gelmesi demek, bütün felsefe sorunlarının söz konusu paradigma ekseninde yeniden ele alınması anlamına gelmektedir. Sözgelimi, geçen yüzyıllarda aynı işlevi, bilim, rasyonalite, romantizm, fenomenoloji, vb. gibi felsefi sistemler icra etmişlerdi. Dekonstrüksiyonun da son otuz yılın "paradigmal terimi" olduğu düşünüldüğünde; bizi ilgilendiren asıl soru, din felsefesi için durumun ne olduğudur.

Din felsefesi, adından da anlaşılacağı üzere iki terimin birleşiminden oluşmuş bir disiplin. Bu her iki alanın etkileşiminin bir sonucu olduğundan olsa gerek, o, kimi zaman felsefenin kimi zaman da dinin etkisi altında gelişmiştir. Felsefe dine nazaran, daha dinamik ve değişken bir karakter arz etmekte olduğundan din felsefesi de, bu alandaki değişimlere paralel olarak yeni biçimler almaktadır. Sözgelimi, bu deyişi ilk defa kullandığı ifade edilen Hegel'den[3] bu güne değin 'din felsefesi' tasavvurunda çok şey değişmiştir. "Din ve felsefe arasındaki ilişkinin sonucu olan din felsefesinin felsefe tarihi içindeki farklılıklar arz eden serüvenini,"[4] Cafer Sadık Yaran şu şekilde

---

1 Nicholas Royle, **Decontructions: A User's Guide**, New York, Palgrave, 2000.

2 Nicholas Royle, **Jacques Derrida**, London-New York, Routledge, 2003, s. 144.

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Lectures on the Philosophy of Religion**, trc. J. M. Stewart-R. F. Brown, Berkeley, University of California, 1988.

4 Cafer S. Yaran, "Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu", **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi** , Samsun, Etüt Yay., 1997, s. 21.

özetlemektedir: "Felsefeye yarı dini bir rol veren örneğin Platon'un din felsefesi; felsefeye dini inançları savunma görevi veren Aquinas örneğinde görülen anlayış; felsefenin kendi sınırlılıklarını göstererek dini inanca yer hazırlayıcı konumunda bulunduğu, Kant'ın din felsefesi, son olarak da, felsefenin görevinin dini ifadelerin anlamını çözümlemek ve dini söylemin mantıksal yapısını açık seçik hale getirmek olarak gören Wittgensteincı çağdaş Analitik felsefe."[5] Bu dönüşüm ve değişimler içinde din felsefesinin hakim paradigma konumundaki felsefi söylemle sürekli etkileşim halinde olduğunu görüyoruz. Bu dönüşümlerin izini sürmüş olan Yaran'ın, din felsefesi yapmanın olası dört biçiminden söz ettiği çalışmasından üç yıl sonra yayımladığı kitabında, felsefedeki yeni bir eğilimden söz ettiğini görürüz: "Din felsefesinde ve teizmin savunulmasında son zamanlarda görülen canlanma, sadece Anglo-Amerikan Analitik felsefe geleneği ile sınırlı değildir. Benzer gelişmeler, Kant'ın kritisizm felsefesinin bir gelişimi olarak değerlendirilebilecek olan ve Hegel, Schopenhauer, Keierkegaard, Feuerbach, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre ve son zamanlarda Derrida ve Foucault gibi filozoflarca geliştirilen perspektifleri içine alan Kıta Avrupası felsefe modelinde de meydana gelmektedir."[6] Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, din felsefesi disiplini içinde farklı felsefi geleneklerin sonucu olarak klasik din felsefesinden ayrı, yeni eğilimler ortaya çıkmaktadır. Zaten, çok kısa bir zaman dilimi içinde alıntıdaki öngörüyü teyit eder çalışmaların kaleme alınmakta olduğunu görüyoruz.[7]

Şu halde yukarıdaki bakış açısının devamı olarak şöyle bir değerlendirmede bulunabiliriz. Son otuz yılın hakim felsefi söylemi Kıta Avrupası'nda, Amerika'da, kısmen de Ada'da postmodernizm ve dekonstrüksiyondur. Bu genel atmosferden din felsefesi de çok açık bir biçimde etkilenmektedir; hatta bu paralelde bir din felsefesi tasavvurunun da oluşmuş olduğunu söyleyebiliriz. Sonuçta din felsefesi disiplininin, dünyadaki birçok felsefe bölümünde ayrıcalıklı bir yer edinmekte olan bu akımlara

---

5 Yaran, "Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe Din İlişkisi", s. 23.

6 Cafer S. Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, Samsun, Etüt Yay., 2000, s. 11-12.

7 Max Charlesworth, **Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism**, Oxford, One World, 2002, s. 155 vd; D. Z. Phillips, Thomas Long, **Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000**, London, Kluwer Academic Publisher, 2003, s. 441-452; yine din felsefesi alanındaki araştırmalarda önemli bir dergi olan **Faith and Philosophy** bir sayısını tamamıyla, "Çağdaş Kıtasal Felsefenin Dinsel Önemi" adlı konuya ayırmıştır, 10, 4, 1993.

karşı pozisyonunu belirlemesi son derece doğaldır. Bu çalışmanın ana fikri de böylesi bir ihtiyacın karşılanması gerekliliğinden oluşmuştur. Bu yaklaşım, "Batı dünyasındaki Analitik filozofların önemli bir bölümünün yaptığı gibi bu yeni felsefi projeyi görmezden gelmek yerine, onu anlamaya çalışmanın"[8] daha sağlıklı olacağı düşüncesine yaslanır. Bu tutumumuz, çalışmamızda kendimiz için de bir ilke olarak benimsemiş olduğumuz 'sofyalojik epistemoloji' ile alakalı bir tutumdur. Yani felsefi meseleleri ele alırken, birbirlerinin zaaflarından beslenen aşırı uçlarda yer almamak, aynı zamanda bu aşırı uçların, hakikatin belli bir cephesine ışık tuttuğunu da kabul etmek. Bu bakış açısı sayesinde modern dönemin temelciliği ile postmodern dönemin anti-temelciliği arasında sıkışmış olmaktan kurtulabiliriz.[9] Şu halde hem Kıtasal hem de Analitik din felsefesini aynı duyarlılıkla dinlemek ve kritik etmek sofyalojik epistemolojinin bir gereğidir. İşte bu anlamda biz, bu tezde, Kıtasal din felsefesinin bir bölümünü teşkil eden dekonstrüksiyonu ele alacağız.

Öncelikle yaptığımız çalışmanın niteliği ile ilgili bir kaç noktayı netleştirmek istiyoruz. İlk olarak, din felsefesi disiplini ile dekonstrüksiyonun etkileşime girmesinin anlaşılabilir birçok zorluğu bulunmaktadır. Söz gelimi bir başka sahada, dekonstrüksiyon ve sosyoloji arasındaki bağ üzerine, doktora çalışması yapan Ann Game'in ifade ettiği zorlukların benzeri bizim için de geçerlidir:

> Bir sosyolog olarak son birkaç yıldır hem öğretim hem de araştırma faaliyetlerim esnasında 'çağdaş Fransız düşüncesi' diye anılan düşünce geleneği ile uğraştım. Bu hiç de kolay bir uğraş değildi. Bir yandan, sosyoloji disiplininde Fransız teorisine kayda değer bir düşmanlıkla yaklaşılması ve kuşkuyla bakılması söz konusu. Öbür yandan, insan bilimleri alanında çalışanlar benim bu ilgime belli bir şaşkınlıkla yanıt verdiler.[10]

Bu değerlendirmelerdeki sosyoloji tabirini çıkarıp, din felsefesi tabirini de koyabiliriz. Gerçekte yaşanılan sorun aynıdır. Temel tezleri ve işleyişi itibariyle, geleneksel din felsefesi disiplininin Fransız teorisi olan dekonstrüksiyonla nasıl

---

8 Muhsin Akbaş, **Derrida ve Din**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2004, s. 7-8.

9 Cafer S. Yaran, "Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve 'Sofyalojik' Bir Epistemoloji Önerisi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9, 2004, s. 42.

10 Ann Game, **Toplumsalın Sökümü: Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru**, çev. Mehmet Küçük, Ankara, 1998, s. ıx; aynı türden soruları ve çekinceleri postmodernizm ve etik üzerine bir çalışma kaleme alan Edith Wyschogrod dile getirmiştir: "Postmodern bir etik? Çelişkli bir terim değil mi bu? Eğer postmodernizm felsefi dilin yıkılmasını betimleyen eleştirel bir ifadeyse; bir Batı hümanizminin gen değişimi ise, bizatihi anlam şartları saldırıda olduğunda, bir etik umudunu nasıl taşıyabiliriz?", **Azizler ve Postmodernizm**, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yay., 2002, s. 11.

uyuşacağı başlı başına bir sorundur. Bu sorunun kısmi bir yanıtını yine, sorunu ortaya koyan Game'den alabiliriz:

> Temel sorun hakikat ya da bilim statüsüne dönük iddialara temel sağlayan kuralların ve *kapanmaların sorgulanması* yoluyla disiplinlerin dağıtılması sorunudur. Kısaca yapılmak istenen, bir *açma, gündeme yeni sorular getirme* alıştırmasıdır.[11] (vurgu bize ait)

Biz de bazı çekincelerle bu alıntıda ifade edilen hususların din felsefesi için de söz konusu edilebileceğini düşünmekteyiz. Yani en net ifadesiyle dekonstrüksiyon paralelinde yapılacak olan din felsefesinin amacı "gündeme yeni sorular getirebilmektir". İşte bu noktada, çalışmamızın tezi ortaya çıkmaktadır: O da, 'eleştirel akılcı bir perspektifle' dekonstrüksiyon ve din felsefesinin eş zamanlı olarak anılabileceğidir. Burada tek yönlü bir ilişkiden değil, yani sadece dekonstrüksiyondan din felsefesine giden ve orayı yeniden yapılandırabilecek olan bir olasılıktan değil, aynı zamanda din felsefesinden dekonstrüksiyona giden ve onu bu paralelde kritik edebilecek bir olasılıktan da söz edilmelidir. Yani yapılması düşünülen şey, basitçe bir yöntemi alıp diğer alana uyarlamak değildir. Son derece dinamik bir etkileşimle, hem din felsefesi için hem de dekonstrüksiyon için yeni kazanımlar üretebilecek olan bir diyaloğa girebilmektir.[12] Eğer günümüz felsefecilerinin büyük bir çoğunlukla söyledikleri gibi artık mutlak felsefe mümkün değilse de, 'umut felsefesi' her zaman mümkündür; ki bunun yolu da 'diyalogdan' geçmektedir.[13] Söz konusu umudun diyaloğa nasıl yaslı olduğunu G. Spivak'ın benzetmesiyle söyleyelim: "Yabancı bir dil öğrenerek kimse annesini kaybetmiş olmaz; aksine bu deneyimde annesiyle olan ilişkisini daha güçlü kurma olasılığı her zaman mevcuttur."[14]

İkinci olarak ise, tezimizde yapmayı düşündüğümüz şeyi daha anlaşılır kılacağını düşündüğümüz bir karşılaştırmaya başvurmak istiyoruz: "Çağdaş Dini Epistemolojide Fideizm" adlı master tezimizi hazırlarken; Wittgenstein'la ilgili şöyle

---

11 Game, **Toplumsalın Sökümü**, s. 20.

12 Ulrich Beck, "ya/ya da"cı mantıkla işleyen 19. yy.'lın aksine bu yüzyılın "ve"'nin yüzyılı olduğunu ifade eder. Yani yeni, yepyeni kaynaşmaların yaşandığı bir asır, bkz. **Siyasallığın İcadı**, çev. Nihat Ünler, İstanbul, İletişim Yay., 1999, s. 9; Derrida da esasında "ve" ile ilgilendiğini, bunun dekonstrüksiyonun sürekli ödevi olduğunu belirtir, "Et Cetera", çev. G. Bennington, **Decontructions: A User's Gide**, New York, Palgrave, 2000, s. 285.

13 Mary Zournazi, **Umut: Değişim İçin Yeni Felsefeler**, çev. Uygar Abacı, İstanbul, Literatür Yay., 2002, s. xv.

14 Zournazi, **Umut: Değişim İçin Yeni Felsefeler**, s. 188.

bir hususun farkına vardık. O, her ne kadar din hakkında, doğrudan doğruya bir 'din felsefesi' disiplini oluşturabilecek şeyler söylemiyorsa da, sunduğu model din felsefesinin sorunlarını yapılandırmada kullanılabilecek bir görünümde olduğundan, bazı din felsefecileri onun düşüncelerini bu sahada kullanma yoluna gitmiştir. Biz, dekonstrüksiyonun da din felsefesi alanında benzer bir kullanım alanı olabileceği düşüncesindeyiz. Tezimizin ilerleyen kısımlarında daha ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz üzere, John D. Caputo bunun güzel örneklerini vermiştir. Benzerlik bununla da sınırlı değildir. Wittgenstein'ın felsefi kariyerinde bütünüyle olmasa da belli bir dönüşümün olduğu kabul edilir. Kimileri bunu erken dönem ve geç dönem olarak ikiye ayırırlar. Bu paralelde onun ilk döneme ait görüşleriyle ikinci evreye ait görüşleri din felsefesi için tamamen farklı iki proje öngörür. Yaşayan din felsefecilerinden D. Z. Phillips, onun düşüncelerini din felsefesinde yeni bir epistemolojiyi temellendirmek üzere kullanmıştır. Bunu yaparken erken dönem Wittgenstein değil de geç dönem Wittgenstein üzerinde yoğunlaşmıştır. Biz benzer bir durumun Derrida için de söz konusu olabileceği kanısındayız.[15] İkinci dönem Derrida ya da daha sağlıklı bir adlandırma ile "sonraki Derrida"nın, sadece metinden ve dilden değil, imandan, mesihsellikten, adaletten, dinden ve hatta teolojiden çok açık bir dille söz ettiğini görürüz. Daha da ilginç olan bu mefhumların bir kısmının dekonstrüksiyona tabi olmadığını ifade etmesidir. Son bir noktaya daha değinmek istiyoruz. Wittgenstein'la, onun düşüncelerini din felsefesi alanına taşıyanlar arasında tarihsel bir yakınlık ve kişisel bir onay yokken, Derrida ve Amerikan yorumcuları arasında bu türden bir bağ olmuştur. O, düşüncelerinin böylesi bir bağlama taşınmasından rahatsız olmamış, hatta bunu onaylamış görünmektedir. O, 'Amerikan protestan teologlar ve Katolik felsefe çevrelerince alımlanmasının başlangıçtan itibaren birçok güzel nedeni olduğunu' söylemektedir. Derrida, şunları kaydeder:

> Benim metinlerim ve benim tarzımda, Amerikan teologlarının dikkatini çeken ne var? Bu, başlangıçtan itibaren biliyordum ki, dekonstrüksiyon, teolojinin ya da ontoteolojinin dekonstrüksiyonu biçiminde açıklamaya çalıştığım tarz, teolojiye ve

[15] Bkz. Herman Rapaport, **Later Derrida: Reading the Recent Work**, New York-London, Routledge, 2003; ayrıca birçok çalışmada da gösterildiği üzere Wittgenstein'la Derrida arasında çok ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Dahası ikinci dönem Wittgenstein ile geç Derrida olarak tanımlanan çalışmalar arasında da benzerlikler vardır, bkz. Henry Staten, **Wittgenstein and Derrida**, London, University of Nebraska Press, 1986; Newton Garver-Seung-Chong Lee, **Derrida and Wittgenstein**, Philadelphia, Temple University Press, 1994.

> teologlara bir model, bir yardımcı olarak düşünülebilirdi. (...) Başlangıçtan bu yana hissetmiştim ki, dekonstrüksiyon teologlar için güzel bir stratejik manivela olarak düşünülebilir. Öte yandan şunun da farkındaydım ki, metafiziğin ya da ontoteolojinin dekonstrüksiyonu basitçe, Tanrıya, kutsala, ilahi olana saldırı anlamına gelmiyordu.[16]

Araştırma konumuzun önemine ilişkin bu açıklamaların ardından şimdi de kısaca, kullandığımız yöntem ve kaynaklarla ilgili birkaç noktaya değinmek istiyoruz.

## B. Araştırmada Kullanılan Yöntem

Tez boyunca, dekonstrüksiyon perspektifinden din felsefesini değerlendirirken olabildiğince şu tutumu benimsedik: "basit bir devşirmecilik ve derlemecilik değil, aksine 'özgün', 'yaratıcı', 'eleştirel', 'çözümleyici' 'sorun-çözücü', 'geniş perspektifli', düalist (doğru yanlış ikiciliğine bağlı) düşünme biçiminden ziyade 'diyalektik' (üçüncü halin imkanına ve önemine inanan) düşünme biçimine yatkın ve dolayısıyla 'uzlaştırıcı' ve 'sistematik' bir eklektisizm".[17] Dekonstrüksiyon ancak böylesi bir çoğulcu perspektifle ele alındığında, bizim felsefi geleneğimize eklemlenebilir; ancak böylelikle İslam felsefesi tarafından kritik edilebilir ya da ona katkıda bulunulabilir. Şunu açıkça ifade etmek isteriz ki, *"Din Felsefesinde Dekonstrüksiyon"* adlı çalışmamız tek yönlü bir çalışma değildir, olabildiğince dinamik bir şekilde her iki alan arasında etkileşime açık bir çalışmadır. Biz bu tutumumuzun dekonstrüksiyonla da uyumlu olduğu kanısındayız. Onun zaten klasik felsefedeki "ya/ya dacı" mantığın tıkanmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı, bir felsefi proje olarak kendisini bu tıkanmanın (aporia) yapısını sökmeye adamış olduğu düşünüldüğünde bu kanı daha fazla geçerlilik kazanır. Karşı karşıya kaldığımız felsefi sorunları "ya/ya da" demek yerine "hem/hem de" demek suretiyle her iki tarafın da haklı olduğu noktaları teslim eden ama eş zamanlı olarak da onların göz ardı ettikleri hususları kritik edebilecek olan bir bakış açısıyla irdelemeye gayret ettik. Bu şekilde hem 'ifrat ve tefrit felsefelerinden ve din anlayışlarından',[18] hem de 'yapay ikici alternatiflerin arasında seçim yapmak' gibi bir ikilemden uzak durmaya çalıştık. İlk etapta kabul etmesi zor olsa da tezimiz içinde daha açık bir biçimde

---

16 Jacques Derrida, "The Becoming Possible of The Impossible", **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, Albany, State University of New York Press, 2003, s. 24.

17 Cafer S. Yaran, "İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı: Özgün Eklektisizm", **EKEV Akademi Dergisi**, 7, 17, 2003, s. 14.

18 Cafer S. Yaran, **Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları**, Ankara, Araştırma Yay., 2002, s. 9.

göreceğimiz üzere, dekonstrüksiyon da bu, 'hem/hem deci' mantıkla tutarlıdır. Kendilerini "post-analitik" olarak adlandıran yeni bir din felsefesi yaklaşımının, bu paralelde düşünceler üretmesi de bu tezimizi destekler bir girişim gibi görünmektedir.[19]

İkinci olarak burada ayrıca şuna da değinmeyi gerekli görüyoruz. Derrida gibi bir felsefeciyi anlamak, onun felsefi üslubunu anlamayı da beraberinde getirmektedir. Açıkçası bu, bizi tez boyunca çoğu zaman zorlayan bir husus olmuştur. Bizi zorlayan şey Derrida'yı 'açık seçik bir biçimde anlatma' uğraşısı verişimizdir. Çünkü bu tutumun, hem onu benimseyenler hem de eleştirenler açısından belli bir kritiğe maruz kalacağı açıktır. Ama biz her halukarda bu yolu seçmenin, tezimizdeki hedeflerimiz açısından daha sağlıklı olduğu kanısındayız. Zira Derrida gibi, birbirinden son derece farklı stratejileri benimseyen ve tartışma yelpazesinde gezinen, bazen dini seçkinlerin üsluplarını taklit eden, bazen de aydınlanmış eleştirel düşüncenin uyanıklılığını korumanın ya da tüm fideist mana ve hakikat kavrayışlarına karşı sağduyuyu seçmenin gerekliliğini ifade eden bir felsefeciyi belli bir bağlama sokmak ancak bu tür bir seçimle mümkün olabilir görünmektedir. Onun gibi, sözgelimi açıklama paragraflarından, tırnak içine alınmış ya da alınmamış alıntılara, kelimesi kelimesine yorumlardan, metinlerarası imlemelere, örtülü atıflara varıncaya dek zorlu bir üslup kullanan bir felsefeciyi, anlaşılabilir bir biçime getirmenin en sağlıklı yollarından birinin bu olduğu kanısındayız. Bütün bu sebeplerle biz, onu açık seçik bir biçimde anlatmaya, söylediklerinden çok söylemek istediklerini dikkate almaya, ona katıldığımızı belirttiğimiz kadar onu eleştirmeye, bazen de onu, ona rağmen temellük etmeye çabaladık. Tez boyunca göreceğimiz üzere bizzat bu tutumun kendisi dekonstrüksiyonla daha uyumludur. Kanaatimizce, 'onu olduğu gibi' benimseyen bir bakış açısıyla yine onu 'olduğu gibi' eleştiren bakış açısı aynı hatayla malüldür. Biz, dekonstrüksiyonu eleştirel bir ameliye olarak düşündüğümüzden ve de onu 'eleştirel akla' eklemlemek istediğimizden, söz konusu eleştirelliği sonuna kadar dekonstrüksiyon için de kullanabiliriz diye düşünüyoruz.

---

[19] Deane-Peter Baker, "*Imago Dei:* Tward A Trancendental Argument for the Existence of God", **Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion**, ed. Deane-Peter Baker-Patrick Maxwell, Amsterdam, Rodopi, 2003, s. 143.

Elbette bütün bu hedeflerin tez içinde tam anlamıyla gerçekleştirildiği söylenemez; çünkü bunlar uzun vadeli projelerin sonunda ulaşılabilecek olan hedeflerdir. Bizim çalışmamız bu amaçla atılmış mütevazı adımlardan biridir.

## C. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar

Çalışmakta olduğumuz konudaki kaynaklarla ilgili kısa bir değerlendirmede bulunmak, konunun nasıl işlendiğinin anlaşılması noktasında yararlı olacaktır. Tez konumuzu seçtikten bir yıl sonra yayımlanan ve konusunda oldukça başarılı olan *Derrida ve Din* adlı çalışma istisna tutulursa, doğrudan bu konuyu irdeleyen Türkçe telif ya da tercüme çalışma bulunmamaktadır. Bu durumun belli bir açıdan tezimizin özgün bir yanını oluşturmakta olduğunu ifade etmek isteriz. Buna mukabil, yabancı dillerde dekonstrüksiyonun tartışılmaya başladığı ilk tarihlerden itibaren çok sayıda kaynak yer almıştır. Bizim burada özellikle anmak istediğimiz örnek John D. Caputo'ya aittir: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida.* Metin içinde birçok vesileyle bu kitaba referansta bulunduk, başta da belirttiğimiz üzere bu kitabın ana fikri bu çalışma için son derece önemlidir. Yine Caputo'nun kitabıyla eş zamanlı olarak neşredilen Hent de Vries'in *Philosophy and the Turn to Religion* adlı çalışmasını da anmalıyız. O da hemen hemen Caputo ile paralel düşünceleri savunmaktadır. Bu iki kitap dekonstrüksiyon ve din alanında yazılacak çalışmalarda artık kendilerine kayıtsız kalınamayacak olan eserlerdir. Burada ayrı bir ek olarak Ahmet Demirhan'ın çalışmalarına da işaret etmek isteriz. Onun henüz konuyla ilgili doğrudan bir neşri olmadıysa da gerek Heidegger üzerine gerekse Kierkegaard üzerine olan derlemeleri konuya hazırlık olması açısından ufuk açıcı çalışmalar olmuştur.

# I. BÖLÜM

# DEKONSTRÜKSİYONUN AÇIMLANMASI

## A. Dekonstrüksiyon Teriminin İçinde Yer Aldığı Düşünsel Atmosfer

### 1. Postmodernizm

Tezimizin girişinde böyle bir konuyu ele almamızın birbiriyle yakından ilintili olan iki temel sebebi bulunmaktadır. İlk olarak dekonstrüksiyonun, nasıl bir düşünce atmosferinde ortaya çıktığını göstermek, ikinci olarak ise son 30 yılın en çok atıfta bulunulan terimi olan postmodernizmle dekonstrüksiyon arasındaki ilişkiyi netleştirmek. Bu iki hususu açıklığa kavuşturmak, tezimizde ele almayı düşündüğümüz konuların değerlendirilmesinde de bize yardımcı olacaktır. Çünkü bazı eleştirmenlerin bu iki terimi birbirine indirgemek suretiyle kullandıklarına tanık olmaktayız.[20] Şu halde bu ikisinin ne ölçüde birbirlerinin varsayımlarını desteklemekte ya da birbirlerinden ayrılmakta oldukları sorusu açıklığa kavuşturulmalıdır. Özellikle de, postmodern düşüncenin sürekli olarak maruz kaldığı "rölativizm ve nihilizm" gibi eleştirilerin dekonstrüksiyon için de geçerli olup olmadığı hususu netleştirilmelidir. Bu noktaları aydınlatmak için öncelikle, postmodernizmin ne olduğunu anlamalıyız.

Yeni teoriler ve düşünceler yeni toplumsal yaşantıları dile getirir ve bundan dolayı yeni ortaya çıkmakta olan söylemlerin dallanıp budaklanışı, toplum ve kültürde önemli değişimlerin cereyan etmekte olduğunu gösterir.[21] İşte postmodernizm, ondokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana, edebiyat, güzel sanatlar, bilimler ve sosyal bilimlerdeki 'kuralları' değiştiren dönüşümlerle ortaya çıkan kültürün konumunu tasvir etmektedir.[22] "Post" ifadesi de kendisinden önceki felsefi gelenekten, moderniteden, bir kopuşu ifade eder.[23] Buna göre, postmodernizm, 'öte-anlatılara' yönelik bir inançsızlık, metafizik felsefenin, tarih felsefesinin ve

---

20 Bu durumun son derece tipik bir örneği Türkçeye kazandırılan **Against Deconstruction** adlı kitabın çevirisinde yaşanmıştır. Mütercim büyük bir tasarrufla söz konusu ismi, **Postmodernizme Hayır** biçiminde değiştirmiştir; çev. Halide Aral Bakırer, Ankara, Doruk Yay., 1997; ayrıca bkz. John Murphy, **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Eti Kitapları, 1995, s. 7.

21 Steven Best-Douglas Kellner, **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1998, s. 10.

22 J. F. Lyotard, **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara, Vadi Yay., 1997, s. 11.

23 Best-Douglas, **Postmodern Teori**, s. 48.

totalleştirici düşüncenin herhangi bir biçiminin reddi olarak tanımlanabilir.[24] Onu bu şekilde tanımlamakla birlikte, söz konusu eğilim içindeki birçok farklılığı göz ardı ediyor değiliz. Foucault'dan, Deleuze'e, Lyotard'dan Baudrillard'a, Jameson'dan Laclau'ya birçok düşünür postmodernite konusunda birbirlerinden oldukça farklı konumları işgal ederler.[25] Bu sebeple postmodernizm hakkında yazan araştırmacıların çoğunluğu umumiyetle şu türden soruları gündeme getirmeleri son derece doğaldır:

> Postmodernizm denen bir şey var mıdır ki? Tarihsel karakterizasyon, belli bir tür kuramsal konum mudur? Belli bir estetik pratiği betimlemek için kullanılan bir terimin, şimdi toplum kuramına ve özellikle de feminist toplum ve politika kuramına uygulanması ne anlama gelmektedir? Kimdir bu postmodernistler? Kişinin kendisinin taşımaya karar verip aldığı bir ad mıdır bu, yoksa öznenin eleştirisini yapanlara, söylem çözümlemesine girişenlere, totalize eden toplumsal betimlemelerin bütünlüğünü ve iç tutarlılığını sorgulayanlara başkalarının taktığı bir ad mıdır?[26]

Bu ifadeleri, postmodern terimini bir tür muğlaklığa itmek için değil, söz konusu terimin doğasında bulunan zorluğa işaret etmek için almaktayız. Bu konuda yazan N. Lucy 'postmodernizm terimine ilişkin sorunsal olmayan hiçbir şey yok'[27] ifadesiyle bu noktaya çok açık bir biçimde işaret etmiştir. Bu türden bir müphemliği haklı çıkaracak birçok neden bulunmaktadır. Öncelikle postmodernizm gibi son derece genel bir adın, birbirinden farklı birçok düşünürün yer aldığı geniş bir düşünsel havza için kullanılmakta oluşu, buna karşın, akademide çokça rağbet edilen bu adlandırmanın söz konusu düşünürlerce benimsenmemesidir.[28] Meselenin bir başka boyutu da, postmodernitenin 'efradını cami ağyarını mani' bir tanımını yapmanın

---

24 Best-Kellner, **Postmodern Teori**, s. 204.

25 Adı geçen düşünürlerin hepsinin asıl düşüncelerini yansıtan kitapları Türkçeye kazandırılmıştır. Burada özellikle Deleuze'ün diğerlerine göre daha ayrıcalıklı bir yer işgal ettiğini belirtmek isteriz. Örneğin onun Derrida'yla son derece paralel düşüncelere sahip olduğunu biliyoruz, bkz. **Between Deleuze and Derrida**, ed. John Protevi, Continuum, 2003.

26 Judith Butler, "Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodernizm' Sorusu", çev. Zeynep Direk, **felsefelogos**, 15, 2001, s. 19.

27 Niall Lucy, **Postmodern Edebiyat Kuramı**, çev. Aslıhan Aksoy, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2003, s. 101; ayrıca bkz. Andreas Huyssen, "Postmodernin Haritasını Yapmak", **Modernite versus Postmodernite**, der. Mehmet Küçük, Ankara, Vadi Yay., 1994, s. 107-130.

28 Söz gelimi Foucault bir söyleşide kendisine postmodernizmin sorulması üzerine, "Postmodernite olarak adlandırdığımız nedir? Ben gündemi takip etmiyorum." biçiminde yanıt verebilmiştir, **Yapısalcılık ve Postyapısalcılık**, çev. Ali Utku, İstanbul, Birey Yay., 1999, s. 37.

zorluğudur. Çünkü tanımlama yapmanın kendisi, postmodernlere göre, modernisttir, zaten özenle sakınmakta ve yadsımakta oldukları bir tutumun tezahürüdür.[29]

Bütün bu notları şunun için kaydettik: Evet, postmodernite özetlenemeyecek kadar girift bir yapı arz etmektedir. Bununla birlikte onları değerlendirmek için de böyle bir girişim zaruridir. Yukarıdaki kayıtlarla birlikte şunu da söyleyebiliriz ki, söz konusu uğrakta yer alan düşünürleri, postmodern terimi adı altında değerlendirmemize olanak tanıyan birçok ortak özellikleri bulunmaktadır. Örneğin, bilginin pozitivist ve rasyonalist gerekçelendirmesini reddetmek, sınırlı ve rastlantısal olanın önemini vurgulamak, kendi kavramlarımızın ve tavırlarımızın belirli tarihsel şartlarda şekillenmiş olduğunu söylemek, her şeyi kapsayıcı kuramlardan ve açıklama şemalarından şiddetle kaçınmak söz konusu düşünsel havza içinde yer aldığı söylenen hiçbir düşünürün itiraz etmeyeceği hususlardır.[30] Postmodernist diyebileceğimiz düşünürleri, sorgusuz sualsiz benimsenmiş, ihmal edilmiş olan şeyler üzerinde, unutulmuş, akıldışı ilan edilmiş, önemsizleştirilmiş, bastırılmış, boyun eğdirilmiş, reddedilmiş, özsel olamamış, marjinal, çevresel, dışlanmış, yerleşmiş, susturulmuş, arızi, dağıtılmış, niteliksizleştirilmiş, ertelenmiş, parçalanmış şeyler üzerinde, diğer bir deyişle, "modern dünyanın hiçbir zaman tikel ayrıntılarını, özgüllüklerini anlamaya tenezzül etmedikleri" üzerinde yoğunlaşırken[31] görürüz.

Şu halde postmodern terimindeki zorlukları unutmaksızın onlara atfedilen bu genel özellikleri birbiriyle ilintili ana sorunlar etrafında toparlayabiliriz.[32]

---

29 Krishan Kumar, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Dost Yay., 1999, s. 129.

30 James Beckford, "Religion, Modernity and Postmodernity", **Religion: Contempoary Issues**, ed. B. R. Wilson, London, Bellew, 1992, s. 11-27.

31 Pauline Marie Rosenau, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Ark Yay., 1998, s. 28; benzer değerlendirmeler için bkz. Ellen Meiksins Wood, "Postmodern Gündem Nedir?", **Marksizm ve Postmodern Gündem**, der. E. Wood-J. Foster, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Ütopya Yay., 2001, s. 17.

32 Bunu yaparken şu çalışmaları örnek olarak aldık, John Macquarrie, "Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology", **International Journal for Philosophy of Religion**, 50, 2001, s. 9-27; Kevin Vanhoozer, "Theology and the Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge (of God)", **The Cambridge Companion to Postmodern Theology**, ed. K. Vanhoozer, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Ziyaüddin Serdar, postmodernizmi, yedi ilke üzere temellenmiş ve artık kendini tamamlamış bir *teoloji* olarak değerlendirir. O, bu ilkeleri şu biçimde özetler: "Doğru yok, gerçek yok, anlam yok, sadece imgeler var, çoğulculuk,

**i. 'Dil-hakikat bağlantısı':** Eğer bilgi bir ayna tutma işleviyse, bu işlevi yerine getirirken neler olup bitmektedir? Acaba ne türden unsurlar devrededir? Postmodernleri derinden ilgilendiren epistemolojik sorun budur. Açıkçası 20. yy. Kontinental felsefede bu türden epistemolojik sorunlar 'dil' merkez alınarak tartışılmaktadır. O takdirde sorun, 'dil'in düşünceyi nasıl temsil etmekte olduğuna dönüşür. Bu, elbette klasik felsefenin de önemli sorunlarından biridir. Acaba, günümüzde böylesine merkezi bir konum elde eden bu sorunu klasik felsefeden ayırt eden şey nedir? Nasıl tartışılmış olursa olsun, dilin, sağlıklı bir biçimde; *saf, kendisine herhangi bir şey karışmamış olan hakikati* temsil edebileceği, 'zihnin bilinen şey her ne olursa olsun, ondan ayrı olduğu'[33] varsayımının klasik felsefede benimsendiğini söyleyebiliriz. İşte postmodernlerin ayrıldıkları nokta buradadır. Postmodernler bilgi-gerçeklik ilişkisinde çarpıtmanın olduğunu, bazı şeylerin bilinçdışı kurallar tarafından yönlendirildiğini düşünmektedirler. Dilin dünyayla dolaysız bir ilişkisi yoktur. Temsil de dünyanın imgeleri ile bağlantılı olduğundan, onun gerçeklikle alakası dille kuruluyor demektir.[34] En net ifadesiyle dil nötr bir araç değildir. Bu sebeple de gerçekliğin basit bir temsili imkansızdır, ne bilgi ne de düzen ayırt edicidir. Bunun nedeni, dilin tartışma götürmez standartlara ulaşmayı engellemesidir. Onlara göre, dil bir araç değil, insanların dünyayı anlamalarını sağlayan 'biricik çerçeve'dir. Gerçeklik önemli ölçüde 'dilsel bir alışkanlıktır'.[35] Son tahlilde postmodernler şöyle bir varsayımla hareket etmektedirler: 'Hakikat orada, dışarıda -insan dillerinden bağımsız bir biçimde- var olamaz'. Bunun anlamı ise şudur: "Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümcelerin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını, tümcelerin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir."[36]

---

her şey ve herkes için eşit temsil ve mutlak şüphe.", **Postmodernizm ve Öteki**, çev. Gökçe Kaçmaz, İstanbul, Söylem Yay., 2001, s. 8.

33 Murphy, **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, s. 9.

34 Rosenau, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, s. 159, 161.

35 Murphy, **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, s. 66, 73.

36 Richard Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, çev. M. Küçük-A. Türker, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1995, s. 26, 47-48.

Dili merkeze almanın, dille düşünce arasındaki irtibatın sağlıklı olmadığını söylemenin birbiriyle ilintili birçok sonucu olacaktır.[37] Şimdi kısaca bu sonuçları özetleyelim:

1. Eğer her şey dile bağımlı ise, o zaman hakikat keyfi bir şey olarak görünecektir.[38] Bunun sonucunda ise özellikle rasyonalite kavramının zarar göreceği çok açıktır. Postmodernistlere göre doğruluk ve yanlışlık, nesnellik ve öznellik, iyilik ve kötülük arasındaki sınırlar net değildir; kişisel ve pragmatik nedenler dışında neyin doğru ve yanlış olduğuna karar verebileceğimiz nesnel bir ölçüt bulunmamaktadır.[39] Bu anlamda onların bütün bilgi savları için epistemolojik bir temel bulunabileceğini reddettiklerini söyleyebiliriz. Daha ılımlı bir ifadeyle postmodernistler, felsefi temelciliğin, Aydınlanma mirasının ve modern bilimin metodolojik varsayımlarının eleştirellikten uzak bir biçimde kabullenilmesinden rahatsızdırlar.[40] Bu, onların irrasyonel oldukları anlamına gelmez, daha ziyade, "Aklı" reddettikleri anlamına gelir. Onlar için anlamlı olan, belli anlatılara, geleneklere, kurumlara, pratiklere bağımlı olan akıldır.[41]

2. 'Dil'e verilen bu merkezi önem sadece hakikatin temsili ile sınırlı değildir. Dil, giderek daha büyük bir açıklama modeline dönüşür. Onlara göre, insanlar ve onların toplumsal ilişkileri başka bir şey değil, dil tarafından oluşturulur ya da en azından dil dünya hakkında bilinebilecek tek şeydir. Onun dışında başka bir gerçekliğe ulaşılamaz. "Toplum basitçe dil *gibi* değildir, dil*dir.* Hepimiz dil kapanına yakalandığımız için, içinde yaşadığımız özgül 'söylemler' dışında kullanabileceğimiz hiçbir dışsal hakikat standardı, hiçbir dışsal bilgi göndergesi yoktur."[42] Alıntıda ifade edilenler, meselenin basitleştirilmiş biçimi olarak görülebilir; ama postmodernlerin ifade ettikleri düşüncelerden bu türden sonuçlar çıkarmak, zor değildir.

---

37 Bu noktada daha ileri okumalar için şu iki derlemeye bakılabilir: **The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory**, ed. S. Seidman, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; **Postmodernism and the Social Sciences**, ed. Joe Doherty, London, Macmillan, 1992.

38 Rosenau, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, s. 133.

39 Cafer S. Yaran, "Religious Pluralism After Modernity: Towards a Non-Radical Version", **Religion and Culture After Modernity**, ed. V. Peterca-M. Dumitrana, Arhiepiscopia Romanco-Catolica de Bucureşti, 2004, s. 64.

40 Rosenau, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, s. 30.

41 Vanhoozer, "Theology and the Condition of Postmodernity", s. 10.

42 Wood, "Postmodern Gündem Nedir?", s. 13.

3. Postmodernizm her şeyi metin olarak değerlendirmektedir. Buna, en sıradan olaylardan insanlık için çok önemli olduğu düşünülen olaylara varıncaya dek birçok şey dahildir. Postmodernler için önemli olan olgular değil, metnin kendisidir. Postmodernistler 'gerçekte olup bitenlerin' asla tayin edici bir şekilde dile getirilemeyeceğini, çünkü hiçbir metnin, hiçbir siyasi, toplumsal, ekonomik olayın tek bir anlamı olmadığı için, sonsuz sayıda yorumun olanaklı olduğunu ifade ederler.[43]

4. Postmodern düşünürler, 'büyük realist görüş'ü artık savunulabilir bulmamaktadırlar. Onlara göre, insan, etrafında zaten varolan bir dünya ile basit bir beraberlik içinde değildir; çünkü bu dünyayı kendisinin oluşturduğu kavramlar ile yaratmıştır. O sebeple, bu güne değin 'hakikati temsil ettiğini söyleyen düşünceler' ancak olası birçok 'anlatı'dan biri, klasik deyişi ile hikaye olabilir:

> Postmodernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hıristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslam'ı ve modern bilimi aynı derekeye indirir ve bunların, bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren sözmerkezci, aşkın ve totalize edici üst anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin tersiyle iter. Bu tür bütün düşünce sistemleri, büyücülük, astroloji veya ilkel kültürlerin varsayımlarından ne daha çok ne de daha az kesin sayılabilecek varsayımlara dayanır.[44]

**ii. Öznenin merkezsizleştirilmesi:** 'Özne' terimi etrafında düğümlenen sorunları klasik 'fail' terimi çok daha güzel açıklamaktadır. Buna göre, insan, kendine yeterli, otonom bir şekilde düşünen, karar veren ve de eylemde bulunan bir varlıktır. Kısaca faildir. Postmodernlerce bu fail düşüncesi tam tersi bir istikamete çevrilir. Burada klasik özneyi, belirlenmiş, özne dışı etkenlerce -dil, tarih, kültür vb- kurulmuş, deyim yerindeyse, tam bir 'mefûl'e dönüştürülmüş bir halde görürüz.[45] Steven Connor bu noktayı şu biçimde dile getirir: "Çağdaş benliğimizin şimdiki uğrağında anlamaya çalışırken, bilimde, dinde hatta tarihte, tarafsızlığından emin olabileceğimiz hiçbir gözlem noktası yoktur. Çözümlemeye çalıştığımız an içinde ve ona aidiz, bu çözümlemeyi yapmak için kullandığımız yapıların içinde ve o yapılara aidiz. Şu bile söylenebilir ki, bu son özbilinç bizim çağdaş postmodern uğrağımızı

---

43 Rosenau, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, s. 80.

44 Rosenau, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, s. 25-26.

45 Daha ileri bir araştırma için bkz. Paul Lakeland, **Postmodernity: Christian Idendity in a Fragmented Age**, Minneapolis, Augsburg Fortpress, 1997, s. 12-13.

niteleyen şeydir."[46] Bu, Descartes tarafından kurulan ve Fransız aydınlanmasında daha da geliştirilen rasyonalist gelenekten bir kopuşu ifade eder. Eğer benlik, kendi başına etken değilse, merkezsizleşmiş, tanımlanamayan bir karakterde[47] ve başka unsurlarca belirleniyorsa, o takdirde, objektiflik,[48] 'kişisel sorumluluk' ve sorgulanabilirlik gibi hakikat arayışında en azından bir prensip olarak asla vazgeçilmemesi gereken ilkeler anlamını yitirecektir.[49] Kısaca, söz konusu kopuşun ve tersine dönüştürmenin en önemli sonucu, 'öznelliğin (subjektivitenin) kayıtsız ve koşulsuz' bir şekilde onaylanması olmuştur.

Postmodernlere yönelik şimdiye kadar dile getirdiğimiz düşüncelerin ortak bir sonucu vardır:

**iii. Nihilizm:** Nihilist düşünce, metafizik 'hakikatlerin' ilahi, beşeri yahut tabii dünyanın değişmez özünü değil de sadece belli bir kişinin ya da insan topluluğunun öznel değerlerini ifade ettiğini öne sürer. Bu yüzden nihilizm, bilimde olsun felsefede olsun yahut sanatta olsun karşılaştığı her yerde rasyonalizme hücum eder; zira akıl ve hakikat kavramları Batı'nın metafizik düşünce geleneğinde birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. "Nihilizm projesi"nin amacı, tüm akıl sistemlerinin aslında kanaat sistemleri olduğunu ve rasyonel metafizik düşüncenin temeli olan mantığın ise aslında yalnızca bir tür retorik olduğunu göstermektir.[50] Bu haliyle nihilizmin postmodern projenin doğal bir sonucu olduğu söylenebilir. Aşağıdaki alıntıda bu yöndeki düşüncelerin, ilk elden gerekçeleri ile birlikte savunulduğunu görebiliriz:

> Bize düşen *gerçeklik sağlamak* değil, gösterilemeyen kavranabilir için yeni imalar icat etmektir. Bu görevden, "dil oyunları" arasında en ufak bir uzlaşma bile sağlaması beklenemez. Kant yetiler adı altında, dil oyunlarını bir uçurumun ayırdığını ve ancak aşkın bir yanılsamanın (Hegel'inki) onları gerçek bir birlik içinde bütünleştirmeyi umabileceğini biliyordu. Ama aynı zamanda, bu yanılsamanın bedelinin terör olduğunu da bilmekteydi. 19. ve 20. yy.'lar, terörden yana gözümüzü yeterince doyurdu. Kavram ile duyuların, saydam deneyimle iletilebilir deneyim uzlaşmasına duyulan nostaljinin, bir bütün nostaljisinin bedelini yeterince ödedik.

---

46 Steven Connor, **Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş**, çev. Doğan Şahiner, İstanbul, YKY, 2001, s. 17.

47 Rosenau, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, s. 104.

48 Frank B. Farrell, **Subjectivity, Realism, and Postmodernism: Recovery of the World**, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

49 Rosenau, **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, s. 101.

50 John R. Snyder, "Moderniğin Sonu' Hakkında", **Modernliğin Sonu**, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul, İz Yay., 1999, s. 14.

> Genel gevşeme ve çatışma talebinin altında teröre yeniden başlama, gerçekliği kucaklama fantazmasını gerçekleştirme arzusunun homurdandığını duyuyoruz. Cevap: Bütüne karşı savaşalım, gösterilemeze tanıklık edelim, ihtilafları şiddetlendirelim, ismin onurunu kurtaralım.[51]

J. Baudrillard da çok açık bir biçimde "Ben nihilistim" diyerek bu konumu onaylar: "Postmodernleşme tarafından gerçekleştirilen (…) muazzam anlam kıyımı sürecini ikinci bir devrim olarak kabul ediyor, varlığını onaylıyorum."[52]

Bizim, genel sorunlar etrafında toparladığımız bu düşüncelere yönelik en önemli itiraz onların postmodernizmi basite indirgemekte olduğu şeklinde olabilir. Bunun da kendine göre haklı gerekçeleri vardır. Elbette burada zikredilen fikirleri tam olarak, bütün boyutlarıyla benimseyen bunu ifade eden postmodern düşünürler son derece azdır. Bunlar daha ziyade onların önerdikleri düşüncelerin mantıksal sonuçlarına ulaştırılmış halidir. Bizim sorunsallaştırmalarımızı bu haliyle düşünmek daha sağlıklı olacaktır. Ayrıca ifade edelim ki söz konusu havza içinde yukarıdaki düşüncelerin ılımlı versiyonunu benimseyen ya da böyle bir şey geliştirme uğraşısı verenler de vardır. Sözgelimi, "şüpheci postmodernizm" karşısında "olumlayıcı postmodernizmi" (bir diğer ayrıma göre "Dionysoscu postmodernizm" karşısında "mesihsel postmodernizmi"[53]) savunanları görüyoruz. Buna göre, rölativizmle, öznelcilikle, şüphecilikle, anarşizmle, nihilizmle, umutsuzlukla birlikte anılan postmodernizme karşı, bu eleştirilere muhatap olmayacak olan başka bir postmodernizm türü geliştirilebilir. Bu versiyonda farklılık kaos değildir. Öznellik sorumsuzluk olmadığı gibi, akıl da basitçe reddedilmez, fakat bir eleştirel teori gibi öznelerarası temelde yeniden tanımlanır.[54]

Bu düşüncelerin kritiğine geçmeden önce, postmodernitenin din ve onun felsefesi alanında da ne türden sonuçları olduğuna çok kısaca değinmek, tezimiz açısından yararlı olacaktır.

---

51 J. F. Lyotard, "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap", çev. Dumrul Sabuncuoğlu, **Postmodernizm**, ed. Necmci Zeka, İstanbul, Kıyı Yay., 1994, s. 58.

52 J. Baudrillard, **Simülakrlar ve Simulasyon**, çev. Oğuz Adanır, İzmir, Dokuz Eylül Yay., 1998, s. 189.

53 J. Caputo, "Messianic Postmodernism", **Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000**, ed. D. Z. Phillips, Thomas Long, London, Kluwer Academic Publisher, 2003. Benzer ayrımı yapan daha bir çok aştırmacı vardır, örnek için bkz John Milbank, **Theology and Social Theory**, Oxford, Blackwell, 1990, Graham Ward, "Kenosis and Naming", **Religion, Modernity and Postmodernity**, ed. Paul Heelas, Oxford, Blackwell, 1998, s. 254.

54 Caputo, "Messianic Postmodernism", s. 153-154, 164.

## 2. Postmetafizik Çağ ve Din

Postmodernizmin en tanımlayıcı ifadesi onun 'post' ön ekidir. Yani 'sonra'dan olana, 'sonradan' olanın epistemik kopuşuna vurgudur. Buradan, bir önceki kısımda söylediklerimizi de göz önünde tutarak bazı kayıtlarla birlikte, şöyle bir varsayımın postmodernlerce benimsendiğini ileri sürebiliriz: Postmodernizme göre, en azından 'epistemik geçerlilik bakımından' kendilerinden önceki felsefeler meşruiyetlerini yitirmiş durumdadırlar. Peki, bu temel yargının bizim asıl konumuzu teşkil eden din ve onun felsefesi hakkında ne türden sonuçları olacaktır? Diğer bir deyişle, gelenekselden bir kopuş gerçekleşmiş ise bu nasıl bir kopuştur? "Bazılarına göre postmodernizm, Tanrı'nın ölümünü ve dinin kayboluşunu ifade ederken, diğer bazılarına göre ise, "dini idealların yeniden yapılandırılmasını",[55] "teolojik düşünmeye yeni bir uzam açılmasını",[56] "bütün bu sona eriş ve yenileniş atmosferinde, dinin yeniden dönüşünü"[57] ifade eder. Kanaatimizce bu her iki bakış açısının da kendine göre doğruluk payı bulunmaktadır. Postmodernizm her iki eğilime de açıktır. Bir önceki kısımda gördüğümüz üzere, postmodernizmin de kendi içinde şüpheci ve olumlayıcı biçimlerinin olduğu düşünüldüğünde burada ne söylemek istediğimiz daha açık hale gelmektedir. Şu halde postmodernizmin din felsefesi için olası imalarını ele alırken, onun ılımlı ve radikal versiyonu arasında bir ayrıma gitmenin daha sağlıklı olacağı kanısındayız.

i. Radikal postmodernizmde ifade edilen düşünceleri en gelişmiş ve de mantıksal sınırlarına vardırılmış biçimiyle, R. Rorty'de görmekteyiz. Ona göre, postmetafizik-postdinsel bir kültürde yaşanılmaktadır.[58] Bunun anlamı ise, artık hiçbir şeye tapılmayan, hiçbir şeyin kutsal olarak görülmediği, her şeye tesadüfün ürünü olarak bakıldığı bir çağda olunulduğudur.[59] O, söz konusu tarihsel dönemecin teolojiden ve metafizikten tedricen kurtulmaya yardım ettiği kanısındadır ve çok açık bir biçimde ahlaki gelişimde, dinsel vaaz ve bilimin yerini "roman, sinema ve

---

55 Mark C. Taylor, "Reframing Postmodernism", **Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion**, ed. P. Berry-A. Wernick, Routledge; New York-London, 1992, s. 11.

56 Graham Ward, "Postmodern Theology", **The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in The Twentieth Century**, ed. David F. Ford, Cambridge, Blackwell, 1996, s. 587.

57 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 2.

58 Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 18;

59 Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 49, 79.

televizyonun alacağı", liberal bir ütopya beslemekte olduğunu ifade eder.[60] Ona göre, "dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Dünya, kendimizi bir kez bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir; ama dünya, bize konuşacağımız bir dil önermez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir."[61] Onun benimseyebileceği tek konum, eğer adına konum denebilirse, ironistin konumudur. Ki buna göre, nominalist ve tarihselci olan ironist, hiçbir şeyin esas doğasının, gerçek özünün olmadığını düşünür.[62] İronist, kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının olumsallığı ile yüz yüze gelebilen, bu merkezi inançların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir şeylere gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişidir.[63]

> Alternatif dil oyunlarının örneklerini -eski Atina politikası karşısında Jefferson'ın politikası, Aziz Pavlus'un ahlaki sözcük dağarı karşısında Freud'unkini, Newton'un jargonu karşısında Aristoteles'inkini- ele aldığımızda, dünyanın bu dil oyunlarından birini öbüründen daha iyi kıldığını, dünyanın bunlar arasında bir seçim yaptığını düşünmek zordur.[64]

Rorty'de en açık halini bulduğumuz bu postmodern düşüncelerin, Mark C. Taylor, Thomas Altizer, Robert Scharlemann, Charles Winqusit, David R. Griffin, Don Cupit gibi bazı postmodern teologlarca benimsendiğine şahit olmaktayız.[65] Tezimiz içinde yeri geldiğinde ve de dekonstrüksiyonla bağlantılı oldukları ölçüde bu isimlerin düşüncelerine de değineceğimizden şimdilik diğer bir konuya geçelim.

ii. Postmodernite ve din arasındaki alakayı bu kadar radikal kopuş biçiminde görmeyen felsefeciler de vardır. Buna göre, bir şeylerin sonunun geldiğini söyleyen söylem, yeninin de müjdecisidir.[66] Ilımlı bir postmodernizm yorumuna göre şöyle denebilir: Postmodernizm ilahi olanın yok sayıldığı bir ortam değildir, aksine, bu

---

60 Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 15, 19; bu sorunun daha detaylı bir tartışması için bkz. R. Rorty, **Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty**, ed. Charley D. Hardwick-Donald A. Crosby, Peter Lang Publishing, 1997; David Hall, **Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism**, Albany, State University of New York Press, 1994.

61 Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 27.

62 Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 114.

63 Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 17.

64 Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 27.

65 Ward, "Postmodern Theology", s. 589; Gavin Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, Louisville, Westminister Press, 2001, s. 2; Carl Raschke, **The End of Theology**, Colarado, The Davies Group Publisher, 2000.

66 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 1.

yeni ortamda, ilahi olan yeni bir tarzda kendini ifade eder.[67] Bu anlamda, postmetafizik tabiri din felsefesi alanında yeni bir düşünüş biçimi veya dinin felsefe sahnesine yeniden dönüşü anlamına gelir. Modern bilimsel akıl tarafından itilip kakılan ya da sınır dışı edilen 'din teriminin ait olduğu kavramlar ailesine', postmodern akıl, daimi bir oturma izni verir.[68] Bu oturma izninin hangi bedelle gerçekleşmiş olduğu ayrı bir araştırma konusudur.

Burada çok kısaca, ılımlı bir postmodernizmi savunan, radikal ortodoksi olarak adlandırılan yaklaşıma da değinmek istiyoruz. Bir grup teolog, postmodernizme karşı konumlarını belirlemek için manifesto niteliğinde metinler neşrettiler. Buna göre, modernitenin sona ermesi, postmodern nihilizmin her şeyi özgür bırakan metinselliğine yol açmaz. Çünkü böylesi bir radikal tutum modernliğin bir başka versiyonu olur. Onlar alternatif olarak premodern teologlara müracaat etmeyi önerirler; ki onlara göre, nihilizme, nekrofoliye, ölüm felsefesine ancak teoloji karşı koyabilir. Onlar bir yandan, anti-temelciliği, anlatısallığı, linguistik idealizmi paylaşırken, diğer yandan da, nihilist tekstüalistlerden çok daha katı anlamda teolojiye dönmüşlerdir.[69] Bu anlamda söz konusu düşünce okulunun öncüsü olarak görünen John Milbank'ın *Theology and Social Theory* adlı kitabı[70] yeni bir teoloji yapmanın yolu olarak görülmüştür. Milbank, "belirli anlatılardan ayrı düşünülemeyecek olan hakikatin sonsuz sayıda versiyonu bulunduğu, bilginin anlatısal bir karakter arz ettiği" gibi postmodern görüşleri benimser.[71] Bununla birlikte seküler akıl için meta anlatıların sonunun gelmiş olması bizim kendimizi bütünüyle, küçük anlatılara terk edeceğimiz anlamına da gelmez. Zira bütün anlatıların sonunun geldiğini iddia etmek de bir başka büyük anlatıdır. Bir kimsenin, sahip olduğu anlatının keyfiliğinde ısrarcı olması, onun yaklaşımıyla çelişen bir tutumdur, bu da gerçekte nesnelerin nasıl olduğuna ilişkin meta anlatısal bir şey söylemektir. Milbank'a göre, bu kaçınılamayacak olan bir açmazdır, öyleyse, onların sonunun geldiğini iddia etmek yerine, anlatılardan kaçınamayacağımız söylemini geliştirmek daha akıllıcadır. Seküler akıl için, modern büyük anlatıların sonunun

---

67 Ward, "Postmodern Theology", s. 598.

68 Zygmunt Bauman, "Postmodern Din?", **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000, s. 234.

69 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 3.

70 Milbank, John, **Theology and Social Theory**, Oxford, Blackwell, 1990.

71 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 27.

gelmiş olmasında önemli bir nokta bulunmaktadır, o da bütünüyle büyük anlatıların sonunun değil belli bir büyük anlatının sonunun gelmiş olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla belli bir büyük anlatının sonunun gelmiş olması, bir başka büyük anlatıyı benimseyemeyeceğimiz anlamına gelmez.[72] Şu halde hem postmodernlerin gerçekliğe ilişkin bazı varsayımlarını paylaşmak hem de onların düşmüş oldukları nihilist tekstüalist tuzağa da düşmemek mümkündür. Nihilizm tuzağının dışında başka bir alternatif pekala geliştirilebilir. Böylelikle Milbank ve arkadaşları, teolojinin yeniden hoşça bir dönüşümü için, ona çağdaş dünyada yeni bir yer aralamak için, postmodernizmin bazı varsayımlarını benimsemiş görünürler.

Peki, postmodernizmin içine düştüğü açmazların üstesinden teolojiyle gelinebileceği kanısı ne ölçüde anlamlı ve doğrudur.[73] Kanaatimizce klasik anlamıyla teoloji ya da ilahiyat bugünkü metafiziksel sorunların üstesinden gelme noktasında tam anlamıyla yeterli görünmemektedir. Hatta denebilir ki, bu tıkanma belli ölçülerde teolojinin yetersizliğinin bir tezahürüdür. O halde eğer bir üstesinden gelme çabası söz konusu olacaksa bu, teoloji dışında bazı unsurları da ihtiva ediyor olmalıdır. Eğer mutlaka teoloji lafzı kullanılacaksa belki kavramlar arası çelişki olmakla birlikte 'dogmatik olmayan' bir teoloji olmalıdır. Burada bir başka çelişki noktasına da işaret etmek isteriz. Milbank'ın sunduğu haliyle teoloji bir nevi meta anlatı olarak yeniden geri dönmüş gibidir. Eğer bizim bilgimizle bizim hikayemiz arasındaki korelasyonu kabul edecek olursak, o zaman Milbank'ın düşünceleri de bir başka hikaye olmanın ötesine geçemez, dolayısıyla hangi hikayenin doğru ya da yanlış olduğunu iddia etme noktasında bir ayrıcalığı yoktur.[74] Bunlar radikal ortodoksinin iç sorunlarıdır; ama her şeye rağmen ifade edilmeli ki, özellikle bu ılımlı versiyondan hem din felsefisinin hem de teolojinin öğrenebileceği şeyler bulunmaktadır. Burada özellikle Milbank'ın bir pozisyon olarak benimsediği "postmodern eleştirel Augustincilik"[75] dikkate değer bir tanımlamadır. Bu husus bize de fikir verir niteliktedir. En azından bizde de bir tartışma mevzii olarak "eleştirel İbn Sinacılık" gibi bir isimlendirme tercih edilebilir. Özetle radikal ortodoksinin

---

72 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 28.
73 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 29.
74 Ward'dan aktaran, Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 66.
75 John Milbank, "Postmodern Critical Augustinianism: A Short *Suma* in Forty-two Responses to Unasked Questions", **The Postmodern God: A Theological Reader**, ed. Grahm Ward, Oxford, Blackwell, 1998, s. 265 vd.

postmodernizmle teolojiyi eş zamanlı olarak kullanması akademik ilgiyi hak eder görünmektedir. Meselenin din felsefesi ile ilgili boyutu tartışılırken bu husus bir başlangıç noktası olabilir. Radikal ortodoksi, postmodernizmi benimsemenin zorunlu olarak nihilizme yol açmayacağı durumların da olabileceğini gösterir gibidir. Ne yazık ki bu durum eleştirmenlerin gözünden kaçmış görünmektedir. Kanaatimizce radikal ortodoksinin bu tutumundan din felsefesi de birçok şey kazanabilir.

Asıl amacımız bu meseleyi bütün detaylarıyla ele almak olmadığından şimdilik bu kadarla yetinmek istiyoruz. Postmoderniteye ve onun din alanındaki uzanımlarına ilişkin bu kısa betimlemenin ardından bu düşüncelere ilişkin eleştirilere geçebiliriz.

## 3. Eleştirel Değerlendirmeler

Postmodern duruşa karşı, "o, yine akıl adına hoş karşılanmalıdır"[76] biçimindeki yaklaşımdan; "postmodernizm gelip geçici bir hevestir; çekiciliğini, görünüşteki yeniliğine, gerçekteki çapraşıklığına borçludur. Tüm modalar gibi o da yakında geçer."[77] şeklindeki yaklaşımlara değin çok farklı tutumları gözlemlemek mümkündür. Ama biz başta da söylediğimiz üzere toptancı bir eleştiri yerine, onların olumlu olabilecek yanlarını da görmeye çalışarak, en azından bir önceki kısımda yaptığımız ılımlı ve radikal versiyon arasında ayrım yapmak suretiyle eleştirmenin daha sağlıklı olacağı kanısındayız.

i. Bir önceki bölümde gördük ki, postmodernizmin radikal versiyonunun meydan okumadığı şey yok gibi. Bu haliyle postmodernizm, epistemolojik varsayımların reddedildiği, bilgi iddialarına direnildiği, hakikatin bulanıklaştırıldığı bir ortamdır. Kanaatimizce onun radikal versiyonunda öne sürülen bu türden tezler 'hiçbir biçimde' savunulabilir değildir. Zira bu düşünceleri kabul etmek demek insanlık adına, önü alınamayacak olan bir kaosa sebebiyet vermek olacaktır. Postmodernlere yönelik en kışkırtıcı iddia Sokal'a ait olmuştur. Onun, en temel eleştirisi, postmodern düşüncenin irrasyonalizmidir. O, uygarlık tarihinde çeşitli irrasyonalizm biçimlerinin nelere yol açtığı ortada iken, postmodernitenin nasıl olup

---

76 Lucy, **Postmodern Edebiyat Kuramı**, s. 346.

77 Ernest Gellner, **Postmodernizm, İslam ve Us**, çev. Bülent Peker, Ankara, Ümit Yay., 1994, s. 105.

da akıl ve bilimsel düşünce karşısında yer aldığını; epistemik göreciliği, ahlaki ve estetik görecelik olarak sunduğunu anlayamadığını ifade eder.[78] Bu açıdan düşünüldüğünde Eagleton da postmodernist antitemelcileri ortaçağlarda olduğu türden bir fideizme düşmekle suçlarken haklıdır. "Hayatımız akli sorgulamalara kapalı olan belli inançlar üzere kuruludur. İman, akıldan tamamen farklı bir düzlemde hareket eder. İnançlarınızı herhangi bir akli zemine dayandırarak seçmemişsinizdir; aksine, adeta suçiçeği hastalığı gibi, onlar sizi seçerler. Kültür, gerekçelendirilebilir ya da gerekçelendirilmesi gereken türden bir şey değildir; kültürü gerekçelendirmek, ayak tırnaklarınızı neden kestiğinizi, her biri diğerinden süslü bir dizi çapraşık metafizik açıklamayla desteklemek gibidir."[79] Postmodernizm belli bir fideizm içine düşünce, seçenek olarak ya da seçeneksizliğin bir sonucu olarak "Amerika'yı, dünyada kalan tek özgürlük ve çoğulculuk bölgesi olarak görüp, her türlü mistisizmi de insan hastalıklarına karşı bir çözüm olarak tavsiye eder hale gelmişlerdi."[80]

Yukarıdaki değerlendirmeler postmodernizmin nasıl bir açmaz içinde olduğunu gayet güzel özetlemektedir. T. Winter'ın kitabına koyduğu *Postmodern Dünyada Kıbleyi Bulmak*[81] başlığında da benzer noktalara vurgu yapılmakta gibidir. Eğer tüm söylemler birer hikaye ise, hiçbiri diğerinden daha doğru ve nesnel değilse, en kötü cinsiyetçi ya da ırkçı söylemler, en azından dünyayı açıklamak ya da çözümlemek bakımından diğerleri ile aynı ölçüde geçerli demektir. O takdirde bunun sonu tam anlamıyla kaba bir gericilik olacaktır.[82] Aslında radikalizm postmodernizmin doğal bir sonucudur da.[83] Buna göre, aşırılığın çocuğu olan postmodernizm neticede bir başka aşırılığa rahatlıkla dönüşebilir. Diğer bir ifadeyle onların eleştirdiği şiddet postmodern bir yorumla yine karşımıza çıkmaktadır.[84]

---

78 Alan Sokal-Jaen Bricmont, **Son Moda Saçmalar: Postmodern Aydınların Bilimi Kötüye Kullanmaları**, çev. M. Baydur-O. Onaran, İstanbul, İletişim Yay., 2002, s. 9-10.

79 Terry Eagleton, **Kuramdan Sonra**, çev. Uygar Abacı, İstanbul, Literatür Yay., 2004, s. 55.

80 Eagleton, **Kuramdan Sonra**, s. 169.

81 T. Winter, **Postmodern Dünyada Kıbleyi Bulmak**, çev. Ö. Baldık-M. Şevkier, İstanbul, Gelenek Yay., 2003; Timmothy Bewes, **Cynicism and Postmodernity**, New York, Verso, 1997.

82 Sokal-Bricmont, **Son Moda Saçmalar**, s. 225.

83 Bauman, "Postmodern Din?", s. 262-263.

84 Şinasi Gündüz, **Küresel Sorunlar ve Din**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2005, s. 15.

Postmodernitenin bu türden aşırılıklarını ilk bakışta haklı kılacak birçok gelişmenin olduğunu söylemeliyiz. Geçen yüzyılda yer alan iki büyük dünya savaşı, bu esnada yaşanan soykırımlar, ırkçı tutumlar, bütün bunlara çözüm olarak ileri sürülen düşünce sistemlerinin yaşadığı krizler, bu sistemlerin teori ve pratikleri arasındaki çelişkiler, bunalımlar rasyonaliteye ve bilime karşı belli bir soğukluk, kuşkuculuk doğurmuştur. Bunun devamında ise, postmodernitenin reaksiyonu yer almıştır. Çok net bir ifadeyle postmodernite, modernitenin aşırılıklarının sonucu olarak doğmuştur.[85] Zikredilen nedenlerden ötürü bu kısmen anlaşılabilir bir şeydir. Sorun bir aşırılığın yine aynı hatalarla malul olan bir başka aşırılıkla sonuçlanmasındadır. Sözgelimi bilim eleştirisi adına sahte bilimle gerçeğini birbirinden bir ilke olarak bile ayırt edecek ölçütümüz olmayacaksa, söz konusu eleştirilerin anlamı nedir ki? Bir tarafta katı akılcılığın ve bilimselliğin yol açtığı şiddet diğer yanda ise bunların eleştirisinin yol açtığı kaos ortamının yarattığı şiddet. Postmodernitenin önerdiği türden bir ilkesizliğin olduğu yerde şiddetin ve savaşların yeniden üretilmemesi için hiçbir neden yok demektir. Bizim asıl kabul etmediğimiz ve de eleştirdiğimiz bu kutupsallıktır. Son tahlilde aşırı akılcılığın çözümü irrasyonalite olmadığı gibi tersi de yanlıştır. Her iki tavır da hakiki düşünce için yaralayıcıdır. Bilimsel düşünen ama bilimcilik yapmayan, açık fikirli ama uçarı olmayan bir tutumu geliştirmek[86] metafizik payandalar ve tarihsel kibirler olmaksızın da evrenselciliğin post-Aydınlanmacı bir savunusunu yapmak[87] mümkündür. O halde bu türden aşırılıklara düşmeyen, ama bu aşırılıklara yol açan düşünsel yanlışlıkların ve açmazların da hakkını veren alternatifler keşfetmek durumundayız. [88]

ii. "*Postmodern Çıkmaz Sokak*" adlı güçlü eleştiride de ifade edildiği üzere, postmodern kuşkuculuk bir tuzaktır, bütün politika biçimlerini reddetmenin ve böylelikle varolan durumu desteklemenin bahanesini yaratan bir tuzak.[89] Epistemik

---

85 Yaran, "Religious Pluralism After Modernity: Towards a Non-Radical Version", s. 64.

86 Sokal- Bricmont, **Son Moda Saçmalar**, s. 228.

87 Şeyla Benhabib, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1999, s. 19.

88 Bu anlamda Hıristiyan ilahiyatında örnek çalışmaların olduğunu söylemeliyiz, Augustin'e, Auqinas'a ve diğer klasik teologlara göndermelerde bulunarak güçlü bir postmodernizm eleştirisi için bkz. **Postmodernism and Christian Philosophy**, ed. Roman Ciapolo, Washington, Catholic University of America Press, 1997.

89 Felix Guattari, "The Postmodern Dead End", **Flash Art**, no. 128, May, 1986, s. 40-41, aktaran Best-Kellner, **Postmodern Teori**, s. 123-124.

göreceliğin bir devamı olarak, postmodernistler dünyanın karşı karşıya kaldığı sorunlara herhangi bir ciddi çözüm önerisi sunmaktan uzaktırlar. Bırakalım onlardan bu yöndeki bir beklentiyi, kendi yalıtılmışlık ve umutsuzluk duygularını genelleştiren aşırılıkçılar görünümündedirler.[90] Bu konuda farklı düşünen araştırmacılar da vardır.[91] Ama şu büyük bir kesinlikle söylenebilir ki postmodernizmin kısmi önerileri, sorunların aciliyeti ve büyüklüğü ile kıyaslandığında son derece zayıf kalmaktadır. Kaldı ki, bu yönüyle postmodern söylemin, dallanıp budaklanan bir akademik uzmanlaşmanın ve akademik piyasa için sürekli yeni söylemler üretme zorunluluğunun bir sonucu olup olmadığı da sorgulamaya değerdir.[92]

iii. Burada hemen akla gelebilecek bazı iç çelişkilere de işaret edilebilir: Tam da postmodernlik kavramı ya da bir postmodern durum kavramı, önceki bir toplum aşamasından yeni bir aşamaya geçişi tasavvur eden bir ana anlatıyı, bir totalleştirici perspektifi önceden varsayıyor değil midir? Diğer bir ifadeyle tam da bu adlandırmada postmodernlerin reddettikleri türden bir 'teorik kibir' mevcut değil midir?[93] Örneğin 'her şeyin bir kurgu' olduğunu söylemek için, kurgu dışı bir yerde duruyor olmak gerekliliği vardır. Postmodernizm bu şekilde en temel görüşü ile tezada düşmüş olur: 'Gerçek şudur ki, gerçek diye bir şey yoktur' iddiası hem kendi kendini çürütür hem de keyfi bir ifadedir. Eğer bu ifade gerçek ise, bu cümle gerçek olamaz; çünkü gerçek diye bir şey yoktur. Bu şekilde postmodernite totalleştirici düşünceye yönelik eleştiriye rağmen totalleştirici düşünceyi en berbat haliyle temsil eder ve gerçekliği olduğu haliyle betimlemekten kuşku duymayan, temsile dayalı düşünceye yönelik eleştirilere rağmen kendi söylediklerini 'gerçekliğin görüntüsü' gibi sunar.[94]

Diğer taraftan postmodernler öncekilere eleştirel bakarken totalleştirici olduklarının farkına varamamışlardır. Oysa modernlik içinde de farklı düşünen ekoller vardır.[95] Ayrıca modernite dışında kalan ve onun hatalarına düşmeyen farklı

---

90 Best-Kellner, **Postmodern Teori**, s. 341.
91 Tod May, **Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi**, çev. Rahmi Öğdül, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000.
92 Best-Kellner, **Postmodern Teori**, s. 215-217; ayrıca bkz. Steven Best, **The Postmodern Turn**, New York, Guilford Press, 1997.
93 Best-Kellner, **Postmodern Teori**, s. 211.
94 Best-Kellner, **Postmodern Teori**, s. 173-175.
95 Best-Kellner, **Postmodern Teori**, s. 337.

düşünceler de vardır. Açıkçası bunlar, postmodernizmce ihmal edilmiştir. Örneğin, H. Smith dinsel geleneklerde postmodernizmin reddetmekte olduğu varsayımların tutarlı bir biçimde, sözü edilen hatalara düşmeksizin mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre, meta anlatılara ihtiyaç vardır ve onlardan birinin güvenilir olması mümkündür.[96] Biz de Smith'in bu eleştirisine katılıyoruz ve Z. Serdar'la birlikte, postmodernizme kısmi bir alternatifin 'ilahi dinlerde' olabileceği düşüncesini[97] paylaşıyoruz. Felsefenin başlangıcından bu yana bilmekteyiz ki, insanı duyuları yanıltabilir. Tüm epistemolojik problemlerin başında bu vakıa gelmektedir. Ama bu gerçek bizleri rölativiteye değil, aksine daha gerçek olanı aramaya sevk etmelidir. Sınırlılık bize, onu hayatın merkezi yapmayı değil, sınırlı olmayanı işaretler. Bunun da biz insanlar için anlaşılabilir sonuçları vardır: Değişmeyen, hep aynı kalan Tanrı olasılığı gibi.

iv. Ilımlı bir biçimde dile getirilen 'postmodern düşünce' saf modernizmde (sınırsız ve sürekli bir ilerlemeye olan inanç, bilimcilik, kültürel Avrupa-merkezcilik vb. konularda) gereken bazı düzeltmeler sağladı. En azından postmodernizmin köktenci biçimine düşmeden bunun olabilirliğini gösterdi.[98] Eleştiri olanağı olmaksızın yapılan hem akıl hem de postmodernizm savunusunun aynı hata içinde olduğunu gösterdi. Şu halde ılımlı postmodernizmin içinde yer aldığımız çoğulcu kültüre katkı yapmış olduğu, rasyonalitedeki ve bilimdeki ılımlı dönüşümlerde onun da bir payının olduğu[99] günümüzde alternatif yöntemler ve yaşama biçimleri geliştirdiği, bütün bunların insanlık için bir katkı olduğu yadsınamaz. Netice itibariyle denebilir ki, ılımlı versiyon bizim bütün sorunlarımızı ve endişelerimizi gidermeyecektir, ama şunu da söylemeliyiz ki bu versiyon bizi farklı epistemolojilerden farklı toplumlara, dinlere ve hatta Tanrı'nın kendisine, kısaca 'Ötekine' karşı daha duyarlı olmamızı sağlayabilir.[100] Bu anlamda "Epistemoloji

---

96 Huston Smith, "The Religious Significance of Postmodernism: A Rejoinder", **Faith and Philosohpy**, 12, 3, 1995, s. 409-422.

97 Serdar, **Postmodernizm ve Öteki**, s. 9.

98 Sokal-Bricmont, **Son Moda Saçmalar**, s. 200.

99 Bkz. John Hick, **İnançların Gökkuşağı**, çev. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002, s. 67 vd.

100 Macquarrie, "Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology", s. 26.

farklılığı bilmek hakkındadır'[101] diyen Jantzen ve postmodernizmi 'farklılık felsefesi' olarak değerlendiren[102] Caputo da benzer kanıları paylaşmaktadırlar. Jantzen'in aşağıda yer alan ifadeleri vurgulanmak istenen hususa gayet güzel işaret etmektedir:

> İnanıyorum ki biz (İngilizce konuşan din felsefecileri) onlardan çok şey öğrenebiliriz. (...) Bu farklılıkları görmeden ve onlara izin vermeden onların ne hakkında olduğunu anlayamayız. Ve sonuçta, kabul edelim ya da etmeyelim, onlarla iletişime geçmeyi reddedersek büyük bir gelenekten kendimizi yoksun bırakmış olacağız. Epistemoloji, özelikle de din felsefesinde, kesintisiz olarak farklılığı bilmektir.[103]

Özetle, postmodernizme ve onun din alanındaki felsefi uzanımlarına karşı iki tür yaklaşım benimsenebilir. Bunlardan ilki, postmodernizmi karşı bir eleştiriyle geçersiz kılmaya çalışmak olabilir. Diğer taraftan ise, postmodernizmin, içinde bulunduğumuz çağın "fiili" bir düşünce biçimi olduğunu da dikkate alarak, onu tümüyle benimsemeksizin; onun olumlu ve ılımlı yönlerini kabul ederken, işaret etmeye çalıştığımız açmazlarını kritik eden yeni bir formunu üretmek de mümkündür. Batıda her iki türden de çalışmalar bulunmaktadır. Açıkçası bizim tavrımız her iki yaklaşımı da eş zamanlı olarak işletmektir. Bu tutumun, tezimiz boyunca mihenk taşı olarak benimsediğimiz "sofyalojik epistemolojinin" bir gereği olduğunu düşünüyoruz. Biz, modernitenin aşırılıkları karşısında yeni bir aşırılık olan, rölativist ve agnostik bir postmoderniteye de yakalanmak durumunda değiliz. Radikal olmayan bir versiyonu pekala yakalayabiliriz.[104] Öte yandan meselenin dini boyutuyla ilgili şunu söylemek isteriz. Postmodern düşünce içinde yer alan kişiler, din ve onun alakalı olduğu konular hakkında konuşmakta son derece ekonomik davranmış olmalarına karşın, onların söyledikleri şeyler sahanın uzmanları ile karşılaştırıldığında daha çok ilgi görmektedir. Bu durumun kendine göre birçok nedeninin olduğu muhakkaktır. Biz, her şeye rağmen onların düşüncelerini bütünüyle görmezlikten gelmek yerine belli ölçülerde onlarla diyalog kurulmasından yanayız. Teolojinin içinde yer aldığımız yüzyılda belli bir kriz içinde olduğu muhakkaktır.[105]

---

101 Grace M. Jantzen, "What's The Difference? Knowledge and Gender in (post)modern Philosophy of Religion", s. 431.

102 John D. Caputo, "Messianic Postmodernism", **Philosophy of Religion in the 21st Centry**, ed. D. Z. Phillisp, Palgrave, Gorodnsville, 2001, s. 153.

103 Jantzen, "What's The Difference? Knowledge and Gender in (post)modern Philosophy of Religion", **Religious Studies**, 32, 1996, s. 448.

104 Yaran, "Religious Pluralism After Modernity: Towards a Non-Radical Version", s. 74

105 Walter Lowe, "Prospects for A Postmodern Christian Theology: Apocalyptic Without Reserve", **Modern Theology** 15, 1, 1999, s. 19.

Onun fiili söylemlere en azından kulak vermesi bu krizden kurtulmanın bir parçasıdır.

En baştaki sorumuzun cevabına gelince şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, dekonstrüksiyon postmodernizm değildir. Bu alanda incelikle araştırma yapan birçok düşünür, her iki terimin birbirinin aynı olmadığını tanıtlamak amacıyla epeyce bir çalışma kaleme almıştır.[106] Derrida'nın düşünceleri postmodernist değildir. Eğer mutlaka bir yakınlık kurulacaksa onun düşünceleri daha çok modernizme yakındır.[107] Her ne kadar onunla aynı evre içinde yer almışsa da, birçok önemli ve temel noktada postmodern fikirlerin Derrida tarafından kabul edilmediğini görmekteyiz.[108] Burada, dekonstrüksiyonun bu türden aşırılıklardan kaçındığı, en azından bir ilke olarak onları benimsemediği söylenebilir.[109] Dahası tezimizin ilerleyen aşamalarında da işaret edeceğimiz üzere, dekonstrüksiyon postmodernizmin, rölativist ve nihilist imalarına nazaran çok daha avantajlı bir konumdadır. Derrida'nın klasik felsefedeki mutlak kesinliğin, postmodernitedeki belirsizliğin ötesine geçmiş olduğu[110] şeklindeki değerlendirmeye ağırlık verilmesinden yanayız. Dekonstrüksiyon bize hem postmodernizmi hem de dekonstrüksiyonun kendisini dekonstrüksiyona tabi tutabilme olanağı sunar. Ki bu da bizim tam arzuladığımız türden bir epistemolojiyi oluşturur. Dekonstrüksiyonun eleştiriye muhatap çok fazla yönü bulunmaktadır. Ama postmodernite ile kıyaslandığında, onun daha farklı bir düşünme biçimi olduğu söylenebilir. En azından bir ilke olarak 'ötekine' ve öteki düşünme biçimlerine mutlak bir açıklık içindedir. Bu anlamda niçin postmodernlerle değil de dekonstrüksiyonla Analitik felsefe arasında yakınlıklar kurulmak istendiği[111]

---

106 Christopher Norris, **Derrida**, London, Fontana, 1987; Christopher Norris, **Truth and the Etics of Criticism**, Manchester, Manchester University Press, 1994.

107 Christopher Norris, **Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'**, New York, Routledge, 2000, s. 75.

108 "Ben postmodern sözcüğüne karşıyım. Bu sözcüğü asla kullanmadım. Ne burada ne de başka bir yerde bu sözcüğün kullanımından dolayı sorumlu değilim.", Jacques Derrida, "Confessions and 'Circumfession", **Augustine and Postmodernism**, ed. John Caputo-Michael Scanlon, Bloomington, Indiana University Press, 2005, s. 42.

109 Ama bu demek değildir ki, her ikisi arasında düşünsel geçişler yoktur. Aksine Derrida'nın da ifade ettiği üzere kesişme noktaları vardır. Onun ılımlı versiyonu ile daha çok ilintili olduğu söylenebilir.

110 Mark C. Taylor, "Introduction", **Deconstruction in Context**, ed. M. Taylor, Chicago, Chicago University Press, 1986, s. 33.

111 Samuel C. Wheeler, **Deconstruction as Analytic Philosophy**, Palo Alto, Stanford University Press, 2000, yazar bu çalışmasında, dekonstrüksiyonun rasyonalizmin ve delilli düşünmenin düşmanı olmadığını, onun sadece yeni düşünceler üretmek arzusunda olduğunu kanıtlamaya

sorulmaya değerdir. Bu hususlar zaten tez içinde açmayı düşündüğümüz noktalar olduğu için şimdilik bu kadarla yetinmek istiyoruz.

## B. Dekonstrüksiyon "Ne"dir?

Bütün bir çalışma konusunun dekonstrüksiyon üzerine yüklü olduğu düşünüldüğünde, sarih bir biçimde bu "terimi", eğer bir terimden söz edilebilirse, tanımlamamız beklenir. Bununla birlikte söz konusu terimi açıklığa kavuşturmanın bazı zorlukları bulunmaktadır. Bunun en önemli sebebi, terimin mucidi olan Derrida'nın ve de yorumcularının bu terimi tanımlama noktasında oldukça isteksiz davranmalarıdır. Dekonstrüksiyon konusundaki muazzam külliyatla kıyaslandığında onun neliğine ilişkin beyanlar son derece azdır. Tuhaf bir biçimde bu isteksizlik arttıkça ona yönelik merak da artmaktadır. Öte yandan dekonstrüksiyonun "ne" olduğu şeklindeki bir soru, daha baştan başka sorunları gündeme taşıyacaktır. Ona, zaten reddettiği bir tutumla, özcülükle, yaklaşmak ne ölçüde doğru olur?[112] Ama her şeye rağmen böyle bir soru, dekonstrüksiyonun yorumcuları tarafından sorulduğu gibi[113] onun dünyasıyla tanış olmak isteyenlerce de sorulmuştur. Bizim tutumumuz onun ne olduğunu, *tek bir şekilde olmasa bile*, tanımlamak; en azından tez boyunca bizim ondan ne anladığımızı netleştirmektir. Ayrıca, din felsefesi disiplini için nasıl bir tanımın daha sağlıklı ve işlevsel olacağını da açıklığa kavuşturmak hedefimizdir. Aksi halde ne olduğu belli olmayan, etrafında gizem yaratılmak suretiyle kendine yer edinmiş olan bir kavramdan söz etme hatasına düşmüş oluruz. Burada konuya en iyi başlama noktalarından birisi, onun, Türkçe'de nasıl ifade edilmesi gerektiği sorusudur.

---

çalıştığını ifade eder, s. 2; bu konuda ayrıca şu derlemelere de bakılabilir, **Redrawing the Lines: Analytic Philosophy and Deconstruction, and Literary Theory**, ed. Reed Way Dasenbrock, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989; **Arguing with Derrida**, ed. Simon Glendinning, Oxford, Blackwell, 2001.

112 Açıkçası bu soruları devam ettirmek mümkündür. Şöyle ki, kelimenin olağan anlamıyla bir doğruluk sorunu dekonstrüksiyon için söz konusu olabilir mi? Dolayısıyla bu kelimeyi de tırnak içine almak gereklidir. Hatta tırnağı da tırnak içine almanın zorunlu olduğu durumlar ortaya çıkabilir. Takdir edileceği üzere bu, sonu gelmeyecek olan bir süreçtir ve bir yerde en azından kısmen de olsa "yol alabilmek" için bu soruların bir bölümünü paranteze alma zorunluluğu vardır.

113 Christopher Norris-Andrew Benjamin, **What is Decosntruction**, London, Academy Editions, 1988.

Türk felsefe dilinde, dekonstrüksiyon teriminin henüz oturmuş bir karşılığı yok. Diğer felsefe terimleriyle karşılaştırıldığında çok daha zengin çeviri alternatiflerinin olduğunu görmekteyiz. Sözgelimi, *yapıçözüm*, *yapıbozum*, *yapısöküm*, *yapısökme*, *kurgusöküm, yapıdağıtma, yapıbozma*[114] gibi çeviri denemelerine tanık olmaktayız. Bu çevirilerin her biri dekonstrüksiyonun nasıl anlaşılabileceği noktasında bir fikir vermektedir. Bütün bunlarla birlikte, söz konusu çevirilerin belli bir yanlış anlamayı beraberinde getirdiği, daha baştan bir önyargı oluşturmakta olduğu da ifade edilmelidir. Bu yanlış anlamaların başında dekonstrüksiyona oldukça negatif bir işlev yüklenilmiş olması gelmektedir. Az önce anılan çeviri örnekleri büyük ölçüde, "dağıtma, bozma, sökme" gibi negatif içerikler taşımaktadır. Oysa tez süresince de vurgulayacağımız üzere durum tam tersidir. Peki, bizim tercihimiz nedir? Biz, zikredilen endişelerden dolayı ve de onu tam olarak karşılayan oturmuş bir kelime olmadığı için, ağırlıklı olarak orijinal deyişin kullanılmasının daha sağlıklı olacağı kanısındayız. Bununla birlikte, söz konusu çevirilerin dekonstrüksiyon terimini anlamamıza kısmen de yardımcı olduğunu dikkate alarak, yer yer çeviri önerilerini daha az olmak üzere kullandık.[115] Bu türden bir seçimi Derrida'nın kendisi de onaylar görünmektedir.[116]

Bu ön açıklamaların ardından dekonstrüksiyonun ne olduğuna ilişkin değerlendirmelerimize geçebiliriz. Dekonstrüksiyonun ne olduğunu anlamanın en iyi yollarından birisi de onun kendisini metafizik tarihinde nasıl konumlandırdığına bakmaktır. Şu ana kadar güçlü Derrida yorumcuları da böyle yapmıştır. "Dekonstrüksiyon nedir?" şeklinde bir soru gündeme geldiğinde, adına "jargon" denebilecek bir açıklama modeli geçen kırk yıl içinde gelişmiştir. Şimdi biz de öncelikle bu yolu dikkate alarak, dekonstrüksiyonun ufkuna kendimizi yerleştirmeye çalışacağız. Bunun ardından da, bizim ondan ne anladığımızı netleştireceğiz. Sözünü

---

114 Bu konuda bkz. Roy Boyne, **Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayrım**, çev. Ayşe B. Karadağ, İstanbul, Sel Yay., 1998, s. 13; Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Derrida'nın Kurgusökümü: Öznesiz Bir Söyleme Doğru", **Toplum ve Bilim**, 102, 2005; Edibe Sözen, **Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite**, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s. 59; Gellner, **Postmodernizm, İslam ve Us**, s. 42; Melih Başaran, **… ve Niçin (Yine) Felsefe...Yapı Çözümler**, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 1993, s. 34-35; Akbaş, **Derrida ve Din**, s. 17.

115 Benzer bir tercih için bkz. Sözen, **Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite**, s. 59.

116 Jacques Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay, **Toplumbilim**, 10, 1999, s. 188.

ettiğimiz literatürde dekonstrüksiyon, metafiziğin, özellikle de Batı felsefesinin temsil ettiği türden bir metafiziğin radikal eleştirisini ifade eder. Buna göre dekonstrüksiyon, mutlak bilgiye bir temel belirleme ihtimalini, hakikate ilişkin mütekabiliyet teorisini, düşüncenin hakikiliğini garantileyen bir kesinlik, bir merkez ya da başlangıç noktası fikrini, birazdan açacağımız çifte karşıtlıkların apaçıklığını kuşkuya düşürür.[117] Şimdi aşama aşama bunlara değinelim.

i. Derrida için metafizik, terimin en net ifadesiyle herhangi bir 'bulunuş' (presence) bilimidir.[118] Metafiziğin tarihi, sözcüğün bütün anlamıyla varlığın bulunuş olarak belirlenişidir. Fikir, arke, telos, amaç, öz (varlık, cevher, özne), aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan vb. temellerle, ilkelere, ya da merkezle bağlantılı olan her şeyin bulunuş tarafından adlandırılmakta, işaretlendirilmekte olduğunu göstermek kolaydır.[119] 'Bulunuş metafiziği' (metaphysic of presence), bizde mevcut olanın her ne ise, bütünüyle ve dolayımsız olarak mevcut olduğunu, bunun göstergelere başvurulması gerekmeyen saf bir sezgi ediminde kavrandığını varsayar. Dekonstrüksiyon da hemen hemen bütün filozofların dolaysız bir kesinlik alanı *bulunduğu* inançlarını sorunlaştırır. Derrida koşula bağlı olmayan bir bulunuşun imkanını reddeder.[120] Ona göre 'bulunuş', asla dolayımsız olamaz, fakat sadece dil aracılığıyla dolayımlanabilir. 'Bulunuş' kavramı, tüm diğer kavramlar gibi, kendi içine kapanmış bir birlik olmayıp, karşıtının kendisinde ikamet ettiği bir şeydir. Eğer onun 'namevcut' olma imkanı söz konusu değilse, bir şeyin mevcut olduğunu öne sürmenin hiçbir anlamı yoktur.[121] Kendi-kendine-özdeş varlık veya saf varlığın mevcudiyeti ancak, yoklulara ya da olumsuzlamalara, onun, yerinden etmeye çalıştığı başkalığın 'izlerine' gönderimle tanımlanabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, "saf varlık arayışı, hiçbir zaman hayata geçirilemeyecek bir şeydir, söz konusu arayış sürekli olarak ertelenmiş bulur kendisini, zira saf başlangıç, köken ya da saf

---

117 Christina Howells, **Derrida: Deconstruction from Phenemonology to Ethics**, Oxford, Polity Press, 1999, s. 48.

118 Gayatri Spivak, "Translator's Preface", **Of Grammatology**, çev. Gayatri C. Spivak, Baltmore-London, The Johns Hopkins University Press, 1976, s. xxi; Erol Göka, "Metafiziğin en önemli işlevlerinden birisi de huzur yanılsamasını sürdürmesi" olduğu dikkate alındığında, bu terimi en iyi 'huzur' ifadesinin karşılayacağını düşünmektedir. Hatta böylelikle Derridacı kullanımın zenginleşebileceğini öne sürer; **Önce Söz Vardı**, Ankara, Vadi Yay., 1996, s. 213-214.

119 Spivak, "Translator's Preface", s. xxi.

120 Madan Sarup, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, çev. A. Güçlü, Ankara, Ark Yay., 1995, s. 43.

121 Sturrock, **Structuralism**, s. 138, aktaran, West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 249.

varlık arayışı, onu adlandırma veya ifade etme teşebbüsü, göstergeler sistemindeki başka öğeleri adlandırmak veya ifade etmekle sonuçlandığı için, içinden çıkılmaz bir bataklıktır."[122]

ii. Dekonstrüksiyon Batı düşüncesinin temellerini araştıran süreçtir.[123] Derrida, söz konusu düşüncenin birbiriyle ilintili olan iki temel üzerinde yükseldiği kanısındadır: Sözmerkezcilik ve logosmerkezcilik. Derrida açısından Batı metafiziği, hem sözmerkezci hem de logosmerkezci olan bir sistemdir.[124] Sözmerkezcilik, sözcüklere düşkünlük değil, herhangi bir *dilin yapısından bağımsız olarak* varolan ve diğer her şeyin temelini oluşturan *saf bir anlam düzeninin* olduğu inancıdır. Eğer bir yanlış anlamaya sebebiyet vermeyecekse şu da söylenebilir ki, sözmerkezcilikte ifadesini bulan şey bir nevi özcülüktür. Sözmerkezcilik, gerçeğin yapısının, o yapı hakkındaki doğrunun dolaysız bir biçimde akılda var gibi gösterilmesidir, ki bu Derrida'ya göre bir yanılsamadır. Dil gerçekliğe açılan şeffaf bir pencere değildir.[125] Sözmerkezci düşünce konuşmayı bir mevcudiyet olarak, yazıyı da bu mevcudiyetin inkarı olarak anlar. Zira "ses dolaysız bir biçimde dünyaya çıkar ve söylendikten sonra hemen ortadan kalkarken; yazı bir ara biçimdir."[126] Bu anlamda sözmerkezcilik, konuşmayı yazıya kıyasla daha saydam bir düşünce ya da anlam ortamı olarak görür.[127] Derrida sözmerkezci tutumu logosmerkezcilik olarak da adlandırır.[128] Logosmerkezcilik, Batı düşüncesinin, hakikati, bilincin öz mevcudiyetinin dolayımsız ifadesi olarak anlaşılan ses ya da sözle birleştirmeye yaygın eğilimdir.[129]

---

122 Robert Hollinger, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yay., 2005, s. 164.

123 John Lechte, **Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernism**, London, Rautledge, 1994, s. 107.

124 J. Derrida, **Writing and Difference**, trans. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, s. 196.

125 Ellis, **Postmodernizme Hayır**, s. 48-50.

126 Allan Megill, **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Bilim ve Sanat Yay., 1998, s. 421.

127 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 247.

128 Jacques Derrida, **Of Grammatology**, çev. Gayatri C. Spivak, Baltmore-London, The Johns Hopkins University Press, 1976, s. 11-12.

129 Jacques Derrida, **Position**, çev. Alan Bass, Chicago, Chicago, University Press, 1982, s. 51.

Kısaca, logosentrizm ve fonosentrizm varlığın bulunuş olarak tezahürüne izin verir ya da bu yanılsamayı yaratır.[130] İşte dekonstrüksiyon da, büyük bütünlüklerin, logosmerkezci metafiziklerin,[131] dogmatikliğin,[132] dekonstrüksiyonudur. Dekonstrüksiyon söz konusu sistem üzerinde, kapanma üzerinde, onu açma üzerinde bir düşünümdür.[133] Burada özellikle vurgulanmalı ki, dekonstrüksiyon sözmerkezcilik karşısında yazı merkezciliğe ayrıcalık tanımak, birinin yerine diğerini geçirmek değildir. Aksine mesele, belli bir sıradüzen düşüncesini, bu ikisinin diğeri aleyhine olan yapılanmasını sorgulamaktır.[134] Bu da bizi, Derrida'nın metafiziğe ilişkin bir diğer tespitine getirir.

iii. Derrida açısından Batı metafiziği, aynı zamanda dikotomilere ve kutupsallıklara dayalı olan bir düşünme biçimidir.[135] Derrida'ya göre, Batı düşüncesi her zaman şiddet hiyerarşileri olarak kalan, temel kavramsal karşıtlıklar üzerine kuruludur: beden-zihin, eril-dişil, akıl-duygu, aynılık-farklılık, ben-öteki, söz-yazı. Bu her çiftte, birincinin lehine, ikinciye hakim olmaya dayalı bir işleyiş söz konusudur.[136] Bu tür ilk ilkeler ise genellikle dışladıkları şeye göre tanımlanır. Bu türden tanımlamaların kendini gösterdiği yer ise, dildir. En basitinden, siyah beyaz kavramsal çiftinin ırk ayrımcılığına yaptığı katkı; erkek kadın çiftinin cinsiyet ideolojisinin oluşumuna yaptığı katkı; doğu batı kavramsal çiftinin oryantalist ve anti oryantalist ideolojinin oluşumuna yaptığı katkı anımsatılmaya değerdir. Burada çok kısaca erkek kadın çiftinin nasıl cinsiyet ideolojisinin oluşumuna yol açtığına bakabiliriz. Erkeklerin egemen olduğu bir toplumda, erkek kurucu ilke, kadın da bu ilkenin dışlanmış karşıtıdır. Kadın erkeğin karşıtı, ötekisidir: 'kadın adeta, erkek olamayan, kusurlu erkektir, kadına eril ilkeye ilişkin olarak olumsuz bir değer yüklenmiştir.' Erkek, sadece bu karşıtını dışladığı, kendini ona bir antitez olarak tanımladığından dolayı erkektir. Kadın ise, onun bilgisi dışında olduğu için öteki

130 Derrida, **Of Grammatology**, s. 12.
131 Derrida, **Of Grammatology**, s. 46.
132 Jacques Derrida, **Points … Interviews 1974-1994**, çev. P. Kamuff, ed. E. Weber, Stanford, Stanford University Press, 1995, s. 54.
133 Derrida, **Points … Interviews**, s. 212.
134 Derrida-Mortley, **Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler**, çev. Baki Güçlü, Ankara, İmge Yay., 2000, s. 151.
135 Barbara Johnson, "Tranlator's Introduction", **Dissemination**, çev. B. Johnson, London, Continuum, 2004, s. viii.
136 Peter Barry, **Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory**, Manchester, Manchester University Press, 1995, s. 72.

değil, aynı zamanda onun ne olmadığının imgesi olarak onunla sıkı sıkıya ilişkisi olan bir ötekidir. Erkeğin varlığı kadını dışlama ve ona egemen olma edimine bağlıdır.[137]

Dekonstrüksiyon, *bu türden karşıtlıkların kısmen çözülebileceği veya karşıtlıkların metinsel anlam sürecinde birbirini çözebilecekleri eleştirel işleme* verilen addır. Bu anlamda dekonstrüksiyon metinlerin kendi iç çelişkilerine, hangi noktalarda dil dışı, yani sessiz olan unsurun, onun orda olmasına rağmen görmezlikten gelindiğine işaret eder. Dekonstrüksiyonun stratejisi batı kültürünü reddetmeden, tersine, onu kullanarak, onun görmezlikten geldiği 'sessiz olanı' bu kültürün yapısı içinde kendi kendisini söylemesine bırakmaktır. Çünkü sessiz olan bu unsur öz olarak kendini söyletmeyendir. Felsefi projelerde onu söylemenin tek yolu, kendi kendisine söyletebilecek bir strateji uygulamaktır.[138] Bununla birlikte dekonstrüksiyon, bu hiyerarşileri, onların cisimleştirdiği gerilimlerin kolayca çözülebileceğini de düşünmez. Hele de onları istikrarlı bir senteze dönüştürmeyi ise asla hedeflemiş değildir.[139] Bu iki kutupluluğun eleştirisinde yapılması gereken tam da dışarıda bırakma, reddetme mantığıdır. Çok şematik olarak söylersek; metafizik kavramların zıtlığı (örneğin konuşma/yazı, varlık/yokluk, vb.) asla iki terimin karşı karşıya gelmesi değildir; bunlar bir hiyerarşi, bir tabiiyet düzeni içinde yer alırlar. O sebeple dekonstrüksiyon, bir yansızlaştırma ile sınırlandırılamaz ya da çarçabuk ona dönüştürülemez. O, çifte bir jest, çifte bir bilim, çifte bir yazı ile klasik karşıtlığın tersine çevrilişi ve sistemin genel olarak yerinden oynatılması şeklinde işlev görür. Sadece ve sadece bu koşulla, dekonstrüksiyon eleştirdiği karşıtlıklar alanına müdahale etmenin yollarını arayabilir.[140] Bu çifte hareket aynı zamanda dekonstrüksiyonun tanımını da verir: Burada sistem tersine çevrilirken aynı anda bu terimler yerlerinden oynatılır. "Böylelikle iki terim arasındaki 'aralığı' işaretleyen, yani ilişkiyi ortaya çıkaran ve bozuma uğratılmış olan ikici metafizik sistemler içinde anlaşılamayacak yeni kavramlar ortaya çıkarılır. Bu türden bir yaklaşım sayesinde,

---

137 Terry Eagleton, **Edebiyat Kuramı**, çev. Esen Tarım, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1990, s. 154-155.

138 Tülin Akşin, "Anlamın Anlamının İkinci Bir Açıklaması ve Postmodern Söylem", **Felsefe Dünyası**, Mart, 1993, s. 78.

139 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 255.

140 Jacques Derrida, **Limited Inc**, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1998.

Batı-merkezli kurgunun ve onun saf ve özsel kimlikler kuran antagonistik dünyasının nasıl 'farklılık' tarafından sürekli bozulduğu gösterilebilir."[141] Dekonstrüksiyon,

> Batının etno-sentrizminin, öz yeterliliğinin ve kendi kendine yeter olduğu düşüncesinin yıkımından fazla bir şey değildir. Bu anlamıyla dekonstrüksiyon, kendi logosunu aklın evrensel biçimi olarak alan, kendi bilincini evrensel bir kendine mal etme şekline dönüştüren, her şeyi ve herkesi kendisiyle aynı kılan ve kendini her şeyin ve bütün varlıkların efendisi yapan 'beyaz adam mitolojisini' ortadan kaldırmaya koyulur. Beyaz adamın logosunun bütün bir varlık alanına hükmedemeyeceğini, onun her şeyi kendine mal edemeyeceğini, her şeyin onun kendisiyle aynı olmadığını kanıtlar.[142]

Peki, dekonstrüksiyon, metafiziğin işleyiş biçimini, bu şiddet hiyerarşilerini açığa çıkarmak için ne yapar? Bir diğer ifadeyle dekonstrüksiyon nedir? Açıkçası bu türden sorulara verilen ilk yanıtlar genelde Derrida'nın metinleri ele alış biçimi üzerinden olmuştur. (Biz ileride bu konuya tekrar döneceğimizden, şimdilik, bunun anlaşılabilir nedenleri olmakla birlikte yeterli bir yanıt olamayacağını söylemekle yetinelim.) Buna göre dekonstrüksiyon, bir metnin farklı parçaları arasındaki beklenmedik ilişkileri araştırır veya ilk bakışta ikincil olarak görülen unsurlara dikkatimizi çeker. Sözgelimi bir metnin biçimsel özelliklerinin, onun temel mantığı açısından ikincil olduğunu düşünsek bile, daha yakından yapılacak bir analiz, metafor, figür ve retoriğin basit bir önemde olmadığını gösterecektir. Derrida, merkezi düşünceler ya da tezler üzerinde değil, birçok yorumcunun göz ardı ettiği marjinal metaforlar ve retoriksel aygıtlar üzerinde durur.[143] "... her şeyden önce en 'önemli', 'merkezi', 'hayati' gibi görünen noktalara yoğunlaşmam. Aksine dikkati dağıtırım ve benim için ikincil, tuhaf, yanal, marjinal, asalaksal, her iki kategoriye de girebilecek olan durumlar önemli"dir.[144] "Genel olarak, şu ya da bu yazar hakkında hemen hemen hiç yazmadım, bir korpusun bütünlüğünü türdeş bir yapıymış gibi ele almadım. Benim için önemli olan, daha çok şu ya da bu yapıtta güçlerin ve motiflerin dağılımıdır, orada egemen olan ya da ikinci sırada olan, hatta görmezlikten gelinmiş

---

141 Fuat Keyman, "Giriş: Dünya Nasıl 'Dünya' Oldu?", **Oryantalizm, Hegomonya ve Kültürel Fark**, İstanbul, İletişim Yay., 1999, s. 15.

142 Eve Tavor Bannet, **Structuralism and the Logic of Dissent**, Urbana, University of Illinois Press, 1989, s. 184; bu metnin çevirisinde şu kitaptan da yararlanılmıştır: Hollinger, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, s. 167.

143 Q. Skinner, "Teori'nin Dönüşü", çev. Ahmet Demirhan, **Çağdaş Temel Kuramlar**, ed. Q. Skinner, Ankara, Vadi Yay., 1991.s. 44.

144 Derrida, **Limited Inc**, s. 209, aktaran, Akbaş, **Derrida ve Din**, s. 43.

olan şeyi tanımaktır."[145] Bu şekilde, metnin vurguladığı, ama bunu yaparken de gizlediği noktalar, iç tutarsızlıklar açığa çıkarılabilmektedir:

> Dekonstrüksiyon, bir metnin (...) bariz bir biçimde anlatmak istediği şey ile onun her şeye rağmen anlatmak zorunda kaldığı şey arasındaki gerilimi gayri ihtiyari ele verdiği [yerdeki] çıkmazları (aporia), kör noktaları veya kendisiyle çelişme noktalarını dikkatle arayıp bulmadır. Bir yazı parçasını dekonstrüksiyona tabi tutmak, şu halde, daha ortodoks yorumcular tarafından her zaman zorunlu olarak göz ardı edilen bu ihmal edilmiş ayrıntıları yakalamak suretiyle, bir tür tersine çevirmeyi hayata geçirme işlemidir.[146]

Bu anlamda dekonstrüksiyon, metinlerin çoğulcu ve sıklıkla çelişik anlamlarla dolu olduğunu açığa çıkarma uğraşısı görünümündedir. Aynı şekilde kavramların hiçbir sınıra sahip olmadığını değil, onların yeni bağlamlara sokulması halinde nasıl yeni izleklerin oluşturulabileceğine işaret eder.[147] Dekonstrüksiyonu bu haliyle düşündüğümüzde, onu maksimal bir felsefe değil de minimal bir felsefe olarak görürüz, Derrida'nın kendi benzetmesiyle, parazitik felsefe: "Bütün yaptığım, onu indirgeyici bir biçimde özetlersek, parazitoloji ve viroloji, pek çok şeyde olan virüs olarak adlandırılabilir. (…) Virüs, kısmen, iletişimi yıkan, onda düzensizlik oluşturan bir parazittir. Biyolojik açıdan bakıldığında bile, bir virüs ile olan şey budur; iletişimsel türden bir mekanizmayı, onun şifre sitemini ve çözümünü bozar."[148] Dekonstrüksiyon hareket eder, bölünmeler karşısında tavır alır, sadece bir bütün içinde değil, kimi zaman bir bütünün bir cümlesine, onun mikroskopik bir parçasına odaklanır. O özel adlara güvenmez. Dekonstrüksiyon içinde, 'Genel olarak Heidegger şöyle der ya da böyle der' gibi bir cümle kurulmaz. Aksine Heideggeryen metinler, verili olan konfigürasyonlara güvenmeksizin, farklı anlarda, farklı tatbiklerle, parçacıklar biçiminde ele alınır. Derrida, "Ben bir korpusu, bir kitabı bir bütün olarak asla değerlendirmem, basit bir ifade bile bölünmeye tabidir." diyor.[149] Ona göre, atom yoktur,[150] dekonstrüksiyon depremdir, yer sarsıntısıdır.[151] Onun çalışmaları, deprem fenomeni hakkında, 'sismizm' hakkındadır. Kavramsal,

---

145 Jacques Derrida, "Mirası Seçmek", çev. Kenan Sarıalioğlu, **E Dergisi**, 40, 2002, s. 71.
146 Cristopher Norris, **Derrida**, London, Fontana-Collins, 1987, s. 19.
147 Jack M. Balkin, "Yapısöküm", çev. Kasım Küçükalp, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, 13, 2004, s. 324.
148 Jacques Derrida, "The Spatial Arts", **Deconstruction and The Visual Arts**, ed. P. Brunette-D. Wills, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, s. 12.
149 Jacques Derrida, **A Taste for the Secret**, çev. Giacomo Donis, Cambridge, Polity Press, 2001, s. 9.
150 Derrida, **Points … Interviews**, s. 137.
151 Royle, **Jacques Derrida**, s. 25.

psikolojik, metinsel, estetik, tarihsel, etik, sosyal, politik ve dinsel mekanların yer değiştirmesidir.[152]

Şu ana kadar yapılan tanımlamalar, dekonstrüksiyonu büyük ölçüde metinsel bir işlemmiş gibi gösteren tanımlamalardır. Oysa özellikle onun son dönem metinlerinde daha farklı bir biçimde karşımıza çıkan bir boyut söz konusudur. Ki bu da en az diğeri kadar önemli, onun eksik kalan yönlerini bütünleyicidir. Dekonstrüksiyon kendi bütünselliklerinden ve açıklayıcı güçlerinden hiç kuşku duymayan kuramlara farklı bir açıdan, bu kuramların kavramsal bariyerlerle kendilerine yasakladıkları soruları sorarak yaklaşmak şeklinde anlaşılabilir.[153] Buna göre dekonstrüksiyonun gerçek anlamı ve misyonu, kurumlar, gelenekler, toplumlar ve inançlar, ne türden olursa olsun pratiklerin *mutlak bir şekilde tanımlanabilir* misyonları olmadığını göstermektir. Bir şeyin anlamı sabit bir misyonla belirlenmek istendiğinde ondan kaçıp giden bir şeyin var olduğunu anımsatmaktır.[154] O, herhangi bir türden dinsel ya da politik söylemin dogmatik varsayımları hakkında eleştirel sorgulamayı cesaretlendirir.[155] Bu haliyle onu, kısmen 'ideoloji eleştirisi' olarak veya Freudcu teoriye benzer bir biçimde düşünmek de olasıdır. İdeolojiler sıklıkla, diğerlerini bastırarak veya onların önemini azaltarak, sosyal yaşamın belirli özelliklerini öncelikli kılmak suretiyle işlerler. İdeoloji eleştirisi de bu durumu açığa kavuşturmaya çalışır. Benzer bir biçimde psikanaliz, söylemde işbaşında olmakla birlikte gizli kalan boyutun keşfini içerir. Dekonstrüksiyoncu analizler de, düşünmenin belli bir yolu veya belli bir kümesi içinde bastırılan, gözden kaçırılan, önemi azaltılan şeyi araştırır.[156] Hakikat ve tutarlılık iddiası güden bir bilginin, söz konusu kibrinin dayalı olduğu bastırmaların gün ışığına çıkarılması, bu yapının 'sökülmesi' anlamına gelir.[157]

Dekonstrüksiyonun ne olduğuna yönelik bu izahlar, onun belli 'bir yöntem' olduğu izlenimini verecek türdendir. Oysa Derrida, onun, tanımlanabilen bilimsel bir yöntem olmaktan çok bir işleyiş tarzı olduğuna vurgu yapmaktadır:

---

152 Royle, **Jacques Derrida**, s. 26.
153 Halil Nalçaoğlu, **Kültürel Farkın Yapısökümü**, Ankara, Phoenix Yay., 2004, s. 5.
154 John Caputo, **Deconstruction in A Nutshell**, New York, Fordham University Press, 1997, s. 31.
155 Royle, **Jacques Derrida**, s. 35.
156 Balkin, "Yapısöküm", s. 323.
157 Game, **Toplumsalın Sökümü**, s. 35.

> Yapıçözüm; özellikle de sözcüğün usulcü ve uygulayıcı anlamı vurgulanmak istenirse, bir yöntem değildir ve bir yönteme dönüştürülemez. (...) "Yapıçözüm X'tir ya da yapıçözüm X değildir" türündeki her cümle, a priori olarak belirginlikten yoksundur, en azından bunun yanlış olduğunu söyleyelim.[158]

Şu halde dekonstrüksiyon, bir yöntemden ziyade, bir taktikler ve tertipler dizisini, metafizik ve logosentrik metinlerin kendilerine dayandığı eklemlenmemiş ön kabulleri açığa çıkarma stratejisini gösterir.[159] Bir okul ya da izm haline dönüşmek, bir şey hakkında teori olmak dekonstrüksiyonun tam da sakınmaya çalıştığı şeydir. Bu anlamda bazı eleştirmenler tarafından kullanılan 'dekonstrüksiyonculuk' diye bir şey yoktur.[160] Bu türden özcü sorulara karşı Derrida, "o sürekli olmakta olan bir şeydir."[161] diye yanıt verir. Metinlere, sistemlere, düşüncelere karşı olmakta olan bir şeydir. Metinler dekonstrüksiyona tabi tutulmaz, onlar kendi kendilerini dekonstrükte ederler. Şu halde bir metni dekonstrüksiyona uğratmak, onda zaten varolan çelişkileri, komplikasyonları görmektir.[162] "Dekonstrüksiyon düşündüğün şey değildir: imkansızın deneyimidir: düşünülecek olarak kalan şeydir, 'şeylerin kendisinde olan' hareketi harekete geçirme mantığıdır: her özdeşliği aynı anda kendisiyle özdeş ve farklı kılandır: teorik ve pratik parazitçilik ya da virüstür: bizzat geleceğin açılışıdır."[163] Dekonstrüksiyon sonu olmayan tuhaf bir stratejidir.[164]

Bütün bu anlattıklarımız dekonstrüksiyonun hiçbir şekilde tanımlanamayacağı anlamına gelmemektedir. Biz elbette bu bahsi böyle bir belirsizlikle kapatacak değiliz. Başta da ifade etiğimiz üzere, onu anlaşılabilir bir biçimde tanımlayacağız. Bu ara açıklamaları daha ziyade onunla tutarlı olabilecek bir sonuca ulaşmak için yaptık. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, dekonstrüksiyonun birden çok tanımının olması Derrida'nın seçimidir. O, dekonstrüksiyon olarak adlandırılan tuhaf deneyimin tek bir anlatımının, upuygun bir tanımının olmadığını ifade eder.[165] Bu tutumunu dekonstrüksiyonun, yararlanılma ve işe koşulma tarzı

---

158 Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", s. 186-187.
159 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 254.
160 Wolfreys, **Deconstruction.Derrida**, s. 35.
161 Jacques Derrida, "Some Statements and Truisms About Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms and Other Small Seismisms", çev. A. Tomiche, **States of "Theory": History, Art, and Critical Discourse**, ed. David Caroll, New York, Columbia University Press, 1990, s. 85.
162 Bruce Ellis Benson, **Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry**, Downers Grove, InterVarsity Press, 2002, s. 126.
163 Royle, **Decontructions: A User's Guide**, s. 11.
164 Derrida, **Dissemination**, s. 7.
165 Derrida, **Limited Inc**, s. 141.

itibariyle, 'her zaman istikrarsız ve neredeyse boş bir motif olduğunu' söyleyecek kadar da ileri bir noktaya taşır: "herkesin bu motifi son derece farklı siyasi perspektiflere hizmet etmesi için canının istediği gibi kullanabileceğinde ısrarlıyım."[166] Biz, Derrida'nın "bütün isimler aynı anda bir sınıra, negatif bir sınıra ve de şansa işaret ederler"[167] sözünü de dikkate alarak, onun bu esnek tutumunun *kendi dekonstrüksiyon anlayışımızı üretmede ve geliştirmede* bize meşru bir zemin sağlamakta olduğunu düşünüyoruz. Bu düşünceler muvacehesinde, dekonstrüksiyondan ne anladığımızı, onu nasıl bir bağlam içinde anlamlandırmak istediğimizi özetleyelim:

i. Dekonstrüksiyon bizim için, yeni sorular gündeme getirmek, zaten sorulmuş olanlar için de, yeni olanaklar ve açılımlar üretebilmek anlamına gelmektedir. Bu yönüyle dekonstrüksiyon bir sonuç değil, yeni bir başlangıçtır. Bir sonraki kısımda daha açık bir biçimde göreceğimiz üzere onun din felsefesindeki anlamını da bu paralelde düşünüyoruz.

ii. İkinci olarak dekonstrüksiyon geleneğe yaslanarak, gelenek içinde kalarak yeni şeyler üretme, onu yeniden yeni bir biçimle canlandırma anlamı taşır. Din felsefesinde ise, klasik filozofların, hatta kelamcıların yapıtlarını, yeniden inşa etmek üzere bozan bir ameliyeyi anlıyoruz. İleride de göreceğimiz üzere bu tutum dekonstrüksiyonun kendisiyle de uyumlu olan bir şeydir. Ve hatta şunu düşünüyoruz, bu tavır, bizler için dekonstrüksiyonu çok daha güçlü ve olumlayıcı bir biçimde kullanabilme imkanı taşımaktadır.

iii. Son olarak dekonstrüksiyon, tek yanlı tutumlardan kaynaklanan ikici alternatifler arasında sıkışıp kalmadan, her iki alternatifi de dikkate alarak yeni perspektifler oluşturmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda biz onu, felsefede ve din felsefesinde 'bilgelikten uzak' tutumlardan kaçınabilmek için bir ek destek olabilir diye düşünebiliriz.

Şimdi bu özetlediğimiz hususları Derrida'ya referansla temellendirmeye çalışalım.

---

166 Jacques Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", **Yapıbozum ve Pragmatizm**, der. C. Mouffe, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Sarmal Yay., 1998, s. 137.

167 Jacques Derrida, **Öteki Hedef (Başka Baş)**, çev. Melih Başaran, İstanbul, Bağlam Yay., 2003, s. 37.

i. Bizim için dekonstrüksiyonun en net anlamı onun, kapalı kalmış olan, tıkanma yaşayan ya da böyle bir şey yokmuş havası yaratarak işleyen düşünce sistemlerinin açıklıklarını yakalamak suretiyle yeni olanaklar üretmesidir. Bu anlamda dekonstrüksiyon, olumsuz değildir. Yıkıcı değildir, iç bir gözü açığa çıkarmak için ayrıştırma, ayırma, bozma amacı gütmez. Öze yönelik, şimdi burada olmaya yönelik sorular sorar. Temel sorunu, yıkmak, yok etmek değil; olanaklara, yeni söylem olanaklarına açılmaktır.[168] Yıkmaktan çok, bir 'bütünlüğün' nasıl yapılandığını anlamak ve bunun için onu yeniden yapılandırmak anlamı taşır.[169] Diğer bir ifadeyle dekonstrüksiyon inkar eden değil, nefyeden bir stratejidir. Dekonstrüksiyonun görevi, zaten işlemekte olan metafizik ve retoriksel yapıları sökmektir, fakat onları reddetmek ya da tasfiye etmek için değil, onları bir başka biçimde ifade etmek için.[170] Dekonstrüksiyoncu bakış açısının tek göstermeye çalıştığı şey şudur: Uzlaşımlar, kurumlar ve konsensuslar istikrar kazandırma çabaları olduğuna göre, bu, onların özünde istikrarsız ve kararsız bir şeye istikrar kazandırdıkları anlamına gelir.[171] Dekonstrüksiyon gelenekseli terk etmemiştir. Aksine, gelenekselin içine iyice yerleşip onun mantığına sadık kalarak, gelenekselin içindeki bazı sorunları keşfetmeyi istemiştir. Öyleyse dekonstrüksiyon sanıldığı gibi yıkım ve erime demek değildir. Gözle görülen dengeli şekiller içerisinde, yapısal problemleri ortaya çıkartarak, bu yapılara, onlarla çok daha "uyumlu olan" değerler kazandırmaktadır.[172] Bu dile getirilenler, şu türden sorulara da bir yanıt niteliğindedir: "Dekonstrüksiyon sürekli sorgulayan, sürekli yapıbozuma uğratan bir stratejiden mi ibarettir? Özelikle de din söz konusu olduğunda onun yeri nedir?" Derrida bu bağlamda şunları kaydeder:

> Dekonstrüksiyon, ne sıkça işaret edildiği gibi nihilizme varan toptan bir reddediş ne de gizli bir gerçekliği açığa kavuşturmaya yarayan bir metodolojidir. "Yapıçözümcü' (…) bir mimarinin dipsizliği baş dönmesi yaratabilir, ama bu boşluk değildir, çok açık ve kaotik kalıntı, tahribatın kopukluğu da değildir. Tersine, tasarı tasarlanmak zorunda kalınsa bile, Heideggerci *tahribat* [Destruktion] hiç değildir. Dilimizde son

168 Derrida-Mortley, **Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler**, s. 141.
169 Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", s. 186.
170 Spivak, "Translator's Preface", s. ıxxv.
171 Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 135.
172 Nazan Kırcı, "Dekonstrüktivizm ve Ortaoyunu-Karagözde Ortak Kavramlar", **Gazi Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi**, 20, 2005, s. 25-26.

dönemlerde gülünç bir hal almış olan şu inanılmaz *tıkanıklık giderme* sözcüğü hiç değil."[173]

O, kamuoyunda dekonstrüksiyonun, 'felsefenin sonu biçiminde, geleneğin, hakikatin, felsefi mirasta ne kadar saygın konu varsa onların yıkımını hedeflemiş yıkıcı bir tavır' olarak anlaşıldığının farkındadır. Dekonstrüksiyonun, kesinlikle bu türden bir disiplin olmadığını göstermek için çokça gayret sarf etmiştir. Dekonstrüksiyon basitçe yıkmak değildir, verili kültürden ve kurumlardan sürekli şüphe etmek, onları eleştirmektir. Sözgelimi bir politik geleneği yapıbozumuna uğratmak, onu depolitize etmek değil, aksine politik olan kavramını yeniden yorumlamaktır.[174] O, çok basitçe olumlayıcı ya da muhafazakar olmanın ötesindedir.[175] Caputo'nun da belirttiği üzere, dekonstrüksiyon asla salt bir olumsuzlama değildir, onun arzusu 'hayır, hayır'la tatmin olmaz.[176] Bu şekilde görüldüğünde dekonstrüksiyon imanın ya da dinsel kurumların kılıcı çekilmiş bir düşmanı değildir. O sadece hareketsizlikten donmuş kurumların harekete geçmesine olanak tanıyan bir eleştiridir.[177] Bu durum, Derrida'nın son derece ilginç bir biçimde dekonstrüksiyona uğratılamayacak olan bazı kavramlardan söz ettiğinde daha net bir biçimde otaya çıkar. Dekonstrüksiyon deneyiminin, aşk olmadan yürümeyeceğini[178] söyleyen Derrida'yı bu paralelde yeniden düşünmek gereklidir.

ii. Bizim için dekonstrüksiyonun bir diğer anlamı 'geleneğe yaslanarak/gelenek içinde' yeni şeyler söylemek, sorunları bu biçimde tartışmaktır. Bu, dekonstrüksiyondaki, Derrida'nın da sürekli bir biçimde rahatsız olduğunu ifade ettiği 'olumsuz görünüş'e rağmen böyledir. O, bir konferansta, "Çok muhafazakar bir insanım. Ben kurumları severim", der ve asıl sorununun çok katı ya da dogmatik olan

---

173 Jacques Derrida, "Bir Önsöz İçin 52 Aforizma", çev. Işık Ergüden, **Cogito**, 18, 1999, s. 50; Ama şurası bir gerçektir ki, söz konusu terim tam da ontoloji bağlamında kullanılmaktadır. O bu durumu şu biçimde açıklar: "Bu sözcüğü seçtiğimde (...) Heideggerci *destruktion* ya da *Abbau* sözcüklerini çevirmeyi ve kendi konuma uyarlamayı diliyordum. Her ikisi de, bu bağlamda, batı metafiziğinin ya da varlık öğretisinin temel kavramlarının geleneksel yapısına ya da mimarisine ilişkin bir işlem anlamına geliyordu.", Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", s. 185.

174 Jacques Derrida, "A Villanova Roundtable", **Deconstruction in A Nutshell**, New York, Fordham University Press, 1997, s. 18.

175 Derrida, "A Villanova Roundtable", s. 4-5.

176 John D. Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, Bloomington, Indiana University Press, 1997, s. 3.

177 John D. Caputo, "The Good News About Alterity: Derrida and Theology", **Faith and Philosophy**, 10, 1993, s. 456-457.

178 Derrida, "Mirası Seçmek", s. 70.

yapıları sökmek olduğunu beyan eder.[179] Bu noktada dekonstrüksiyonun, zemin değiştirmeden, kurucu kavramlarda, orijinal sorunsalda gizlice içerileni tekrar ederek, evde ve dilde bulunan taşları ve araçları temele karşı kullanmak anlamı taşıdığını söylemeliyiz.[180] "Biz kavramları ıskartaya çıkarmak istemedik, zaten bunu yapabilecek durum da yok. Hiç kuşkusuz, (…) kavramları dönüştürmek, onları yerinden etmek, varsayımlarına karşı çıkmak, onları başka zincir halkalarına yeniden kaydetmek, (…) ve böylece yeni biçimlenmeleri üretmek gerekir; ben kesin bir kopuşa, bugün sık sık denildiği gibi, epistemolojik kesintinin biricikliğine inanmıyorum."[181] Bu anlamda Derrida'nın gelenek içindeki birçok terimi, tam da burada anlatılmaya çalışıldığı biçimde kullandığına tanık oluruz. O bu durumu şu şekilde dile getirir:

> Benim, Plato'yu, Aristo'yu ve diğerlerini okumaya çalışma biçimim, bu mirası bir tavsiye, tekrar, koruma biçiminde değildir. Onların düşünme biçimindeki çalışan ya da çalışmayan unsurları ortaya çıkarmaya yarayan bir uğraşıdır. Onların yapıtlarındaki gerilimleri, çelişkileri, heterojenlikleri ortaya çıkarmaya çalışan. Şu halde dekonstrüksiyon bir metot, ya da bir şeye dışarıdan uygulayabileceğiniz bir araç değildir. Dekonstrüksiyon olmakta olan, içeride olmakta olan bir şeydir.[182]

Alıntıda ifade edilenler dinsel içerimleri olan terimleri kullandığında da aynı şekilde geçerlidir:

> Armağan, bağışlama, konukseverlik vb.nin benim için yol gösterici çizgiler olmasında rastlantısal bir yan yok; çünkü bunlar bizim geleneğimize, felsefi geleneğimize, İncil geleneğine, İbrahimi, Musevi, Hıristiyan, İslam geleneklerine ait olan etik ya da politik temalar. Bu bizim mirasımızın bir parçası ve bu miras içindeki çelişkilerin, gerilimlerin analizini yapmaya çalıştım.[183]

Şimdilerde dekonstrüksiyonun, teolojik geleneğin yeniden okunması bağlamında sıklıkla anıldığına tanık olmaktayız. Bu konuda güzel bir çalışması olan G. Ward, dekonstrüksiyonu klasik metinleri yeni bir biçimde okumak, onları bugüne taşımak maksadıyla seçtiğini, bu anlamda Derrida'nın kavramlarının teolojik ufku daha derinlemesine kavramak için oldukça elverişli olduğunu belirterek şunları kaydeder: "Barth'ın eserlerini Derrida'da yeniden bağlamsallaştırmak bize, Derrida'nın felsefi düşünüşünü Barth'ın teolojisine göre yeniden biçimlendirme imkanı tanımaktadır.

---

179 Derrida, "A Villanova Roundtable", s. 8.

180 Jacques Derrida, "İnsanın Sonları", çev. Zeynep Direk, **felsefelogos**, 13, 2001, s. 128.

181 Jacques Derrida, "Göstergebilim ve Gramatoloji", çev. Tülin Akşin, **Toplumbilim**, 10, 1999, s. 178.

182 Derrida, "A Villanova Roundtable", s. 9.

183 Jaques Derrida, "Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine", **Cogito**, 21, 1999, s. 22.

Müzakere böylelikle iki yönlüdür. Özellikle Barth'ın kelime teolojisi bir kristolojidir. Derrida'nın eseriyle müzakere yapmak bu kristolojiyi yeniden okumaya olanak tanıyacak, böylece biz geleneğe doğru hareket edeceğiz ve onu yeniden bağlamsallaştırmakla, postmodern bir kristolojiye ulaşmış olacağız."[184] Yakınlarda yapılmış bir çalışmada burada anlatılmak istenen şeyi daha anlaşılır kılabilecek ilginç bir benzetmeye müracaat edilmiştir: "Yapıbozumcu olarak İsa". Yazar bu durumu, Matta/15: 1-9 pasajına referansla temellendirir.[185] Buna göre, aynı dekonstrüksiyondaki gibi, İsa'nın nebevi eleştirisi de geleneği söker ve yıkar. "Bize olan aşinalığından dolayı göremediğimiz birçok şeyi," bize yeniden, farklı bir biçimde ifade eder. Yerleşik olan inançların, birçok şeyi gizleyebileceğini gösterir.[186] Derrida bir söyleşide bu yorumu haklı çıkarır bir değinide bulunmuştur: "İtiraf ediyorum ki, çöldeki bir yayılımı ya da çıkışı andıran sorgulama biçimim, bir nevi peygamberane yankı uyandırabilir. Dekonstrüksiyonu, peygamberlerin çok uzak olmadığı bir uzam üretirken görmek de olanaklıdır."[187] Hatta o, dekonstrüksiyonda Hıristiyan ve Yahudi mirasından unsurlar olduğunu kabul eder:[188] "Eğer yapmaya çalıştığım dekonstrüksiyon türü İbrahimi ise -Yahudi, Hıristiyan ve İslami- bu onun, söz konusu geleneğin bir parçası olduğu anlamına gelir, o geleneğin hafızasının bir parçası ve yapılan şey söz konusu geleneğin tahmin edilemez bir biçimde etkilenmesidir. Şimdilerde dekonstrüksiyon adı, Yahudilik'le, Hıristiyanlık'la ve İslam'la çok yakından ilintili görünmektedir. Ben şu türden kimseleri düşünebiliyorum: 'dekonstrüksiyon- biz bunu yıllardır biliyoruz.', doğu kültüründen gelen insanlar bana bunu söylüyorlar. Aynı şeyi söyleyecek Yahudi, muhtemelen Müslüman teologların olduğunu da biliyorum."[189]

---

184 Graham Ward, **Barth, Derrida, and The Language of Theology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 175.

185 Benson, **Graven Ideologies**, s. 48-51.

186 Benson, **Graven Ideologies**, s. 51.

187 Jacques Derrida, "Deconstruction and the Other", **Dialogues With Contemporary Continental Thinkers**, ed. Riachard Kearney, Manchester, Manchester University Press, 1989, s. 119.

188 Derrida, "Epoché and Faith", **Derrida and Religion: Other Testaments**, ed. Yhonne Sherwood-Kevin Hart, New York-London, Routledge, 2005, s. 32.

189 Derrida, "Epoché and Faith", s. 33; dekonstrüksiyonla doğu gelenekleri arasında yapılan karşılaştırmalar son derece fazladır, bkz. farklı bir deneme için bkz. William Dean, "Deconstruction and Process Theology", **The Journal of Religion**, 64, 1984, s. 1-19.

iii. Dekonstrüksiyonda bizi cezbeden bir başka yön ise, onun kendisini çifte hareket/çelişkili buyruk[190]/çifte buyruk[191] biçiminde tanımlaması, sürekli olarak iki yönlü bir hareket halinde olmasıdır. Buna göre dekonstrüksiyon, asla tek yönlü bakış açılarını kabul etmeyecektir. Derrida, dogmatizmden ve karşı dogmatizmden sakınmayı bir ödev olarak adlandırır.[192] "Bugün sorumluluk, birbiriyle çelişkili bu iki buyruğun ikisine de yüz çevirmek olarak görünüyor."[193] Onun bütün yapmaya çalıştığı şey, merkezileştirici bir hegemonyanın yeniden ortaya çıkmaması için sürekli bir biçimde uyanık olmak, bunun için farklı bakış açılarını çoğaltmaya çalışmaktır.[194] Dekonstrüksiyon iki yönlüdür. O hem dahili hem de harici kapanmaya karşı bizi uyanık tutmaya çalışır.[195] Dekonstrüksiyon, hem "orijinal sorunsalda gizlice içerileni tekrar ederek, evde ve dilde bulunan taşları ve araçları temele karşı kullanmayı" hem de "süreksizlik meydana getiren ve kesintiye uğratan bir biçimde, mutlak kesintiyi ve farklılığı olumlayarak zemini değiştirmeye karar vermeyi" ifade eder. "Bu ikisi arasındaki seçimin basit ve tek olmadığını söylemeye bile gerek yok" der Derrida. "Yeni bir yazı, bu iki dekonstrüksiyon motifini iç içe geçirmeli ve birbirine örmeli. Birçok dil birden konuşmak, birçok metin birden üretmek gerektiğini söylemektir bu."[196] Onu, dekonstrüksiyonu sabit bir tanım altına yerleştirmeye karşı tavır almaya iten şey de bununla bağlantılıdır: "Ben iki türden sesler de çıkarıyorum. İmdi bu iki türden sesler çıkarma hakkına kesinlikle koşulsuz olarak sahip çıkıyorum. Bana tek bir kod, tek bir dil oyunu, tek bir bağlam, tek bir durum tahsis edecek bir söylemi kesinlikle reddediyorum; ve bu hakka kapris olsun

190 Derrida, **Öteki Hedef**, s. 45.
191 Derrida, **Bağışlama ve Kozmopolitanizm**, s. 63-64.
192 Derrida, **Öteki Hedef**, s. 56, 77.
193 Derrida, **Öteki Hedef**, s. 45; "Grammatoloji, bilimsellik kavramı ve normlarını onto-teolojiye olan, logosentrizme, sesbilimciliğe bağlayan her şeyi dekonstrüksiyona tabi tutar. Bu, klasik bilim projesinin tersine hareket etmenin bir bilim öncesi emprizme yuvarlanmasına izin vermekten sürekli kaçınması gereken sınırsız ve sonu gelmez bir çalışmadır. Bu çalışma bir çeşit çifte kaydı gramatolojik uygulamada varsayar: aynı anda hem pozitivizmin veya metafizik bilimciliğin ötesine gitmeyi gerektirir, hem de bilimin etkili işleyişinde onu başlangıçtan beri tanımında ve hareketi üzerinde doğmuş bulunan metafizik bağlardan kurtaran her şeyi vurgulanmalıdır.", J. Derrida, "Gösterebilim ve Gramatoloji", çev. Tülin Akşin, **Toplumbilim**, 10, 1999, s. 182.
194 Derrida, **Öteki Hedef**, s. 45.
195 Bannet, **Structuralism and the Logic of Dissent**, s. 226.
196 Derrida, "İnsanın Sonları", s. 128-129.

diye ya da böylesi hoşuma gittiği için değil, etik ve siyasi nedenlerle sahip çıkıyorum."[197]

Şu halde dekonstrüksiyonun bize gerçek anlamda yeni bir olanak, aşırı uçlarda yer almaktan koruyacak bir olanak sunmakta olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu ikili hareketinin, bizi meşgul eden sorunlar karşısında ne anlama geldiğini, Derrida'nın insan hakları söylemi konusunda dile getirdiği düşünceler bağlamında çok açık bir biçimde görebilmekteyiz. O, küreselleşme ideolojisine karşı eleştirel olunması gerektiğini, ancak bunu yaparken de onun olumluluklarını gözden kaçırmamamız, safdil bir biçimde küreselleşme söylemlerinin etkisi altında kalmadan olup bitenlerin analizinin yapılması gerekliliğine dikkatleri çeker.[198] Derrida, şunları kaydediyor:

> Aynı anda birçok şey birden yapmalı, yani insan hakları söyleminin belli bir yorumu ve kullanımının yapısını bozmalıyız. 'Ardında başka bir şey gizliyor' diyebiliriz. Yani ihtiyatlı olmalı, ama insan hakları ilkesini yok etmemeli ve bu kavramın uygulamasını geliştirmeye çalışmalıyız. (…) Bu yüzden strateji çok daha karmaşık olmalı. Yine bu yüzden birden fazla cümleye ihtiyacımız var. Birden fazla dogmaya ihtiyacımız var. Demagojiden, doksolojiden ve taşımamız gereken inançları taşımaktan kaçınmalıyız. Yapıbozum sadece inançlara, basit doksik, doksolojik inançlara karşı bir mücadeledir. Karmaşık söylemler kullanmak zorundayız.[199]

Bizce onun bu düşünceleri kendisinden beklenemeyecek ölçüde orta yolludur. Bu tutumunun aynısını evrenselci ve yerel siyasetler bağlamında da görebiliriz: "Merkezileştirici bir hegemonyanın yeniden ortaya çıkmaması için ne kadar uyanık olmak gerekliliği varsa, sınırları, yanlış basamak ve mesafeleri çoğaltmamak da o kadar gereklidir. Azınlık adına azınlık farklarını, birbirine çevrilemez bir takım yerel deyimsellikleri, milli uzlaşmazlıkları, dilsel şovenizmleri derinleştirmemek gerekir. Bugün sorumluluk, birbiriyle çelişkili bu iki buyruğun ikisine de yüz çevirmek olarak görünüyor."[200] Burada akla gelebilecek ilk soru böylesine ikili bir tavrın bizi kuşatabileceği belirsizlik ve gerilim durumudur. Açıkçası Derrida'nın istediği de zaten budur. "Gerilimleri, birbirine indirgenemez olan hakikatleri fark ettirmek. Bu şekilde, 'karar verilemezlik' sayesinde hiçbir yere yakın olmayacak olan eleştirellik

---

197 Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 131.
198 Derrida, "Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine", s. 29.
199 Derrida, "Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine", s. 28.
200 Derrida, **Öteki Hedef**, s. 45.

korunabilecektir."[201] Aşağıdaki alıntı bunun, niçin bu ölçüde önemsenmiş olduğu konusunda bir fikir verir görünmektedir:

> O halde ne tekleşme ne de dağılma olmalı. Şüphesiz burada bir açmaz (aporie) var ve bunu kendimizden gizlememeliyiz. Hatta şöyle bir şey ortaya atmaya cüret edeceğim: Ahlak, siyaset, *eğer böyle bir şey varsa* sorumluluk, ancak açmazın deneyimlenmesiyle ortaya çıkmış olacaklardır. Eğer verili bir çıkış varsa, bilgi daha işin başında çıkış yolunu gösteriyorsa, karar daha baştan alınmıştır; yani artık alınacak bir karar yoktur. Artık sorumsuzlukla, vicdan rahatlığı içinde, bir programın uygulanışındayız.[202]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, sorumluluk, yalnızca farklı ve birbirine uymayan iki yasağa cevap vermeyi gerektiren bu çatışkılı yapıdan dolayı vardır. Sorumluluk bu noktada başlar, 'ne yapmam gerektiğini bilmediğim noktada. Ne yapmam gerektiğini bilseydim, kuralı uygulardım ve öğrencilerime de aynı kuralı uygulamayı öğretirdim.' Yani Derrida için dekonstrüksiyonun çifte bilimi belli bir sorumlulukla ilerleyen ama sonucu da önceden görülemeyen bir süreçtir. Aksi olsaydı dekonstrüksiyonun anlamı da olmayacağını ifade eder. "Garantileri olan bir etik, etik değildir. Sigortası olan bir etiğin varsa, yanıldığında bunun bedelini sigortanın karşılayacağını biliyorsan, bu etik değildir."[203] Aynı şekilde garantisi olan, sonuçları önceden belli olan bir dekonstrüksiyon da yoktur.

Özetlersek, bu çifte tutum, çifte bilim sayesinde klasik zıtlıklar yerinden edilmiş olmaktadır. Şu halde Derrida'nın tek taraflı bir düşünme biçimine, yani yine bulunuş metafiziği içinde kalacak bir başka metafiziğe prim verdiği söylenemez. O nedenle dekonstrüksiyonun bize gerçekten de yeni bir olanak, realizmin ve de anti-realizmin ötesinde yeni bir olanak açacak bir içgörü sunduğu söylenebilir.[204] Bu

---

201 Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 139-140.

202 Derrida, **Öteki Hedef**, s. 42.

203 Jaques Derrida, "Teoriyi İzlemek", çev. Ebru Kılıç, **Teoriden Sonra Hayat**, ed. M. Payne-J. Schad, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2003, s. 33; bu konuda oldukça güzel bir çalışma için bkz. Simon Critchley, **The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas,** Purdue University Press, 1999.

204 Jonathan Culler, **On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism**, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1994, s. 86; Burada bir not olarak şunu da söyleyelim ki, Christopher Norris, Derridacı türden belirsizliğin, kuantum teorisindeki belirsizlikle karşılaştırılabileceğini söylemektedir, **Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory**, Oxford, Blackwell, 1998, s. 101-132; biz de dekonstrüksiyondaki bu tutumun aslında yine onunla paralel gelişmekte olan bilim anlayışlarıyla da uyumlu olabileceği kanısındayız. Sözgelimi, Yaran'ın Zohar'dan yaptığı şu alıntının dekonstrüksiyon için de geçerli olup olmadığı düşünülmeye değerdir: "Işığın hem dalga hem de parçacık olduğunu kabul etmek ve bu çeşit bir belirsizlikle birlikte kavramsal anlamda yaşamayı öğrenmek, kuantum fiziğinin bizden istediği yaratıcı sıçrayışlardan birisidir. Başka alanlara

anlamda biz dekonstrüksiyonu bir felsefi sorunu, olabildiğince tek yanlılıktan uzak bir biçimde, eleştiriye konu olan yaklaşımın bile katkısı olabileceğini göz ardı etmeksizin ele alabilmek olarak görüyoruz. Özellikle din felsefesinde, aklı da duyguyu da, bilimi de sezgiyi de eş zamanlı olarak dikkate alan daha duyarlı bakış açısına, en azından, yardımcı olan bir tutum olarak görülebilir diye düşünüyoruz. Yahut da, eğer din felsefesi alanında kullanılacaksa onu bu biçimde geliştirmekten yanayız. Bu söylemek istediklerimiz İbn Arabi ve İbn Rüşd arasında geçen diyalogda ifadesini bulan düşünceyle açılabilir:

> Güzel bir günde Kordova'da Ebu'l-Velid İbn Rüşd'ün evine gittim. (…) Eve girdiğimde filozof yerinden kalktı ve dostluğunu ve ilgisini gösteren işaretler sağanağı içinde yanıma gelerek beni kucakladı. Sonra dedi: "Evet". Ve ben de karşılık verdim, "evet". Bunun üzerine benim kendisini anladığım gerçeğinden hareketle sevinci arttı. Sonra, onu sevince boğan şeyin bilincine vararak ekledim: "Hayır". İbn Rüşd sarsıldı, yüzünün rengi değişti, düşündükleri konusunda şüpheleniyor gibiydi. Bana şu soruyu sordu: "İlahi ilham ve aydınlanmayla ne tür bir sonuca vardın bakalım? Şöyle cevap verdim: "*Evet ve hayır*. Evet ve hayır arasında ruhlar maddelerinden uçarlar ve boyunlar bedenlerinden koparılır."[205]

Kısaca dekonstrüksiyon eş zamanlı olarak 'evet ve hayır' diyebilme tutumudur. İnsani düşünme melekelerini çok yönlü olarak kullanabilmektir. Ama bu sürecin sonucu önceden belirlenmiş değildir. Belli bir sorumlulukla, 'her türden sonuca açık bir biçimde' ilerleyen bir süreçtir bu.

## C. Terimin Mucidi Jacques Derrida ve Bazı "Yarı-Kavramlar"

Derrida, yeni kavramlar üretme konusunda oldukça velud bir isimdir. Bu anlamda dekonstrüksiyonun son derece geniş bir kavramlar ailesi içinde yer aldığını görmekteyiz. Bu suretle o kendi "terminoloji"sini de oluşturabilmektedir. Derrida bu durumu şöyle izah eder: "Bu sözcük [dekonstrüksiyon], en azından tek başınayken, bana hiç yeterli görünmedi ve her zaman bir söylemle çevrelenmeliydi. (…) Bu sözcük, içinde yer değiştirdiği ve daha başka bir sözcükle, örneğin, yazı (écriture), iz

---

uygulandığında 've/ve de' düşünme biçimi, bir şeyi yapmanın ya da bir şeye bakmanın, hepsinin geçerli olduğu, birbiriyle çelişen iki ya da daha fazla yolun olabileceğini görmemizi olanaklı kılmaktadır.", Yaran , "İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı: Özgün Eklektisizm", s. 7.

205 Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yay., ty., s. 106; bu metnin alıntılandığı bir başka bağlam için bkz. R. W. Austin, "İbn Arabi'nin Yaşamı ve Yapıtları", **Endülüs Sufileri**, çev. Refik Algan, İstanbul, Dharma Yay., 2002, s. 18; gerçekte bu anlatı *Fütühat*'ta yer alır; ancak bu ölçüde sofistike anlatılmamıştır, bkz. İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiyye**, III, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006, s.

(trace), ayrım (differance) ek (supplément), ecza (pharmakon), kenar (marge) .. . vb. gibi belirlenmeye açık olduğu belli bir bağlamda iş görür."[206] Derrida'nın bu ifadeleri çok açık bir biçimde, sadece dekonstrüksiyona odaklanmanın onu sağlıklı bir biçimde anlamak için yeterli olmayacağını vurgulamaktadır. Öte yandan Derrida eleştiriye tabi tuttuğu metafiziği, onun dilini kullanmaksızın aşamayacağının farkındadır. (Onun dilini kullanmadan bunu başarabileceğini düşünmek, Derridacı bir anlayış için aynı hataya düşmek demektir.)[207] O, metafiziğin dilini kullanarak onu eleştirebilmek için bir dizi terim üretir. Biz de, hem tezimize bir ön hazırlık olması açısından, hem de dekonstrüksiyonun işleyişini daha iyi anlamak açısından, Derrida'nın üzerinde vurgu yaptığı terimlerin bir kısmına yine tezimizle alakalı olduğu ölçüde yer vermeyi düşünüyoruz. Burada şunu da belirtmeyi gerekli görüyoruz, Derrida'nın felsefesini özetlemenin bile ayrı bir çalışma konusu olabileceğini dikkate alırsak, yapmaya çalışacağımız şeyin mahiyeti daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca okurdan belli bir anlayış beklemekteyiz; zira Derrida, bu konuda yazan birçok kimsenin ittifakla söylediği üzere anlaşılması zor bir düşünürdür. Bu zorluk, onu, anlamanın imkansız olduğunu değil, üretilen çok sayıda yeni kavramın hakkı verilerek anlatılmasının zorluğudur. Metin boyunca da göreceğimiz üzere, Derrida, Batı felsefesini dekonstrüksiyona tabi tutmak için ne onun dışında ne de içinde olan kavramlar imal etmiş, bunların anlaşılmasında yine, ne onunla özdeş ne de özdeş olmayan bir anlam alanı yaratmak istemiştir. Bu, onun çifte tavrının "doğal" sonucudur. Şu halde, bir tez formatı içinde onun düşüncelerinin hakkını teslim edecek çalışmanın işi bir hayli zor, aynı nedenle de belli müsamaha zorunludur.

Burada hem Derrida'yı hem de dekonstrüksiyonu anlamamıza ya da onun düşünce ufkuna girmemize yardımcı olacak beş tanesini ele alacağız. Niçin beş tane? Belli bir sınırlama zorunluydu, ama bunun da bize göre bazı gerekçeleri var. Bunlardan ilki, bu beşinin Derrida'yı temsil etme gücünün yüksek olmasıdır. Burada özellikle bir şeye dikkat çekmek istiyoruz. İlk üç yarı-kavram différance, supplement ve metin Derrida'nın erken dönemi diyebileceğimiz bir evresine aitken son iki kavram da gelenek ve adalet daha sonraki dönemine aittir. Ama bu, kaba bir

[206] Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", s. 187.
[207] Derrida, **Writing and Difference**, s. 280.

bölünmüşlük anlamına hiçbir biçimde gelmez. Her iki evrede de aslında bunlar birbirine göndermede bulunmuştur. Ancak eleştirmenler, bazı şeylerin dekonstrüksiyonda olmadığını söyledikçe onda varolanlar da daha bariz bir hale gelmiştir. İkinci olarak, beş şeklindeki sınırlama izafidir, çünkü metin ilerledikçe, daha farklı kavramları da ele almış olacağız. Şimdi bunları anlamaya çalışalım:

**i. Différance:** Bu kavram ya da yarı kavram, dekonstrüksiyon kadar eskidir. Derrida, ilk şöhrete bununla ulaşmış görünür. Différance kavramını özgül olarak bir önceki kısımda değindiğimiz, "bulunuş metafiziğini" karışıklık içine itmek için tasarlanmış görünür.[208] Derrida'ya göre, bulunuş metafiziğinin yazı karşısında sözü öncelemesinin ana nedeni, sözün, dil ve gerçeklik arasındaki mütekabiliyeti daha kolay, daha kesinlikli bir biçimde kuruyor izlenimi vermesindendir. "Biz, konuşmada ses olarak sözle, onun anlamı arasındaki yarığın, gösteren ve gösterilen arasındaki boşluğun pek farkına varmayız."[209] Derrida, bu halin bir yanılsama olduğunu, différance kavramıyla temellendirmeye girişir. Différance işaretler arasındaki gecikmeyi, anlamın sürekli bir şekilde ertelenmesini ifade eder.[210] Différance, söz ya da ses merkezciliğe dayanan mevcudiyet düşüncesinin iyi bir panzehiridir.[211] Différance, bizim kesinliği tam yakaladığımızı sanırken onu avucumuzdan kaçıran bir uyarıdır.[212]

> Différance düşüncesinin sorgulayacağı şey, varlığın buradalık ya da varolmaklık belirlenimidir. (…) Ne kadar harika, biricik, ilkece ve aşkın olması istenirse istensin, o bir var-olan değildir. Hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir şeyde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz.[213]

Différance "biricik olan bir sözcüğün, başkalarının efendisi olacak bir adın asla bulunmamış ve asla bulunmayacak olduğunu ima eder."[214] O, tüm krallık düzenini de bozar. Bu da onu içimizde krallık isteyen her şey için kuşku götürmez biçimde tehdit edici ve korkutucu yapar. Différance'ın krallığı yoktur, çünkü daima bir krallık

---

208 Spivak, "Translator's Preface", s. x1iii.
209 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 247.
210 G. Ward, "Deconstructive Theology", **The Cambridge Companion to Postmodern Theology**, ed. K. Vanhoozer, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 79.
211 David Hoy, "Jacques Derrida", çev. Ahmet Demirhan, **Çağdaş Temel Kuramlar**, ed. Q. Skinner, Ankara, Vadi Yay., 1991, s. 54.
212 Habermas'tan aktaran West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 249.
213 Jacques Derrida, "Differance", çev. Önay Sözer, **Toplumbilim**, 10, 1999, s. 58.
214 Derrida, "Differance", s. 60-61.

adına, bir büyük harfle yazılma uğruna bulunuş metafiziği boy gösterir.[215] Bununla birlikte, différance felsefesi, mevcudiyet felsefesini yokluk adına taciz etmez aslında, mevcudiyetle yokluğun, özle olgunun, zamanla mekânın, bedenle zihnin, anlamla göstergenin, algıyla hayalgücünün, sözle yazının çözülemez bir biçimde iç içe geçtiğini söyler. Eğer Derrida'nın dediği gibi *différance* indirgenemezse ilksel bir aynılığa dönebilen bir redüksyon söz konusu olamaz.[216]

Bütün bu anlatılanların dışında "Peki o halde différance nedir?" diye sorsak Derrida'nın cevabı yine tanıdık türden dolambaçlı yanıtlardan başka bir şey olmayacaktır. Konuyla ilgili yazılan metinlerdeki yaygın kullanımının asine différance'ın, genel kabul görmüş bir "anlam alanı" yoktur. Bu tuhaf durum esasında Derrida'nın yapmak istediği şeyin başarısını da gösterir. Zira o, zaten belli bir şeyi anlatmayı istemiş değildir. O, bir kavram olmayan différance'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını anlatmıştır hep, eğer bir anlatımdan söz edilebilirse.[217] "Différance' ile söylenmek istenen şeyin niçin yalın olarak ne etken, ne edilgen olduğunu, daha çok ikisinin ortasında yer aldığını, bir işlem olmayan kendisinin ne bir etki ne de bir öznenin nesne üzerindeki eylemi olarak, ne bir eyleyenden ne de üzerinde eylemde bulunan şeyden yola çıkarak, bu terimlerin ne birinden ne de ötekisinden yola çıkarak, ne birini ne de ötekini göz önünde bulunarak düşünülmesine izin verdiğini göreceğiz."[218] Derrida, bu türden *değilleme* tarzını, neredeyse onun yok olduğunu söyleyebilecek kadar devam ettirir: "Ne yapsam da différance'dan söz etsem? Kendiliğinden anlaşılıyor ki bu *sergilenemez*. Yalnızca belli bir anda burada (présent), belirgin olabilen, bir buradaki, doğru olarak burada olabilen, buradakinin buradalığı olarak kendini gösterebilen, sunabilen şey sergilenebilir. Eğer différance, burada-olanın sunuluşu (presentetation) ~~olmaksa~~ (böylece olmakı çaprazlama çiziyorum) kendini asla sunmamaktadır o. Kendini

---

215 Derrida, "Differance", s. 58.

216 Zeynep Direk, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, der. Z. Direk-R. Güremen, Ankara, Epos Yay., 2004, s. 146.

217 Derrida, "Deconstruction and the Other", s. 110 vd.; bu durumu Kenakis Leledakis, şöyle açıklar: "Differance bir öz değildir, çünkü bu bir özcülük reddi üzerine kuruludur, bu yönüyle de yine de bir negatif öz olarak görünür.", **Toplum ve Bilinçdışı**, Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000, s. 130.

218 Derrida, "Differance", s. 52.

hiçbir zaman buradaki olarak vermemektedir kimseye."[219] Derrida bu kelimenin 'ne etkin ne de edilgin olduğunu' söylemekte ısrar eder. Bu vurgu, onun gerçekte, 'etkin ve edilgin kutuplaşmasına dayalı tüm felsefi karşıtlıkları sökmesinden ileri gelir.[220]

Görüldüğü üzere, Derrida'nın kullandığı ve de diğer bütün adların genel bir adı olarak düşündüğü différance'ı[221] anlamak da anlatmak da son derece güçtür. Derrida yorumcuları, açık seçik bir biçimde anlatılamayan différance'ı şu biçimde anlamış görünürler: "Gösteren ile gösterilen arasında, sıklıkla düşünüldüğü gibi doğal bir bağ yoktur, sürekli ve sonsuz bir erteleme ve farklılaşım vardır. Bu da bütün metafizik tarihinde bir temel olarak kabul edilen aşkın bir gösterenin olmadığı anlamına gelir."[222] Söz konusu "kavramın" böyle anlaşılıp anlaşılamayacağı başlı başına bir sorundur; ama vakıa evvelen böyle alımlanmıştır. Bu noktanın bizim açımızdan taşıdığı önem şudur: différance bu şekilde daha çok olumsuz yönü vurgulanarak anlaşıldığından, dekonstrüksiyonun din ve din felsefesi ile olan irtibatı da bu paralelde düşünülmüştür. Zira ilk bakışta différance'ın hedef aldığı şey teolojinin Tanrısı gibi görünmektedir. Oysa metin içinde de göreceğimiz üzere durum göründüğünden biraz daha *fark*lıdır. Kanaatimizce différance'ı, tek yönlü bir biçimde, teolojinin Tanrısı'yla alakalı düşünmek yanıltıcıdır. Zira eğer différance böyle ise, yani tek yönlü ve aleyhte işliyorsa, onu zaten eleştirdiği sistemlerden ayırt etmek için bir nedenimiz yok demektir. Eğer Derrida'yı daha dikkatlice, différance'a yaraşır bir biçimde, dinleyecek olursak ortaya daha farklı bir görünüm çıkacaktır. O da différance'ın alsında "ne o ne de bu" olduğu, yani "ne o tarafa ne de bu tarafa ait" olduğu gerçeğidir. Caputo, bu duruma *différance*'ın nötr bir kavram olduğu şeklinde işaret eder. (Bunu da, dekonstrüksiyonun ne ölçüde olumlayıcı olduğunu, Tanrı'nın adını ne çok sevdiğini göstermek için yapar.) Buna göre "*différance*'ın yarı aşkın işlevi inançların, pratiklerin, geleneklerin ve de kurumların yeni olana, farklı olana açılım koşullarını sağlamaktır. *Différance*, hem bir şeyin kurulduğu ve de kurulabileceği hem de aynı zamanda yapıbozumuna uğratılabileceği bir durumu sağlar. *Différance*, dili, kurumları, teorileri, teolojileri, sanat çalışmalarını, yasaları, pratikleri hem kuran hem de yıkan temelsiz bir temeldir. O, bütün bunların hem

219 Derrida, "Differance", s. 50.
220 Derrida-Mortley, **Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler**, s. 143.
221 Derrida, **Writing and Difference**, s. 142-93.
222 Melih Başaran, **Gıyabında, Yerineler**, İstanbul, Paradigma Yay., 2004, s. 121, 123.

mümkün hem de mümkün olmadığını gösterir."[223] *Différance*'ın nötrlüğü mutlak değil, muvakkattir. Bu daha çok, varlık ya da yokluk türünden iddialara karşı, antagonistik olmak, şüpheli ve alarmda olmak cinsindendir. *Différance*'ın bu nötürlüğü, teisti, Tanrı'yı doğru anladığından ve doğruladığı şey hakkında endişeye sevk eder; ama aynı şekilde ateisti de Tanrı'yı inkar ettiğinde neyi inkar etmekte olduğu noktasında endişelendirir.[224] Onto-teoloji, imanı différance hareketinin ve izlerin oyununun dışındaki bulunuş için bir mod olarak düşünür. Dahası, güvenli, pozitif, kapalı, mutlaklık tehlikesi doğuran ve bütün fundamentalizmlerde olduğu türden bir muzafferlik edası sağlar. Différance Tanrı'yla birleşme, onunla yüz yüze olma, onun mutlak bir bilgisini ve vizyonunu elde etme düşüncesinin önünü alır.[225]

Biz, Caputo'nun bu düşüncelerini önemsiyoruz ve daha da geliştirilebilir diye düşünüyoruz. Onun söyledikleri, esasında, birazdan değineceğimiz diğer yarı-kavramlar için de söz konusudur. Onları da böylesi bir nötrlük içinde ele almalıyız. Bu gereklilik elbette bir zorunluluk içermez. Sadece, onların bu tarzda ele alındığında gerçek anlamlarını kazanmış olabileceklerine dikkat çeker. Diğer yandan, nötr oluş basitçe tarafsızlıkla eşitlenmemelidir, zira bu tür bir durum, différance açısından zaten imkansızdır. Buradaki tarafsızlık hiçbir tarafa ait olmayan yeni bir nokta değil, her iki tarafa da ait olan, eş zamanlı olarak her iki tarafın da olumu ve olumsuz dekonstrüksiyonunu önemseyen bir tutumdur.

Burada son olarak bir hususa daha işaret etmek istiyoruz. Zaman içinde özellikle doğu geleneğinden birçok kimse, Derrida'nın düşünceleri ile bu gelenekte yer alan isimlerin düşünceleri arasında karşılaştırma yapmıştır. Bunun anlaşılabilir nedenleri de vardır. Konuya daha yakından bakıldığında son derece ilginç benzerliklerin yapıldığına tanık olmaktayız. Derrida'nın différance ile dile getirmek istediği şeyi, düşüncenin ayrımlara göre bir hiyerarşi kazanmaması gerekliliğini, uzak doğu geleneği içinde yer alan birçok düşünür zaten dile getirmiş görünür.[226] Şu

---

223 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 12.

224 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 13-14.

225 Min, "The Other Without History and Society –Dialogue with Derrida", s. 168-169.

226 Jin Y. Park, "Naming the Unnameable: Co-arising and Différance", **Budhism and Deconstructions**, ed. J. Park, New Yok, Rowman and Littlefield Publisher, 2006, s. 7 vd; bu derlemedeki çalışmalar benzer fikir üzerine kuruludur.

ifadeler bu kanıyı teyit eden birkaç örnektir: "İkili düşünmek bir hastalıktır.[227] Varlık ve yokluk birbirini doğurur. Zorluk ve kolaylık birbirini tamamlar. Uzunluk ve kısalık birbirine göredir. Yükseklik ve alçaklık birbirini selamlar. Söz ve ses birlikte uyum sağlar. Ön ve arka birbirini takip eder.[228] Tüm varlıkları kucaklamak; dişi ve erkek, kendisi ve başkası, yaşam ve ölüm konusunda Ayrım kavramından kendisini uzak tutmak demektir. Ayrım Tao'nun doğasına aykırıdır.[229] Birlik'e katılmak isteyenler Ayrıştırmama erdemini uygulayacaklardır. İyilik ve kötülük, güzel ve çirin, yüksek ve alçak; tüm çift kutuplu fikirleri ortadan kaldırmalıdır. Kültürel ya da dini inançtan doğan tüm zihni eğilimler terk edilmelidir. Gerçekte onların akılları, evreni uyumlu bir birlik olarak algılamaya engel olacak herhangi bir düşünceden uzak olmalıdır.[230] Tao'nun gerçekleşmesini sağlayacak hiçbir yöntem yoktur. Herhangi bir yöntemin yegane yöntem olduğunu düşünmek İkilik yaratmaktır."[231]

Bu karşılaştırmayı yaparken, "biri diğerinden almıştır" türünden basit bir düşünce peşinde olmadığımızı belirtmek isteriz. Yapılmak istenen, karşılaştımalar yoluyla hem différance'ın hem de sözü edilen gelenekelerin zenginliğini devam ettirmektir. Ki bunun, İslam düşüncesi için de geçeli olup olmayacağı sorulmaya değerdir.

**ii. Ek/Fazla (Supplement):** Diferance'ın diğer adıdır.[232] Supplement sözcüğü, 'eklemek' ek yapmak, tamamlamak gibi anlamlara geldiği gibi aynı zamanda "yerine geçmek, yerini almak" anlamlarını da taşımaktadır. Derrida bu kelimeyle, dildeki her sözcüğün aynı anda, hem ötekilere eklenebildiğini hem de onların yerini alabildiğini, özellikle de dildeki "ikili karşıtlıklar"dan hiçbirinin öteki üzerinde öncelikli bir konumunun olmadığını göstermek istemiştir.[233] Hakikat, bizim onu totalize edip indirgeyebileceğimizden daha *fazla* bir zenginliğe sahiptir. Her zaman söyleyebileceğimizden fazlası vardır. Teorik dil, bu fazlalığı ifade etmede yetersiz ve eksiktir. Bu anlamıyla "ek'in mantığı" hakikati mutlak bir şekilde betimlediğini düşünen teorilere bir hayalet gibi musallat olur. Kendisini 'görmezden

227 Lao Tzu, **Bilinmeyen Öğretiler**, s. 67.
228 Lao Tzu, **Öğretiler**, s. 8.
229 Lao Tzu, **Bilinmeyen Öğretiler**, s. 17.
230 Lao Tzu, **Bilinmeyen Öğretiler**, s. 21.
231 Lao Tzu, **Bilinmeyen Öğretiler**, s. 32.
232 Derrida, **Of Grammatology**, s. 150.
233 Abdulbaki Güçlü-Erkan Uzun, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2002, s. 461-462.

gelen'[234] metafizikleri bir virüs gibi infekte eder.[235] Derrida, "Rousseau'nun Dillerin Kaynağı Üstüne Deneme"sini incelerken *supplement* kavramını bir anlamlandırma mantığını açıklamak için kullanır. Supplement mantığı incelendiğinde, şimdi ve burada saydam bir biçimde mevcut olana hiçbir zaman ulaşılamadığını, bu yokluğun yerine hep bir gösterilenin geçtiği görülür. *supplementation* mantığına göre, dilde gösterenlerin birbirinin yerini alması ve birbirine eklemlenmesidir. Gösterenlerin hareketinin oyununu durdurabilecek bir aşkın gösterilen yoktur. Bu mantık içinde yapılması gereken şey, her türlü hiyerarşinin ortadan kaldırılması ya da anarşi değildir. Çünkü aslında anarşi de yerleşik metafizik hiyerarşiyi yıkmaya yetmez ancak sağlamlaştırır. Verili bir hiyerarşinin terimlerinin yerini değiştirmek o metafizik hiyerarşiyi bozmaya yetmez; yapılması gereken şey o hiyerarşik yapının kendisini dönüştürmektir. Derrida bunu, *supplement* mantığı ile yapmıştır. Bu mantık ise bizi, bir karar verilemezliğe sürüklüyor. Ancak bu karar verilemezlik mantıksal ilişkilerle değil, dilin karar verilemezliğiyle, çok anlamlılıklar üretmesiyle ilgilidir.[236]

Bütün bunların dışında "ek nedir?" şeklinde, onu daha derinden anlamak amacıyla bir soru yöneltecek olursak, Derrida, bu takdirde yine bildik stratejilerini kullanmayı yeğleyecektir: "O ne varlık ne de yokluktur."[237] O ne içerde ne de dışarıda olandır. O bir anlamda yoktur.[238] "Ek'in tuhaf özü bir özcülük içermez: o sürekli olarak gerçekleşmekte olan değildir. Hatta o, literal anlamda hiç gerçekleşmez, burada ve şimdi. Aksi olsaydı o ek olmazdı. (…) o ne varlık ne de yokluktur. Onun işleyişini herhangi bir ontoloji kavrayamaz."[239] İlk bakışta oldukça tuhaf görünen bu durum, dekonstrüksiyon açısından sorun oluşturmaz. Zira Derrida'nın amacı böylesine, belli bir yere, mevcudiyete bağlı olmayan, yarı, berzahi, eşiğe dikkat çeken kavramlar üreterek Batı metafiziğinin huzurunu kaçırmaktır. Derrida'nın, supplement'la oluşturmak istediği tematiğin, onun daha

234 Royle, **Jacques Derrida**, s. 56.
235 Royle, **Jacques Derrida**, s. 50.
236 Direk, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", s. 150; Derrida şimdi ve burada saydam bir mevcudiyetin bu yerine geçme olmadan düşünülemeyeceğini öne sürüp, mevcudiyetin göstergenin bu şekilde işleyişinin bir etkisi olduğu sonucuna vardığında, supplement mantığı ile différance düşüncesi birbirine eklemlenmiş oluyor, Direk, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", s. 145.
237 Derrida, **Of Grammatology**, s. 154.
238 Derrida, **Of Grammatology**, s. 244.
239 Derrida, **Of Grammatology**, s. 314.

sonraki çalışmalarında da farklı adlarla devam ettiğine tanık oluruz.[240] Sözgelimi ergon ve parergon, pharmakon, hymen gibi. Bütün bunlarda sorgulanan, belli bir *içeri-dışarı* ayrımıdır. O, içeri ve dışarı arasında ideolojilerin düşündüğü gibi keskin bölünmelerin olamayacağını, her zaman geçirgenliklerin olduğunu, bu iki kavramın aslında şiddet metafiziğinin bir kurgusu olduğunu söyler.

Burada, son olarak, supplement'ın tehlikeli mantığı adına söylenebilecek olan şey, kuzeni différance gibi kültürel alanda son derece verimli tartışmaları başlatmış olmasıdır. Özellikle, ezen ezilen, dışlayan dışlanan gibi şiddet içeren ikiliklerin yerlerinden edilmesinde güzel içgörüler sunmuştur.[241] Acaba, meselenin din ve din felsefesi ile ilgili boyutu, kültürel çalışmalar kadar parlak mıdır? Bu soruyu bütün detayları ile ele almak burada imkansız; ancak şu kadarı söylenebilir ki, bu noktada da son derece verilmli bir iletişim kurulabilir. Özellikle tasavvuf geleneğindeki Tanrı tasavvuru bu bağlamda bir kere daha düşünülebilir. Ancak bu, zorlama şeklinde değil de supplement'e de uyar bir şekilde gerçekleşmelidir.

**iii. Metin:** Batı metafiziğinin logos merkezli, ses merkezli bir sistem olduğu düşünülürse, Derrida, bu merkeziyetçi felsefenin özgüvenini ona tamamen karşıt olabilecek olan bir başka "terimle", 'metin' adlandırmasıyla, çözmek istemiş gibidir. Kendisini felsefe sahnesinde meşhur eden 'metnin dışında bir şey yoktur'[242] ifadesini de bu paralelde anmıştır. Ki bu formülleştirme, sonu gelmeyecek olan tartışmaların, Derrida'ya göre yanlış anlamaların başlangıcı olmuştur. Hemen akla gelebileceği üzere bu ifadenin son derece non-realist içerimleri vardır. Biz, diğer yerlerde de yaptığımız üzere, bu noktadaki kanaatimizi eleştirel değerlendirmeler kısmına bırakarak, öncelikle onu anlamaya çalışacağız.

Derrida, "metnin dışında bir şey olmadığı"nı söylerken, bir kitapta yazılı olduğu anlamıyla 'metni' kastetmediğini; 'metnin yalnızca, sözgelimi edebiyat ya da felsefe anlamına gelmediğini, genel olarak hayat anlamına geldiğini ifade eder.[243] Ona göre bir metin bitmiş bir yazınsal bütün değildir, bir kitapta kapanmış bir içerik

---

240 Niall Lucy, **A Derrida Dictionary**, Oxford, Blackwell, 2004, s. 136 vd.

241 Meyda Yeğenoğlu, **Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark**, İst., Metis Yay., 2003; Zeynep Sayın, "Melezlik ve Edebiyat: Belirsiz Bir Alanda Dekonstrüksiyon", **Defter**, 30, 1997.

242 Derrida, **Of Grammatology**, s. 158.

243 Derrida, "Teoriyi İzlemek", s. 28.

değil, fakat bir farklılıklar ağı, sürekli olarak kendisinden başka bir şeye göndermede bulunan izlerin üretimidir. Böylece metin şimdiye kadar ona atfedilen bütün sınırları aşar.[244] Derrida'ya göre, işaretlerin yalnızca başka işaretlere atıfta bulunması gibi, metinler de başka bir yere değil diğer metinlere göndermede bulunur. Bu da bizi Derrida'nın 'yayılım' dediği şeye "anlamların sonsuz bir dağılımına ve çokluğuna" götürür. Zaten yayılım, indirgenemez ve doğurgan bir çokluğa işaret eder.[245] Aslında burada metinle anlatılmak istenen şey, bağlam adıyla anlamlı olan durumdur. Yani 'kendisi dışında anlamın belirlenemeyeceği, herhangi bir taşmaya izin vermeyen bağlam'.[246] Şu halde dekonstrüksiyon bu bağlamı, hiçbir şeyin dışarıya taşmayacağı bağlamı/metni dikkate almaktır denebilir.[247]

**iv. Gelenek:** Dekonstrüksiyon ilk aşamada, gelenekle, olumlu anlamda bir irtibatı olmadığını, ondan bir kopuşu ifade etmekte gibidir. Oysa Derrida için durum çok farklıdır. Birazdan daha net bir biçimde göreceğimiz üzere, onu 'gelenek filozofu' olarak tanımlamak bile mümkündür. "İster yaşamda, ister düşünce işinde olsun, kendimi her zaman mirasçı şeklinde gördüm."[248] O, bu durumu şöyle açıklar:

> Niye yeni şeyler uğruna koskoca canon'dan vazgeçelim, görmezden gelelim. Bunu yapmanın barbarlık olduğunu düşünüyorum ve geçmişi hafızamızda taşımaktan yanayım. Az önce dinler ve Yunan felsefesi hakkında söylediklerim yapıbozumun bu mirasın hafızası için de mücadele verdiğini içerimliyor. Canon ya da gelenek içinde üzerinde düşünülecek ve çalışılacak yeterince çelişki var. Yapıbozum tam da bu yüzden sadece bir eleştiri ya da yok etme değil, kültürel miras üzerinde çalışmanın bir yolu.[249]

O dekonstrüksiyoncu metinlerde hiç durmadan yeniden yorumlamak ve yeniden olumlamak için mirasa karşı vefalı olmak zorunluluğundan söz eder. Derrida son derece ilginç bir şekilde, gerçekte polemik dışında (ki bunu zorunlu olmadıkça yapmadığını belirtir) tamamıyla kamusal olanla ilgilendiğini belirtir.[250] "Benim arzum tutuculuktan kurtulmak isteyen geleneğe tutkun birinin arzusuna benziyor. Geçmişe tutkun, mutlak bir geçmişe tutkun, artık geçen bir şimdi olmayacak bir geçmişe, dipsiz bir belleğe uygun ve uygun olmayan bir geçmişe tutkun- ama geçmiş

---

244 Jaques Derrida, "Living On", çev. James Hulbert, **Deconstruction and Criticism**, ed. Herold Bloom, New York, Seabry Press, 1979, s. 84.
245 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 65.
246 Derrida, "Living On", s. 61.
247 Derrida, **Limited Inc**, s. 136.
248 Derrida, "Mirası Seçmek", s. 69.
249 Derrida, "Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine", s. 24.
250 Derrida, "Mirası Seçmek", s.70.

hayranlığından, özlemden (nostalgie), anılara tapınmaktan korkan birini düşünün."[251] Derrida 'her zaman yaralamaktan ya da yok etmekten kaçındığını, dekonstrüksiyon ne kadar katı olursa olsun, bunu yapmamaya çalıştığını beyan eder; ki bu sakınma da ancak yeniden olumlamakla mümkündür'. "Yeniden-olumlama, ne demektir bu?"

> Bu mirası öylece kabul etmek değildir sadece, ona başka türlü yeni bir atılım kazandırmak, onu hayatta tutmaktır. Onu seçmek değil (çünkü mirası nitelendiren şey, önce onu seçmemiş olmamızdır, bizi zorla seçen odur) onu hayatta korumaya karar vermektir. (…) O halde kabul etmenin edilgenliği ile 'evet' demek, sonra ayıklamak, süzmek, yorumlamak, yani dönüştürmek, dokunulmamış, zarara uğramamış bırakmamak, her şeyden önce de esirgenmesini istediğimiz şeyi bunun dışında bırakmamak kararı arasındaki bu biçimsel ve görünür çelişkiden hareket etmek gerekir.[252]

Miras fikri sadece yeniden olumlamayı ve iki yanlı bir buyruğu değil, her an, farklı bir bağlamda, bir süzgeçten geçirmeyi, bir seçimi, bir stratejiyi de içerir. Bir mirasçı sadece kabul eden biri değildir, seçen ve karar vermeye çalışan biridir de.[253] O sebeple Derrida gelenekle basit bir surette irtibata geçen biri değildir. O, son derece dinamik bir surette geçmişe gelecek için bağlanan biridir: "Sorumluluğa çağrı yapılmaksızın miras olmaz. Bir miras bir borcun yeniden-olumlanmasıdır hep, ama eleştirel, seçmeci ve eleyici bir yeniden-olumlama; işte, birçok ruhu ayırt etmemizin nedeni de budur zaten."[254] Miras verili bir şey değildir hiçbir zaman, bir görevdir hep. O nedenle mirasçı olmak demek, şunu ya da bunu devralmak ya da sahip olmak, servetimize bir şeyler katmak demek değildir.[255] Bu ifade edilenleri bir önceki kısımda dile getirdiğimiz, dekonstrüksiyonun yeni sorular gündeme getirmek olduğu şeklindeki yönelimle birlikte düşündüğümüzde, dekonstrüksiyonun nasıl bir potansiyel taşıdığı daha fazla ortaya çıkmış olur.

**v. Adalet:** 1960'lardan önce Derrida hiç bir şeyin dekonstrüksiyona tabi tutulamaz olmadığını, dekonstrüksiyonun sonsuz bir süreç olduğunu ve bu süreçte ondan kaçabilecek bir şeye rastlayamayacağımızı düşünmekteydi. Onun bu düşüncesinde zaman içinde belli bir evrilmenin söz konusu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Sözgelimi "*The Force of Law*"dan itibaren Derrida'nın dekonstrüksiyona uğratılamayan bazı kavramlardan söz etmekte olduğunu

---

251 Derrida, "Mirası Seçmek", s. 70.
252 Derrida, "Mirası Seçmek", s. 70.
253 Derrida, "Mirası Seçmek", s. 72.
254 Derrida, **Marx'ın Hayaletleri**, s. 144.
255 Derrida, **Marx'ın Hayaletleri**, s. 91.

biliyoruz.[256] Bu, onun düşünce seyrinde bir kopuşun olduğunu söylemekten çok, ağırlık verdiği konularda, dolayısıyla da felsefe yapma biçiminde kısmi bir dönüşümün gerçekleşmiş olduğu anlamına gelir. Bu durumu en açık bir biçimde adalet kavramında görmekteyiz. Onun erken dönem yapıtlarında adalet hakkında yazdığını düşünmek oldukça zordur.[257] Dekonstrüksiyonun sürekli bir biçimde negatif terimlerle birlikte anılışı Derrida'yı da rahatsız etmiştir. Ona '*Dekonstrüksiyon ve Adaletin İmkanı*' adlı bir konferansa katılması önerildiğinde, gerçekte bu ikisinin bir araya gelmesinin imkansız olduğunun zımnen söylendiğinin farkındadır. İşte böyle bir bağlamda onu dekonstrüksiyona uğratılamayan adaletten söz ederken, dahası dekonstrüksiyonun nasıl pozitif temalarla birlikte anılabileceğini tanıtlarken görürüz.

Derrida için *'Dekonstrüksiyon ve Adaletin İmkanı'* adlı başlık gerçekte şu türden şüpheler içerir biçimdedir: "Dekonstrüksiyon adaletin imkanına izin verir mi, onu destekler mi? O adaleti olası kılar mı yahut da adaletin koşulları üzerine bir söylem hakkında konuşabilir mi? Dekonstrüksiyoncular adalet hakkında bir şey söyleyebilirler mi? Böyle bir konu onları ilgilendirebilir mi? Çünkü dekonstrüksiyon bırakın adil bir eyleme, adalet hakkındaki geçerli bir söyleme izin vermeyi, adaletin koşullarını yıkar." Derrida, söz konusu soruların ve değerlendirmelerin bir şiddet içerdiğini, bu suretle de muhatabın 'evet/hayır', 'ya/ya da' türünden polemik sorulara maruz bırakıldığını, oysa 'evet/hayır', 'ya/ya da' biçiminde 'formülleştirilen' sorulara yanıt vermeyeceğini ifade eder.[258]

Derrida'ya göre, dekonstrüksiyoncu sorgulama, yasanın ve adaletin, politikanın ve etiğin temellerinin sorgulanmasıdır. Dekonstrüksiyoncu okuma, bu kavramlarda içerilen paradokslara işaret etmekle işe başlar. Ki bu sorgulamanın kendisi ne temelci ne de anti temelcidir. Derrida bu türden faaliyetlerin zaten yapılmakta olduğunu, D. Cornell, S. Weber gibi araştırmacılarca, dekonstrüksiyonun saf spekülatif, teorik ve akademik söylemin içine kapalı olmadığının, aksine şeyleri değiştirmek, onlara müdahil olmak istediğinin gösterilmiş olduğu kanısındadır. Zaten

---

256 John D. Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, London-New York, Routledge, 2002, s. 161.

257 Benson, **Graven Ideologies**, s. 125.

258 Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority", **Acts of Religion**, ed. Gil Anidjar, London, Routledge, 2002, s. 231-232.

ona göre bu türden bir sorgulama, hukuk fakültelerinde, belki de aynı zamanda, teoloji ve mimari bölümlerinde felsefe ve edebiyat bölümlerinde olduğundan daha fazla kendi 'evinde'dir.[259]

> Gerçekte adalet, eğer böyle bir şey varsa, yasanın ötesinde, dışındadır. *Dekonstrüksiyon adalettir*. Çünkü yasa kurulabilir bir şeydir (…) ve de bu sebeple dekonstrüksiyona uğratılabilir bir şeydir, dahası o dekonstrüksiyonu mümkün kılar. (…) Şu halde üç önerme söylenebilir: 1. Yasanın dekonstrüksiyona tabi tutulabilirliği dekonstrüksiyonu mümkün kılar. 2. Adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamazlığı ise, dekonstrüksiyonu mümkün kılar, elbette ondan ayrılamaz. 3. *Sonuç*: dekonstrüksiyon adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamazlığı ile yasanın tutulabilirliği arasında yer alır. Dekonstrüksiyon imkansızın deneyimidir, adalet olmasa bile, olmayacak olsa bile, şimdi olmasa bile.[260]

Burada Derrida'nın yaptığı ayrım bizim için şu açıdan önem taşımaktadır: Yasaların ve yasal sistemlerin bir tarihi vardır, bu tarih onların dönüşüm ve değişiminin tarihidir. Bu sebeple dekonstrüksiyona tabi tutulabilirler.[261] Adalet ise bizzat bu dekonstrüksiyon işleminin gerçekleşme koşuludur. Bir tarihsellik olarak yasanın dekonstrüksiyona uğraması ile bir umut olarak adaletin tabi olmaması bize, dekonstrüksiyonun sonraki ve başka alanlarda yapılan uygulamaları için güzel bir iç görü sunar. Burada "sonuna kadar dekonstrüksiyon mu?" şeklindeki sorunun da bir yanıtı vardır. Öte yandan Derrida bir başka noktaya da eşzamanlı olarak vurgu yapar: "Dekonstrüksiyoncu bir düşünce, yani benim burada önemsediğim düşünce, olumlamanın, dolayısıyla vaadin indirgenemezliğini de, belirli bir adalet düşüncesinin yapıçözüme uğratılamazlığını da çağırmıştır hep yeniden."[262] Vaadin indirgenemezliği ve adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamazlığı bu tezde temellendirmeye çalıştığımız varsayımlar açısından son derece önemlidir. Zira eleştirmenlerince kendisine nihilizm atfedilen bir Derrida ile geleceğe yönelik umutlar taşıyan ve en temelde bu umudu, adalet umudunu yapıçözümden masun gören Derrida arasında fark vardır: "Mesihçe öte dünya bilgisinin yapıçözüme uğratılması gerektiğini ileri sürmeyeceğiz. Bütün yapıçözümlerde indirgenemez olarak kalan nokta, yapıçözümün ta kendisinin olanaklılığı kadar yapıçözüme uğratılamayacak şey, belki de belirli bir kurtuluş sözü deneyimi yalnızca; belki de yapısal bir mesihçiliğin biçimselliği, dinsiz bir mesihçiliğin, hatta mesihçi-lik içermeyen bir

---

259 Derrida, "Force of Law", s. 235-236.
260 Derrida, "Force of Law", s. 243.
261 Derrida, "A Villanova Roundtable", s. 21-22.
262 Derrida, **Marx'ın Hayaletleri**, s. 141.

mesihsellik, günümüzde belirlenmiş yüklemlerinden ve günümüzde benimsenen kavramından ayrı tuttuğumuz bir demokrasi düşüncesi ve (hukuktan, hatta insan haklarından bile hep ayrı tuttuğumuz) bir adalet düşüncesi."[263] Derrida hakkında yazan başka birçok düşünür bu temaları önemsemiştir.[264] Asıl önemlisi de dekonstrüksiyonla din felsefesi arasında alaka kuran bir çalışma için bu nokta bir başlangıç teşkil eder. Bunun güzel bir örneğini dekonstrüksiyonla din felsefesi arasında *olumlu bağlar* kurma çabası veren Caputo'da görmekteyiz. O, birçok defa şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Biz adaletin mi Tanrı'nın yoksa Tanrı'nın mı adaletin bir çevirisi olduğunu bilmiyoruz."[265] Tarih boyunca Tanrı'nın adı sürekli bir biçimde adalet fikriyle birlikte anılmıştır. Bu anlamda adaleti önemseyen hatta onun dekonstrüksiyona tabi tutulamazlığını beyan eden bir dekonstrüksiyon fikri ile Tanrı düşüncesi arasındaki irtibat son derece yakındır.[266]

Şu ana kadar andığımız beş kavram, dekonstrüksiyonun kavramlar ailesi içinde sayılan onlarca kavramdan sadece bir kaçı hüviyetindedir. Sözgelimi, hymen, pharmakon, tympan, konukseverlik, bağışlama ... Bunların her biri az önce anlamaya çalıştığımız kavramlar gibi "tutarlı bir surette anlaşılmaya" direnen bir nitelik arz ederler. Onların bütününü belli bir tutarlılıkla izah etmek son derece güçtür. Eleştiriden önce Derrida'yı anlamaya çalışırsak şunlar söylenebilir. Derrida, içinden geldiği, ama ona karşı da bir duruş geliştirmek istediği metafiziği dekonstrüksiyona uğratabilmek için bu türden ikili anlam ihtiva eden, belirlenemeyen kavramlar üzerinde odaklanmıştır. Bunlar aracılığı ile bir tür belirsizlik yaratarak, metafiziğin kendine olan katı güvenini sarsmak istemiş gibidir. O sebeple bu kararsızlık durumunun bir senteze dönüştürülmesine asla rıza göstermeyecektir.

> "Hymen" için geçerli olan, *pharmakon, supplement, différance* gibi tüm diğer göstergeler için de gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra geçerlidir; bunlar her

---

263 Derrida, **Marx'ın Hayaletleri**, s. 99.

264 Gayatri C. Spivak, "İşe Koyulmak", **Eleştirel Bakış**, ed. Peter Osborne, çev. Elçin Gen, Ankara, Dost Yay., 1999, s. 211; Türkçe'de iki ilginç deneme için bkz. Erdoğan Yıldırım-Hasan Ü. Nalbantoğlu, "Adaletin Kurgu Sökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın bir Savı Üzerine Çeşitlemeler", **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, 9, 2004; Erdem Çiftçi, "Başkasının Yasası: Derrida ile Levinas Arasında Hayali bir Diyalog Denemesi", **Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı**, İstanbul, İnkılap, 2004.

265 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 176.

266 Biz sorunu oldukça sınırlı bir bağlamda ele aldık, oysa aynı konunun oldukça zengin bir tartışma alanına yayıldığını söylemeliyiz. Bu anlamda yapılmış son derece ufuk açıcı bir çalışma için bkz. Zeynep Direk, "Yasanın Kaynağı Üstüne", **Defter**, 40, 2000.

> zaman söz dizimlerinin ürünü olan çifte, çelişkili, karar verilemez bir değere sahiptirler. (…) Bunlar herhangi bir *Erinnerung* ya da *Aufhebung* yoluyla hiçbir zaman dolayımlanamayan, zapt edilemeyen, aşılamayan ya da diyalektikleştirilemeyen bölgeleri işaret ederler. Bütün bu oyun efektlerinin, felsefi olarak zapt edilemeyen bu "sözcükler"in, çok farklı tarihsel bağlamlarda, yazıyla gayet tekil bir ilişki kurmuş olmaları bir rastlantı mıdır? Bu "sözcükler" oyunlarına hem çelişkiyi hem de çelişmezliği (ve çelişki ile çelişmezlik *arasındaki* çelişki ve çelişmezliği) dahil ederler.[267]

Sınırda yer alan, hem ötede hem beride olma niteliği taşıyan bu terimler, aynı zamanda kapalı kalmayı da sorunsallaştımaya yardımcı olurlar.

## D. Dekonstrüksiyonun 'Din Felsefesi' İçin İmaları

### 1. Dekonstrüksiyon ve Din

Dekonstrüksiyon ve din arasında ilk aşamada olumsuz bir alaka olduğu varsayılmıştır. Bu anlamda dekonstrüksiyon İngilizce konuşan dünyada öncelikle sekülarist ve ateist bir bağlamda, özellikle de Nietzscheci bir bağlamda anlaşılmıştır.[268] Bu durumun anlaşılabilir nedenleri de vardır. Dekonstrüksiyonun kendisini Batı metafiziğinin bir eleştirisi olarak konumlandırdığı düşünüldüğünde teolojiyi de bu eleştirinin uzağında düşünmek için herhangi bir neden yoktur.[269] Ancak, Armor'un benzetmesiyle söylersek bu yöndeki yorumlar dekonstrüksiyonun teoloji sahasındaki kullanımı yolunda premature yorumlardır. Dekonstrüksiyonla, hakikatin garantör gücünü temsil eden klasik Tanrı düşüncesine bazı sınırlamalar geleceği muhakkaktır, ama bu, onun, Tanrı düşüncesine bir meydan okumada bulunduğu anlamına hiçbir biçimde gelmez.[270] Dekonstrüksiyon ne değerleri inkar etmekte ne de Tanrı'nın ölümünü olumlamaktadır. O, daha ziyade metafiziğin herhangi bir söylemdeki işleyişini anlamamıza ve onu çözmemize yardımcı olan bir

---

267 Derrida, **Dissemination**, s. 230; (bu alıntının çevirisinde, şu metinden yararlandım: E. Said, "Dünya, Metin ve Eleştirmen", **Kış Ruhu**, çev. Tuncay Birkan, İst., Metis Yay., 2000, s. 221) ayrıca krş. "Saçılma, onto-teolojinin üç'ünü belli bir yeniden yayma açısı üzerinde yerinden eder. Bir versus krizi: Bu işaretler artık ikili karşıtlığın iki'sine göre özetlenip 'karara bağlanamadıkları gibi, aşılarak spekülatif diyalektiğin üçü haline de getirilemezler. Örneğin differance, gramme, iz, delik/gedik, sınır bozum, pharmakon, ek, izdivaç, işaret kenar ve daha birçokları; bu işaretlerin hareketi kendini her türlü yazıya taşıdığı ve bu yüzden de herhangi sonlu bir sınıflandırma içinde kuşatılamayacağı için üçlü ufku yıkarlar.", Derrida'dan aktaran Megill, **Aşırılığın Peygamberleri**, s. 401.

268 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 1.

269 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 5.

270 Ellen T. Armour, **Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide**, Chicago, Chicago University Press, 1999, s. 71.

pratiktir. Buna teoloji ve din felsefesi de dahildir.[271] Hart'a göre, dekonstrüksiyonun teizme yönelik bir eleştirisinin olduğu açıktır, ama bu eleştiri onun theos'una yönelik değil 'izm'ine yöneliktir. Bununla birlikte onun, Tanrı'nın gerçekliği hakkında herhangi bir iddiada bulunmadığı da dikkate alınmalıdır. Eğer dekonstrüksiyon teizmin eleştirisi ise aynı zamanda ateizmin de eleştirisidir.[272]

Kanaatimizce dekonstrüksiyonun ateistik okumasının kendisi de dekonstrüksiyona tabidir.[273] *Bir tür* dekonstrüksiyondan, onu sınırlayabileceğimiz bir tanımlamadan daha fazlası vardır.[274] Dekonstrüksiyon tek sesli bir şey değildir.[275] Biz de dekonstrüksiyonun genel olarak anlaşıldığından daha komplike olduğunu görmek gerekliliğinden söz eden Hart'la aynı fikirdeyiz.[276] Derrida kendisiyle yapılan bir söyleşide bu noktayı çok güzel açmıştır. Derrida *la dekonstrüksiyon*un, yani dekonstrüksiyon*lar*ın, bu ad anıldığında sanki ne anlaşıldığı tam olarak bilinebilirmiş gibi, aynı ad ve büyük bir harf altında toplanamayacağını söyler. Tam da bu nedenle sürekli olarak "dekonstrüksiyon, eğer böyle bir şey varsa" biçiminde bir üslup benimsediğine dikkat çeker. Yine onun ifadeleri ile devam edersek, dekonstrüksiyon monolitik değildir, dekonstrüksiyonistler ve dekonstrüksiyoncular arasında stil, oryantasyon farkı ve hatta ciddi tartışmalar vardır. Dekonstrüksiyonu formelleştirmek, onu belli ve kurulu önermeler haline getirmek son derece tehlikeli bir girişimdir, zira bu takdirde, onun, zaten temellerini sarsmak istediği sistemin yanlışına düşmüş olacağı anlamına gelir. Bu halde de dekonstrüksiyonun yapısökümе tabi tutmaya çalıştığı her şey, yeniden ve hatta daha güçlü bir biçimde geri döner.[277] Derrida'nın bize sunduğu bu bakış açısının devamında şunu söyleyebiliriz ki, dekonstrüksiyonu daha ileri bir dekonstrüksiyona tabi tutmak mümkündür. Bu anlamda onun diğer bütün bağlamlarda olduğu gibi teolojik ve dinsel bir bağlamda hem de pozitif bir biçimde yer almasında garipsenecek bir

---

271 Kevin Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, New York, Fordham University Press, 2000, s. xviii.
272 Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, s. 27.
273 Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, s.46.
274 Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, s. xx-xxi.
275 Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, s. 107.
276 Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, s. 128.
277 Derrida, "Some Statements and Turisms About Neo-Logisms", s. 89.

durum yoktur.[278] Eğer Derrida ile tutarlı olunacaksa, onun yazılarını tek bir yorumla sabitleyeceğimiz bir konum yoktur. Bunun doğal sonucu olarak da, dekonstrüksiyonu ateizmle eş değer gören anlayış, tam da Derrida'nın eleştirmeye çalıştığı türden bir anlayıştır: 'Onu belli bir düşünme biçimine indirgemek.' Onun gösterge eleştirisini kabul etmek demek aynı zamanda dekonstrüksiyonu tek bir bağlama hapsetmemek demektir. Dekonstrüksiyon, basit bir modernizme ya da sekülarizme indirgenebilecek olan yaklaşımdan daha kompleks ve heterojendir. Dekonstrüksiyon, aydınlanmadaki din hakkındaki yanlış fikirlerin ötesine geçer. Şu halde en azından mantıksal olarak dekonstrüksiyonun teoloji ve din felsefesi alanında kullanımı için bir engel yoktur.[279]

Bütün bu ifade edilenler, dekonstrüksiyonun, din ve onun felsefesi alanında yeni bir "kullanımını" ima eder. 1980 sonrasında, Derrida'nın bu paralelde düşünüldüğü yeni bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bu defa farklı bir grup teolog, dekonstrüksiyonda çok temelli bir şekilde ateolojik değil teolojik bir yön olduğunun ayırdına varmışlardır: buna göre dekonstrüksiyon teolojinin sonunu getirecek değil, onun için yeni bir başlangıç olacaktır. Jean Luc Marion, Walter Lowe, Richard Roberts, Isolde Andrews, John Caputo, Hent de Vries gibi teologlar ve din felsefecileri bu yön üzerinde düşünmüşlerdir. Tabii ki bu çalışmaların hiçbiri Derrida'nın bir teolog olduğunu söyleme ya da Hıristiyanlıkla Derrida arasında bir sentez kurma düşüncesinde olmamışlardır. Daha ziyade Derrida'nın düşüncelerinin teoloji sahasında terapötik olarak kullanılabileceğini düşünmüşlerdir: "Eğer Tanrı'nın gerçekliği, onun yarattığı dünyadan farklı ise, o halde Derrida'nın betimlediği yarı-aşkın gösterge ekonomisi bizzat teolojik söylemin doğasını aydınlatabilir."[280] Bu yönüyle düşündüğümüzde, dekonstrüksiyon "dinin kutlanışı"dır, onu yeniden keşiflere, eski metinlerin yeniden okunuşuna eski

---

278 Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, s. 46-48.

279 Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, s. 61-62.

280 Ward, "Deconstructive Theology", s. 81-83; Derrida'nın düşüncelerindeki dinsel imalar ve bu yöndeki eğilimler, onun bazı dostlarını çok açık bir şekilde rahatsız etmiş görünüyor. Bkz. F. Kermode-C. Norris, "Teoriden Sonra Müzik, Din ve Sanat", s. 133; ayrıca dekonstrüksiyonun Amerika'da din bilimleri alanında yükselen bu trendinin eleştirisi için bkz. Catherine Kellog, "Translating Deconstrcution", **Culturel Values**, 5, 3, 2001, s. 325-348.

geleneklerin yeni bağlamlarda yeniden keşfine açık tutarak gerçekleştirir bunu. Kısaca dekonstrüksiyon dinin yıkımı değil, yeniden keşfidir.[281]

Bütün bu gelişmeler karşısında bizim konumumuz, ısrarlı bir şekilde dekonstrüksiyonda olumlu bir yön bulunduğunu söyleyen Caputo gibi düşünürleri kendimize örnek alarak 'eleştirel akılcı' perspektifi her zaman akılda tutarak olumlu bir din felsefesine ulaşmanın mümkün olduğunu savunmaktır. Caputo, dekonstrüksiyon ve din arasında müspet bir ilişkinin olduğunu, dekonstrüksiyon ve Tanrının ölümü arasında kurulan bağa katılmadığını ifade etmiştir. Bu, ona göre, Derrida'nın yazılarına hakim olan Levinascı ve de Kierkegaardcı boyutu, dekonstrüksiyonun başlangıçta çok açık olmayan mesihsel tonunu dikkate almamak demektir.[282] Derrida'nın Nietzsche'ye olan borcuna vurgu yapmak, onun Levinas'la olan alakasını göz ardı etmeyle sonuçlanmamalı. 1980'lerden sonra, bu alaka giderek daha da güçlenmiştir. Bu tarihten sonraki çalışmalarında, dekonstrüksiyondaki 'bütünüyle öteki' olana vurgu, daha açık ve belirgin hale gelmiştir.[283] Öte yandan Derrida'nın dekonstrüksiyona uğratılamayacak nosyonlardan söz ettiği an, eş zamanlı olarak nihilist okumalardan ayrıldığı andır.[284] Dekonstrüksiyondaki her şey dekonstrüksiyona tabi tutulamayandan kaynaklanır. Ondan ilhamını alır, onunla tutkuludur, dekonstrüksiyona tabi tutulamayan nedeniyle harekete geçmiştir. Dekonstrüksiyon, dekonstrüksiyona tabi tutulamayanla içsel olarak alakalıdır ve o olmaksızın çelişkilidir.[285] Bu açıdan dekonstrüksiyonun bütünüyle negatif bir kritik olduğu biçimindeki iddia onu tüm yönleriyle değerlendirebilen bir iddia değildir.[286] Şu halde dekonstrüksiyonda ateistik bir unsur yoktur. Dekonstrüksiyonda dinsel olmayan ya da anti-dinsel bir öğe bulunmamaktadır.[287] Dekonstrüksiyonun mucidi olan Derrida da bu durumu onaylamış görünür.[288]

> Benim peygamberi ve kitabi metinlere karşı sabit bir pozisyonum yok. Bana göre bu açık bir alandır ve ben en gerekli provakasyonları bu metinlerden almaktayım, aynı zamanda Plato ve diğerlerinden. Fakat bu, benim basitçe dindar bir adam olduğum anlamına gelmiyor. Ben, bu metinlerin sürekli bir şekilde yeniden okunması yollu

281 Caputo, **Deconstruction in A Nutshell**, s. 158-159.
282 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 1.
283 Caputo, **Deconstruction in A Nutshell**, s. 127.
284 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 159.
285 Caputo, **Deconstruction in A Nutshell**, s. 128.
286 Caputo, **Deconstruction in A Nutshell**, s. 128.
287 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 160.
288 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 157.

> hakkımı elimde bulundurmak istiyorum. Bu, her anda bütünüyle yenilenebilir bir şey olmalı.[289]

Bu ön değerlendirmelerin ardından dekonstrüksiyonun din felsefesi alanına ne türden açılımlar sağlayabileceği konusuna geçebiliriz. Bunu da dört madde halinde inceleyelim:

i. Dekonstrüksiyon bizim için, yeni sorular gündeme getirmek, zaten sorulmuş olanlar için de, yeni olanaklar ve açılımlar üretebilmek anlamına gelmektedir. Bu anlamda dekonstrüksiyon bir sonuç değil, yeni bir başlangıçtır. Onun din felsefesindeki anlamını da bu paralelde düşünüyoruz. Bu perspektiften bakıldığında, aynı projenin din felsefesine ne türden olanaklar sağlayabileceği sorusunu sorabiliriz.

Dekonstrüksiyonun hareket noktası yapıları gevşetmek, onların kilitlerini açmaktır, onların daha özgürce işlev görmelerini sağlamaktır. Bu şekilde onların yeni biçimler üretebilmelerine olanak tanımaktadır. Dekonstrüksiyon eski metinlere yeni okumalar, eski geleneklere yeni dönüşler sağlar. Dekonstrüksiyon normalleşmiş, regüle olmuş yapıların daha özgürce daha açık bir biçimde işlemelerinde ısrarlıdır. Dekonstrüksiyon onları beklenmeyen bir travmaya maruz bırakır, gelmekte olan, metinlerin ve de geleneklerin marjinlerinde olan şeyle onları şoka sokar. Dekonstrüksiyon, aynının güvenini bozan mutlak heterojenlik düşüncesidir.[290] Sesi işitilmemiş ve görülmemiş ötekine karşı 'evet, evet' demektir. Dekonstrüksiyon geleneği, söylemi kapanmaya ve sessizliğe karşı uyarır. Kısaca dekonstrüksiyonun parolası 'evet'tir, koşulsuz bir biçimde 'gel'dir.[291] Bütün bu anlamlar etrafında dekonstrüksiyonu yeniden düşündüğümüzde onun nasıl bir olumlayıcı an içermekte olduğunu görebiliriz:

> İtiraf edilsin ya da edilmesin, bu türden bir olumlayıcılık tarafından motive edilmemiş olan bir radikal eleştiri hareketini düşünemiyorum. Dekonstrüksiyon, sürekli olarak olumlamayı önceden varsayar (...) Dekonstrüksiyon, bir çağrıdır, bir çağrıya yanıttır.[292]

Bu şekilde görüldüğünde dekonstrüksiyon imanın ya da dinsel kurumların kılıcı çekilmiş bir düşmanı değildir. O sadece hareketsizlikten donmuş kurumların harekete

---

289 Derrida, "A Villanova Roundtable", s. 21.
290 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 5.
291 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 18.
292 Derrida, "Deconstruction and the Other", s. 118.

geçmesine olanak tanır. Hepsinden öte, dekonstrüksiyonun kendisi bir imandır, gelmekte olana, gelmekte olanın umuduna imandır.[293] Şu biçimde düşünmek yanlış anlamadır: "dekonstrüksiyonda ateist bir miras bulunmaktadır, sanki, *différance*'ın ya da *iz*'in içinde Tanrı'ya karşı, onun güzel adına karşı negatif bir ontolojik delil varmış gibi düşünmek." Caputo'nun Derrida'ya atıfla söylediği üzere, dekonstrüksiyon Tanrı'yı yapıbozumuna uğratma ya da imanı inkar etme, onu bilimin maskarasına dönüştürme, edebiyat dışında saçma haline getirme biçimi değildir. Dekonstrüksiyonun görevi *güzel adları defolamak değil, onları kurtarmaktır*.[294] Şu halde dekonstrüksiyonda, dinin, imanın, Tanrı'nın aleyhine bir durum söz konusu değildir.[295] Derrida, "Fransız felsefesinin kamuoyunun gözünde kilise karşıtlığıyla bir göründüğünü düşünürken haklı mıyım acaba?" şeklindeki bir soruya cevap verirken bu yöndeki düşünceleri teyit etmiş görünür:

> Büyük olasılıkla kimileri felsefeyi böyle görüyorlar, ama birinin çıkıp da Fransız felsefesinin genelde kilise karşıtı olduğunu söyleyebileceğini sanmıyorum. Gerçi kimileri için bu böyle olabilir. Bu kimseler felsefenin Tanrı, törebilim, siyaset sorunlarıyla, kurulu ahlaksal düzenle hatta dinin kendisiyle bile rahatsız edici, yoldan çıkarıcı bir biçimde uğraştığını söyleyeceklerdir. Bunun doğru olduğunu düşünmüyorum. (...) Yapısöküm olumsuz değildir. Yıkıcı değildir, iç bir gözü açığa çıkarmak için ayrıştırma, ayırma, bozma amacı gütmez. Öze yönelik, şimdi burada olmaya yönelik sorular sorar.[296]

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Derrida'nın bütün hedefi bir kez daha ifade edelim ki, yeni olanaklar açmakla ilgili görünmektedir. Bu anlamda dekonstrüksiyonun bize açtığı en önemli olanaklardan biri, bütün bir yüzyıla damgasını vuran 'öteki' sorununa dikkatlerimizi çekmek ve bu konuda bizleri daha duyarlı olmaya davet etmektir. Bu, aynı zamanda, "bir dekonstrüksiyon hareketi, çoğunlukla ona naiflikle atfedilen olumsuz ya da yıkıcı biçimlerle kendini sınırlamaksızın, 'ne bakımdan kendine icadi olabilir?"[297] diye soran Derrida'nın verdiği bir yanıttır. Dekonstrüksiyon, belli kurallara bağlanmış yordamların, yöntemsel pratikler bütününün neleri gizliyor olabileceğini araştırır. Bu anlamda

---

293 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 18.

294 Jacques Derrida, **On the Name**, Stanford, Stanford University Press, 1995, s. 55; **İsmin Dışında**, s. 50; (bu metin Türkçe'ye çevrilmiş olmakla birlikte henüz yayımlanmamıştır, biz bu çeviriden de yararlandık, o sebeple bundan sonraki atıflardaki ilk sayfa numarası İngilizcesine, ikinci verilen ise yayımlanmamış Türkçe çeviriyedir. Burada ayrıca, sözkonusu çeviriyi görmemize imkan tanıyan sayın Mustafa Küpüşoğlu'na teşekkür ederiz).

295 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 18.

296 Mortley, **Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler**, s. 140-141.

297 Jacques Derrida, "Psyche: Ötekinin İcadı", çev. Melih Başaran, **Toplumbilim**, 10, 1999, s. 113.

"dekonstrüksiyon olanaksızın deneyimidir. Ötekinin deneyimi, olanaksızın icadı olarak ötekinin deneyimidir."[298] "Tümüyle öteki"nin gelişi, her türlü izlencenin ötesinde hesaplanamazdır. Ama bu belli bir pasiflik içinde olmak da değildir. İşte "ötekinin bu gelişine hazırlanma", dekonstrüksiyon olarak adlandırılabilecek bir şeydir.[299] Dekonstrüktiv girişim, ötekine yol açmak için, kapanmayı kaldırma, kapanma yapılarını istikrarsızlığa uğratma anlamı taşır. Ötekini getirtmek için değil, onun gelişine hazır olmak için.[300] Dekonstrüksiyonun tek kaygısı tümüyle başka olanın olayını gelmeye bırakmaktır. Ötekini gelmeye çağırır ve bu öteki ancak birden fazla ses ile vardır.[301]

Şimdi dekonstrüksiyonun ötekiliğe/başkalığa nasıl yaklaştığını biraz daha detaylıca analiz etmek istiyoruz:

a. Dekonstrüksiyon Hıristiyanlığın kurumsal gücüne, Avrupa merkezciliğine, anti feminizmine, anti semitizmine bir sınırlama getirir. O, geleneksel dogmatik iman formülasyonları ile kitabi olan imanın dinamikliği arasındaki gediğe işaret eder. Dekonstrüksiyon onu kabul etmemiş olsak bile, bizim tarafımızda, tek merkezciliğin dünyayı sürükleyebileceği tehlikelere karşı bizleri uyarır. Eğer denebilirse, öteki için ağlar. Bu ruhla bakıldığında, 'Derrida'nın din felsefesi' son derece duyarlıdır. Onun negatif teolojiyi ve tarihsel dinleri dekonstrüksiyonu, din ve politika ayrımını reddedişi, dindeki aynılık terörüne, dogmatik kapanışa, totaliteryanizme, fundamentalizme karşı önemli antidotlardır.[302] Buna göre Hıristiyanlık da tüm öteki gelenekler gibi, içinde farklı seslerin bastırılmış olduğu bir gelenektir. İşte dekonstrüksiyon bu seslerin yeniden duyulmasına yardımcı olur. O aynı zamanda Hıristiyan kilisesi dışındaki topluluklardaki dini tecrübenin de duyulmasına yardımcı olur. Hıristiyanlığın dekonstrüksiyonu "Hıristiyan dekonstrüksiyonu" ile sonuçlanır. Bu, Hıristiyanlığın yıkımı değil fakat radikal bir pülüralite ve olası olan Hıristiyanlıklara doğru bir açılımdır.[303] Bu konuda yazan Hıristiyan ilahiyatçılar, dekonstrüksiyonun geleneği anlama biçimlerini zenginleştirebilecek olan bir gösterge

298 Derrida, "Psyche: Ötekinin İcadı", s. 109.
299 Derrida, "Psyche: Ötekinin İcadı", s. 121.
300 Derrida, "Psyche: Ötekinin İcadı", s. 123.
301 Derrida, "Psyche: Ötekinin İcadı", s. 124.
302 Min, "The Other Without History and Society –Dialogue with Derrida", s. 174.
303 Caputo, "The Good News About Alterity: Derrida and Theology", s. 467-468.

okuma biçimi sağladığını dile getirmektedirler.[304] Derrida başka yerlerde olduğu üzere burada da, söz konusu çabaları desteklemiştir. Bizzat kendisi dekonstrüksiyonun Aristoculuğun ve Tomizmin eleştirilmesi için, hatta kurumsal perspektiften, otantik Hıristiyan mesajının üstünü örttüğü varsayılan bütün bir teolojik kurumun eleştirilmesi için kullanışlı bir teknik olduğunu ifade etmiştir.[305] Zaten sonrasında bu yönde çalışmalar ortaya çıkmıştır. Sözgelimi J. L. Nancy'nin "*Hıristiyanlığın dekonstrüksiyonu*"[306] olarak adlandırdığı şey bu bağlamda düşünülebilir. Benzer şekilde Caputo bize dekonstrüksiyonun dinsel düşünce için enerjik bir katalizör görevi sağlayacağını belirtir, bu noktanın yanlış anlamaların ve panik tepkilerin yönlendirdiği provokasyonların ortasında gözden kaçtığına vurgu yapar.[307]

b. Yüzyıla damgasını vuran iki global savaş, Kore'den Bosna'ya çok sayıda yerel çatışmalar, Yahudi holokostundan Güney Afrika ırkçılığına kadar dinsel ve etnik ayrımcılıklar, kadın ve erkek ayrımcılığından kaynaklanan şiddet, dekonstrüksiyoncu düşünceye göre ötekine duyarsız olmaktan kaynaklanan ve de belli bir aciliyetle ele alınması gereken sorunlardır.[308] Jantzen'nin de ifade ettiği üzere bu, dekonstrüksiyonun, sadece soyut bir Tanrı ve din üzerine odaklanan İngiliz din felsefesinden farkıdır. O bütün bunları olduğundan daha komplike bir biçimde, sözgelimi bu inançların sosyal kuruluşuna ve ideolojilerine dikkat çekmek suretiyle değerlendirir.[309] Aşağıdaki alıntı Derrida'nın yaklaşımını örnekleyicidir:

> Başka bağlamda, yeni 'din savaşları' ardında, kendini din adı altında sunan şeyin ardında, onun adına kendini savunan veya saldırıya geçen, öldüren, birbirini öldüren veya boğazlayan, ve bunun için de ilan edilen hedefleri telaffuz eden, başka bir deyişle ayniyeti günün apaçıklığında dile getiren şeyin ötesinde *başka bir şey*, elbette, başka (iktisadi, siyasi-askeri, vb.) çıkarlar *olabilir*. (…) Bu savaşlar, her zaman neyin savaşı olduklarını da ifşa etmemişlerdir.[310]

---

304 Ward, "Deconstructive Theology", s. 91.

305 J. Derrida, "Deconstruction in America", s. 12, aktaran, Kevin Hart, "Jacques Derrida: The God Effect", **Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology**, London, Routledge, 1998, s. 262.

306 J. L. Nancy, "The Deconstruction of Christianity", **Religion and Media**, ed. Hent de Vries, Stanford, Stanford University Press, 2001.

307 Caputo, "The Good News About Alterity: Derrida and Theology", s. 454.

308 Min, "The Other Without History and Society –Dialogue with Derrida", s. 173.

309 Jantzen, "What's The Difference? Knowledge and Gender in (post)modern Philosophy of Religion", s. 435, 444.

310 J. Derrida, "İman ve Bilgi Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı", çev. Melih Başaran, **Toplumbilim**, 10, 1999, s. 140; Sözgelimi o, gelişen teknolojinin imanı nasıl bir dönüşüme

c. Dekonstrüksiyon din felsefesine, bir öteki olan kadını, sorunları içine almasını salık verir.

> Üç İbrahimi din de, her biri de farklı bir biçimde, kadının güçten, yorumdan, dindarlıktan dışlandığını, ona baskı uygulandığını biliyoruz. En fundamentalist dinin kadınların dinsel dogmalara göre baskı altında tutulduğu din olduğunu biliyoruz. Bu her üç din için de doğrudur.[311]

Dekonstrüksiyon sonrasında, din felsefesi alanında bu paralelde çalışmaların olduğunu görüyoruz.[312]

Sonuç olarak dekonstrüksiyon, din felsefesinin Tanrı'yı sadece bir kuram bağlamında değil, cinsiyet ayrımcılığından din savaşlarına, holokostdan insani suçlara değin birçok sosyal sorunla ilintili bir biçimde ele almasını ister. Diğer bir ifadeyle din felsefesine, kendisini salt teorik sorunlarla sınırlamamasını, kuram ile eyleme ilişkin sorunların bütünleştiği bir ufukta yer almasını önerir. Bu haliyle dekonstrüksiyon hem Tanrı'nın ötekiliğini hem de genel olarak ötekiliği daha duyarlı bir biçimde anlamamıza yardım eder.

ii. İkinci olarak dekonstrüksiyon geleneğe yaslanarak, gelenek içinde kalarak yeni şeyler üretme, onu yeniden yeni bir biçimle canlandırma anlamı taşır. Din felsefesinde ise, klasik filozofların, hatta kelamcıların yapıtlarını, yeniden inşa etmek üzere bozan bir ameliyeyi anlıyoruz. Bu tutum dekonstrüksiyonun kendisiyle de uyumlu olan bir şeydir. Ve hatta şunu düşünüyoruz, bu tavır, bizler için dekonstrüksiyonu çok daha güçlü ve olumlayıcı bir biçimde kullanabilme imkanı taşımaktadır. Geride kalan 30 yıl içerisinde, dünyanın birçok yerinde karşılaştırmalı din ve teoloji bölümlerinden birçok araştırmacı, Derrida'nın yapıbozumcu yazılarının öncülerini yeniden ve yeniden keşfediyorlar: Pseudo Dionysius, Meister Eckhart, Sankara, Lao Tzu ve Ayn Kuzat Hemadani.[313] Böylece gelenek içinde yer alan birçok önemli isim, yeni bir yorumla, yeni bir sentezle ele alınmakta, en kötü olasılıkla yeni

---

uğratmış olabileceğine dikkat çeker: "dijital sistem ve sanal olarak dolayımsızca panoptik görselleştirme, 'hava sahası', uzaktan iletişim uyduları, bilgi otoyolları (internet), sermayeci-medyatik iktidarların merkezleşmesi, üç sözcükle dijital kültür, jet ve televizyon, bugün bunlar olmaksızın hiçbir dinsel etkinin, örneğin Papa'nın hiçbir yolculuğu ve hiçbir vaazı, fundemantalist olsun ya da olmasın Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman hiçbir yayılım olmayacaktır.", "İman ve Bilgi", s. 139.

311 Derrida, "Epoché and Faith", s. 49.

312 Pamela Sue Anderson, **A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief**, Oxford, Blackwell, 1998.

313 Ian Almond, **Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi**, London, Routledge, 2004, s. 2.

tartışma alanları yaratılabilmektedir. Bu söylenenleri daha da açabilmek için çok kısa bir biçimde klasik İslam düşüncesinin en önemli siması olan İbn Arabi ve Derrida arasında yapılan karşılaştırmaya değinmek istiyoruz. Bu tür bir çalışmanın amacı, bir 13. yy. sufisini dekonstrüksiyoncu bir teorisyene dönüştürme yahut da J. Derrida'yı İslamileştirme, onun yazılarını İslami mistisizm biçimine çevirme de değildir. Hedeflenen şey, her iki gelenek arasındaki benzerlikleri yakalamaya çalışmak suretiyle yeni açılımlar sağlayabilmek, gündeme yeni sorular getirmektir. Burada iki yönlü bir soru ile hareket edilebilir: İbn Arabi bize, Derrida'yı (ya da tersi) farklı okutabilir mi? Bu yönde oldukça özgün bir çalışmanın sahibi olan Ian Almond'a göre, İbn Arabi'nin kitabına koyduğu 'fütühat' (açılımlar, açıklık) ismi, onun daha ilk bakışta, kapalı ve katı sistemlere olan mesafesini, aklı sınırlayıcı, daraltıcı olan tavırlara olan soğukluğunu ifade eder.[314] İbn Arabi'nin rasyonel/metafizik düşünceye güveni azdır, o, dilin yaratıcı gücünün farkındadır, özdeşliğin üzerine kurulu olduğu farklılığı anlamaya isteklidir. Ki bu özellikler onu, Batılı muadilleriyle karşılaştırmamıza imkan tanır.[315] Örneğin, İbn Arabi'nin kendisinden önceki fıkhi ve kelami geleneği, onun din anlayışını eleştirisi ile Derrida'nın 'Batı Metafiziği' olarak adlandırdığı şeyi eleştirisi arasında paralellikler bulunabilir. Sözgelimi İbn Arabi, hiç kimsenin Hakk'a bir tanımlama getiremeyeceğine inanırken, Derrida da hiç kimsenin metafizikten kaçamamış olduğunda ısrar eder. Derrida ve İbn Arabi, Yazıyı ve Hakkı aklın kilitlerinden özgürleştirmeyi hedeflerler.[316]

Burada yeri gelmişken dekonstrüksiyonun diğer İslami disiplinler için de son derece verimli bir yaklaşım olabileceğini söylemeliyiz. Son zamanlarda hermenötik yoğun bir biçimde kullanılmaktadır. Buna eş zamanlı olarak dekonstrüksiyonun da kullanılabileceğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Batı'da bazı teşebbüsler söz konusudur.[317] İslam dünyasında da Muhammed Arkoun'un kısmi bir katkısından söz edilebilir.[318] Her şeye rağmen bu çabalar haklı birtakım endişelere sebep olmaktadırlar. Nitekim çağdaş din felsefecisi Nicholas Walterstorff *Divine Discourse*

---

314 Almond, **Sufism and Deconstruction**, s. 7.
315 Almond, **Sufism and Deconstruction**, s. 5.
316 Almond, **Sufism and Deconstruction**, s. 9-10.
317 George Aichele ve arkadaşları, **The Postmodern Bible**, New Haven, Yale University Press, 1995, s. 119 vd.
318 Mohammed Arkoun, "Logocentrism and Religious Truth in Islamic Thought", **The Unthought in Contemporary Islamic Thought**, London, Saqi Books, 2002.

adlı yapıtında bunlara işaret etmiştir.[319] Türkiye'de de din felsefesi alanında konuyu ilk defa etüt eden Akbaş da olası sorunları çok güzel özetlemiştir:

> Bir Müslüman'ın yapıbozum düşüncesinin temsilcileri gibi Kur'an'a bakması, onu ve onun getirdiği mesajı sorgulaması düşünülemez. Belki burada, Müslümanların tarih boyunca bu ilahi mesajı doğru bir biçimde anlama amacıyla yaptıkları yorumları bundan ayrı tutmak gerekmektedir. Bunların insanlar tarafından sorgulanamayacağını söylemek doğru olmaz. Ancak bu, Derrida'nın iddia ettiğinden farklı bir şeydir. Çünkü o mutlak olarak anlamın varlığını kabul etmez. İslam dininin genel geçer bir anlam içermediğini, böyle bir kesinliğin olmayacağını, ona atfedilen anlamların her birinin değişebilir veya terk edilebilir olduğunu söylemek, kanaatimce vahyin içinin boşaltılması ve İslam'ın aşkın boyutunun inkar edilmesi anlamına gelir. Diğer taraftan, Derrida'nın mutlak anlamın yokluğu iddiası insan ürünü metinler için geçerli olarak düşünülse de, Kur'an vahyinin anlam bağlamında insan dilini anlaşılamazlıklardan ve sınırlılıklardan kurtardığı söylenebilir.[320]

Önemine binaen uzunca alıntıladığımız bu ifadeler, dekonstrüksiyonun İslami ilimler alanında ne tür uzanımı olabileceğini ve bunun da ne türden sorunlar içerebileceğini gayet iyi özetlemektedir. Biz burada söylenenlere ilave olarak birkaç noktayı vurgulamak istiyoruz. Bir kez daha yineleyelim ki, dekonstrüksiyon, olumsuz bir ameliye değildir; o, yapısı gereği bize indirgenemez olan şeyleri hissettirir. Şu halde mesele belli gerilim noktalarını, onları herhangi bir şeye indirgemeksizin deneyimlemektir. Derrida'nın anladığı şekliyle dekonstrüksiyon, Kur'an'a dışarıdan uygulanabilecek, denebilirse dayatılabilecek bir yöntem değildir. Zeten Derrida'nın kendisi, dekonstrüksiyonun, kelimenin olağan anlamıyla uygulanabilen bir şey olmadığını ifade eder.[321] O nedenle, "dekonstrüksiyonu Kur'an'a uygulayalım" biçiminde bir şeyi salık veriyor değiliz. Böyle bir şey düşünüldüğünde de bunun, endişe edilecek sorunlar doğuracağı muhakkaktır, ama bunların üç asırdır uygulanan yöntemlerden farklı nitelikte sorunlar olup olmadığı da sorgulamaya değerdir. Bu noktada, dekonstrüksiyona Kur'an yorumlarının harici ve dahili bağlantılarını, uyuşmazlıklarını, çelişkilerini değerlendirme sürecinde en azından bir şans tanınabilir. Bu bakış açısının Derrida ile de uyumlu olduğu kanısındayız. Zira Derrida dekonstrüksiyonun, bir yöntem, doktrine dönüşmüş haliyle bir uygulama olmadığını, programlanmış bir tatbik anlamına gelmediğini söyler. Buna karşın, sirayet (disseminations) anlamında, başka disiplinlere nüfuz eden, onların sanal

---

319 Nicholas Walterstorff, **Divine Discourse**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 153 vd.

320 Akbaş, **Derrida ve Din**, s. 87-88.

321 Derrida, "As *if* I Were Dead", s. 215.

sınırlarını zorlayan, söken bir süreç olarak dekonstrüksiyonu uygulamak olasıdır. Bu da bize, dekonstrüksiyonun İslami ilimler alanında, eğer bir katkısından söz edilecekse, bu katkının niteliği hakkında bir fikir verir. Burada ayrıca şu hususa da işaret etmek isteriz, mahiyet itibariyle dekonstrüksiyona benzer yaklaşımları İslam kültür tarihi içinde müşahede etmemiz olasıdır. Bunların bir kısmı kelimenin tam anlamıyla heretik olabilir. Bu yaklaşımlar bir kenara bırakıldığında bile durum değişmez, zira sahih olduğu kabul edilen gelenekte de bunun izlerini ve hatta örneklerini bulabiliriz. Sözgelimi Batınilik ve Hurufilik, tasavvufun bazı kolları bu noktada bir kere daha düşünülebilir. Bu konu, en azından bu tezin çözümlemeyi hedeflediği sorunlar açısından ilk planda olmadığından bu kadarla yetinmek istiyoruz.

iii. Dekonstrüksiyon, tek yanlı tutumlardan kaynaklanan ikici alternatifler arasında sıkışıp kalmayan, her iki alternatifi de dikkate alarak yeni perspektifler oluşturmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda biz onu, felsefede ve din felsefesinde 'bilgelikten uzak' tutumlardan uzaklaşabilmek için bir ek destek olabilir diye düşünebiliriz. Bu konuyu ilk kısmın sonunda detaylı bir biçimde incelediğimizden, bir diğer maddeye geçebiliriz:

iv. Dekonstrüksiyonun dünyasına girmek, mutlak ilkelerin, temellerin, ufukların, ötekini yargılayacak merkezlerin olmadığı bir dünyaya girmek demektir. Bu dünyada mutlak kesinliklere bir nostalji yoktur, özdeşlikler heterojenliğe dönüşmüş, bulunuş izlerin hareketine bırakılmış ve inançlarımız yeniden konumlandırılmıştır.[322] Derrida'nın kendi kişisel seçimi bu durumun güzel bir örneğini oluşturur: O, kendisini otantik bir "Yahudi olarak ya da Yahudi olmayan olarak sunmadığını, aynı zamanda Yahudiliği de kullanmadığını, ne Hıristiyan ne Müslüman ne de Budist olduğunu söyler[323] ve devamında ekler:

> Ben, basitçe 'ben' diyebileceğim biri değilim.[324] Ben 'ateist sayılırım' derken, Tanrıya inanmayan biri, ateist olduğum hakkında bazı işaretler verdiğimin farkındayım. Bununla birlikte, "Ateist sayılırım" dediğimi doğrulamama rağmen kendime 'ben ateistim.' diyemem. Bu bir durum değildir. Ben 'Ateist olduğumu biliyorum: ben buyum ya da başka bir şey değilim' diyemem. Ama aynı zamanda bir mümin olduğumu da söyleyemem. Ben bu deyişleri çok katı buluyorum. Kim 'ben

322 Min, "The Other Without History and Society –Dialogue with Derrida", s. 173.
323 Derrida, "Epoché and Faith", s. 29.
324 Derrida, "Epoché and Faith", s. 46

> müminim diyebilir? Bunu kim bilebilir? Kim bir mümin olduğunu ya da olamadığını doğrulayabilir? Kim, ben bir ateistim diyebilir?"[325]

Onun, bu tutumunu temellendirişi de ilginçtir. Ona göre ateizm ile Tanrı'ya iman arasındaki keskin fark şüphelidir. Ona göre,

> Gerçek müminler radikal bir ateizmle birlikte yol aldıklarının farkındadırlar. (…) Hakiki bir mümin olmak için, Tanrı inancı mutlak şüpheye maruz kalmalıdır. Ben bu deneyimi büyük mistiklerde görmekteyim. Onlar, Tanrı'nın ölümünü, onun kayboluşunu, yokluğunu, Varlık Olmayışını tecrübe etmişlerdir.[326] Ben şunu biliyorum ki, en sahih müminler saf ateizme çok yakın olduklarını bilirler. Çünkü onlar Tanrı'nın adını kullandıklarında onu sadece anmış olabilirler. Tanrı'nın adını anmak belli bir açıdan iman eylemidir. Fakat saf bir imanın olup olmadığından kuşkuluyum.[327]

Açıkçası biz bu düşünceleri dekonstrüksiyonla din felsefesi arasındaki bağa ışık tutucu türden görmekteyiz. Bu ifadeler, imanın tahkiki olarak adlandırılan deneyimin ışığı altında yeniden okunabilirler. Eğer durum böyle ise, Derrida'nın bugün din felsefesinin merkezinde yer alan bir kısım sorunların, en azından, çok uzağında olmadığını söyleyebiliriz.

## 2. Dekonstrüksiyon ve Din Arasında İrtibat Noktaları

Böyle bir konuyu işlememizin iki nedeni bulunmaktadır. Öncelikle bir önceki kısımda değindiğimiz ve de savunduğumuz noktayı, dinle dekonstrüksiyon arasında olumlu bir alaka bulunduğunu desteklemek için. Ki böylece, Derrida'nın hiçbir biçimde, dinsel bağlılık anlamında bile dine uzak olmadığını, bu bahisteki konulara değindiğini, dahası onları ne kadar incelikli bir biçimde ele aldığını göstermiş olacağız. İkincisi ise, bu konuları incelerken söz konusu iki alan arasındaki alakanın nasıl tezahür ettiğini açabilmek için. Derrida'nın ve de dekonstrüksiyonun dinle olan bağı sürekli bir biçimde 'ikili ilişki' bağı olmuştur. En net ifadesiyle bu ilişki, özel olanla evrensel olanın gerilimi şeklinde gerçekleşmiştir. Dini tarihsel olan temsil ederken dekonstrüksiyonu evrensel olan temsil eder. Burada şuna özellikle dikkat çekmek gerekir ki, Derrida için sorun, biri lehine diğerini tercih etmek ya da bu ikisi arasında bir kutuplaşma yaratmak değildir, aksine eş zamanlı bir biçimde her ikisini de kullanabilmektir. Derrida, dini (tarihsel) olan kavramları dekonstrüksiyona tabi tutarak kullanmakla, onları evrensel bir içeriğe kavuşturmak ister. Bununla birlikte

---

325 Derrida, "Epoché and Faith", s. 47.
326 Derrida, "Epoché and Faith", s. 46
327 Derrida, "Epoché and Faith", s. 38.

Derrida, ne tarihsellik ufkunda ne de gerçekleşmesi imkansız olan bir evrensellik ufkunda yer alır. O sebeple birazdan daha net bir biçimde göreceğimiz üzere her iki alan arasında sürekli bir biçimde gider ve gelir. Bu şekilde, somut tarihsel dinlerin dışında, din sorununu düşünebileceğimiz yeni bir alan açılmış olacağı kanısındadır.[328] Derrida'nın dekonstrüksiyondan beklediği bu hedefin ne ölçüde gerçekleştirilebilir ve de yaşanabilir olduğunu bölüm sonunda değerlendirmek üzere, bu konuyu ele almaya geçebiliriz.

İlk olarak Derrida'nın, kendisini dini anlamda nasıl bir insan olarak gördüğüne bakalım. Onun bu konudaki en net ifadeleri şu biçimdedir:

> ... hiç kimsenin hiçbir şey anlamadığı dinim gibi, hatta annem bile, bu konuda benimle konuşmaya cesaret edemediğinden, bir süre önce bazı insanlara hâlâ Tanrıya inanıyor [olup olmadığımı] sordu, (...) fakat o, Tanrı'nın benim yaşamımdaki sürekliliğinin başka isimlerle adlandırıldığını öğrenmiş olmalı, ben açıkça bir ateist *sayılırım*.[329] (vurgu bize ait)

İlk bakışta bir çelişki içerdiği izlenimi veren ifade, Derrida'ya özgü ilginç bir ironi taşır. Yorumcular, Derrida'nın, niçin doğrudan 'ateistim' demek yerine 'ateist sayılırım' demiş olduğuna dikkat çekerler. Bu noktadaki espiri şudur: Derrida, gerçek anlamda bir ateist değildir, zaten böylesi bir ideolojik konum hiçbir biçimde dekonstrüksiyonun tasvip edeceği bir şey olmazdı. O, ancak belli bir kuruma, mezhebe bağlı olan din adamlarınca böyle görülebileceğini söylemiş olsa gerektir, yoksa kendi asli inancını değil. Onun ateistliği ancak, standart ortodoks ölçütler içinde mümkündür. O, 'kendi Tanrısına' sahip olan bir ateisttir.[330] Bu türden bir yorumu Derrida'nın kendisi de teyit etmiştir.

Derrida, çok sabit bir pozisyonu ne dinsel anlamda ne de ateistik anlamda benimser. (Bu durumun tez içinde de yer vereceğimiz anlaşılabilir nedenleri ve hatta pozitif etkileri vardır.) Derrida'yı agnostik olarak niteleyen İngiliz din felsefecisi, Janet Soskice bu gerçeğe yaklaşmış görünür.[331] Bu tür bir yaklaşımın onu anlamak

---

328 Smith, "Re-Kanting Postmodernism?: Derrida's Religion Within the Limits of Reason Alone", **Faith and Philosophy**, 17, 4, 2000, s. 561; "Dilin dini bir mirasa (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ı bir araya getirmek için buna İbrahimi miras diyelim) ait olması meselesi de muammalı kalır. Bu aynı zamanda hem tekildir hem de evrenselleşme yolundadır"; Jaques Derrida, **Bağışlama ve Kozmopolitanizm**, çev. A. Utku-M. Erkan, İstanbul, Birey Yay., 2005, s. 39-40.

329 Jacques Derrida, **Circumfession**, çev. G. Bennington, Chicago, Chicago University Press, 1993, s. 154-155.

330 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 4.

331 Janet Soskice, "Religous Language", s. 203 aktaran Akbaş, **Derrida ve Din**, s. 52.

için daha gerçekçi olduğunu ifade eden Akbaş, 'bunun da göründüğü kadar kolay olmadığını' söylemekle de Derrida hakkında bir karara varmanın ne derece zor olduğuna işaret etmiş görünür: "Derrida'nın klasik anlamda akılcı iddialara sahip bir teist olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, agnostik ve ateist olduğunu söylemek de sorunsuz görünmemektedir. (...) Derrida'ya kulak verirsek, onun din konusunda indirgemeci tavırlara taraftar olmadığını söylediğini duyarız."[332] Derrida'nın, kendisini, birçok vesileyle "epoche" olarak adlandırdığı tutuma yakın görmesi de bu noktayı destekler.

İkinci bir husus olarak şunu da ifade etmek isteriz: Derrida her ne kadar kendi inancını net bir biçimde ortaya koymaktan kaçınmışsa da onun din meselesini Kıtasal gelenekte gördüğümüz türden başka, daha duyarlı bir biçimde ele almak istediğini söyleyebiliriz. Sözgelimi o, din ve ona ait meseleleri ele almak için ne kadar duyarlı olmak gerekliğine kendine has üslubuyla şu biçimde değinir:

> Dinden konuşmak, dinden söz etmek nasıl olanaklıdır? Nasıl ondan, tekil olarak, korku ve titreme olmaksızın söz etmeye cüret edilebilir bugün? Günümüzde din sorununun açıkça ortaya koyulduğu ve çözüldüğü söylenemez. Dini suçlayarak, ya da bu kavramların ne söylediğini biliyormuş gibi yaparak din sorunu çözülemez.[333] Din dünyası demek, sıradan bir ideolojik görüngü ya da hayaletsi bir üretim değildir.[334]

O, muhaliflerinin kendisinden beklemeyeceği bir sağduyuyla, akıl ile dini, bilim ile dini safça karşıtlaştırmanın çözüm olmayacağını, hatta bu tutumun söz konusu meseleler karşısında 'körleşmiş olmakla' eş değer olacağını söyler.[335] Ona göre "bir yanda Dini, öte yanda ise Aklı, Aydınlanmayı, Bilimi, Eleştiriyi (Marksçı eleştiri, Nietzscheci soykütüğü, Freudcu ruhçözüm ve bunların mirası) birbiriyle karşıtlaştıran bir alternatifin olduğuna inanmak bir saflık alametidir."[336] "Din ile, sonra, şu ya da bu dinle ilişkimiz ne olursa olsun, biz, ne bir ruhban sınıfına bağlı din adamları, ne ilahiyatçılar, ne dinin seçkin veya yetkin temsilcileri, ne de bilinen anlamda, bazı Aydınlanmacı denilen filozofların olabileceğinin düşünüldüğü anlamda, dinin düşmanlarıyız. Bu, (…) Aydınlanma'ya, yine kamusal mekanın aydınlanmış erdemine, onu bütün dışsal (laik olmayan,

---

332 Akbaş, **Derrida ve Din**, s. 53.
333 J. Derrida, **Marx ve Mahdumları**, çev. Alp Tümektekin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2004, s. 50.
334 Derrida, **Marx'ın Hayaletleri**, s. 252.
335 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 141.
336 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 131.

dünyevi olmayan) iktidardan, örneğin dogmatik olandan, ortodoksi ya da dinsel yetkeden (diyelim, belli bir doxa veya inanç rejiminden) özgürlüğüne kavuşturarak (ama bu, onu her türlü imandan da özgürleştireceği anlamına gelmez) bağlayan şeye ilişkin olarak sınırsız bir istek, hatta kayıtsız şartsız bir tercihtir."[337] O konuyla ilgili kaleme aldığı bir çalışmasında şu başlığı kullanmıştır: *"İman ve Bilgi: Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı"*. Dikkat edilecek olursa burada Derrida'nın hem Kant'a hem de Bergson'a ait olan iki ifadeyi eş zamanlı olarak andığını görmekteyiz. O, gelenekteki iki başlığı birbirine bağlamakla, onlar arasında bir sözleşme yaptığını, onları bozuşturmaya, olumsuzluklarını veya bilinçdışılarını ya da en azından kendi demek-istemelerine rağmen din üzerine söylemeye bıraktıkları şeyin mantığını geliştirerek ötelere sürüklemeye giriştiğini ifade eder.[338] Bu da en azından onun ne ölçüde indirgeyici yaklaşımlara uzak olduğu noktasında bize önemli bir ipucu sağlar niteliktedir.

### a. Yahudilik

Tez süresince de göreceğimiz üzere, Derrida'ya ve dekonstrüksiyona sabit bir konum, belli bir yer tayin etmek güçtür. Derrida'nın Yahudiliğini de böyle değerlendirmek gerekmektedir. Yani ne Yahudi olan ne de olmayan bir ilişki. O, bu durumu şu biçimde dile getirmiştir: "Benim nihai sorgulayış söylemim, ne Helen ne de İbrahimidir, daha çok 'gençliğimdeki Yahudi etkisini ve de Fransız Üniversitelerindeki akademik eğitimim boyunca aldığım Grek felsefi mirasının dışında 'yersiz bir yer'dir."[339] Derrida, Cezayirli bir "Arap, Yahudi"dir.[340] Derrida'nın bu mensubiyeti, onun felsefesi açısından bir hayli önemlidir. Bu durum, onun düşüncelerine farklı bir gözle bakmayı mümkün kılmış görünmektedir. O bir yerde, yaşamının "Arap Yahudi" Derrida ile kozmopolitan, seküler Derrida arasındaki gerilimde düğümlendiğini söyler.[341] Onun bu melez ve gerilimli kimliği

337 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 132.
338 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 147.
339 Derrida, "Deconstruction and the Other", s. 107; ayrıca bkz. Steven Shakespeare, "Thinking About Fire: Derrida and Judaism", **Literature and Theology**, 12, 3, 1998, s. 242 vd.
340 Derrida'nın bu terimi andığı yer için bkz. "How to Avoid Speaking: Denials", trans. Ken Frieden, **Derrida and Negative Theology**, ed. Harold Coward-Toby Foshay, Albany, State University of New York Press, 1992, s. 135; ayrıca oldukça başarılı bir yorum için bkz. Gil Anidjar, **The Jew, The Arab**, Stanford, Stanford University Press, 2003, s. 40 vd.
341 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 284.

felsefesine de yansımıştır. Bu anlamda birçok Kıtasal felsefecide göremediğimiz duyarlılığı onda görebiliriz. Burada onun Yahudiliğine ilişkin anılması gereken bir başka husus, Maruniliktir. Maruni, 14. yy. İspanyasında Yahudilere yapılan baskılar sonucunda Hıristiyanlığa dönen ancak gizlice Yahudi inancının gereklerini yerine getirmeye devam eden Yahudilere verilen addır. İspanyolca "domuz eti yemeyen" anlamına gelen bu kelime, Yahudileri, aşağılamak için kullanılmıştır. Derrida birçok sebeple bu tür bir ismi sahiplenmiştir.

> Benim en ciddi halimle, gizliden gizliye, sık sık bir tür Maruni gibi kendimi sunma oyunu oynadığımı büyük olasılıkla bilmiyor. *Apories*, *Circonfession*, *Mal d'Archive* ve kuşkusuz başka başka yerlerde de açıkça ve de özellikle oynadım bu oyunu. Her yerde, örneğin, *Le Monolinguisme de l'Autre*'deki gibi daha az açıkça sürdürdüm bu oyunu.[342]

Derrida'nın bilinçli bir şekilde, niçin bu tür tarihsel bir adı benimsemiş olduğu bir başka araştırmanın konusudur; en azından bu sorunun yanıtını aramak bu çalışmanın nihai hedefleri açısından tali kalmaktadır. Bununla birlikte şunları söylemeliyiz: onun, dekonstrüksiyonu, sabit bir özden yoksun bir ameliye olarak görmesi, onu bir nevi kimliksizleştirmesi onun Marranoluğu ile yakından ilgilidir. Bu nokta, Derrida'nın ve de dekonstrüksiyonun hem en avantajlı olduğu hem de alabildiğince zayıf olduğu bir noktadır. Onu belirsiz kılmış olmasıdır ki, bize burada böyle bir tez yapma imkanı sunmaktadır. Aksi olsaydı, zaten belirlenmiş olan, başından bu yana belli bir ateizmin yanını tutan bir dekonstrüksiyondan söz ediyor olsaydı, bu girişimde bulunamazdık. Ama aynı sebep bize, bu tez içinde yanıtlamayı zorunlu kılan bazı açmazlar da doğurmaktadır. Öte yandan onun, Yahudi geleneğinde yer alan E. Levinas, E. Jabes, I. Luria gibi[343] isimleri anması, onlarla yer yer hesaplaşırken yer yer de onların düşünsel birikimini dekonstrüksiyona taşıması yine Derrida'yı çağdaşlarından farklı kılan bir boyut olmuştur. Derrida bu alakayı kabul etmekten de çekinmemiştir.[344] Burada ayrıca Derrida'nın yazılarının, Yahudi mistik geleneği ile olan bağının ilk baştan bu yana vurgulana gelen bir husus olduğunu da belirtmek isteriz.[345] Handelman *Musa'nın Köleleri* adlı kitabında günümüzdeki dil felsefecilerini Kabbalacı gelenekten ayrı düşünmek için hiç bir nedenin olmadığını

---

342 Derrida, **Marx ve Mahdumları**, s. 102.
343 Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, s. 44.
344 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 160.
345 H. Bloom, **Kabbalah and Criticism**, New York, Sabury Press, 1975, s. 52, 80.

yazar. Özellikle de J. Derrida'yı bu geleneğin bir devam ettiricisi olarak takdim eder.[346]

Bu notlar dekonstrüksiyonu belli bir otobiyografiye indirgemek için zikredilmiş değildir. Zaten böylesi bir çaba Derrida tarafından da reddedilirdi. Burada mesele dekonstrüksiyonun ne ölçüde dinamik bir etkileşim içinde olduğunu anlamak noktasında düğümlenmektedir. Bu anlamda Yahudilik onun birçok bağından sadece birisidir. Ancak bizim tez içinde vurgulamayı düşündüğümüz irtibat noktaları açısından da önemli bir bağıdır.

### b. İslam

Derrida gibi bir ismin İslam'la bir bağı olamazmış gibi görülebilir. Ama gerçekte durum göründüğünden biraz farklıdır. O, gerek üç büyük din bağlamında gerekse özel olarak, İslam diniyle alakalı olmuştur: "Yaptığım her şeyin Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam sorusuyla uğraştığı doğru. *İslam* (...) Bu metinlerde hep İslam'ı unutmamaya çalıştım, örneğin 'Faith and Knowledge'da."[347] Derrida'nın "Musevilik ve İslam'ı, dünyanın Hıristiyanlaşmasında Tanrı'nın ölümü, Tanrı'da ölüm anlamına gelen her şeye karşı hala başkaldırı imkanı taşıyan iki tektanrıcılık, Tanrı'da çoğulluğu onun ölümünden daha fazla kabullenmeyen iki putperest olmayan tektanrıcılık"[348] olarak değerlendirmesi dikkate değer bir noktadır. Onun İslam'la olan ilişkisinde söylenebilecek en net husus, İslam'ı bir 'öteki olarak' dinlemeye, anlamaya ve değerlendirmeye birçok Kıtasal felsefeciden daha istekli oluşudur. Ona göre, son beş asırdır İslam dünyasında olup bitenleri anlamamızı sağlayacak yeni bir araştırma türü geliştirmek gereklidir.[349] Avrupalı felsefeciler bu konuda yeterince duyarlı değildir. Sözgelimi o, dinle ilgili yapılan bir toplantıda hiçbir Müslüman temsilcinin olmamasını şu biçimde kritik eder:

> Ne yazık ki aramızda, en azından bu ilk tartışmada, belki bakışlarımızı İslam'a doğru çevirmekle işe başlamamız gerekeceği bu anda, hiç Müslüman yok. Öteki inançlardan da hiç temsilci yok. Ve de hiç bir kadın! Bunu hesaba katmalıyız: onlar

---

346 Susan A. Handelman, **The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory**, State University of New York Press, Albery, 1982, s. 49, 91, 131.

347 J. Derrida, "Teorinin Peşinde", **Teoriden Sonra Hayat**, der. M. Payne-J. Schad, çev. E. Kılıç, Agora Kit., İst., 2004, s. 47; Susan A. Handelman, "Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic", **Displacement: Derrida and After**, ed. Mark Krupnick, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

348 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 134.

349 Jacques Derrida, "Terror, Religion, and the New Politics", **Debates in Continental Philosophy**, ed. Richard Kearney, New York, Fordham University Press, 2004, s. 8.

için, onların yerine konuşmadan bu dilsiz tanıklar için konuşmak, ve de buradan her türlü sonucu çıkarmak ... [350]

Diğer taraftan günümüzde oldukça yaygın olarak kullanılan, 'köktendincilik'le İslam'ın birlikte anılması Derrida için hatalı bir tutumdur. Derrida, tırnak içine aldığı bu terimin çarçabuk kullanılmaması için bizi uyarır.[351] Ona göre, İslam ve fundamentalist İslam arasında ayrım yapmak gereklidir: "Ayırt etmek gerekiyor: İslam İslamcılık değildir, bu asla unutulmamalı, ancak İslamcılık İslam adına iş görüyor, ve bu adın başına gelen ağır sorundur."[352] Bir söyleşide kendisine yöneltilen "İslam'ı daha ne kadar ihmal edeceğiz?" biçimindeki soruya, biraz da kaçamak bir biçimde, bu tür bir soruyu yanıtlamanın uzun zaman alacağı, ama daha önce yazdığı "Faith and Knowledge" adlı esere müracaat edilebileceği şeklinde karşılık verir.[353] Derrida, zamanla yazılarında İslam'a nispeten daha fazla yer verir. Onun, dekonstrüksiyonun bir örneği olarak tanımladığı konukseverlik düşüncesi paralelinde Massignon'un İslam düşüncesindeki konukseverlikle ilgili düşüncelerini, Levinas'la mukayese ederek tartışması dikkat çekicidir.[354] Habermas'la birlikte imzalanan kitapta yer alan söyleşide de, İslam'a ve onu şiddet yanlısı unsurlardan daha farklı bir biçimde temsil etmek isteyenlere yardım edilmesi gerekliliğinden söz eder.[355] Son olarak yayımlanan kitabında da yine "Arap-İslam" adlandırmasında yer alan sorunlara dikkatlerimizi çeker.[356]

Sonuçta şunu da söylemeliyiz ki, Derrida gibi "ötekiliği" önemseyen, ötekine mutlak açıklıktan söz eden bir filozofun, İslam konusundaki duyarlılığı yine de tartışılabilir. Bu en azından, onun dekonstrüksiyon düşüncesinin doğal uzantısı olan bir gerekliliktir. Vakıa Derrida çağdaşı birçok felsefeciye göre daha itidallidir, ancak bu itidal onun sayısız çalışması içinde çok küçük kalmaktadır.[357] Bu söylenenler

---

350 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 131.

351 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 131.

352 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 131, krş. Derrida, **Marx'ın Hayaletleri**, s. 100-101.

353 Derrida, "Confessions and 'Circumfession", s. 40.

354 Jacques Derrida, "Hostipitality" **Acts of Religion**, ed. Gil Anidjar, London, Routledge, 2002, s. 362 vd.

355 Giovanna Barradori, **Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with J. Habermas and J. Derrida**, Chicago, University of Chicago Press, 2004, s. 113.

356 Jacques Derrida, **Rogues**, trans. P. Brault-M. Nass, Stanford, Stanford University Press, 2005, s. 25 vd.

357 Bu bağlamda yapılan iki değerlendirme için bkz. Mahmut Mutman, "Avrupa Avrupa Duy Sesimizi", **Birikim**, 159, 2002; Murat Güzel, "Avrupa Birliği Tartışmaları", **Tezkire**, 27-28, 2002. Direk, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", s. 145.

bağlamında Arkoun'un aşağıda yer alan eleştirisi Derrida tarafından yanıtlanmayı beklemektedir:

> Foucault, Derrida ve bunlardan başka Avrupa sözmerkezciliğini eleştirmeye cesaret eden ve bunda mesafe kaydeden felsefecilerin çoğu, Avrupa düşünce geleneğinin duvarları arasında sıkışıp kalıyorlar ve hiçbir zaman bu geleneğin tezgahından çıkamıyorlar. (…) Fransa'da ve Avrupa'da milyonlarca Müslüman evladının bulunması dolayısıyla İslam'ın güçlü bir varlığının olmasına rağmen bu durum bu aydınlardan hiçbirinin dikkatini çekmemektedir.[358]

Derrida incelikle yazan bir düşünür olmak bakımından, çağdaşlarıyla kıyaslandığında İslam'a daha fazla anlayıcı bir nazarla bakmış görünür; ama bu, onun devasa dekonstrüksiyon felsefesi içinde yine de az bir yer teşkil eder.

### c. İman

Derrida diğer bütün karşıtlıkları sorunsallaştırdığı gibi, sözde akıl iman karşıtlığını da sorunsallaştırmıştır. O bir yandan iman ve akıl arasındaki zıtlığı dekonstrüksiyona uğratırken, diğer yandan da akla imanın üstünde bir güç tanıyan rasyonel geleneği eleştirmiştir.[359] Fakat o, bütün bunları belli bir Aydınlanma düşüncesinden ödün vermeden yapmaya çalışmıştır. Onun bu tutumu dekonstrüksiyonun, imanın ve de herhangi bir bağlamın, teslimiyetin düşmanı olduğu biçimindeki önyargıyı[360] da nakzeder niteliktedir.

Derrida imandan dekonstrüksiyonun ön koşulu olarak, dekonstrüksiyona tabi olmayan bir şey olarak söz eder. Derrida, "eğer bir kişi teolojik bir imana sahipse, sözgelimi İsa'nın Mesih olduğuna inanıyorsa, bu noktada dekonstrüksiyon kişinin bu düşüncesine ne yapar? Acaba burada, onun, diğer bağlamlarda olduğundan başka türlü bir işleyişi olabilir mi?" biçimindeki soruya şu yanıtı verir:

> Tanrı tarafından verilen bir "inayet" hakkında, bu vasfıyla dekonstrüksiyon bir şey söylemez ya da yapamaz. Eğer bir kişiye verilen şey tamamıyla olasılık dışıysa, herhangi bir kanıtı aşıyorsa, özel bir deneyimse, dekonstrüksiyonun yapacağı bir şey yoktur. Fakat bu, verili olan bu inayet, bir söylem, bir topluluk, bir kilise, bir din içindeyse, dekonstrüksiyon o vakit bir şey yapabilir ya da söyleyebilir. Bu inayete saygı duyaraktan, bir şey söyler ya da yapar. Bu inayet kamusal olarak da erişilebilir

---

358 Muhammed Arkoun, **Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar**, çev. YasinAktay-C. Erdemci, Ankara, Vadi Yay., 2000, s. 54.

359 C. E. Evink, "Jacques Derrida and the Faith in Philosophy", **The Southern Journal of Philosophy**, XLII, 2004, s. 314-315.

360 Bkz. James K. A. Smith, "Is Deconstruction An Augustinian Science?", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, London-New York, Routledge, 2002, s. 50.

> bir şey değildir. Ben bu noktada, bu bakış açısından Kierkegaardcıyım: imanın tecrübesi belli bir biçimde dili ve etiği aşan bir şeydir.[361]

Ona göre dekonstrüksiyon, bu tecrübeyle ilintili olarak düşünüldüğünde bütünüyle kullanışsız ve silahsızlandırılmıştır. "Bu dekonstrüksiyonun zayıflığı değildir. Bu belki dekonstrüksiyonun bütünüyle mutlak bir gizemden, inayetle karşılaştırılabilecek olan bir gizemden, başlıyor oluşudur. Bu herhangi bir dekonstrüksiyonun başlangıç noktasıdır, ki bu onun niçin bu noktada bütünüyle kullanışsız ve silahsızlandırılmış olduğunu açıklar."[362] Bu noktada James Smith farklı bir açıdan, ilginç bir soru yöneltir, "acaba dekonstrüksiyonu, Augustinyen bir bilim biçiminde düşünmek olanaklı mıdır? Kişinin anlamak için inanmak durumunda olduğu bir bilim?"[363] Onun düşüncesine göre, Derrida'nın akıl eleştirisinde çok temelden bir Augustinci bir yapı, güvenin, bağlanmanın ve imanın, bilgiyi öncelendiği bir yapı bulunmaktadır ki orada, sadakat, felsefeden öncedir. Dekonstrüksiyonun karikatürünün benimsendiği İngilizce bölümlerinin aksine, Derrida şunda ısrar edecektir: Temel inanç bilgiyi ve de felsefeyi öncelemiştir. Şu halde bilginin gerçek yapısı imana işaret etmektedir.[364] Bu ise, Kitabi, Augustinci ve dinsel bir pozisyonu benimsemek demektir.[365] Dekonstrüksiyon, bilme ya da görme meselesi değil, inanma meselesidir.[366] Derrida, Augustinle birlikte şunu itiraf edecektir: "Bir kimse inanmadıkça anlayamaz". İyi bir Augustinci dekonstrüksiyoncu olarak Derrida, geleneksel 'anlamak için inanıyorum' şeklindeki epistemolojiyi yapılandırmış görünür.[367] Smith'in bu düşüncelerinde haklı olan yönler elbette vardır. Eğer bir karşılaştırma yapılacaksa onda Tertullian'ı da hatırlatır türden çok daha sert ifadelere rastlamak da olasıdır: "İnanç kuşkusuz çılgınlıktır. İnancı güven verici ve akılcı, güvenilir ya da ona benzer bir şey gibi yaşamaya kalkarsanız, inanç olmaz. İnanç çılgınlık olmalıdır. İnancın koşulu budur; mesela inançla bilgi arasındaki fark budur."[368]

---

361 Derrida, "Epoché and Faith", s. 39.
362 Derrida, "Epoché and Faith", s. 39.
363 Smith, "Is Deconstruction An Augustinian Science?", s. 51.
364 Smith, "Is Deconstruction An Augustinian Science?", s. 51, 54.
365 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 311.
366 Caputo, **Deconstruction in A Nutshell**, s. 166.
367 Putt, "Faith, Hope, and Love", s. 241.
368 Derrida, "Teoriyi İzlemek", s. 38.

Yukarıdaki değerlendirmeleri, bazı kayıtlarla birlikte ele almak zaruridir. Zira dekonstrüksiyon, tek bir tutumu tek yanlı bir biçimde benimser değildir, buna iman da dahildir. O sebeple bir önceki paragrafta dile getirilenler Derrida'nın bir fideist olduğu anlamına gelmez. Şöyle ki onun imandan anladığı şey çok daha temelde yer alan, bütün toplumun ve insani ilişkilerin temeli olan 'güven'dir. "Biz, herhangi bir öğretinin belli bir dinin ötesinde, tecrübemizi, yaşayan varlık olarak, iman tecrübemizi bulmak zorundayız. Bu, benim niçin sürekli olarak söz eylem biçiminde, bir sosyal deneyim olarak iman tecrübesine göndermede bulunduğumu açıklayacaktır."[369] Ama burada bir başka yanlış anlamayı önlemek için şunu da ifade edelim ki, söz konusu terim seküler de değildir. O, imanı dine referansla kullandığını ama onun dine de indirgenemeyeceğini ifade eder:

> Burada iman olarak adlandırılan şey, adalet ve armağan hakkında söylenenlere benzer, yani iman, en radikal bir dekonstrüksiyonist tavrı da öncelemiştir. Sözgelimi sen, ötekine, iman edimi olmaksızın onunla konuşmak amacıyla işaret edemezsin. Onu çağıramazsın. Sen bir şeyi kanıtlamak istediğinde ne yaparsın? Ötekini davet eder ve şunu istersin: "inan bana". Yalan söylediğinde yalan yere yemin ettiğinde bile ötekinin sana güvenmesini istersin. Bu, "güven bana, sana konuşuyorum" ifadesi, imanın düzenidir. Bu, herhangi bir kuramsal ifadeye, belirli bir yargıya indirgenemeyecek olan bir ifadedir, bu ötekine olan çağrının açılışıdır. Bu iman, dinsel değildir, çok kaba bir şekilde konuşursak, bu herhangi bir tarihsel dinde de verili değildir. Bu sözden şu da anlaşılmamalı: 'sen, İslamiyet, Budizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi tarihsel dinlerde bu saf ve evrensel imana bir referans bulamazsın'.[370]

Alıntıdaki ikileme, dekonstrüksiyoncu çifte harekete dikkat etmek gerekmektedir. Bu haliyle Derrida, ne basit bir seküler iman ne de geleneksel anlamıyla bir iman peşindedir. Ona göre, dine yönelik hiçbir eleştiri, 'belirlenmiş her bir dine' ilişkin hiçbir eleştiri, ne denli erekli ya da köklü olursa olsun, imanı tehdit etmez.[371] Bununla birlikte şayet "dinle, bir inançlar, dogmalar, kilise ve benzeri kurumlar bütünü kastediliyorsa ben bu tarz bir dinin dekonstrüksiyona tabi tutulabileceğini düşünüyorum. Yapılabileceğini değil, yapılması gerektiğini söylüyorum. Hatta denebilirse, bu iman adına yapılmalı."[372] Şu halde Derrida'nın, dekonstrüksiyonun katı fideizmin ya da katı ateizmin hizmetinde kullanılmasını asla tasvip etmeyeceği söylenebilir. Onun, dinin özellikle de siyasal uzanımları söz konusu olduğunda

---

369 Derrida, "Epoché and Faith", s. 45.
370 Derrida, "A Villanova Roundtable", s. 22.
371 Derrida, **Marx ve Mahdumları**, s. 90.
372 Derrida, "A Villanova Roundtable", s. 21.

dekonstrüksiyonu 'eleştirel akılcı' bir anlamda kullandığını söylemeliyiz. 11 Eylül saldırıları ile ilgili, Kierkegaardcı anlamda İbrahim'in imanı hakkında ne düşündüğü sorulduğunda onu eleştirel akılcı yaklaşıma daha çok yakın görürüz. Ona göre bu türden eylemler için bir 'temellendirme' olanağı yoktur.[373] Bizce dekonstrüksiyonun işlev gördüğü nokta tam da buradır: O, dinsel suiistimallerin, sapkın din yorumlarının ortaya çıkarılmasına yardımcı olur. Derrida, çok açık bir biçimde söylediği üzere, dekonstrüksiyonun saf ve evrensel imanla bir sorunu bulunmamaktadır. Sorun tarihselleşmiş, manipüle edilmiş, iman biçimlerinin nasıl din dışı bağları olabileceğini gözler önüne serme noktasındadır. Burası dekonstrüksiyonun hem güçlü hem de zayıf olduğu andır. Açıkçası bu konuda Derrida'yı uzlaşmaz bir çelişki içine düşerken görüyoruz: O, hem "imanı yadsımayan evrensel bir akılcılığı"[374] hem de "körce olan bir imanı"[375] önerebilmektedir. Bu, Derrida'nın konumu açısından rahatsız edici olmayabilir. Ama biz, daha sahici seçeneklerimizin olabileceği kanısındayız.[376] Ama olumlu bir bakış açısıyla şu da söylenebilir ki dekonstrüksiyon sapkın eylemler karşısında rasyonel tutumu desteklemek, rasyonel tutumlar karşısında da ihmal edilen 'irrasyonaliteye' dikkat çekmektedir.

Burada şunu da ifade etmek isteriz ki, dekonstrüksiyonun, tarihsel imana yönelik bu olumlu kritiğini kabul etmek, onun nasıl birçok açmazı içinde barındırdığını göz ardı etmekle sonuçlanmamalı. Dekonstrüksiyon şöyle bir ikilemle karşı karşıya görünür: Birincisi, o, hepimizin bir şekilde ait olduğumuz kurumsal matrislerden yakalanmış olduğumuz, sözgelimi, belirli bir dinsel imanı da inkar etmez. Bununla birlikte onun belirli/tarihsel dinsel bir imandan kuşkulanmak için anlaşılabilir nedenleri vardır. Öyleyse bu ikisi nasıl uzlaştırılacaktır? Hem Derrida için hem de onun yorumcuları için uzlaştırması zor bir ikilem.[377] Otonom ve saf – hiçbir tarihe ait olmayan- akıl düşüncesi aydınlanmanın mitidir. Derrida, dini salt aklın sınırları içine yerleştirmekle, aydınlanmanın bu eski mitine prim vermekte gibidir. Oysa Derrida'nın da gayet iyi bildiği üzere, bu tür bir soyutlanma hiçbir

373 Derrida, "Epoché and Faith", s. 40-41.
374 Derrida, "İman ve Bilgi: Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı", s. 137.
375 Jacques Derrida, **Memoirs of the Blind**, P. Anne-M. Nass, Chicago, Chicago University Press, 1999, s. 30.
376 Bkz. Cafer S. Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9, 1997.
377 Kuipers, "Dangerous Safety, Safe Danger", s. 22.

halde mümkün değildir. Burada Derrida'yı anlayabileceğimiz gerekçeler vardır. Ama Derrida böylelikle içinden çıkılması güç bir şeye doğru sürüklenmekte olduğunun farkında mıdır acaba? Çünkü son tahlilde bu imanın nasıl bir şey olacağı, hatta böyle bir şeyin olabilirliği tartışmalıdır. Sözgelimi, bunun nasıl tahakkuk edeceği, onun eleştirdiği türden bir hegemonyaya dönüşmeyeceği vb.nin taahhüdü var mıdır? Dekonstrüksiyonda elbette taahhüt yoktur, hal böyle ise, salt bir farklılık deneyimi adına bu kadar riskli bir yolculuğa çıkmanın anlamı nedir? Derrida'nın bu sorulara bir yanıtı yok gibidir. Derrida, 'iman ve bilgi arasındaki ilişkiyi konuşabileceğimiz farklı bir şema aradığını' ifade eder. Bunun da "tarihsel/belirli dinlerden, soyutlamaya doğru bir yönelişle, bir nevi çöle doğru uçuşla, bu soyutlamanın çölünde yeni bir ilişki biçimi seçmekle"[378] mümkün olabileceği kanısındadır. Peki, bunda başarılı olmuş mudur? Bizim açımızdan söz konusu sorunun yanıtı, olumlu kazanımları göz ardı etmeksizin, daha çok olumsuz görünümdedir.

### d. Mesihçilik

Derrida, iman kavramında olduğu üzere mesihsellik kavramını da dinsel geleneklerden 'ödünç alarak' kullanır. Derrida, "Kitabi gelenekler olmaksızın, bu mutlak olaylar olmaksızın, mesihselliğin ne olduğunu bilemezdik."[379] diyerek bu durumu gerekçelendirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, herhangi bir din adamının değil, ateizmle itham edilmiş bir felsefecinin, dekonstrüksiyoncunun mesihsellikten söz edişidir. Bu aynı zamanda, dekonstrüksiyonu basit bir nihilizme düşmekle eleştiren yorumcuların gözden kaçırdığı bir noktadır. Biz bu noktayı önemsiyoruz, çünkü Derrida mesihsellikle, çok açık bir suretle felsefenin geleceğe olan umudunu teyit etmiş görünür. Derrida, "Özgürleşme söylemini bir teleolojiye, bir metafiziğe, bir eskatolojiye, hatta klasik bir mesihçiliğe kaydetmeyi istemesem bile, yine de (…) belli bir mesihçiliğe 'Evet' demeyen hiçbir etik-siyasi karar ya da davranış olmadığına inanıyorum."[380] demekle dekonstrüksiyonun pozisyonuna ilişkin güzel bir aydınlatmada bulunur. Ama bu tutum Derrida'ya göre basitçe tarihsel, belli bir dogmada ifadesini bulan bir Mesihselliğe dönüştürülmemelidir. O sebeple söz

---

378 Smith, "Re-Kanting Postmodernism? Derrida's Religion Within the Limits of Reason Alone", s. 560.

379 Derrida, "A Villanova Roundtable", s. 23-24.

380 Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 132-133.

konusu mesihsel yapı üç dindeki herhangi bir mesihçilikle, spesifik dinsel inançları, tarihsel doktrinleri ve dogmaları olan mesihsellikle sınırlandırılamaz.[381] Derrida farkı vurgulamak amacıyla, yaptığı bu eylemi 'Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik' olarak adlandırır. Yani hem dinsel bir içeriğe sahip hem de değil. O, bu durumu anlatmak için, artık üslubunun olağan bir parçası olarak gördüğümüz olumsuzlamalara müracaat eder:

> Benim gözümde, mesihçilik olmaksızın mesihsellik dediğim evrensel ve yarı-aşkın yapı, (siyasal ya da genel) tarihin hiçbir tikel anına (İbrahimce ya da daha başka) hiçbir kültüre bağlı değildir; hiçbir mesihçiliği haklı çıkarmaya yaramaz, hiçbir Mesihçiliğe öykünmediği gibi, hiçbir Mesihçiliği de yinelemez; hiçbir Mesihçiliği teyit etmediği gibi, hiçbir Mesihçiliği de zayıflatmaz.[382] Bu mesihsel boyut hiçbir mesihçiliğe bağımlı değildir, hiçbir belirlenmiş vahyi izlemez, özünde hiçbir İbrahim dinine ait değildir (burada, "kendi aramızda", daha sonra sözünü edeceğim, dil, yer, kültür, geçici retorik ve tarihsel strateji gibi temel nedenlerden dolayı, buna İbrahim dinleri tarafından belirlenmiş adlar vermeye devam etmem gerekse bile).[383]

O, bu yolu, "dinsel geleneklere gönderme yapmaktansa, işleyip incelterek, karmaşıklaştırarak ve getirilen çözümlemeye karşı çıkarak" *başka bir yapıyı, varoluşun başka bir yapısını* hesaba katmak için seçmiştir.[384] Derrida'ya göre, mesihselliğin, herhangi bir mesihçiliğe indirgenmesi halinde, onun evrenselliği indirgenmiş olur, bunun da son derece önemli politik sonuçları vardır. Sözgelimi bir geleneği diğerlerinin üstüne çıkarmış olmak, seçilmiş insan nosyonuna ya da fundamentalizme geçit vermiş olmak gibi.[385] Caputo'nun ifadeleriyle, "Tanrı'nın emirleri Roma için değil, Roma'nın kurbanlarınadır. Tanrı'nın emirleri kiliseler için değil, Pazar günleri dışında, kiliselerin ihmal ettiği şehirler içindir de. Ve yine üst sınıf beyaz aileler için değil, dul anneler, babasız çocuklar içindir de."[386] Bu açıdan mesihsellikle mesihçilik arasında son derece önemli farklılıklar bulunmaktadır. Ama her şeye rağmen Derrida, dekonstrüksiyonun bir gereği olarak bu ikisi arasında bir seçimde bulunmak istemez. O, Mesihçilik olmaksızın bir mesihselliğin mi (evrensel yapı olarak), mesihçiliğin belirlenmiş ve tarihsel tüm figürlerini önceleyip kodlandırmış olduğuna; yoksa bu bağımsızlık düşüncesinin ta kendisinin mi, Mesih'e ad veren ve onu belirlenmiş bir figüre büründüren 'Kutsal Kitaba' ilişkin olaylar

---

381 Caputo, **Deconstruction in A Nutshell**, s. 160.
382 Derrida, **Marx ve Mahdumları**, s. 87.
383 Derrida, "İman ve Bilgi: Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı", s. 136.
384 Derrida, **Marx ve Mahdumları**, s. 79.
385 Derrida, "A Villanova Roundtable", s. 23.
386 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 247.

aracılığıyla gerçekleşebilmiş ya da kendini böyle açımlamış, olanaklı kılabilmiş olduğuna karar vermekte zorlandığını ifade eder.[387] Bu anlamda dekonstrüksiyoncu sorgulamanın güzel bir örneği olarak düşündüğümüz şu ifadeleri, önemine binaen uzunca alıntılamak istiyoruz:

> Burada aynı ismi vererek söz ettiğimiz mesihsel iki uzam nasıl ayrılabilir birbirinden? Mesih'in çağrısı evrensel bir yapının kendi malıysa, geleceğe, yani deneyimin ta kendisine ve deneyimin diline (bekleyiş, vaat, gelecek olanın olayına duyulan bağlılık, eli kulağındalık, ivedilik, kurtuluş gereği, hukukun ötesinde adalet, ötekine burada bulunmayana, burada bulunuş olarak burada bulunmayana ya da canlı olmayana verilen emanet, vb.) yönelik tarihsel bir açılımsa eğer, İbrahim'den gelen mesihçilik biçimleriyle nasıl *bir arada* düşünmeli? Bu çağrı soyut çölleşme ya da ötekinin kökensel koşulunu mu oluşturuyor? İbrahim'in mesihçiliği bir ilk biçimleniş örneği, burada isimlendirmeye yeltendiğimiz olanak temelinde verdiğimiz ad değil miydi? Peki ama, kadın ya da erkek olsun, gelenin kendini haber verdiği yerde, gelen kişinin önceden belirlenmemesi, neye benzediğinin önceden gösterilmemesi, hatta önceden adının da verilmemesi gerektiği yerde neden bu adı ya da en azından sıfatı (bir dinden çok bir deneyim yapısını belirtmek için, *mesihçi* dememiz gerekirken *mesihsel,* demeyi yeğliyoruz) kullanıyoruz hâlâ? Bu iki çölden hangisi ilk el etti acaba ötekine? Mesihsel olanın tanrıtanımaz bir mirası olabileceği tasarlanabilir mi? Yoksa, en tutarlısı bu mu olurdu?[388]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Derrida için mesihsellik ve mesihçilik arasındaki gerilim indirgenemez olarak kalır. Bu seçimin anlaşılabilir birçok nedeni bulunmaktadır. Çölleştiren mesihselliğin felsefi söylemi, dinsel imanın ve dogmanın tarihsel kapanımını kesintiye uğratacaktır. Belli bir tarihsel dinsel gelenek de, bu felsefi söylemin evrenselleşmesine direnecektir. İşte bu gerilim ve karar verilemezlik bizzat mesihsel imanın beklenebileceği radikal açıklık beklentisinin önünü açar. Bu iman, gelecekteki öngörülemez, belirsiz ve temelsiz olan umuda yanıttır. Ki bu umut adalettedir, programlanmamış yasalara ve hesaplamalara göre öngörülemeyen bir adalet.[389] Mesihsel ümit olarak dinde Tanrı bütünüyle öteki olarak kalır, kendisini insani kavramlara, kategorilere, ufka indirgeyen bütün girişimlere direnir. Bütün bir insan aklının ötesinde, eskatolojinin, teolojinin de ötesinde. Bu *ötelik*te, Tanrı'nın beklenebileceği, bilgisinin elde edilebileceği aşkın bir ufuk da yoktur.[390]

Ona göre Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik, adalet gibi, dekonstrüksiyona uğratılamazdır. Çünkü her tür dekonstrüksiyon deviniminin kendisi, mesihçilik

---

387 Derrida, **Marx ve Mahdumları**, s. 88.
388 Derrida, **Marx'ın Hayaletleri**, s. 254.
389 Thomas A. Carlson, "Caputo's Example", **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, Albany, State University of New York Press, 2003, s. 264-265.
390 Min, "The Other Without History and Society –Dialogue with Derrida", s. 169.

olmaksızın mesihselliği varsayar.[391] Peki, bunun önemi nedir? Bu, adaletin varışı olarak geleceğe veya ötekinin gelişine, mutlak sürprize maruz bırakılmak demektir. Mesihsel aynı zamanda, daima barışın veya adaletin görüngüsel biçimi altında olsa bile, soyut bir şekilde kendini sergileyerek en iyi olduğu kadar en kötüsünü de beklemektir (hazır olmadan beklemek). "Bekleyişsiz bir bekleyiş, ufku bir bakıma olay tarafından yırtılmış bir bekleyiş, 'başa gelmesi' için, tüm belirleyici öncelemeyi şaşırtıp yakalaması ve bu öncelemenin kabına sığmayıp taşması gereken bir olayın, bir 'gelen'in beklenişi."[392] Tanımı gereği, bu beklenti hiçbir şey tarafından, hiçbir bilgi, hiçbir bilinç, hiçbir öngörü, bildik haliyle hiçbir izlence tarafından güvencelenmemiştir ve güvencelenmemesi gerekir.[393]

Bu konuda Derrida'nın birçok sorunu vardır. Eğer Mesihsel yapı evrensel bir yapı ise, aklımıza gelebilecek olanla hiçbir özsel bağı yoksa[394], kişinin Derrida'nın anlattığı türden bir mesihsellik yapısıyla bağlantıya geçebilmesi için, bu soyutluğa angaje olması gerekliyse[395] başlangıçta kullanılan tarihsellik motifinin değeri ne olacaktır? Bu tarihsellik bir kere kullanıldıktan sonra atılabilir bir kaldıraç değildir, aksine söz konusu ödevselliğin koşuludur. Eğer durum bu şekilde ise, burada mesihselliğin kendisi de dışta bırakılmış olmaz mı?[396] Özetle Derrida'da ifadesini bulan tarihsel mesihsellikle, soyut evrensellik arasında nasıl bir bağ kurulacağı meselesi, diğer meselelerde olduğu üzere açık değildir. O, çok güçlü bir şekilde hangisinin daha temel ya da nicel olduğunu koyutlandırmamıştır. Tarihsel mesihsellik mi 'mesihsellik yapısı' olarak adlandırılan şeyi anlamlandırır yoksa tersi mi olur? Kurulu olan mı bu yapıyı belirler yoksa kurucu olan mı? Aslında bu gerilim Derrida'nın ve Caputo'nun yazılarında sürekli olarak vardır. Carlson'nun güzel ifadesiyle, dekonstrüksiyon tam da bu gerilimin yaşandığı mekan içindedir.[397]

---

391 Derrida, **Marx ve Mahdumları**, s. 85.
392 Derrida, **Marx ve Mahdumları**, s. 80.
393 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 136.
394 Derrida, **Marx ve Mahdumları**, s. 80.
395 Smith, "Re-Kanting Postmodernism?: Derrida's Religion Within the Limits of Reason Alone", s. 563.
396 Smith, "Re-Kanting Postmodernism?: Derrida's Religion Within the Limits of Reason Alone", s. 567.
397 Carlson, "Caputo's Example", s. 264.

## E. Eleştirel Değerlendirmeler

John Ellis, *Against Deconstruction* adlı kitabında, Derrida'nın diğer felsefecilerden daha fazla işitilir olmasına, bu yöndeki kitaplarda ciddi bir artış gözlenmesine ve felsefenin dilinin dekonstrüksiyonculuğun etkisinde olmasına rağmen nitelikli bir eleştirinin yokluğundan söz etmektedir.[398] Bu tespit kısmen haklıdır. Bütün 'güncel' felsefi sistemlerde olduğu gibi, günümüzde dekonstrüksiyonu öven çalışmalar onu yerenlere nazaran daha fazla yer işgal etmektedir. Ama bizim tutumumuz, girişte de ifade ettiğimiz üzere, öncelikle onu anlamaya çalışmak sonra da olabildiğince kritik etmektir. Bu, bütün felsefeler karşısında benimsediğimiz 'eleştirel akılcı' perspektifin doğal bir sonucudur.

Dekonstrüksiyona yöneltilen eleştirileri üç ana sorun etrafında ele alabiliriz:

**i. Belirsizlik/ Anlaşılamazlık:** Tezin işlenişinden, Derrida'ya ve dekonstrüksiyona yöneltilecek ilk eleştirinin ne olacağı tahmin edilebilir. Onun anlatımı esnasında gördük ki, dekonstrüksiyon kısmi bir belirsizlik barındırmaktadır. Her bir durumda yeni terimler sunulurken, bunların hiçbiri yeterince ve anlaşılır bir biçimde açıklanmıyor.[399] Dekonstrüksiyonda aynı anda hem inkar eden hem de olumlayan zor bir sentaks var.[400] Bu da onu anlamak ve anlatmak isteyenleri zor durumda bırakmaktadır. Dekonstrüksiyoncu terminoloji, sınırları belirlenmiş bir alana giren akademisyenlerden beklendiği gibi araştıran, çözümleyen, sınayan bir biçimde değil, "ayin biçiminde, sanki bir dua karşılıklı yineleniyormuş gibi" anlatılıyor.[401] "Yapıbozum, insanları kendine bağlı tutmak için din gibi gizemli bir dil kullanmaktadır. Dogma karşıtı olduğunu söylemesine rağmen, zaman zaman tek dogma gibi göründüğü durumlar olabilmektedir."[402] "Meseleler genellikle yeni ve tuhaf bir terminoloji içinde biçimlendiriliyorlar ki, tanıdık durumlara pek tanıdık görünmeyebilsin. Bu dil sayesinde bir parıltı kazanıyorlar."[403] Sözgelimi Derrida'nın aşağıdaki ifadeleri bu eleştirileri haklı çıkarır türdendir:

---

398 John M. Ellis, **Postmodernizme Hayır**, çev. H. A. Bakırer, Ankara, Doruk Yay., s. 9.
399 Ellis, **Postmodernizme Hayır**, s. 45.
400 Ward, "Deconstructive Theology", s. 80.
401 Ellis, **Postmodernizme Hayır**, s. 175; bu iddiaların farklı bir açıdan değerlendirilişi için bkz. Ali Akay, **Postmodern Görüntü**, İstanbul, Bağlam Yay., 1997, s. 92 vd.
402 Akbaş, **Derrida ve Din**, s. 113.
403 Ellis, **Postmodernizme Hayır**, s. 164-165.

> O halde ne yapmalı? Yanıtlamak burada imkansız. Yanıt üzerine bu soruyu yanıtlamak imkansız. Tam da yanıtlamak mı yoksa yanıtlamamak mı gerek, gerekli mi değil mi, olanaklı mı olanaksız mı şeklinde sorduğumuz soruyu yanıtlamak imkansız. Bu bitimsiz açmaz bizi çifte bir biçimde bağladığı için hareketsiz bırakır.[404]

Derrida her nedense çok daha açıklıkla söyleyebileceği şeyleri bu türden dolambaçlarla söylemeyi yeğlemektedir. Bu durum ise eleştirmenlerin haklı kritiğine muhatap olmaktadır. Zira bu bakış açısına göre, dekonstrüksiyon "aslında anlamsız olan cümleleri ya da sözcük topluluklarını bir biçimde bir araya getirmek suretiyle oynanan bir nevi sözcük oyununa dönüşür. Metnin anlaşılmazlığı onun derinliğinden değil, gerçekte hiçbir anlama gelmiyor oluşundandır."[405] Derrida bu eleştirileri çoğu zaman haklılaştırmıştır. Sözgelimi onunla en sık anılan dekonstrüksiyonun bile 'belli bir' tanımını vermekten imtina etmiştir. Dekonstrüksiyonun "biçimselleştirilebilir ve belli bir programa dönüştürülebilir bir şey olmadığı; birtakım teoremler, aksiyomlar, kurallar, teknikler, metotlar bütününü de ifade etmediği vurgulanır". Hatta bu karmaşık dil "dekonstrüksiyon yoktur, onun belli bir objesi yoktur."[406] denilecek kadar ileri bir noktaya taşınır. Bu açıdan bakıldığında bazı kayıtlarla birlikte aşağıdaki eleştiri kabul edilebilir:

> Yapıbozum tutarlı bir disiplin olmaktan uzak görünmektedir, aslında tutarlı olmak gibi bir kaygısı da yoktur. Bilgi sisteminin bir disiplin olması için doğruluk yanında sağlam entelektüel birikime de dayanması gerekir. Bu gerçekleştirilen de, kavramlar ve düşünceler arası ilişkilerin sağlam kurulması ve bunların sonuçta kendi içinde uyumlu bir yapı oluşturması gerekir. Böyle olursa ancak tutarlı bir bilgi disiplininden söz etmek mümkün olabilir; böylece bilimsel bilgi olan ile olmayan birbirinden ayırt edilebilir.[407]

Bu eleştiriye dekonstrüksiyoncu açıdan karşı eleştiriler de yöneltilebilir, ancak, bir ilke olarak söylenmek istenen hususta haklılıklar vardır. Dekonstrüksiyon belirsizliği, belli bir amaç için, sanal kesinliklerin sanallığını ifşa etmek için kullanır. Ancak burada daha ileri bir yanlış kullanımın önünü almak için de bu türden eleştiriler zaruridir. Aksi halde dekonstrüksiyonun eleştiriye tabi tuttuğu metafizikten farkı kalmayacaktır.

---

404 Derrida, **On the Name**, s. 22, **İsmin Dışında**, s. 54-55.

405 Sokal-Bricmont, **Son Moda Saçmalar**, s. 22 vd.

406 Jacques Derrida, "As *if* I Were Dead", **Applying: to Derrida**, ed. J. Brannigan-R. Robbins, London, Macmillan, 1996, s. 218; benzer ifadeler için bkz. Jacques Derrida, "The Time is Out of Joint", çev. P. Kamuf, **Deconstruction is/in America: A New Sense of Political**, ed. A. Haverkamp, New York, New York University Press, 1995, s. 15-17, 25, 28.

407 Akbaş, **Derrida ve Din**, s. 111.

Belirsizlik suçlamasının devamında kullanışsızlık gelir. Zira belirsiz olanın nasıl kullanılabileceğine ilişkin kuşkular vardır. Onun akademik bir oyun olmanın ötesinde nasıl bir önem taşımakta olduğu netleştirilmelidir. Aksi yapılmadığı sürece, onun saçma ve anlaşılmaz bir şey olduğu, ciddiyet ve şeffaflık eksikliği yönlü eleştireler geçerliliğini koruyacaktır.[408] Derrida, bu türden eleştiriler karşısında duyarlı olmuş ve dekonstrüksiyonun böylesi nahif yorumlarının önünü alma çabası vermiştir. Tez içinde, bu yaklaşımını zaten detaylandırmaya çalıştığımızdan bu kadarla yetinmek istiyoruz.

**ii. Dilsel idealizm:** Dili bu ölçüde felsefi sorunların merkezine alan bir felsefeciye yöneltilecek bir başka eleştiri de onun 'dilsel idealizme' yakalanıp yakalanmadığıdır. Derrida'nın meşhur, "metnin dışında hiçbir şey yoktur"[409] ifadesi Berkleyci bir dilsel idealizm olarak anlaşılmıştır. Hem Derrida hem de yorumcuları, bunun bir yanlış anlama olduğunda ısrarcıdırlar. Derrida bir söyleşide bunu şu biçimde dile getirmiştir:

> Benim ve öteki dekonstrüksiyoncuların yapmaya çalıştıkları şeyle ilgili birçok yanlış anlamalar olmuştur. Dekonstrüksiyonun, anlamın askıya alınması olduğunu söylemek tamamen yanlıştır. Dekonstrüksiyon sürekli bir biçimde dilin öte(ki)siyle ilgilenmiştir. Benim eserlerimi, dilin dışında bir şey olmadığı, dilin içinde mahpus olduğumuz şeklinde gören eleştirmenler hakkındaki şaşkınlığım hiç kesilmiyor. Gerçek tamamıyla tersidir. Logosentrizmin eleştirisi ötekini, dilin ötesini araştırmak demektir. Her hafta, her hafta, postyapısalcılığın 'dilin ötesinde hiçbir şeyin olmadığını' söylemek anlamına geldiği şeklinde eleştirel çalışmalar ve yorumlar alıyorum. (…) Dekonstrüksiyon kesinlikle dilsel referans sorununun geleneksel teoristlerin düşündüğünden daha, çok daha problematik olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Hatta o, bizim 'referans' terimimizin tamamıyla uygun olup olmadığını araştırır.[410]

Derrida, dekonstrüksiyonun 'dilsel dönüş' olarak adlandırıldığını, oysa, onun gerçekte dilcilere karşı bir protesto olduğunu vurgular. "Benim dekonstrüksiyon olarak adlandırdığım şeye yaklaşmanın ilk adımı, dilcilerin, sözmerkezcilerin otoritesini sorgulamaktır, bu, yapısalcılık adı altındaki 'dilsel dönüş'e karşı bir

---

408 Rorty, "Keşke Derrida'nın yapıtını betimlemek için bu sözcük hiç kullanılmasaydı. Bu sözcüğün tatmin edici bir tanımını hiçbir yerde bulamadığım gibi kendim de bir tanım uydurabilmiş değilim." diyerek sıkı bir eleştiri yapmış olur, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", s. 31.

409 Derrida, **Of Grammatology**, s. 158.

410 Derrida, "Deconstruction and the Other", s. 123-124.

protestodur.[411] Şu halde rahatlıkla dekonstrüksiyonun, anlamın imkansız olduğunu söyleyen bir metinsel vandalizm türü olmadığını söyleyebiliriz.[412]

**iii. Nihilizm:** Acaba, Derrida eleştirdiği mevcudiyet metafiziğinin yerine keyfiliği, havailiği ve zımnen nihilizmi mi ikame etmektedir? Dekonstrüksiyon doğruluğun saçılıp dağıtılmasını, birliğin patlatılıp parçalara ayrılmasını, sağgörülü tartışmalar yerine hakkında karar verilemez tartışmalara geçilmesini, ciddiyet ve ussallık yerine şenliğin ve hislerinin konulmasını mı salık vermektedir?[413] Onun belli bir sonla sonuçlanan bir ereği var mıdır?[414] İnsani tecrübemizde dekonstrüksiyona uğratılamayacak, ondan masun olacak bir noktaya varmak olası mıdır? Söz konusu strateji sonu gelmez bir süreç midir? Dekonstrüksiyon insanların bir noktadan sonra karar vermeye ve eyleme geçmeye gereksinim duyduklarının farkında mıdır?[415] Dekonstrüksiyon her türden metafizik özcülüğe, totalleştirmeye, aşkınlaştırmaya bir ilke olarak karşı çıkarken tutarlı bir biçimde nasıl bir ontoloji, epistemoloji ve de etik doktrini sunacaktır?[416] Dekonstrüksiyon, kötülüğün bir doğrulaması değilse, iyiliğin yanında ise, ona şöyle bir soru yöneltmek de hakkımızdır: 'Bunu hangi ölçüde yapacaksın? Sonuna kadar içine gömülü olduğumuz karar verilemezlikle mi?'[417] Elbette o 'adaletsizlik beni ilgilendirmez' demeyecektir, ama bunu sadece söylüyor olmanın yeterli olup olmadığının her zaman sorulacağı da kabul edilmelidir. G. Ward bu sorulara verilen yanıtları üç grupta toplamıştır:

> i. Derrida bir nihilisttir; çünkü anlamlandırma için aşkın bir temel kabul etmemektedir. ii. Derrida nihilist değildir. Aksine dekonstrüksiyon, marjinalleştirilmiş, dışlanmış, yok sayılmışlara dikkatleri çekmek için, onlara umut olmak için vardır. Anlamın gecikmesi, onun yokluğunu ifade etmez, o sebeple her zaman bir umuda açıklık söz konusudur. iii. Derrida, doğrudan doğruya bir nihilist değildir. O hiçliği aşkınlaştırıp her şeyi bir anlamsızlığa dönüştürmez. Belirsizliği aşkınlaştırmak anlamsızlıkla sonuçlanmaz.[418]

O, bu üç konumdan ikinci yolun daha çok tercih edilebilir olduğu kanısındadır.[419] Onun bu seçimi bizce de daha doğru görünmektedir. Derrida'nın kendisi de

---

411 Derrida, **A Taste for the Secret**, s. 76.
412 Johnson, "Tranlator's Introduction", s. xv.
413 Sarup, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, s. 67.
414 Caputo, **Deconstruction in A Nutshell**, s. 131.
415 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 164.
416 Geoffrey Bennington, **Interruting Derrida**, London, Rotledge, 2000, s. 14-16.
417 Kearney, "Theorising Gift", s. 304.
418 Ward, "Deconstructive Theology", s. 86.
419 Ward, "Deconstructive Theology", s. 88.

dekonstrüksiyon ve nihilizmin eş zamanlı anılmasına karşı çıkar ve eleştirmenlerine karşı şunları kaydeder: "dekonstrüksiyonun, melankoliye dayalı olumsuz bir hareketle en ufak bir ilgisi yoktur".[420] "Bana ve Amerikalı yorumculara yöneltilen nihilizm suçlamasını kesinlikle kabul etmiyorum. Dekonstrüksiyon bir hiçlik içinde kapanmışlık değildir, fakat ötekine doğru olan bir açıklıktır."[421] O, "bazı zihinlerin, dekonstrüksiyonda, sanki bir tek ve yegane böyle bir şey varmış gibi, ahlaksızlığın, ahlak dışılığın ya da sorumsuzluğun modern bir biçimini teşhis ettiklerine inandıklarını", ancak bu konuda daha ciddi, daha az aceleci ve daha donanımlı olanların ise, "etik", "moral", "sorumluluk", vb. güzel adlar altında tanımlanabildiğine inanılan bu şeylerle dekonstrüksiyonun nasıl bir alaka içinde olabileceğini gösterdiklerini düşünmektedir.[422] Bu, asla çözülemeyecek sorunlardan alınan zevk, işaretlerle yapılan bir oyun, karar verilemezlik denizi gibi, dekonstrüksiyonun popüler karikatüründen oldukça farklı bir anlatımdır.[423] Bütün bunlara rağmen, "Derrida'nın en pozitif okunuşunda bile, belli bir keyfiliğin, hatta gizli bir nihilizmin olduğunu düşünen" eleştirmenler de vardır.[424]

Derrida eleştirileriyle ilgili sonuç olarak şunu düşünmekteyiz:

i. Dekonstrüksiyonun bu belirsiz tutumu bizim açımızdan da eleştiriye muhatap bir konudur. Onu tanımlamadaki çekincenin başlıca gerekçesi olarak, tanımlama ve betimlemenin 'eski mantığın' araçlarını kullanmak anlamına geldiği, oysa dekonstrüksiyonun farklı bir mantık yakalamak peşinde olduğu söylense bile söz konusu eleştiri geçerliliğini koruyacaktır. Çünkü Derrida'nın farklı mantıksal standartlara göre yargılanması ve değerlendirilmesi gerektiği öne sürüldüğünde bile, o standartların ne olduğu ve doğruluklarının nasıl gösterileceğine ilişkin yeterli bir açıklama getirilmiyor. Her şeye rağmen, inandırıcı olmak için açık seçik bir yolu da tercih etmek gerekir. Derrida'nın tek yönlü bir biçimde sürekli olarak 'yanlış anlaşıldığını' söylemesi yeterli değildir. Bu noktada "Derrida'da hiç mi suç yok? O, bazen sanki yanlış anlaşılmak istercesine yazıyor gibi değil midir?" biçimindeki sorular gayet haklıdır. Zira sadece, eleştirmenlere cevap verirken,

420 Derrida, **Marx ve Mahdumları**, s. 97.
421 Derrida, "Deconstruction and the Other", s. 125.
422 Derrida, **On the Name**, s. 15; **On the Name**, s. 41.
423 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 160-161.
424 Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, s. 251.

"dekonstrüksiyonun öyle olmadığını" söylemek, açık seçikliği tercih etmek ama geri kalan durumlarda bunu muhafaza etmemek inandırıcılığı belli bir ölçüde yitirmeye sebep olmaktadır.

ii. Her reddetme tutumu, imkansız kılmak için çıktığı şeye dönüşme riski taşır, yani yerleşik duruma geçme olasılığı. Geleneği reddetme ve eleştirme tutumuyla ortaya çıkan kuramların birçoğunun, sonrasında reddettikleri türden bir otoriteye dönüşmüş olmalarında ilginç bir ironi vardır. Bugün adına 'dekonstrüksiyonculuk' denen ve akademide bir ölçüt konumunda olan bir akım vardır. Bu noktada dekonstrüksiyonun kendisine bile son derece eleştirel bir tutum takınabilecek bir yeterlikte oluşu, bize onun bizzat kendisini de eleştirebilme imkanı sunar. Bu en azından, onun en kötü durumlarda bile belli bir umut ve vaat taşıdığının göstergesidir. Derrida'nın kendisi de öz çelişkilerini söyleyecek bir erdemi göstermiştir: "… metinlerimde karşı çıktığım her şeyin, dekonstrüksiyona uğrattığım her şey -mevcudiyet, ses, hayat vs.- tam da hayatta olduğum her şey[dir]. Sesi seviyorum, mevcudiyeti seviyorum, vs.; bu olmadan aşk, bu olmadan tutku olmaz. Dolayısıyla hayatımda söylediğim ya da öğrettiğim her şeye durmadan karşı çıktığımı söyleyebiliriz. (…) Sanki harfin hedefine ulaşması mümkünmüş ya da her nasılsa harf sesle birlikteymiş gibi, harf sesten bir mevcudiyetmiş gibi yaşıyorum. (…) Hayat böyledir, tutarlıdır ve tutarsızdır."[425]

iii. Dekonstrüksiyonun gelişi güzel bir entelektüel faaliyet olduğu, salt yıkıcı ve negatif sonuçları olduğu yolundaki bakış açısı, ondaki olumlayıcı yönü, her bir dekonstrüksiyonun bir şey adına, olumlu bir şey adına, kendisi dekonstrüksiyona tabi tutulamayacak olan bir şey adına yapılmakta olduğunu göz ardı etmemelidir.[426] Derrida'nın dekonstrüksiyonu belli bir sorumluk düşüncesi etrafında düşündüğü, "gerici, tutucu ya da yeni-tutucu, bilim karşıtı ya da yobazca eğilimlerin verdiği rehavete kapılmaksızın gelecek yüzyılın yeni Aydınlanma Çağı adına, son derece eleştirel bir dekonstrüksiyondan"[427] yana olduğu; Aydınlanma projesini büsbütün terk etmediği daha ziyade, onun içinde ve karşısında eleştirel ve herhalukarda

425 Derrida, "Teoriyi İzlemek", s. 9.
426 Caputo, **Deconstruction in A Nutshell**, s. 128-129.
427 Derrida, **Marx'ın Hayaletleri**, s. 142.

zorluklarla dolu bir konum işgal etmenin yollarını aradığı[428] dikkate alınmalıdır. Sonuçta biz, Derrida'yı ve dekonstrüksiyonu aşağıdaki biçimde yer aldığı haliyle kabul ediyoruz:

> Ben, elbette ki, Aydınlanmanın yanındayım. Ama Aydınlanmanın belli tarihsel biçimleri söz konusudur, bu gelenekte eleştirmemiz ya da yapıbozumuna uğratmamız gereken belirli şeyler vardır. Bu yüzden, yeni bir aydınlanma adına, verili bir aydınlanmayı yapıbozumuna uğrattığım olur.[429]

Bütün bu eleştiriler doğrultusunda şekillenebilecek ve de 'eleştirel akılcı' bir perspektife dayalı olan bir dekonstrüksiyondan yanayız. Bunun anlamı şudur: biz sadece dekonstrüksiyonla yaşayamayız, onun da eleştirdikleri gibi bir başka otoriteye ve de şiddete dönüşmesi her zaman olasıdır.

---

428 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 258.

429 Derrida'dan aktaran, Hollinger, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, s. 31.

# II. BÖLÜM

# DEKONSTRÜKSİYONUN DİN FELSEFESİNDEKİ UZANIMLARI

Bu bölümde bir önceki bölümün son kısmında giriş mahiyetinde ele aldığımız dekonstrüksiyonun dinle olan alakasını, tarihsel şahsiyetler üzerinden daha sistematik bir biçimde açmayı düşünüyoruz. Böylelikle hem bir önceki bölümde ele aldığımız hem de gelecek bölümde ele alacağımız konuların daha sağlam ve belirgin bir zemine kavuşacağı kanısındayız. Konuya yaklaşımımız şu biçimde olacaktır. Öncelikle biri Kıtasal (M. Taylor) diğeri de Analitik din felsefesinden (D. Cupitt) olmak üzere iki düşünür üzerinden dekonstrüksiyonun din felsefesi alanında nasıl bir uzanımı olduğunu göstereceğiz. Burada dikkat edilmesi gereken husus bu iki düşünürün de, son derece aşırı uçta yer alıyor olmalarıdır. Ki bu yönelim de, bizim dekonstrüksiyonun anlaşılması noktasında tezimizde kritik etmeyi amaçladığımız yaklaşımı temsil etmektedir. İkinci olarak ise, biri Anglo-Amerikan (J. Caputo) diğeri de Kıtasal (J. Marion) din felsefesinden iki düşünürü ele alacağız. Burada açığa kavuşturmayı hedeflediğimiz husus ise, dekonstrüksiyonun din felsefesi alanında ne türden pozitif etkilerinin olabileceğidir. Bununla birlikte bu iki yaklaşımın da bizce tamamıyla kabul edilebilir olmadığını, ama ilk iki düşünüre göre daha müspet bir karakter arz ettiklerini vurgulamak isteriz. Zira dekonstrüksiyonun "daha makul", "eleştirel akla yaslı" olan bir versiyonunu geliştirmek her zaman olasıdır. Takdir edileceği üzere bu da ancak önceki deneyimleri gözden geçirmekle mümkün olabilir.

Son olarak bu bölümde ele alacağımız konu ve isimlerin Türk din felsefesi için nasıl bir önemi haiz olduğuna da değinmek istiyoruz. Öncelikle, bu alandaki bazı eğilimlerin ele alınması Türkiye'deki din felsefesi çalışmalarına, tarihsel açıdan kısmen de olsa bir katkı niteliği taşımaktadır. Bizce asıl önemli olan bu eğilimleri tanıtmak değil, içinde yer aldığımız düşünsel atmosferin niteliğine ilişkin de bir fikir yürütebilmektir. Buradan şunu anlamaktayız: Türk düşünü yoğun bir çeviri hareketi sonucu önemli değişimler geçirmektedir. Bunlar içinde son derece kritik pozisyonlar vardır, ama ilginçtir bunların hiçbirinin adı konulmuş, kavramsallaştırılmış değildir. Oysa tez ilerledikçe göreceğimiz üzere son çözümlemede adına non-realizm diyebileceğimiz eğilimler ziyadesiyle vardır. O sebeple, burada yer verdiğimiz isimler, sözünü ettiğimiz bu atmosferin değerlendirilmesi, mümkünse kritik edilmesi

bağlamında da düşünülürse bu bölümle amaçladığımız hedefe az da olsa ulaşabilmişiz demektir.

Şimdi bu konuyu, mümkün olduğu kadar ana sorunlar ve bunları temsil eden düşünürler etrafında ele alabiliriz.

## A. Dekonstrüksiyonun Din Felsefesinde Olumsuz/Nihilist Bir Bağlamda Kullanılışı

### 1. Ateoloji (Mark C. Taylor)

Dekonstrüksiyon İngilizce konuşan dünyada öncelikle sekülarist ve ateist bir bağlamda, özellikle de Nietzscheci bir bağlamda anlaşılmıştır.[1] Onun imana ve teolojiye yer bırakmadığı, hatta bunları felsefe sahnesinden kovduğu düşünülmüştür. Dekonstrüksiyon sekülarizmin koruyucusu, sekülarist bir hermenötiğin kollayıcısı olarak görülmüştür. Buna göre dekonstrüksiyon, aşkın göstergenin inkar edildiği, Tanrı'ın ölümünün ilan edildiği, *différance*'ın dinin, Tanrı'nın ve de imanın sonu anlamına geldiği bir ufka yerleştirilmiştir.[2] Kendilerine "Tanrı'nın ölümü filozofları"[3] adı verilen bir grup Amerikalı teolog, dekonstrüksiyonda, teolojinin sonunu ilan etmek için bir potansiyel gördüler.[4] Dekonstrüksiyon onlara dil hakkında anti metafizik bir tasavvur sağladı. Buna göre dil, seküler dünyanın ötesindeki bir gerçekliğe değil sadece kendi kendine göndermede bulunuyordu. Dahası bu dil tasarımı, bütün bir iletişimin metaforik karakterli olduğunu söylemeye kadar vardı. Buna göre, işaretlerin hareketi, bir bağlamdan diğer bir bağlama değişmekte, iletilen mesaj, bir mektup gibi, gönderildiği adrese hiçbir zaman ulaşmamakta, kısaca bütün bir evren yanlış anlaşılmış, yanlış yorumlanmış, yanlış okunmuş sonsuz sayıdaki sözcüğün uzun bir hikayesi olarak görülmektedir.[5] 'Eğer metinler gerçekliğe göndermede bulunmuyorsa, o takdirde, hakikat bir yanılsamadır. Eğer ekstra metinsel bir ölçütümüz yoksa, iyi yorumla kötü yorumu, iyi metinle kötü metni, kısaca iyi ile kötüyü ayırt edecek bir ölçüt yok demektir.' Bu tarz değerlendirmeler, dekonstrüksiyonun teoloji sahnesinde ilk aşamada kullanıldığında yaygın olan

1 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 1.
2 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 19.
3 Bkz. Ward, "Deconstructive Theology", s. 77.
4 Ward, "Deconstructive Theology", s. 76.
5 Ward, "Deconstructive Theology", s. 77-78.

kanaatlerdi. Sözgelimi bu tutumun önde gelen ismi Carl Raschke için "dekonstrüksiyon, *Tanrı'nın ölümü* düşüncesinin yazıya dökülmesidir.'[6] Bu anlayışa göre dekonstrüksiyon, bütün bir Hıristiyan geleneğinin[7] ve insanlara anlam sağlayan dünya görüşlerinin sonlanışını ifade eder.[8] Bu yönüyle dekonstrüksiyon açıkça teoloji karşıtıdır.[9]

Yukarıda özet halinde yer alan düşünceleri Mark Taylor ve onun çevresinde yer alan isimler savunmuştur. Taylor için dekonstrüksiyon, Tanrı'nın ölümünün hermönetiğidir.[10] Ona göre, Tanrı, her şeyin üzerinde güvenlice temellendiği bir semiotik sistem içinde fonksiyon görmektedir. Dolayısıyla bu temel ulaşılamaz hale geldiğinde, göstergeler sahili olmayan bir denize özgürce yayılırlar. Bu şekilde gerçeklik, dilsel bir gerçeklik halini alır ve dil dışındaki bir gerçekliğe ulaşım diye bir şey söz konusu olamaz.[11] Ona göre, felsefenin ve teolojinin tarihi, sonsuzluk-zaman, varlık-oluş, varlık-yokluk, kutsal-profan, anlamlı-saçma, aşkın-içkin, kesinlik-kesinsizlik, ışık-karanlık, zihin-madde, vbg. birbirine karşıt terimlerin düğümlendiği bir tarihtir. Bunlar arasında sürekli diğerinin aleyhine işleyen bir asimetri vardır.[12] Bu terimler bir kere dekonstrüksiyona tabi tutulduğunda artık eski imtiyazlı konumlarını koruyamazlar. Onun ateolojiden anladığı da böyle bir ameliyedir. Ateoloji ne teistik ne ateistik, ne seküler ne de dinsel, ne mümin ne de münkir olan bir düşünüş biçimidir. Eğer klasik düşünüş biçimi açısından bakılırsa, ateoloji heretiktir.[13]

Biz iki sebeple Taylor'ın bu düşüncelerinin ayrıntısına girmeyeceğiz. Birincisi onun tutumu bizim, tez boyunca savunmaya çalıştığımız yaklaşımımızın tam tersini ifade etmektedir. Doğrusu Derrida'nın erken dönem yazılarında onun

---

6 C. Raschke, "The Deconstruction of God", **Contemporary Classics in Philosophy of Religion**, ed. Ann Loades and Loyal Rue, Open Court Publishing, America, 1993, s. 590.

7 T. Altizer, "History as Apocalips", **Deconstruction and Theology**, New York, Crossroad Publishing, 1982, s. 151.

8 Huston Smith, "The View from Everywhere: Ontotheology and the Post-Nietzschean Deconstruction of Metaphisics", **Religion, Ontotheology, and Deconstruction**, ed. Henry Ruf, New York, Paragon Hause, 1989, s. 43.

9 Eugene Goodheart, **The Skeptic Disposition in Contempoary Criticism**, Princeton, Princeton University Press, 1984, s. 13.

10 Mark C. Taylor, **Erring: A Postmodern A/theology**, Chicago, Chicago University Press, 1984, s. 6.

11 Mark C. Taylor, **About Religion**, Chicago, University of Chicago Press, 1999, s. 11.

12 Taylor, **Erring: A Postmodern A/theology**, s. 8-9.

13 Taylor, **Erring: A Postmodern A/theology**, s. 10- 13.

düşüncelerini teyit eder türden ifadelere rastlamak mümkündür. Sözgelimi aşağıdaki alıntı bunun bir örneği gibi durmaktadır:

> Différance'ın izleğindeki her şey stratejik ve maceralıdır. Stratejiktir, çünkü yazı alanının dışında hiçbir aşkın ve burada olan doğruluk, teolojik alanın bütünü üzerinde söz sahibi olamaz. Maceralıdır, çünkü bu stratejik taktiğiyle son bir amaca, bir *telos*'a devirim ya da alanın basit bir biçimde ele geçirilip ona egemen olunmasına, onu kendine yeniden ve son bir kez edinmeye yönelmemektedir. (…) Oyun kavramı bu karşıtlığın ötesine geçer, felsefenin öncesinde ve ötesinde, sonu olmayan bir kakulün içinde raslantı ile zorunluluğun birliğini ilan eder.[14]

Her şeye rağmen hem bu ifadelerin daha makul bir değerlendirmesi olasıdır hem de sadece bu tür örnekleri alarak Derrida ve dekonstrüksiyonu anlamak olayı son derecede tek yönlü betimlemek anlamı taşır.[15] Ki biz bunun örneklerini bir önceki bölümde sunmaya gayret ettik. Bu kısmı kısa tutmamızın ikinci nedeni ise az sonra değineceğimiz Don Cupitt'tir. O, benzer düşünceleri meslekten bir din felsefecisi olarak serdetmiş ve de birçok kere Taylor'dan etkilendiğini[16] kendi çabasının onunla benzer olduğunu beyan etmiştir.[17] Bu anlamda biz, dekonstrüksiyonun yıkıcılık anlamıyla din felsefesi alanında nasıl bir uzanımı olabileceğini, hem Taylor'dan farklı düşünmeyen hem de çağdaş bir din felsefecisi olma hüviyeti taşıyan Cupitt üzerinden ele alacağımızdan bu bahsi biraz kısa işledik.

## 2. Non-realizm (Don Cupitt)

Cupitt çağdaş felsefedeki gerek postmodern gerekse adına olumsuzlayıcı dekonstrüksiyon diyebileceğimiz birikimi din felsefesine taşımıştır. Ateist-dindar, Hıristiyan-Budist gibi adlandırmalara maruz kalan, 'tanrısız bir dinin' ya da başka bir adlandırmayla non-realist bir din felsefesinin savunuculuğunu yapan Cupitt'in projesi sürekli bir evrim içinde olmuştur. 1979'da o yarı modernist bir liberal teolog görünümündeyken, 1982'de *Taking Leave of God*'ı yayınladığında anti realist inancı onun üzerinde görmüş oluruz. Fakat gerçek anlamda Kıtasal ve de postmodern birikimi kullanması 1986'daki *Life Line* adlı kitabıyla başlar. 1990'da *Creation Out*

---

14 Derrida, "Différance", s. 51.

15 Bu konudaki birçok kaynaktan sadece birkaçına müracaat bile yeterlidir: Hart, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, s. 46; Almond, **Sufism and Deconstruction**, s. 64.

16 Don Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, New York, Fordham University Press, 2002, s. xvii-xix.

17 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. xvi.

*of Nothing*'de postmodern ifadeciliği benimser.[18] Dikkat edildiğinde görülecektir ki, bu değişim ve dönüşümler içinde hep aynı tema varlığını korumaktadır: o da çağdaş Kıtasal felsefede olup biten her şeyi sorgusuz bir biçimde din felsefesi alanına aktarma eğilimidir.

Cupitt'in, "dil"i teolojik tartışmaların merkezine almasının en önemli sonucu metafiziksel non-realizm olmuştur. Çok kısa bir biçimde bu iki terimi açıklamamız gerekirse, realizme göre, her şeyin ölçüsü insan değil, hakikattir, hakikat insandan bağımsızdır, insan onu yaratmaz, keşfeder. Non-realizme göre ise, hakikat insandan bağımsız değildir. Onun keşfi ancak insani bir perspektiften mümkündür. Sorunu biraz daha netleştirebilmek amacıyla şöyle bir örneğe müracaat edebiliriz: Günümüz kuantum fizikçileri maddenin yapısını anlatmak için, nötronlara göre konuşup, onları diğer atom altı parçalarla ilişkilerine göre tanımlayabilir ve nükleer füzyon gibi süreçlerle onların hareketlerini yönlendiren yasaları belirleyebilirler. Peki, 'nötronlar' *gerçekten* de var mıdır? Onların varlığına ilişkin bilimsel teorilerin konumu nedir?' Eğer bir kişi, nötronların varlığının, fizikçilerin bu kavramı kullanıp kullanmamalarından bağımsız bir şey olduğunu, diğer bir deyişle nötronların, *fizikçiler nötron kavramını kullanmasalar* da var olduklarını, söz konusu kavramın bu haliyle olgusal bir gerçekliğe karşılık geldiğini söylüyorsa, o kişinin yaklaşımını realist bir bakış açısı olarak tanımlayabiliriz. Yok eğer bir kimse, bilimsel teorilerin ne yanlış ne de doğru olduklarını, onların, sadece şeylerin nasıl hareket ettiklerine ilişkin öngörüde bulunabilmek için, belli bir biçimde manipüle edilebilen düzenekler, *eşyayı algılamamıza yardımcı olan kurgusal modeller* olduğunu söylüyorsa, onun yaklaşımını da non-realizm (araççılık/fonksiyonalist) olarak niteleyebiliriz.[19]

Realist, Tanrı hakkında nesnel ve dil dışı bilgilere ulaşabileceğimizi söylerken non-realist, bizim bir insan olduğumuzu, bize verilmiş olan dilin ötesine ulaşamayacağımızı, dolayısıyla bir teolojik dogmanın gerçekte iddia edildiği gibi olup olmadığını teyit edemeyeceğimizi söyler. Dolayısıyla teoloğun görevi Tanrı'nın nesnel varlığını kanıtlamak değil, onun yaşamlarımızda ne anlama geldiğini

---

[18] Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 23; onun yaşamı ve düşüncelerinin evrimi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Scott Cowdell, **Atheist Priest? Don Cupitt and Christianity**, London, SCM Press, 1988.

[19] Robin Le Poidevin, **Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, çev. Abdullah Yılmaz, İst., Ayrıntı Yay., 2000, s. 166-167.

keşfetmektir.[20] Non-realist teist Tanrı idesinde yer alan dinsel değeri muhafaza eder. Buna göre Tanrı yönlendirici tinsel bir idealdir, bizim değerlerimizin nihai bütünlüğünün sembolüdür. 'Biz onun hakkında, nesnel bir varlık olarak, tutarlı bilgi veremeyiz, onun varlığını kanıtlayamayız. Bizim sadece bu yaşamımız ve Tanrı hakkında bu beşeri dilimiz vardır. Biz tam anlamıyla onun hakkında konuştuğumuz dille, sanki böyle bir şey olabilirmişçesine, dil dışı gerçekliği karşılaştırabilecek bir pozisyonda değiliz. Şu halde biz mutlak bilgiye sahip olamayacağımızı hatırlayarak, eski metafizik dogmalarımızdan sıyrılmalıyız. Bütün bilgimiz, dil tarafından oluşturulabilen, beşeri, sınırlı ve yanılabilir bir bilgidir. Din birçok hikaye ve semboller bütünüdür.'[21] Aktif non-realizme göre, din artık bir teori değildir, fakat bir yaşama biçimidir, bir sanat gibi dünyayı kurma aktivitesidir. Non realist, eski inançlarının tümünü kaybetmiş olan bir postmodernisttir. Onun dogmatik inançlara ihtiyacı yoktur, onun için tek dünya vardır o da dil tarafından inşa edilmiş olan şimdiki dünyadır. Bu durumda din metafiziksel bir bilgi veren sistem değil, kendisiyle yaşamlarımızı biçimlendirdiğimiz bir şeydir.[22] Cupitt'in düşüncesine göre, bizim dilimizden, değerlerimizden, kültürel biçimlerden, yorumlarımızdan öte, anlamsızlık ve saf görüntünün oluşturduğu boşluktan öte bir şey yoktur. Dilimiz ve ona bağlı olan her şey olumsal olduğundan, onları bir üst konuma taşıyacak olan bir otoriteleri de olamaz. Bizim bütün teorilerimiz ve de inançlarımız bir yansıtmadan başka bir şey değildir.[23]

Cupitt'e göre, "dilin dışında mutlak hakikati sormamızın, sorgulamamızın bir anlamı olmadığından",[24] numenal bir alanın olduğu ideası, dili aşan saf bir düşünce dünyası terk edilmelidir.[25] Çünkü ona göre, dil gerçekliği 'olduğu gibi' yansıtamaz. Bu durum en çok da, gerçekliğe ilişkin farklı temsillerin olduğu noktada hissedilir:

> Uzun bir tarih süreci bizi, imanda, dinsel duada ve de pratiklerde kullanmakta olduğumuz temsili modelin tatmin edici olmadığı gerçeği ile karşı karşıya getirdi. Bunun bir nedeni, dinin ait olduğu toplumdan farklı bir toplum türünün ortaya çıkmış olmasıdır. Diğeri ise, gerçekliği temsil eden, bilim gibi alternatif temsil

---

20 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. 51 vd.
21 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. 47.
22 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. 55-59.
23 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. 69.
24 Don Cupitt, "Anti-Realist Faith", **Is God Real?**, Ed. J. Runzo, London, Macmillan, 1993, s. 47-48.
25 Don Cupitt, **Creation Out of Nothing**, London, SCM Press, 1990, s. ix.

> modellerinin ortaya çıkmış olmasıdır. En önemlisi de, bütün temsil sistemlerinin - dinsel olsun bilimsel olsun- sadece insani uzlaşmaların bir sonucu olduğudur. İşte bunun farkına varılmış olması bizzat temsil kavramının altını oymaktadır.[26]

Elbette Cupitt'in bu türden radikal iddialarına katılıyor değiliz. Fakat eleştirel değerlendirmelerimizi, diğer yerlerde olduğu üzere, bu kısmın sonunda ele alacağımızdan şimdilik onun nasıl bir seyir izlediğini anlamaya çalışalım. Ona göre insan, nihai sınırlarının farkına varmış, bu anlamda bir dilin içinde olduğunu, dünyayı ancak bu dil içinde ve sınırlı bir biçimde algıladığını görmüştür. O sebeple Cupitt'e göre, ulaşabileceğimiz tek şey, "rölatif bir tanrıdır, benim tanrımdır", ki ona göre bu bakış açısı inancın yeni ve daha güzel bir yorumudur.[27] Bizim gerçeklik olarak adlandırdığımız her şey dilde ve dille kurulmuştur.[28] Bu anlamda dil, felsefenin başlangıç noktası değil, dünyanın felsefi başlangıç noktasıdır. O, bu dünyanın en iyi tablosunun şu şekilde yapılabileceğini söyler: dünya, başlangıçsız, sonsuz, dışsız, dilin biçimlendirdiği, olayların akışından başka bir şey değildir.[29] Dolayısıyla dilin yaratmış olduğu bu dünyada ekstra dilsel gerçeklik hakkında konuşulamaz. Cupitt'e göre, dünya bizim dünyamızdır, beşeri dünyadır, dil içinde kodlanmış, yorumlanmış bir dünyadır.[30]

Non-realizmin klasik din anlayışından çok radikal bir sapmayı beraberinde getireceği açıktır. Buna göre din, dil dışında hariçte bir yerlere göndermede bulunuyor olamaz. Buna Tanrı, melekler, cennet ve cehennem, ahiret vb. gibi bütün ana dini motifler dahil edilebilir. Onun açısından bu motiflerin bütün anlamı, dünyada daha ahlaki bir yaşam sürülmesinin bir aracı olmaktan başka bir şey değildir. Buna paralel olarak, Cupitt'e göre, din, diğer anlatılar içinde bir anlatı veya meta bir anlatıdır.[31] Bu yönüyle din, anlatıldıkları zaman, duygusal ve yorumsal tepkileri itibariyle uyumlulaşmış bireylerden oluşmuş bir toplum yaratabilecek olan hikayeler dizisidir.[32] Diğer taraftan dinsel pratikte bulunmak, bir kendini inandırma oyunu oynamaktır. 'Oyun bağlamında, bir inanç tümcesini zikrederek, tanrının olduğuna kendimizi inandırırız. Kendimizi tanrının ve onun kullarının yaptıklarının

---

26 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. 24.
27 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. xiv.
28 Don Cupitt, **The Long-Legged Fly**, London, SCM Press, 1987, s. 82
29 Don Cupitt, **Last Philosophy**, London, SCM Press, 1985, s. 85.
30 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. 53.
31 Don Cupitt, **What is Story**, London, SCM Press, 1991, s. 64.
32 Cupitt, **What is Story**, s. 6.

anlatıları olduğuna inandığımız şeyleri dinleriz ve tapınıyor, o tanrıya dualar ediyor gibi yaparız. Bu oyun bittiğinde geriye, kendimiz ve başkaları hakkında edindiğimiz sorumluluk bilinci kalır'. Buradan da anlaşılacağı üzere o, non-realist bakış açısından Tanrı tasavvurunu istisna etmez. Ona göre Tanrı söylemi de tamamen kurgusaldır. Tanrı söyleminin bütün önemi hayatlarımızı dönüştürebilmesinden dolayıdır.[33] Cupitt'in bu düşünceleri, onun bütün bir gerçeklik tasavvurunun anlatısal olduğu,[34] şeklindeki felsefi sisteminin bir parçasıdır. Sonuçta Cupitt'in önerisi şudur:

> Eski tür realistik metafizik sistemlerin modası geçmiştir. Bu, Amerikan pragmatistlerinden, Wittgenstein'ın felsefi kariyerinden, sosyal bilimlerden, son yirmi yıl içindeki Fransız felsefesinden öğrendiğimiz bir derstir. (...) Öyleyse biz, yeni bir durumla karşı karşıyayız, aynı şekilde Hıristiyan imanını yeni bir yönde düzenlemek durumundayız. Post-metafizik dünyada postmetafizik ya da non-realist bir iman.[35]

Cupitt'e göre biz, insani dünyamızda bir anlatılar ağı içindeyiz ve de bu sebeple kurgu önceliklidir.[36] Ona göre çağdaş kültür çok temelli bir biçimde kurgusaldır. 'Bizim bütün hayatımız hikayelerle ve hikayeler içinde yaşanmaktadır. Hikayeler bize oynayacağımız rolü sunarlar. Kısaca onlar bize yaşamdaki yerimizi verirler.'[37] Ona göre din de bir hikayeler kümesidir. O, bu şekilde dinin önemini küçümsediğini düşünmez. "Her toplumun dine ihtiyacı vardır, toplumsal yaşamı yönlendiren hikayeler koleksiyonuna". Cupitt'e göre bu bakış açısı bizi teolojik realizmden ve felsefi temelcilikten özgürleştirecektir. Bu şekilde onun hangi sebeple postmodernizme sarıldığı da ortaya çıkmaktadır. Zira postmodernizm, meta anlatıların tiranlığından insanları özgürleştirmektedir.[38]

> Tanrı, manevi hayatın bizden istediği her şeyi kusursuz bir biçimde temsil eden ve kendinde somutlayan, birleştirici simgedir. (…) [Manevi hayat] bir hayali merkeze yöneltilir. (…) Biz 'Tanrı' sözcüğünü, dinsel talebin bize kendini duyurma biçimlerini bünyesinde toplayan kapsayıcı bir simge olarak kullanırız. (…) Acı çeken Tanrı insanlığın gözyaşları ve benzer duygularıdır sadece.[39]

Eğer Tanrı'nın görünümleri değişebiliyorsa, sembolikse, kültürel olarak koşullanmışsa, din dili gerçekten Tanrı'ya bir göndermede bulunmayı kesecektir. Bu

---

33 Poidevin, **Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, s. 181-182, 171.
34 Cupitt, **Creation Out of Nothing**, s. 104.
35 Cupitt, **Is Nothing Sacred?**, s. 32.
36 Cupitt, **What is Story**, s. 91.
37 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 24.
38 Don Cupitt, **What is a Story**, s. 96.
39 Don Cupitt, **Taking Leave of God**, London, SCM Press, 1980, s. 9-10, 96, 113, 166.

takdirde o, metafiziksel bir yapıdan kültürel bir ifadeye dönüşecektir.[40] Cupitt'e göre bu bir kere fark edildiğinde, din, bilişsel olmayan, ifadesel ve non-realist bir hale dönüşür. Cupitt'in düşünsel serüveni bu son kanının sürekli evrilmesinden ibaret görünmektedir.[41]

Cupitt'e göre, Tanrı'nın ölümü, temelciliğin sonu vb. gibi temaların yaygınlaştığı bu dönemde teolojinin ve de din felsefesinin yeni bir başlangıç yapması gerekmektedir.[42] Doğrusu o, yeni bir başlangıç için *poetik teoloji*den fazla bir şey sunmaz.[43] Buna göre doğaüstü doktrinler kendisiyle yaşadığımız şiirler olarak değerlendirilir.[44] Sözü edilen poetik teoloji içinde geleneksel, dil-gerçeklik, öznellik-nesnellik, madde-zihin, salt beşeri-mutlak ilahi gibi ayrımların da ortadan kalkacağını düşünür.[45] Ona göre realistin inşa ettiği bu dikotomileri dekonstrüksiyona tabi tutmak gereklidir.[46] O, bu amaçla Derrida'nın eleştirel felsefesini kullanır.[47] Sonuçta o, teolojilerin de çoğu zaman üzerinde temellendiği ayrımların sahici olmadıklarını, ileri sürer. Bu, dekonstrüksiyoncu düşünce ile Cupitt'in projesinin, eğer böyle bir şeyden söz edilebilirse, görünürde en bariz paralelliğin olduğu noktadır. Bu düşüncelerin Derrida merkez alınarak ileri sürülüp sürülemeyeceği ayrı bir tartışma konusudur, bununla birlikte bu türden basit bir nötrleştirmenin Derrida'nın hiçbir biçimde benimseyebileceği bir şey olmadığını vurgulamak isteriz. Vakıa, siyah beyaz çiftini düşünelim, teoloji bundan belli ölçülerde yararlanmıştır, bugün de bu kötüye kullanılır durumdadır. Ama insanların tümüyle, bu tür dikotomilerin ötesine gidebildiği bir evren tasavvuru çok basit bir naivlik taşır. Böylelikle Cupitt'in dekonstrüksiyonu kullanma çabasına yönelik olan ihtilafımız da anlaşılmış durumdadır. Bu noktayı eleştirel değerlendirmeler bölümünde açmak istiyoruz.

---

40 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 46.
41 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 46.
42 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, 23, dipnota bak.
43 Don Cupitt, **After God**, London, Weidenfels, Nicolson, 1997, s. 110 vd.
44 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. x48.
45 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. 53.
46 Don Cupitt, "Anti-Discrimination", **The Blackwell Companion to Postmodern Theology**, ed. Graham Ward, Oxford, Blackwell, 2001, s. 482..
47 Cupitt, **After God**, s. 58.

## 3. Eleştirel Değerlendirmeler

Bir kısım araştırmacılar hem Cupitt'i hem de Taylor'ı *nihilist tekstüalist* olarak adlandırır. Bu son derece yerinde bir isimlendirmedir. Bu tutumun ana savları şu biçimde toparlanabilir: i. Dil haricinde, onun dışına çıkılabilecek bir gerçeklik yoktur, ii. din anlatısal, kurgusal bir karakter taşır, buna bağlı olarak da iii. dini anlatılar, postmodern değişimlere göre yeniden düzenlenebilir, eğer varsa, onların tarihsel gerçeklik vurguları bu içgörülerle zayıflatılabilir.[48] Bizim için bu her üç sav, hem savunulabilir olmaktan uzak hem de radikal bir biçimde eleştiriye açıktır. Şimdi bunu açmaya çalışalım.

i. Cupitt, postmodernizme ait her ne varsa "sorgulamaksızın" benimsemiş görünür. O, çağdaş dünyada ne türden bir dönüşüm olursa olsun söz konusu değişimi esas alarak, dini ve Tanrı tasavvurunu dönüştürmekten yanadır. Ona göre, her şey akış halinde ve belirsizdir ve bundan kurtuluş yoktur.[49] O, uzun vadede din alanında Nietzscheci bir devrim yaratmayı hedeflemiş[50] buna gerekçe olarak da, bu düşünceler doğrultusunda dinin kendini yenilemediği takdirde insanların yaşamından uzaklaşmaya ve giderek yok olmaya aday olmasını göstermiştir.[51] Anlaşıldığı üzere Cupitt, verili olan durumu tek seçenek olarak sunmanın ötesinde çok fazla bir şey yapmış görünmez. Oysa daha sahici seçenekler hem vardır hem de daha fazlası geliştirilebilir. Dini, pasif bir biçimde sadece bir dönüşüm malzemesi olarak düşünmek onun doğasına aykırı olduğu gibi son tahlilde, yapılan bu ameliyelerin de hiçbir anlamı olmayacaktır. Bu anlamda Cupitt'in yapmaya çalıştığı şey, son derece yüzeysel bir karakter arz etmektedir. Önemli olan bir düşünce mirasını alıp blok halinde bir başka mirası ona göre şekillendirmek değil, eleştirel bir diyalog tesis ederek her iki alanın da istifadesini sağlamaktır. Din felsefesinden beklenen de budur. Geçmişte pasif bir biçimde felsefeyi dinileştirmek ya da dini felsefeleştirmek ne kadar sıkıntılı oldu ise aynı şekilde günümüzde dini postmodernitenin ya da dekonstrüksiyonun bir nevi oyuncağı gibi düşünmek de çok temelli bir yanlış anlamadır. Vakıa, din, eğer çevresindeki gelişmeleri hiç dikkate almaksızın varlığını

---

48 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 3, 26.
49 Cupitt, **After God**, s. vii-x.
50 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. xix.
51 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. 26.

sürdürmeye çalışırsa o da yanlış olur, zira o takdirde giderek dinin de sonu olabilecek olan bir yabancılaşma boy gösterir. Bir kere daha ifade edelim ki, disiplinler arasında basit bir dönüştürme çabası faydadan uzaktır, bunun son derece dinamik ve eleştirel bir biçimde yapılması gerekir. Bizim dekonstrüksiyondan beklediğimiz de böyle bir faydadır. Ne yazık ki Cupitt ve Taylor bu türden bir olumlayıcı çabanın uzağında görünmektedirler.

ii. Cupitt, istifade ettiği düşünürlerden çok daha fazla nihilizme, rölativizme düşmeye, onları ideolojik olarak kabullenmeye müheyyadır. Onun yaptığı projede Derrida'yı kendisine destekçi olarak düşünmesi de[52] birçok yönüyle eleştiriye açıktır. Sözgelimi Cupitt, çok açık bir biçimde nihilizmi, rölativizmi ve de anti-realizmi savunurken, Derrida, hem bu türden yaklaşımları reddeder hem de bu ve benzeri sorulara son derece sofistike ve indirgeyici olmaktan uzak bir biçimde yanıt arar. Bu nedenle, din felsefesine Cupitt gibi ikincil yorumlardan ziyade doğrudan ilk isimlere müracaat etmenin çok daha güzel açılımlar getirebileceğini düşünmekteyiz. Cupitt'in genel felsefe tarihi algılaması birçok açıdan eleştiriye açıktır. Bir kere o, söz konusu tarihi son derece basitleştirmektedir. O, müracaat ettiği düşünürlerle kıyaslandığında hissedilir bir yüzeysellik içinde görünmektedir. Cupitt'in kendilerinden beslendiği isimler, aynı konuları, son derece ince analizlerle ele alırken, o, aşırı genellemelere gitmiştir. Din felsefesi açısından bunun sonucu ise birçok meselenin üstünün örtülmesi anlamı taşır. Oysa tezimizin başında da belirttiğimiz üzere en azından bazı postmodernler ve dekonstrüksiyoncular kelimenin tam anlamıyla hakiki bir alternatifin olabileceğini, yapılan çalışmaların bu olasılığı ortaya çıkarmanın bir parçası olduğunu sürekli dile getirmişlerdir. Maalesef Cupitt bu noktada son derece zayıf kalmıştır. Kelimenin tam anlamıyla onun tutumuna alternatif yaklaşımlara gereksinim vardır. Bir çalışmada Cupitt'in çalışmaları din felsefesinde alternatif yaklaşım olarak gösterilir.[53] Ancak bu ne tür bir alternatifliktir? Eğer gerçekçi olunacaksa, burada bir alternatiflikten değil olsa olsa Cupitt'in alternatifsizliğinden

---

52 Cupitt, **After God**, s. 62; Cupitt, **Mysticism After Modernity**, Oxford, Blackwell, 1998, s. 67 vd.

53 Beverley Clack-Brian R. Clack, **The Philosophy of Religion: A Critical Introduction**, Cambridge, Polity Press, 1998, s. 88 vd.

söz edilmelidir. Zira onun çağdaş dünyada bütün olup bitenler karşısında önerebileceği tek şey "basit bir terapiden"[54] fazlası değildir.

iii. Cupitt'e yönelik ilginç bir eleştiri de onunla aynı fikri paylaşanlardan gelmiştir. Buna göre o, yeterince postmodern olmamakla suçlanmıştır. Onun postmodernizmi, aslında liberal teolojinin bir devamı niteliğindedir.[55] Bu konuda başarılı bir çalışması olan Hyman, onun, yeterince anlatısal ve postmodern olmadığını düşünür.[56] Ona göre, Cupitt'in projesi "ötekini" elemektedir, bu da onun naturalizme ve monizme olan sadakatinin bir sonucudur.[57] Bu vizyon açısından, "öteki" tabiatıyla görülmemiş, göz ardı edilmiştir. Cupitt için, her şey görülebilir, hiçbir şey de gizli olmadığından, o, burada çok net bir monizmin içine düşmüştür. Bazı yorumcuların da dikkatlerimizi çektikleri üzere, bunu 19. yy. neo-emprizminden ya da romantik idealizminde görülen türden bir monizmden ayırt etmek mümkün değildir. Bu olsa olsa çok temel bir monistik yaklaşımdır.[58] Cupitt'in benimsemeye çalıştığı postmodern konumu eleştirdiği modern konumdan ayırt etmek mümkün değildir. Bu açmazı G. Loughlin gayet güzel bir biçimde ifade eder: "Tekstüalist teolojinin ana problemi onun yeterince tekstüalist olmamasıdır. O, bize her şeyin hikayeler olduğunu söylerken, tekstüalizmin de bir başka hikaye olduğunun üstünü örtmekte gibidir."[59] Cupitt de bütün anlatısallığına karşın, bize dünyanın anlatısallığını ifade ederken, sanki bütün bu anlatıların ötesindeki gerçekliği haber vermekte gibidir. Bu, onun için çok temelli bir açmazdır. Çünkü bütün meta anlatıların sonunu getiren anlatı da son çözümlemede bir meta anlatıdır.[60] Cupitt'in çalışmaları modernitenin tipik düalizmi olan realist anti realist çatı altında işlemektedir. Bunun anlamı ise şudur: Bu çatının dışında işleyen herhangi bir anlatı hiçe indirgenmiş durumdadır. Cupitt, eleştirmelerin ötekiliğini yok sayarak, onu sadece kendinin bir versiyonu olarak düşünmüş, eleştirdiklerini de, onların, zaten reddetmiş oldukları bir bakış açısından eleştirmiştir. Şayet eleştirilerde gerçek

---

54 Cupitt, **Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion**, s. 80.
55 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 5.
56 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 120.
57 Cupitt şu cümlesiyle bunu kabul etmiş görünür: "Bütün bir nesnel ve öznel dünyanın tek bir maddeden, dilden yapılmış olması anlamında monistik, her şeyin toplumsal olması anlamında da naturalistiktir.", Don Cupitt, **Last Philosophy**, London, SCM Press, 1995, s. 63.
58 Ward, "Postmodern Theology", s. 591.
59 Gerard Loughlin, **Telling God's Story**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 17.
60 Cupitt, **What is Story**, s. 154.

anlamda etkili olunmak isteniyorsa, realist ve anti realist bakış açısının ötesine geçilebilmelidir.[61] Şu halde Cupitt, eleştirmekte olduğu "sistem" düşüncesinden kaçamamış olduğu gibi eleştirdikleriyle de aynı mantıksal hataya düşmüş görünür.[62] Kısaca onun sistemi son çözümlemede, modernist, temelci ve metafiziksel kalmaktadır.[63]

iv. Cupitt'in tarihsel malzemeyi kullanma biçimi biraz gariptir. O, dini fenomenleri ele alırken son derece modernist, hatta katı pozitivist yaklaşımları kullanmaktan çekinmez. Ama aynı zamanda, postmodernizmi de eşit ölçüde kullanır. Kısaca yapılan şey, modernitenin varsayımları ile din eleştirilirken, postmodernite ile de, denebilirse eğer yeni bir "din olmayan din" inşa etmekten ibaret görünür. Bu noktada belli bir tutarlılığın sağlanması gerekmektedir. Eklektik olmanın da kendine göre bir kıvamının yakalanması zaruridir.

v. Cupitt bilim ve sekülerleşmenin sınırsız gücünü tanımada hiçbir sorunla karşılaşmazken, Tanrı'nın sınırsız gücünü tanımada sorunlar yaşar. Bu anlamda şu eleştiriler üzerinde düşünülmeye değer: "Cupitt'in postmodern dini, beyaz adamın şehvetini meşrulaştırmak için zayıf bir teşebbüstür, Hıristiyan egemenliğini piyasa emperyalizmiyle değiştirir. Onun ileri sürdüğü çoğulculuk, Batı iktidarının kutsanmasına varan piyasanın acımasız otoriterliğini gizler. Tüm aşikarlığına rağmen, Cupitt, yozlaşmış Hıristiyanlıkta bulduğumuz haliyle, ö*teki olan*a tüm kinini kusar. O, tüm öteki dinlerin Hıristiyanlığa benzemesini ve kendi temel inançlarından moda haline gelmiş sevecen aşk görüsü için vazgeçmelerini bekler."[64] Cupitt'in İslam algısı da eleştiriye açıktır. Zira o, İslam dininin de Hıristiyanlıkla benzer bir kaderi olduğunu ileri sürmüş görünür:

> Sekülerleşmenin yavaş süreci, bilimin ve daha sonra da kutsal kitap ve tarihsel eleştiriciliğin etkisi, gittikçe artan insan merkezli bir bakış açısına kayma, diğer inançlarla karşı karşıya gelme ve son olarak da korku uyandıran ve hala tamamlanmamış modernliğe geçiş –bütün bunlar Hıristiyanlar için üç veya dört asrı aşmış olan bir hikayeyi oluşturur. Başka geleneklerde en kayda değer bir şekilde İslam'da, bu hikayenin sadece Hıristiyanlığın kendi kültüründeki gelişmeleri kontrol etmedeki zayıflığını ve kuşkuculuğun aşındırıcı etkilerine karşı koymadaki başarısızlığını yansıtan tamamen Hıristiyani bir hikaye olduğunu söyleyen insanlar var. Onlar Hıristiyanlığı teslim almış bulunan kaderden kurtulabileceklerini, hatta

---

61 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s.5.
62 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 122.
63 Hyman, **The Predicament of Postmodern Theology**, s. 124.
64 Serdar, **Postmodernizm ve Öteki**, s. 314.

> bazı Müslümanlar Batı bilimini imleyen kuşkucuğun gizli akıntısından ziyade bir İslami bilim yaratabileceklerini söylüyorlar. Korkarım yanılıyorlar.[65]

Bu ifadeler tüm bir İslam tarihini tek bir cümleyle çarpıtmakta gibidir.[66] Cupitt burada tanıdık bir hileyi tekrar eder: Hıristiyanlığın çürük ve tutarsız doğasını evrenselleştirilip, diğer dinlerin kaderinin de onun kaderi ile benzer olması gerekliliği gibi son derece naif bir iddiayı ileri sürer.[67] Bununla birlikte biz şunu da söylemeliyiz ki, vakıa Cupitt tarafından zikredilen gelişmeler sadece Hıristiyanlığa özgü olmakla geçiştirilecek türden değildir. Zaten bu durumun İslam dünyasında da birçok örneğini bulmak olasıdır. Sözgelimi aşağıda yer alan ifadelerin ne ölçüde Cupitt'in non-realizminden farklı olduğu hususu araştırmaya değer:

> Allah vardır, Allah alimdir, Allah kadirdir gibi pozitif hayat tarafından formüle edilen bu tür önermeler, gerçekleri gösteren değil arzuları bildiren ifadelerdir. İnsan kamil, alim, güçlü, merhametli, şefkatli vs. olmak ister. Sonra bunlar gibi kendisinde en sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. (…) Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş, sonra da Allah üzerine gönderilmiş insani değerler olmuş oluyor. İnsnanın Allah için yaptığı bu imaj, bir insan yaratığıdır.[68]

Öyleyse mesele nedir? Kanaatimizce mesele Cupitt'in sözünü ettiği sorunlarla yüzleşebilme azmidir. İslam bu konuda halen bir alternatif olarak varlığını korumaktadır. Ancak henüz bu potansiyel yeterince fiiliyata geçirilmemiştir, ilginçtir, İslam'ın tersi yöndeki potansiyeli daha fazla zuhur eder bir görünümdedir.

Sonuç olarak biz, Cupitt'in radikal iddialarına katılıyor değiliz. Kanaatimizce dil, teolojide ve din felsefesinde bir açıklama modeli olarak kullanılabilir, her keşif gibi, bunun da bazı kazanımlar sağladığı bir gerçektir. Ama bütün her şeyi dile indirgemek onu bütünüyle ihmal etmek kadar yanlıştır. "Bazı şeylerin, tarihsel, ekonomik ya da dilbilimsel olduğunu söylediğimizde, o görüngülerin, etiyle kemiğiyle, bu tür hammaddelerden yapılmış olduğu değil de daha çok, o yöntemlerle çözülmeye duyarlı oldukları anlatılmak istenir."[69] Şu halde dinin bazı unsurlarının dile dayalı olması bizi hiçbir surette non-realizme götürmez. Kaldı ki, dini açıdan

---

65 Don Cupitt, **The Sea of Faith: Chrisitnaity in Change**, London, BBC, 1984, s. 7, bu çeviri şu makaleden iktibas edilmiştir, Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", **İslamiyat**, 4, 3, 2001, s. 28, benzer bağlamda alıntının bir başka çevirisi için bkz. Serdar, **Postmodernizm ve Öteki**, s. 310.

66 Serdar, **Postmodernizm ve Öteki**, s. 311.

67 Serdar, **Postmodernizm ve Öteki**, s. 312.

68 Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. S. Yazıcıoğlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXIII, 1978, s. 511.

69 F. Jameson, **Dil Hapishanesi**, çev. Mehmet H. Doğan, İst., Y. K. Y., 2002, s. 9.

non-realizmin kabul edilmesi mümkün değildir, zira bu takdirde ortaya çıkacak olan din kimseyi ikna etmeyecektir.[70] Diğer yandan non-realizmin alternatifi, radikal realizm değildir, çünkü her ikisi de eşit ölçüde aynı yanlışa (indirgemeciliğe) yakalanmış görünmektedirler. Günümüzdeki kültürel çalışmalar alanındaki gelişmeler de dikkate alınarak, din felsefesi açısından savunulabilir model, ılımlı bir realizmdir. Bu tutumun, İslam'ın bu güne kadar geliştirdiği birikimle de tutarlı olabileceği kanısındayız. Son bir hususa daha değinmek istiyoruz, Cupitt'in Derrida'ya referansla temellendirmeye çalıştığı non-realist proje, Derrida tarafından birçok kere eleştirilmiş ve bunun ideolojik bir yaklaşım olduğu söylenmiştir. Biz de bu anlamda din felsefesinde dekonstrüksiyonun bu tür bir uzanımının hem Derrida açısından hem de kültürel birikimimiz açısından savunulabilir olmadığını, o sebeple de, sorunları çok olan radikal bir versiyondansa düşünsel açıdan savunulabilir olan ılımlı bir versiyonu geliştirmekten yanayız.[71] Şimdi ele alacağımız örnekler de tam anlamıyla olmasa bile böyle bir arayış içinde görünmektedirler.

## B. Dekonstrüksiyonun Din Felsefesinde Olumlayıcı Bir Bağlamda Kullanılışı

### 1. "Mesihsel" Postmodernizm (John D. Caputo)

Öncelikle Caputo'nun çağdaş din felsefesi açısından ne tür bir önemi olabileceğine değinmek istiyoruz. O, her şeye rağmen Kıtasal din felsefesi ile Analitik din felsefesinin arasını bulma çabasında olmuştur. Elbette bunu nasıl yapmak istediği hususu her zaman eleştiriye açıktır, ama bir prensip olarak böyle bir yönelim içinde olması dikkate değer bir noktadır. Eğer Caputo'ya bir konum atfedilecekse o da şudur: Günümüzde Kıtasal ile Analitik gelenek arasındaki uzlaşma çabalarını anımsayacak olursak, o, her iki ucun Kıtasal kısmına yakın olan bir yerde durur. Burada bizim için asıl dikkate değer husus, onun bu amaçla dekonstrüksiyonu *yenileyerek* kullanmasıdır. Caputo bu yönelimleriyle bir önceki kısımda ele aldığımız

---

70 Andrew Shanks, **God and Modernity: A New and Better Way to Do Theology**, London-New York, Routledge, 2000, s. 114-115.

71 Nitekim bu yönde başarılı çalışmalar da yapılmıştır: Ciddi bir Cupitt eleştirmeni olan Brian Hebblethwaite, eleştirilerini şu kitapta bir araya getirmiştir, **The Ocean of Truth: A Defense of Objective Theism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; ayrıca bkz. Stephen R. White, **Don Cupitt and The Future of Christian Doctrine**, London, SCM Press, 1994.

isimlerden de farklılaşır. O, basit bir non-realizmi kabul etmediği gibi Analitik din felsefesinin bazı eğilimlerine de soğuk kalmış görünür. Caputo için Kıtasal felsefenin din ve rasyonaliteye olan biganeliği ile analitiklerin duyguya, sosyal olana uzaklığı aynı sorunları ihtiva eder. Bu sebeple de o, yeni bir tarzın geliştirilmesinin zaruri olduğu kanısındadır. Şimdi bu varsayımı daha detaylı bir biçimde irdeleyelim.

Caputo, 18. ve 19. yy.'da olduğu türden, dinin aleyhine güçlü felsefi argümanların artık olmadığı, o dönemin argümanlarının felsefi temellerinin çürütülmüş durumda olduğu kanısındadır. Onun düşüncesine göre, aydınlanmanın üzerine kurulu olduğu rasyonellik ideası çürütülünce, aynı şekilde söz konusu rasyonellikle dini eleştirenlerin iddiaları da çürütülmüş oldu.[72] Öte yandan Caputo, Anglo Amerikan din felsefesinin, Kontinentallerin *onto-teoloji* olarak adlandırdıkları bir felsefi gelenekle malul olduğunu düşünmektedir. "Onlar hala gidimli bir argümantasyonla, R. Swinburbne'un durumunda olduğu üzere, Tanrı'nın varlığına kesin kanıt sunmakla meşguller. Benzer şekilde reformist epistemoloji de imanın güvenilirliği, temel inançların rasyonelliği üzerinde birtakım kanıtlar sunmakla uğraşmaktadırlar. Bu ve benzeri yaklaşımlar, onto-teolojiye aittir."[73] Bu değerlendirme, onun, tüm yönleriyle Kıtasal'dan yana olduğu anlamına da gelmez. Zira Caputo, Kıtasal felsefenin dine karşı antagonistik ve alerjik olduğunu; dini duymak ve onun hakkında konuşmak istemediklerini ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki, onun önemi bu kritik noktada otaya çıkmaktadır. Her şeye rağmen Caputo, Kıtasal felsefe ile din alakası üzerinde çalışır.[74] Bunu yaparken de fenomenolojist, yarı fenomenolojist bir yol takip ettiğini belirtir. Burada dikkat edilen şey biraz daha farklıdır. "Bu, edebiyatı okurken istenilen türden bir tecrübeye ve içgörüye karşı duyarlılıkla ilgilidir. Yoksa mantıksal argümanlarla ilgili değil. Bir fenomenolojist tecrübenin yapısını çok duyarlı bir şekilde anlamaya ve onu imha etmeyen bir dille betimlemeye çalışan kişidir. Bu oldukça zordur."[75] Caputo bu bağlamda şunları kaydeder:

> Din, sanat gibi insan tecrübesinin bir parçasıdır. O, kendi terimleriyle anlaşılmak ve bütünlüğüne saygı duyulan bir felsefi dille yaşama geçirilmek durumundadır.

---

72 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 152.
73 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 153.
74 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 151.
75 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 153.

> Şimdilerde Kontinental felsefede gerçekleşmekte olan şeyin tam da bu olduğunu düşünmekteyim.[76] (…) Birleşik Devletler'de çok güçlü bir postseküler Kıtasal din felsefesinin şekillenişine tanık olacağımıza dair bir umudum var. (...) Bunun Birleşik Devletler sahnesinde baskın olan Analitik din felsefesine yararlı bir alternatif olacağını düşünüyorum.[77]

Caputo, felsefi kariyerinin başından bu yana dinin, felsefe için zorunlu bir konu olduğunu, hatta felsefe için olmazsa olmaz olduğunu ifade eder. O bu çabalarıyla, Kıtasal din felsefesinin gelişmesine en çok katkıda bulunanlardan olmuştur.[78] Caputo, dekonstrüksiyon ve din arasında müspet bir ilişkinin olduğunu, Derrida'nın dinsel bir düşünür olarak da görülebileceğini söylemeye cesaret etmiştir.[79] Bu anlamda dekonstrüksiyonun dinin hizmetine nasıl sunulacağının bir örneğini sergilemiştir.[80] Caputo bizleri, dekonstrüktif felsefenin dinsel etkisine ya da dindeki dekonstrüktif olaya dikkatlerimizi çekmiş olur. O böylelikle din ve felsefe arasındaki ilişkinin, nasıl birbirlerine dönüştürülmeden işleyebileceğine de işaret eder.[81] Bu anlamda onun magnum opus'u olan *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* adlı kitabının birçok meziyetinden söz edilmektedir. Söz konusu kitapta din, felsefi olarak, olmadığı bir şeye indirgenmek için araştırılmaz. Bunun yerine Caputo, iki yönlü bir hareket yapar. Gözlerimizi Derrida'nın felsefesinin dinsel yönüne açar ve bu felsefenin dinsel geleneğin kavramlarını ima eden kullanımlarına dikkatlerimizi çeker. Onun bu şekilde Hıristiyan dostları için belli bir anlaşılmazlığa düştüğü de söylenebilir. Çünkü dekonstrüksiyon çok kaba bir biçimde, ateizmle, nihilizmle, rölativizmle ve öznellikle eş değer görülmektedir.[82] Caputo bu anlamda, Taylor'ın dekonstrüksiyonla Tanrı'nın ölümü arasında kurduğu bağa, söz konusu kitapta anlatılan konumlandırmaya katılmadığını ifade eder. Bu, ona göre hatalı bir okumadır. Derrida'nın yazılarına hakim olan Levinascı ve de Kierkegaardcı boyutu, Derrida'nın 70'ler sonrasındaki dönüşümünü[83] dikkate almayan bir bakış açısıdır. O, Taylor ile hemfikir olmadığı noktayı şu biçimde açıklar. Taylor kendisini Derridacı

---

76 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 152.
77 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 178.
78 B. Keith Putt, "Faith, Hope, and Love: Radical Hermeneutics as a Pauline Philosophy of Religion", **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, Albany, State University of New York Press, 2003, s. 238.
79 James H. Olthois, "Prayers and Tears", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, London-New York, Routledge, 2002, s. 1.
80 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 157.
81 Carlson, "Caputo's Example", s. 265.
82 Carlson, "Caputo's Example", s. 255-256.
83 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 159.

karar verilemezlik tavrına yakın görür, onun anlattığı uzun hikayeye göre, Tanrı sonunda bir yazı haline gelir. Caputo için hem dekonstrüksiyon böyle bir kapanmayı, dışlamayı reddeder hem de bu tür bir dekonstrüksiyonun kendisi de dekonstrüksiyona uğratılmıştır.[84] Caputo, Derrida'daki bu olumlayıcılığın dekonstrüksiyondaki dinsel unsurla çok yakından alakalı olduğunu düşünmektedir. O, Derrida'nın negatif teolojiden (Hıristiyan geleneğinden) peygamberaneliğe (mesihselliğe), Grek Hıristiyan metinlerinden Yahudi ve Kitabi metinlere yönelişine dikkatlerimizi çeker.[85] Son yıllarda, onun yazılarında çok açıkça görülen mesihsel bir adalet beklentisi, onun seküler okurlarını hayal kırıklığına uğratmıştır. Oysa söz konusu okurlar dekonstrüksiyonun asla bir son söz olmadığını unutmuş görünürler.[86] Caputo'nun dikkatlerimizi çektiği bir diğer husus Derrida'nın da olumlayıcı bir şekilde okunmayı sevmesidir. Ona göre Derrida, "çok net bir biçimde, bugün akademide yapıldığı üzere dekonstrüksiyonun basit bir görecelik ya da narsizm olmadığını göstermek istemektedir."[87] Birçok eleştirmene göre Caputo'nun Derrida'yı bu okuyuşu dinsel söylem için oldukça verimli olmuştur.[88]

Dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de, Derrida'nın, Caputo'nun kendisini yorumlayış biçimini *onaylamış* olmasıdır. Derrida, Caputo'nun projesini hem övmüş hem de bunun zor bir duruş olduğuna vurgu yapmıştır: "Bunun, onun kendi akademik ve sosyal çevresi açısından ne derece zor olduğunu hayal edebiliyorum. Bu, büyük bir cesaret gerektirmektedir."[89] Derrida devamla şunları söyler:

---

84 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 14.

85 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 2.

86 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 158.

87 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 157; Açıkçası Caputo da Derrida'nın durumunu anlamada belli bir evrim içinde olmuştur. O, başlangıçta Derrida'nın bir estet olduğunu söylemiş olmasına rağmen daha sonrasında bu görüşünden çok daha ileri bir noktaya ulaşmıştır, bkz. John D. Caputo, "From the Primirdiality of Absence to the Absence of Primordiality: Heidegger's Critique of Derrida", **Hermeneutics and Deconstruction**, ed. Hugh Silverman, Sunny Press, Albany, 1985, s. 199; O, Derrida'yı ilk dönemlerinde yanlış anlamış olduğunu kabul eder, ama bu yanlış anlamanın Kuzey Amerikalılar için hala devam etmekte olduğunu da ekler. John D. Caputo, "Hermeneutics and Faith", aktaran, Putt, "Faith, Hope, and Love: Radical Hermeneutics as a Pauline Philosophy of Religion", s. 238.

88 Cleo McNelly Kearns, "The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Esoteric Comedy and the Poetics of Obligation", **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, State University of New York Press, Albany, 2003, s. 284.

89 Derrida, "The Becoming Possible of The Impossible", s. 23.

> Onun başarısı, Birleşik Devletler'de ve İngilizce konuşan dünyadaki tabloyu, din ve felsefe arasındaki ilişkinin birlikte düşünüldüğü bir tabloya dönüştüren kişinin başarısı olacaktır. O, düşünmenin, yazmanın ve dinin yeni bir ilişki içinde olduğu bir alan açtı. Burada din, vahyin dogmatik alanında kapalı olan bir şey değil, fakat tehdit edilmeksizin radikal dekonstrüktif sorgulamaya, imanın en alt düzeyden tecrübesine açıktır. Böylelikle yeni okuma ve öğreti biçimleri mümkün hale gelebilecektir.[90]

Derrida, Caputo'nun kendisini, zaten onun da sevmekte olduğu bir okuma biçimiyle okuduğunu söylemektedir: Caputo'nun, kendisini sadece sevdiği bir tarzda değil, kendisinin (Derrida'nın) diğerlerini okuduğu biçimde de okumaktadır. Buna göre, Caputo dogmatik olmayan bir tarzda, *metne evet* diyerek onu olumlayarak, Derrida'yı okumaktadır. "Benim onda sevdiğim şey Caputo'nun 'evet' deme istekliliğidir. (…) O, bana ihanet etmeksizin kendi projeksiyonu ile, kendi metinlerini yazabilmiştir. O, benim metinlerimi zenginleştiriyor, onlara daha geniş bir bağlam atfediyor. Narsistik bir bakış açısıyla, ben bu şekilde okunmayı seviyorum. Onun okuma biçiminde benim öğrendiklerim de oldu, çünkü benim metinlerimi kendi kültürü bağlamında aydınlattı. Bana, dekonstrüksiyonun bir yanda Heidegger'e olan borcunu diğer yanda Lutherci geleneğe olan borcunu anlamama yardımcı oldu. Böylelikle benim metinlerimin Hıristiyan olan ya da olmayan noktalarını anlayabildim. Bunu Caputo vasıtasıyla yapabildim."[91] Derrida için güzel olan bir diğer nokta, onun kendisini dindar bir adama dönüştürmemesi, ateist de olabileceğini dikkate alması, bununla birlikte kendisinin bir septik, nihilist veya ateist olduğu türünden klasik önyargıları da paylaşmamış olmasıdır.[92]

Caputo'nun dekonstrüksiyonla olan alakasında zikredilebilecek en önemli vurgu "dekonstrüksiyonun imkansıza tutku, Tanrı'ya tutku, Tanrı'nın tutkusu"[93] olduğunu söylemesidir. Bunu biraz açmakta yarar görüyoruz. Caputo imkansızı şu biçimde izah eder: "imkansızlık, onu tutarsızlığa indirgeyecek basit ve mutlak bir imkansızlık değildir, p ve p-değil gibi; fakat Derrida'nın adlandırdığı gibi 'belli bir imkansızlıktır' (*the* impossible). Bunun anlamı, onun, öngöremeyeceğimiz bir imkan, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insan aklının henüz keşfetmediği (Korintoslulara I/2: 9) bir imkan olmasıdır. Caputo, çok açıkça imkansızlık ideasını revize etmeyi ve imkansızın imkanını düşünme biçimimizi

90 Derrida, "The Becoming Possible of The Impossible", s. 33.
91 Derrida, "The Becoming Possible of The Impossible", s. 21-22.
92 Derrida, "The Becoming Possible of The Impossible", s. 23.
93 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 339.

gözden geçirmeyi, Derrida'nın da önerebileceği üzere Tanrı'yı imkansızı mümkün hale getiren olarak düşünmeyi önerir.[94] Buna göre Tanrı'nın adı, mutlak olarak yeni olanın şansının adıdır, yeni bir doğumun, yeni bir beklentinin, geleceği dönüştürme umudunun (Romalılara/4: 18) adıdır. Mutlak gelecekte mutlak garantiler yoktur, mutlak gelecekle birlikte mutlak risk vardır, iman ve umut vardır.[95] Sevgi, umut ve iman imkansızın erdemleridir.[96] İmkansız olan hayatın tuzudur. İmkansız olan gerçek tecrübenin koşuludur, ki o tecrübe dinsel tecrübedir. Bu tecrübenin bir Pazar sabahı kilisede olup olmaması bir şeyi değişmez.[97]

> Eğer istediğin emniyetse, dini unut ve kendini muhafazakar bir yatırım danışmanı olarak düşün. Yaşamın dinsel anlamı kişinin kendisini radikal belirsizliğe ve sonsuza dek önü açık olan yaşama -ki bunu biz mutlak gelecek olarak adlandırıyoruz- sunmasıdır. (…) Benim deyişime göre din, imkansızla olan ahittir. Yaşamın dinsel bir anlamı olması demek, kalbin gerçeğin ötesindeki gerçeklik için yanıp tutuşmasıdır.[98]

Caputo, Derrida okurlarına şunu söylemektedir: dekonstrüksiyon, bütün kalbiyle bir beklenti, bir umut, imkansız olanın gelişine, adalete gözü yaşlı bir duadır. Caputo Esinleme/21: 4'de yer alan şu ifadeleri zikreder: "Onların gözlerinden bütün yaşları silecek. Artık ölüm olmayacak. Artık ne yas, ne ağlayış, ne de ızdırap olacak." O, dekonstrüksiyondan böyle bir hayalin, özlemin gerçekleşmesinin bir ön koşulu olarak söz eder. Bu durumu bir araştırmacı ironik bir biçimde dile getirir: "Artık gözümüzde yaş olmayacağı sözü bizim gözlerimizi de yaşla doldurmaktadır."[99]

Şimdi Caputo'nun tezimiz açısından ilginç bulduğumuz birkaç düşüncesine yer vermek istiyoruz. Bunlardan en ilginci onun, "*genelleştirilmiş apofatizm*[*] *ya da Tanrı'nın adını çevirmek*" olarak adlandırdığı yaklaşımıdır. O, genelleştirilmiş apofatizmle, en net ifadesiyle bütün epistemolojik varsayımlar karşısında ihtiyatlı olmayı kasteder. Bu tutumun ima edebileceği rölativizmden de "Tanrı'nın adını çevirmekle" sıyrılınabileceği kanısındadır. Yani Tanrı aslında en temel ahlaki

---

94 John D. Caputo, **Religion**, London-New York, Routledge, 2001, s. 10.
95 Caputo, **Religion**, s. 11.
96 Caputo, **Religion**, s. 14.
97 Caputo, **Religion**, s. 11.
98 Caputo, **Religion**, s. 14-15.
99 Ronald A. Kuipers, "Dangerous Safety, Safe Danger", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, London-New York, Routledge, 2002, s. 21.

* Apo phasis (un-sayig, speaking away) konuşmamak ya da konuşmaktan çekinmek anlamında, negatif teolojinin eş değeri olarak kullanılmaktadır. Konuyu üçüncü bölümde ayrıntılı olarak işeleyeceğiz.

erdemlerimizin bir diğer adıdır. Sözgelimi Tanrı adalettir ya da adalet Tanrı. Dekonstrüksiyonun amacı teolojiyi bir ateolojiye dönüştürmek değildir, onun amacı bu türden tıkanmaların, kapanmaların önünü açmaktır. Yarı çevrilebilirlik prensibi daha somut bir örnekle şudur: İsa'nın ahlaki kanunun mu bir örneği olduğunu ya da ahlaki kanunun mu İsa'nın bir örneği olduğunu veya adaletin mi Tanrı'nın bir örneği olduğu yoksa Tanrı'nın mı adaletin bir örneği olduğunu bilemeyiz. Bu her iki durum da Caputo'nun örneksellik dediği şeydir. Buna göre her zaman bir adın örneği diğer bir adın örneği olarak kullanılır. Bu adlar arasında sonsuz bir çevrilebilirlik ve yerine alabilirlik ilişkisi vardır. Bu durumu ne Derrida ne de dekonstrüksiyonun otoritesi durdurabilir. Öteki, Tanrı'nın adıyla adlandırılan şeyin bir örneğidir ya da ötekinin adı Tanrı'yla adlandıran şeye bir örnektir. İsa, "Tanrı sevgidir" dediğinde, sevgi Tanrı'yla kastedilenin bir örneği durumundadır. Aynı şekilde Tanrı da sevgi ile kast edilen şeyin örneğidir.[100]

Caputo bu noktada, kendisi için bir motto olarak geliştirmek istediğini sandığımız Augustin'e ait olan "Ben Tanrı'yı sevdiğimde neyi sevmiş olurum" tümcesine sıklıkla referansta bulunur. Bu soru bir şüphe sorusu değildir, gerçekten de onu sevdiğimizde neyi seviyor olduğumuzu anlamaya dönük nida içerikli bir sorudur. Vakıa bununla "Tanrı'yı sevenin her şeyi sevdiği anlatılmak istenmekte gibidir." Bu açıdan onun çevrilebilirlik dediği şey son derece önemlidir, Tanrı'yı sevmek demek, bu sevgiyi bütün bir evrene çevirmek demektir. Caputo bu yaklaşımda, ayrıca büyük mistiklerden de destek alır. Sözgelimi Eckhart, vaazlarında Augustin'in "insan sevdiği şeydir" sözünü nakleder, ve "o, taşı severse taş olur, insanı severse insan, Allah'ı severse… daha fazla söylemeyeceğim" der.[101] "İnsan neyi severse varlığı ona dönecek, Tanrı'yı severse Tanrı, Toprağı severse toprak."[102] Bu tutumun bizim klasik mistik geleneğimiz için de benimsenebilir olduğunu söyleyebiliriz. (Burada hemen akla Yunus'un "Yaratılmışı Yaratandan ötürü severiz" sözü gelecektir) Özetle Caputo'nun dekonstrüksiyondaki belirsizlik halini nasıl son derece güzel bir çevrilebilirliğe dönüştürdüğünü görmekteyiz.

---

100 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 52.
101 Reynold Nicholson, **İslam Sufileri**, çev. Memet Dağ ve diğerleri, Ankara, 1978, s. 100-101.
102 Silesius, **Mistik Şiirler**, 13.

Caputo, bu düşünceleri dekonstrüksiyoncu bir perspektifle söyler, ama yaslandığı bir başka kanal da negatif teoloji geleneğidir. Ona göre negatif teoloji genel bir tercüme edilebilirlik halidir. Negatif teolojinin araçları olmaksızın hiçbir söyleme güvenilmemelidir.[103] "Biz, her halukarda negatif teolojiyi çevirmeyi öğrenmeliyiz (…) Negatif teolojinin bize sağladığı en büyük avantaj, bütün söylemler karşısında, teyakkuzda ve de ihtiyatlı olmamızı salık vermesidir."[104] Caputo negatif teolojinin bu tutumunu *genelleştirmeyi* önerir. Ona göre Eckhart'ın ya da başka birinin mistisizminin, tarihsel bağlamlarından öteye taşınabilecek evrensel yönleri bulunmaktadır. Bu temel yön Caputo'ya göre negatif teolojinin *öteki*'ye olan duyarlılığıdır. Hermenötik bir anahtar ya da semantik bir giz olmaksızın, negatif teolojide her ne zaman Tanrı'nın adı okunsa işte o bütünüyle öteki olandır.[105] Bütünüyle öteki olana ilişkin tutkuyu anmak, Tanrı'nın adını korumak için yeterlidir. Şu halde dekonstrüksiyonun görevi, biri lehinde bu durumu çözüme kavuşturmak değildir.[106] Derrida'nın ve de dekonstrüksiyonun ilgisi, bütünüyle öteki olanın adı olan Tanrı'nın adıdır, bütünüyle öteki herhangi birinin özel adı değildir. Dışlayıcı bir biçimde ne Neoplatonizmin ne de Yahudiliğin adıdır.[107] "Negatif teolojide (ye) olan şey, gerçekte hepimize olmaktadır. Hepimiz, nasıl konuşacağımızı bilmediğimiz bütünüyle ötekinin düşünü kurmaktayız. Ki onun birçok adı vardır, en azından onun nasıl çevrileceğini bilmek için hepimizin negatif teolojiyi öğrenmesi gerekmektedir."[108] Negatif teolojide konuşmayı hem zorunlu hem de imkansız kılan şey Tanrı'nın adı altında değerlendirilir. Negatif teoloji hem Tanrı'yla hem de Tanrı'dan ayrılışla ilgilidir.[109]

Dekonstrüksiyonun sözünü ettiği *bütünüyle öteki* herhangi bir belirli dinin sahiplenebileceği türden özel bir ad değildir. Bütünüyle öteki, belirli bir geleneğe ait olmayandır, o ne varlıktır ne de varlık olmayandır. Bu ad kamusal olana aittir; ama onların da değildir, onu emin tutabilmek için her türden belirli dinden korumak

---

103 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 28.
104 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 42.
105 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 52.
106 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 53.
107 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 48.
108 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 32.
109 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 32.

gerekmektedir.[110] Öteki, herhangi bir öteki olabilir, Tanrı ya da herhangi biri. Böylece sevgi, ötekini öteki olarak sevmektir, bütünüyle öteki olarak, hangi adın altında olursa olsun.[111] "Bilinmeyen bizi kuşatmış durumdadır. Mistiklerin söylediği şey, genelleştirilebilir bir biçimde çok doğrudur. Ben genelleştirilmiş apofatizm hakkında konuştuğumda mistiklerin söylediği şeyin -sen Tanrı'yı bilmediğini itiraf ettiğinde onu anlamaya başlamış olursun- sadece Tanrı için değil daha birçok şey için doğru olduğunu düşünüyorum.[112]

Caputo'nun bir başka dikkate değer düşüncesi de imanla ilgilidir. O, iman ve akıl arasındaki gerilimin aslında modernist bir yanılgı olduğunu, oysa her ikisinin sürekli olarak bu şekilde antogonistik olmadığını, gerçekte bu ikisinin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ifade eder. Aslında Caputo iyi bir Kierkegaardcı olmakla birlikte, felsefi projesi atomistce değildir. O, sonuçta "ya ya da"cı değil, "hem hem de"cidir. İnsan bu ikisinden birini seçmek zorunda değildir, çünkü bu ikisi de bizler için vazgeçilmezdir. Bu sebeple imana yer açmak için akıl eleştirisine gerek yoktur, zaten iman aklın içinde sürekli olarak vardır.[113] İman bir tür belirsizliktir, ya da Kierkegaardcı anlamda bilinemeyene olan tutkudur, bizzat düşünülemez olanı düşünmeye olan arzudur. O, aynı zamanda bilgi olmaksızın eylemektir, bir tür körlük. Nasıl ki kör adam rehberine, onun tanıklığına, yol göstericiliğine güvenmek zorunda ise, imandaki durum da böyledir. Bu, Pavlus'un 'herkes imanla yürür, görüşle değil' (Korintliler: II, 5: 7) sözünde karşılığını bulur. Buradan Caputo'nun, kişinin amaçsızca uçuruma, nihilizme doğru yürümekte olduğunu söylediği sonucunu çıkarmak ona haksızlık olur. Zira ona göre, asıl iman, kişiye ilerleme iktidarı sağlar, akışa rağmen yol almasına imkan tanır. Diğer bir deyişle imanın da bir gözü vardır. Bu gözledir ki, kişi karanlığa düşmeden yol alabilir.[114] "Akışın öfkesi karşısında yalnızca iman ileriye doğru hamle yapabilir. İman, insani ve rasyonel olan her şeyin, her hümanizm formunun çöktüğü yerde devreye girer. Yalnızca etiğin ve metafiziğin değil, teolojinin çöktüğü yerde de. Teoloji kendisini onto-lojik kategorileri vasıtasıyla akıştan düzen çıkarmaya muktedir olduğunu düşündüğü sürece, o da bir

110 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 48.
111 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 49.
112 Caputo, "What Do I Love When I Love My God?", s. 160-161.
113 Putt, "Faith, Hope, and Love", s. 240.
114 Putt, "Faith, Hope, and Love", s. 241.

tür paganizmdir."[115] Buradaki imanın dışlayıcı bir dogma olan, tarihsel iman olmadığını,[116] Caputo'nun, iman, umut ve sevgiyi, akışı durduracak, onu askıya alacak olan metafizik, tarih üstü, herhangi bir dinin kendisiyle özdeşleşebileceği prensipler bütünü olarak görmediğini de hatırlatalım.[117] Zira ona göre belirli, somut, kurumsal din herkes için bir tehlike taşır:

> *Belirli* bir iman -Yahudi, İslami ve Hıristiyan bütün fundamentalizmler için tarihi olarak- kendi üyelerinden başka, herkesin sağlığı için tehlikelidir; herkesin güvenliği için bir tehdittir. Yalnız Filistinliler için ya da Salman Rüşdi için değil, kadınların seçim hakkı için de böyledir. Bu böyledir, çünkü onlar dayandıkları şeyin iman olduğunu sezgisel bir bilgi olmadığını unutmaktadırlar.[118]

Caputo için de, aslında herkes belirli bir imana tutulmuş, ona kapılmıştır, bunun aksinin olması düşünülemez.[119] Sorun olan şey, birilerinin sahip olduğu bu şeyin daha imtiyazlı olduğunu düşünmesidir. Onun asla tercüme edilemeyeceğini söylemesidir, sözgelimi Papa "Tanrım" dediğinde bunu bütün insanlığın Tanrı'sı olarak algılamasıdır.[120] Kurumlaşmış imanın sorunu inanma ile görmeyi, imanın görüsü ile körlüğü karıştırmasıdır. Bu durum en çok da diğer dinlere karşı toleranssız olduğunda ortaya çıkmaktadır.[121] "Biz Tanrı'nın favori isimleri olabileceği gibi bir yanlıştan uzaklaşmak durumundayız. Mısırlıların değil, Yahudilerin seçildiği, Müslümanların değil Hıristiyanların seçildiği, Tanrı'nın, kendisini, ötekilerine değil sadece bize açtığı, erkekleri kadınlara, beyazları siyahlara, Avrupalıları Asyalılara, bir ırkı bir ulusu, hatta bir gezegeni diğerlerine tercih ettiği, belli bir zamanda, belli bir dilde ifadesini bulan bir imtiyazlık sisteminden uzak durmalıyız."[122] Caputo bu tutumunu kavramsallaştırmak için yine negatif teolojinin dilini kullanarak "dinsiz bir din"den söz eder. "Dinin genel yapısına bağlı fakat herhangi bir belirli tarihsel dinle de mesafeyi koruyan bir anlayış."[123] Caputo dinsiz bir dinle hakikatsiz bir dini

---

115 John D. Caputo, "Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", **İnsan Bilimlerine Prologomena**, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İst., Paradigma Yay., 2002, s. 141.

116 Putt, "Faith, Hope, and Love", s. 242.

117 Putt, "Faith, Hope, and Love", s. 247.

118 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 47.

119 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 150.

120 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 68.

121 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 313.

122 Caputo, **Religion**, s. 113-114.

123 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 308-329; Shane Cudney, "Religion Without Religion", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, Routledge, London-New York, 2002, s. 34.

kastetmediğini söylüyor.[124] "Dini belli bir kurumla, Müslüman, Hindu, Katolik, Protestanlık gibi, tanımlamak istemiyorum, bununla birlikte hemen eklemeliyim ki, dünyanın büyük dinleri oldukça önemlidir, onlar olmaksızın bizler dinsel kategoriler ve pratiklere ilişkin görüşümüzü yitiririz. Bu da temelimizi kaybetmemiz anlamına gelir. Kendimize şunu hatırlatmaya ihtiyacımız var, yaşamın dinsel anlamı herkes için tek bir şey değildir, sanki tarih dışı ortak bir şey olabilirmişçesine."[125] O bu tutumuyla kendini daha çok plüralist bir bağlama yerleştirmiş görünür.[126] İnsanlar teoloji olmaksızın da derin dindarlar olabilirler.[127] Ona göre din, Tanrı sevgisidir. Din sevenler için vardır, tutkulu olan kadın ve erkekler, gerçekten bir şeye inanan, gerçekten insanlar içindir.[128]

Özetle Caputo için dekonstrüksiyon sanat, hakikat, varlık, iyi, Tanrı gibi şeylere temel sağlayan alışıldık bir felsefe değildir. O, bunun ya da şunun, sözgelimi Tanrı'nın ya da tanrısızlığın felsefesi değildir.[129] Bu anlamda dekonstrüksiyon bir hatırlatmadır, sadece bize ait olan, kendi içine kapalı, başkalarının erişemeyeceği bir bilgiye ait olduğumuz şeklindeki inancın *bir inanç* olduğunu hatırlatmadır.[130] "Teolojide Tanrı olarak adlandırılanı, nasıl ve ne şekilde adlandıracağımıza karar vermek dekonstrüksiyonun görevi, sorumluluğu değildir. Dekonstrüksiyonun işi teologların ya da herhangi birinin polisliğini yapmak değildir, fakat sadece şeyleri açık tutmanın bir yoludur."[131] Bu yönüyle Caputo'nun tutumu çağdaşları içinde dikkate değer bir farklılık gösterir. En azından onun, öteki olarak adlandırabileceğimiz her türden epistemolojiyi anlamaya olan istekliliğine şahit oluruz. Bunun sonucu olarak da, onun, çağdaş felsefedeki nihilist ve postmodernist eğilimlere, bütünüyle kapılmadığını en azından onların açmazlarının farkında olduğunu görüyoruz. Mesihsellik vurgusu da bu aşamada anlam kazanmaktadır.[132] Yani insanın epistemolojik eksikliğinin farkına varması nihilist tekstüalist bir sonuca

---

124 Caputo, **Religion**, s. 21.
125 Caputo, **Religion**, s. 9.
126 Caputo, **Religion**, s. 112.
127 Caputo, **Religion**, s. 3.
128 Caputo, **Religion**, s. 1-2.
129 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 48.
130 Kuipers, "Dangerous Safety, Safe Danger", s. 25.
131 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 5.
132 Ayrıca bkz. Robert Gibbs, "Messianic Epistemology", **Derrida and Religion: Other Testaments**, ed. Yhonne Sherwood-Kevin Hart, New York-London, Routledge, 2005, s. 119 vd.

bizleri götürmez. Bu farkındalık, bizi böyle bir açmazdan koruyacak olan vaatsel bir yön her zaman içerir. İlk aşamada çok fazla anlamlı görünmeyen bu değerlendirmenin esasında hemen hemen bütün umutların yitirildiği postmodern bir bağlamda söylendiğini hatırlayacak olursak bu ifadelerin ne ölçüde anlamlı olduğunu takdir edebiliriz. Öyle zannediyorum ki Caputo'ya bunu söyleyebilme olanağı tanıyan şey dekonstrüksiyonla olan ünsiyetidir. Son söz olarak şunu söyleyebiliriz ki, bizim hem Caputo'da hem de dekonstrüksiyonda önemsediğimiz şey de budur. Takdir edileceği üzere bunu, blok halinde alınmış bir biçimde değil de, yine dekonstrüksiyonun kendisiyle uyan bir tutumla, onu yenileyerek, kendi düşünsel bağlamımızda karşılığını bularak yapmaya çalışacağız.

## 2. Onto-teoloji Eleştirisi ve Din Felsefesi (Jean L. Marion)

Onto-teoloji eleştirisi günümüz Kıtasal din felsefesinde temel hareket noktalarından ve de sorunlardan biri olarak görünmektedir. Eğer söz konusu geleneğin kendine özgü bir farklılığından söz edilecekse onto-teoloji sorunu burada özellikle anılmaya değerdir. Bu tanımlamanın tezimiz açısından taşıdığı önem şudur. Derrida, özellikle dinle dekonstrüksiyon arasında bağ kurulabilecek yazılarında bu terime oldukça sık referansta bulunur ve kendisinin onto-teolojinin dışında bir "teoloji"den yana olduğu izlenimini verir. Öte yandan, bir yönüyle din felsefesinde dekonstrüksiyonu kullanan düşünürler de benzer bir yolu tercih etmişlerdir. Bu anlamda bizi ilgilendiren en önemli sima Jean Luc Marion'dur. O söz konusu terimi ve eleştiriyi din felsefesinin merkezine almıştır.[133] Meseleyi irdelemeye şu sorularla başlayabiliriz: Heidegger'den Derrida'ya birçok felsefeci tarafından kullanılan bu terim ne anlama gelir ve hangi amaçla kullanılmıştır? Din felsefesi ve dekonstrüksiyon ilişkisi düşünüldüğünde onto-teoloji nasıl bir işlevi haizdir? Bu sorulara iki aşamalı olarak yanıt vereceğiz, ilk olarak genel anlamda bu terimin nasıl ortaya çıktığına, ne anlama geldiğine ve hangi bağlamda kullanıldığına kısaca değinerek; sonrasında özellikle bu terimi hareket noktası yapmak suretiyle din felsefesi yapan Marion'a yer vereceğiz.

---

133 Charlesworth, **Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism**, s. 163 vd.

Çağdaş Kıtasal felsefenin metafizik adı altında geliştirilen sistemlere büyük rezervleri vardır. Bu anlamda Heidegger'in onto-teoloji terimi son derece şöhretli bir kullanıma sahiptir. Onto-teoloji, metafiziksel girişimin doğasını betimlemek için Heidegger tarafından icat edilmiş yeni bir kelimedir.[134] Bununla o, tamamen Varlığın mantığına göre anlaşılmış olan, felsefecilerin Tanrı'sına olan eleştirel tutumu anlatmakta gibidir.[135] Başka bir ifadeyle felsefede Tanrı'nın sadece "illetlerin illeti olarak, nedenler zincirinin ilk nedeni olarak bir anlamı olduğu düşünülürse,[136] Heidegger'in buradaki eleştirisi şudur: söz konusu mantık içinde Tanrı hak ettiği yerde değildir, onun nedenler zincirinde "sadece o nedeni tamamlamak açısından" bir önemi vardır. Oysa bu şekilde anlaşılan bir Tanrı'nın mümin için ya bir önemi yoktur ya da bu önem yok denecek derecede azdır:

> *Causa sui*, Felsefenin tanrısı için hakiki isimdir. İnsan bu tanrının önünde ne dua edebilir ne de bu tanrıya kurban sunabilir. *Causa sui*'nin önünde insan, ne huşu içinde dizlerini kırabilir ve ne de bu tanrının önünde müzik söyleyip dans edebilir. *Causa sui* olarak tanrıyı, felsefenin tanrısını terk etme zorunda kalan tanrı-sız düşünce bu nedenle, belki de ilahi Tanrı'ya daha yakındır. Burada bu, yalnızca şu anlama gelir: Tanrı-sız düşünce, İlahi Tanrı'ya, onto-teo-loji'nin kabul etmeyi isteyebileceğinden daha açıktır.[137]

İktibasta dile getirilenler Heidegger'in düşüncelerini ve de eleştirilerini özetlemektedir. Tanrı'nın sebeplerin sebebi oluşu felsefi bir sistem içinde anlamlı olabilir; ancak bu Tanrı, ibadet edilebilir olmaktan, denebilirse eğer dinin Tanrısı olmaktan uzak görünür. Bu yönüyle bakıldığında Heidegger'in tanrı-sız düşünceye verdiği değer bir ateizm savunusu değildir. O bununla "Tanrı'nın ölümünün sonucu olarak tanrısız düşüncenin, Tanrı'yı metafiziksel ve bu nedenle temsili bir tarzda ortaya koyan onto-teoloji'den daha fazla olarak, hakiki bir Tanrı olasılığına açık göründüğünü söylemek istemiştir.[138] Teizme karşı yapılan bir konuşmanın ister istemez ateistik olması gerektiği, mantıksal olarak benimsenir. Oysa Varlığın

---

134 John Peacocke, "Heidegger ve Onto-Teoloji Sorunu", **Heidegger ve Teoloji**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., İnsan Yay., 2002, s. 148.

135 Ilse Buholf- Laurens ten Kate, "Preface", **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, ed. Ilse Buholf- Laurens ten Kate, New York, Fodram University Press, 2000, s. vii.

136 Klasik felsefede son derece yaygın olan bu tutumun ilk banisi Aristo'dur; bkz. "hareket etmeksizin hareket ettiren (…) ezeli-ebedi, töz ve salt fiil olan bir uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir", Aristo, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yay., 1996, s. 504.

137 Martin Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası", **Heidegger ve Teoloji**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., İnsan Yay., 2002, s. 66.

138 Peacocke, "Heidegger ve Onto-Teoloji Sorunu", s. 164-165.

hakikatini düşünmeye çalışan bir düşünme, Tanrı'yla ilgili sorunla karşı karşıya geldiğinde, tamamıyla teizm ve ateizm alanının dışında kalan bir tarzda düşünmeye çalışır. Zira yalnızca mantıksal olarak düşünen bir düşünme, olumsuzlamanın onaylamanın iki kutuplu karşıtlığının katı sınırlarından kaçmayı imkansız kılan bir düşünmedir.[139] Bu nokta üzerinde durulmaya değer ki biz bu hususu bölüm sonunda değerlendireceğiz.

Eğer bir yanlış anlama içinde değilsek Heidegger belli bir "teolojinin" felsefe alanına girişini eleştirir. Ona göre, Greklerle başlayan Batı metafiziği başından itibaren, hem ontoloji hem de teoloji olmuştur. Bu, "okuyabilenler için şu anlama gelir: metafizik onto-teo-lojidir."[140] Peki, bu nasıl olmuştur, metafizik ne suretle teolojikleşmiştir? Heidegger'in şu ifadeleri bize bu konuda, meseleyi kavramamıza yetecek kadar ipucu vermektedir: "Düşünmenin meselesi, haddi zatında varlıklar, yani Varlıktır. Varlık kendisini sebebin doğasında gösterir. Buna binaen, düşünmenin meselesi, sebep olarak Varlık, yalnızca sebep, ilk sebep olarak, prote arke olarak temsil edildiğinde tam olarak düşünülür. Düşünmenin asli zemini, kendisi, *ultima ratio*'ya, son izaha kadar giden neden sunan yola tekabül eden ilk sebep, *causa prima* olarak sunar. Varlıkların Varlığı, yalnızca causa sui olarak, zaman anlamında, temel bir biçimde temsil edilir. Bu, Tanrı'nın metafiziksel kavramıdır."[141] Filozof, sistemini sürdürebilmek için bir başlangıca gereksinim duymaktadır. Başlangıcın olmadığı yerde spekülatif metafizik zordur, o sebeple de üzerinde fikir yürütülecek bir başlangıç noktası takdir edilir. İşte bu nokta meselenin teolojikleştiği, teolojinin metafizik alanına alındığı bir yerdir. Burada Heidegger, teolojinin girişini değil, *belli* bir teolojinin *belli* bir tarzda girişini kritik etmekte gibidir. Heidegger'den anladığımız şudur ki, Tanrı salt bir tamamlayıcı ya da başlatıcı olarak felsefeye dahil edilmiştir, bu zorunludur, çünkü başlatıcıya gereksinim vardır. Ama yeterli değildir, zira bütün mesele başlangıçla ilintili kalmıştır. Bir kere daha ifade edelim ki bu Tanrı tasavvuru hem sıradan bir dindarın hem de felsefenin Tanrı tasavvurunu daraltmıştır. Onto-teoloji denilen şeyin doğası da budur:

> Metafizik, haddi zatında, yani genelde varlıkları düşünür. Metafizik, haddi zatında varlıkları, bir bütün olarak düşünür. Metafizik, varlıkların Varlığını, hem en genel

[139] Peacocke, "Heidegger ve Onto-Teoloji Sorunu", s. 163.
[140] Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası", s. 56.
[141] Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası", s. 59.

> olan şeyin, her yerde kayıtsız olarak geçerli olan şeyin zemin verici birliğidir ve hem de zeminin, yani en yücenin sebebini izah eden her şeyin birliğindedir. Bu nedenle varlıkların Varlığı, zeminlenen zemin olarak düşünülür. Böylece metafizik, temelde ve zeminden itibaren, zeminlenen şeydir, zeminin sebebini izah eden şeydir, zeminle izah edilen şeydir ve son olarak izah etmek için zemin denilen şeydir. (…) Ontoloji ve teoloji, varlıkların zeminini sağladıkları ve bu varlıkların bütün içinde sebeplerini izah ettikleri sürece, "-Lojiler"dir. Onlar, varlıkların zemini olarak Varlığın sebebini izah eder. (…) Ki bu sebeple onlar onto-lojik ve teo-lojik olarak adlandırılırlar. Tastamam ve açık bir şekilde düşünüldüğünde, metafizik: onto-teolojik'tir.[142]

Metafizik yani İlk felsefe, yalnızca, varlıkları varlık olmaklıkları açısından tefekkür etmez; bütün saflığıyla varlık olmaklığa tekabül eden varlığı da tefekkür eder: Yüce varlığı. Bu varlık, to theion, İlahi olan (Divine) ayrıca, tuhaf bir muğlaklıkla, 'Varlık' olarak adlandırılır. Bu anlamda İlk felsefe, teolojik bir görünüm de arz eder. Bu da ontolojinin, onto-teolojik olduğu andır.[143] Felsefeciler, Tanrı ile Varlığı özdeş kılmaya çalıştıkları an, teoloji değil, teiloji yapmış olmaktadırlar. Bu anlamda nesnesini Atina'ya göre biçimlendiren teoloji, aslında teilojidir; çünkü böyle bir teoloji, vahyin adlandırdığına değil; Atina'nın biçimlendirdiği şekliyle bir Yüce Varlık'a Tanrı adını vermektedir.[144]

Derrida, şu ana kadar Heideggerce yapılan eleştirileri sahiplenmiş görünür.[145] Onun için de onto-teoloji son derece önemli bir eleştiridir. Buna göre dekonstrüksiyoncu harekette, Tanrı mutlak bir ilk neden, ilk hareket ettirici, mutlak varlık, mutlak bulunuş değildir. Tanrı bir şey değildir, o, bu sözcüğü kullanarak kendisine gönderimde bulunabileceğimiz bir şey değildir. Tanrı verili bir varlığın ötesindedir; o verili olan herhangi bir varlık biçimine aşkındır. "O halde ben, Tanrı kelimesini herhangi bir sınırlı şey için kullanamam. Diğer yandan Tanrı, adlandırılan varlıkla, varlık olarak adlandırılmakla, gönderimde bulunulan bir varlık olmakla, yakından alakalıdır."[146] Aşağıda yer alan alıntıda Derrida, onto-teoloji'nin nasıl bir açmaz içinde olduğunu ve kendince yapılması gerekeni anlatır:

---

142 Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası", s. 58-59.

143 Heidgger'den aktaran, Ahmet Demirhan, "Sofia'sını Arayan 'Varlık': Heidegger ve Tanrı", **Heidegger ve Din**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., Gelenek Yay., 2004, s. 17-18.

144 Demirhan, "Sofia'sını Arayan 'Varlık", s. 18.

145 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 152, söz konusu denemenin birçok yerinde Derrida onto-teoloji ile ilgilenmiştir; bununla birlikte onun, sözü edilen terimle olan alakasını sadece olumsuz terimlerle anmak zordur. Derrida, her zaman olduğu gibi burada da net bir pozisyon takınmaz: "İmandan, duadan veya kurbandan ayırd edilmiş olarak tanrısal-varlıkbilim dini yıkar, ama bir başka paradoks şu ki belki de tersine, imanın tanrıbilimsel ve dinayete, hatta dine ilişkin oluşunu belirler." Derrida, "İman ve Bilgi", s. 135.

146 Derrida, "Epoché and Faith", s. 37.

> Ben hükümranlığı ve mutlaklığı, inayet, bağışlama, konukseverlikle birlikte düşündüğümde, onto-teolojik geleneğin hükümranlık anlayışı ile hemfikir olmam olası değil. Kaldı ki bu düşünce, bugün ciddi bir krizle karşı karşıyadır. Bütün dünyadaki depremler, ulus devletler bu anlayışı devam ettirmeye çalışıyorlar, bazıları da dönüştürmeye, açıkçası, büyük politik sorunlar, hükümranlık sorunudur. Biz, hükümranlık hakkında farklı düşünmek durumundayız, onto-teolojik gelenekteki anlayışı dekonstrüksiyona tabi tutmalıyız.[147]

Derrida, Tanrı tasavvurunun, adına onto-teoloji denilen belli bir düşünüş biçimi içine hapsedilmesine karşı son derece duyarlıdır. İnanan tenzih yaptığında bile Tanrı'yı antropomorfik düşünmeye yatkındır. Oysa Derrida, Tanrı'nın anlaşılamazlığına saygı duyulması gerekliliğine işaret eder. Zira Tanrı nedenlerini sunmak zorunda değildir, istediği gibi eyler, nedenlerini vermek ve bizimle herhangi bir şeyi paylaşmak zorunda değildir: Eğer varsa güdülerini de, maksatlarını da, kararlarını da. Öyle olsaydı Tanrı olmazdı, Tanrı olarak Öteki'nden ya da *bütünüyle öteki olarak* [tout autre][148] Tanrı'dan bahsedemezdik. Eğer öteki nedenlerini açıklayarak onları bizimle paylaşsaydı, eğer herhangi bir sır olmaksızın her zaman bize konuşsaydı, bir türdeşlik biçimini paylaşıyor olurduk. Söylem de bu aynılığa iştirak eder; ötekilerle ya da reflekslerimizle olduğu gibi Tanrı'yla ya da Tanrı'ya konuşamayız.[149] Derrida da, Heidegger'le benzer bir biçimde hakiki bir iman deneyiminde her zaman onto-teoloji geleneğince ateistik olarak görülebilecek olan bir unsurun bulunduğunu ifade eder: "Eğer ben varlığın ötesinde olana inanıyorsam bu, belli bir açıdan bir ateist olarak inandığım anlamına gelir. İnanmanın ateizmi ima edebileceği paradoksal görünebilir; ama ben şundan da eminim ki, gerçek müminler bunu diğerlerinden daha iyi bilmektedirler, onlar her zaman ateizmi deneyimlemişlerdir. O, inançlarının bir parçası olmuştur. epoché'de, imanın askıya alınışında, bir teist olarak Tanrı'nın durumunun askıya alınışında, iman görünür. İmanın gerçek olasılığı epoché'dir."[150]

Terimin mucidi Heidegger üzerinden yaptığımız bu açıklamaların ardından bu konuyu doğrudan Kıtasal din felsefesinin içine taşımış olan Marion'a değinmek istiyoruz. O, kendini, bazı kayıtlarla birlikte yukarıda anlatmaya çalıştığımız onto-teoloji eleştirisine eklemlemiştir. Burada onun adına vurgulanması gereken bir husus

---

147 Derrida, "Epoché and Faith", s. 42.

148 J. Derrida, "Kime Vermeli (Bilmemeyi Bilmek)", **Kierkegaard ve Din**, ed. Ahmet Demirhan, İst., Gelenek Yay., 2003, s. 86, 97.

149 Derrida, "Kime Vermeli (Bilmemeyi Bilmek)", s. 73-74.

150 Derrida, "Epoché and Faith", s. 47.

ise, ne postmodern ne de premodern olan bir proje geliştirmeye çalıştığıdır.[151] Onun tasarısı, Derrida'da olduğu türden ikili kritik üzere kuruludur. İlk olarak, Tanrı'nın bazı kavramsal nispetlere (İyilik formu, nedenlerin nedeni, yeter sebep ilkesi) indirgendiği bütün metafiziklerin eleştirisi: İkinci olarak ise, daha özelde Tanrı'nın, Varlıkların Varlığı şeklinde algılandığı modern metafiziğin eleştirisi.[152] Ona göre onto-teolojinin Tanrı'sı tanımlanmış ve Tanrı kavramıyla sınırlandırılmıştır. Oysa sözü edilen gelenek içindeki kavramsal araçlar "Tanrı'nın kendisiyle eş değer sayılmış kavramsal bir idoldür". Bu türden kavramlar ve önermeler en temel anlamıyla, herhangi bir tanımlamayı, önermeyi, özü aşan imanın Tanrı'sının önünü tıkamaktadır. Metafiziğin Tanrı'sı yaşayan dini pratiğin, gerçek Hıristiyan imanının Tanrı'sı olamaz. Bu noktada Marion'un, Pascal'ın meşhur, filozofların Tanrısı ile İbrahim'in, İshak'ın Tanrısı arasındaki ayrımını benimsediğini ve genişlettiğini görmekteyiz. İnsanın Tanrı'yla ilişkisindeki sorun anlam gücünün zayıflığı değil, iradenin kibridir, biz Tanrı'ya doğru yol alırken, onu daha açık bir şekilde anlamak için değil fakat onu bütünüyle sevmek için yol alırız. Haliyle gerçek bir dinselliği ve litürjik yaşamı metafizik kavramlar anlatamaz.[153]

Marion'un projesinin Nietzsche tarafından ilan edilen 'Tanrı'nın ölümü' ile yaratıcı bir rol kazandığını görmekteyiz. Şayet Heidegger'in düşündüğü biçimde tanrısız düşünme ilahi olana daha yakınsa, 'Tanrı'nın ölümü', bütün metafizik tanrı kavramlarının yıkımının ardından, yeni bir teolojik geleneği muştular.[154] Şöyle ki, beşeri söylem bir şekilde Tanrı'yı belirlemekte, onu belli bir şeye hapsetmektedir. Bu açıdan, Tanrı'yı 'dünyanın ahlaki yazarı' olarak tanımlayan Kant'la 'Tanrı'nın ölümü'nden bahseden Nietzsche arasında, Tanrı'nın varlığı için akli deliller ve burhanlar sunan çabayla bütün bu çabaları reddeden 'kavramsal ateizm' arasında yaklaşım itibariyle bir fark yoktur. Her iki durumda da, son sözü beşer söylemektedir ve bunu da onto-teoloji dairesinden yapmaktadır.[155] Marion'a göre, Nietzsche'de ifadesini bulan "metafiziğin yıkımı" esasında Dionysius'a kadar geri götürülebilecek olan bir teolojik geleneğin yeniden zuhuruna zemin hazırlamıştır. Buna göre

---

151 Thomas A. Carlson, "Postmetaphisical Theology", **The Cambridge Companion to Postmodern Theology**, ed. K. Vanhoozer, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 58.
152 Carlson, "Postmetaphisical Theology", s. 59.
153 Carlson, "Postmetaphisical Theology", s. 60-61.
154 Carlson, "Postmetaphisical Theology", s. 62.
155 Demirhan, "Sofia'sını Arayan 'Varlık': Heidegger ve Tanrı", s. 20.

Tanrı'nın ölümü aynı zamanda hakiki teolojinin ortaya çıkmasının önünü alan katı rasyonalitenin de ölümü anlamına gelmektedir.[156] Ona göre, Varlıkların Varlığını sadece causa sui olarak temsil eden, metafizik ve onun Tanrı kavramı, putperestlik riski taşır.[157] Causa sui yalnızca 'Tanrı'nın bir putunu önerir, bu o kadar sınırlıdır ki ne ibadet ve tapınma uyandırabilir ne de kendi kifayetsizliğine dolaysız olarak ihanet etmeden bunları hoş görebilir.[158] Marion bu noktada, Heidegger'de olduğu üzere putperestlikle kavramsal ateizm arasında bir yakınlık görür.

> Her iki durumda da, Tanrı, 'Tanrı'ya, yani sınırlı olan bir kavrama –temel olarak sebebe- ikincildir ve sadece bu bedelle, metafiziğin kalbinde işlevseldir. Putpersetlik, zındıklığın *kötü* tarafından konuştuğu şeyin iyi tarafından konuşmaya çalışır; zındıklığın kötü konuştuğu şey hakkında da putperestlik, kendisinin iyi konuştuğunu hayal eder. Her ikisi de aynı ismi konuştuklarını göremez; iyi ya da kötü hiç fark etmez, çünkü bütün mesele, özel bir ismin, bir 'Tanrı'da Tanrı'ya uygun olup olmamasına karar vermeden oluşur.[159]

İktibasın da ima ettiği üzere Marion'u Heidegger'le aynı eleştirel ufuk içinde görürüz. Buna göre, sadece metafizik *causa sui*'yi Tanrı ismiyle isimlendirebilir ve bu isimlendirmeye isteklidir; çünkü her şeyden önce metafizik *causa sui*'yi düşünür. Bunun tam aksine, 'dinler' ya da kesin konuşmak gerekirse, Hıristiyan dini, Tanrı'yı sebepten başlayarak ya da metafizik tarafından tanımlanmış alan dahilinde veya hatta kavramdan başlayarak değil, onun kendisini hasıl ettiği –vahyettiği- bilgiyle kendisi tarafından ortaya konan bir oranda kavranan yalnızca Tanrı'dan başlayarak düşünür. Bu sebeple Marion'a göre, "Tanrı"nın algılanmasını onto-teo-lojinin ortaya koyduğu koşullardan koparark, putperestçe olmayan bir Tanrı düşüncesine ulaşmak için, onun metafiziğin dışında düşünülebilmesi gereklidir. Varlık gibi bir şeyin adına değil, Tanrı adına, metafiziğin dışına çıkmak suretiyle düşünmek gerekir.[160]

Şayet metafiziğin tanrısı, insan aklının anlayabileceği ya da kanıtlayabileceği bir biçimde var olmalı ise, Marion'un anlatmaya çalıştığı şey de dinin Tanrı'sının rasyonel bir biçimde kanıtlanamayacağı, kavramsal bir şekilde anlaşılamayacağı, daha çok tefekküri bir sevgide (love of the contemplation), duada, litürjide

---

156 Thomas A. Carlson, **Indiscetion: Finitude and Naming of God**, Chicago-London, Chicago University Press, 1999, s. 5.

157 J. L. Marion, "Çifte Putperestlik", **Heidegger ve Din**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., Gelenek Yay., 2004, s. 83.

158 Marion, "Çifte Putperestlik", s. 84.

159 Marion, "Çifte Putperestlik", s. 85.

160 Marion, "Çifte Putperestlik", s. 87; ayrıca krş. Jean-Luc Marion, **The Idol and Distance: Five Studies**, New York, Fordham University Press, 2001, s. 12 vd.

anlaşılabileceğidir. Bu inanca göre, Marion "sız" (without) ekini Tanrı'yı bütün belirlenimlerden -buna Varlık da dahil- mutlak bir şekilde özgürleştirmek için kullanır.[161] İnsan aklı Tanrı'ya mutlak surette ulaşamaz, onun kavramsal araçları bu yolda sürekli eksik kalır. Bu anlamda felsefi kategoriler Tanrı'yı anlamak için yetersizdir. Ona göre, herhangi bir kavram onu çerçeveleyemez. Tanrı, varlığı ve varolmamayı aşandır, onu, belli bir kategorinin dışında "varlıksız" düşünmek gereklidir. Böyle yapıldığında Tanrı kavramı özgürleştirilmiş ve beşeri kategorilere kapalı kalmaktan kurtulmuş olur.[162] Marion'un savunusunu yaptığı Tanrı, herhangi bir öznenin onu algılayacağı şekilde değil, kendini kendi terimleriyle (iyilik, cömertlik, sevgi) açığa vurur -koşulsuz ve algılanamaz bir surette. Bu koşulsuz sevgi Varlık-sızdır, bütün öngörülerin, hesaplamaların ötesindedir. Sözgelimi Armağan ufku içindedir.[163] O, 'Varlığın ötesindeki İyi' anlayışını, 'Varlıksız Tanrı' anlayışına dönüştürür. Bu teolojideki "sız" (without) eki, Tanrı'nın varolmadığı ya da Varlık olmadığı anlamına gelmez, bununla daha çok, insan düşüncesinin tasavvur edebileceği ilahi varlığın, vahyin tam kalbinde yer alan cömertliği (yüce gönüllüğü) anlamakta eksik kalacağı ifade edilmek istenir. Tanrı'nın en yüce adı, Varlık önermesinde bulunmaz, o daha çok, sevgi ve iyi gibi "teolojik övgü" denilebilecek yaşantılarda bulunur.[164]

"Varlık-sız" şeklinde nitelenen Tanrı, onto-teolojinin tanrısından özgürleşmeyi, hatta bir alternatifi ifade eder. Bu modelde Tanrı, ancak kendini açımladığı kadar bilinebilir. Bu modelde Tanrı'yı deneyimlemek felsefenin anlayabileceğinden başka türlü gerçekleşir. Sözgelimi bu durumun güzel bir örneği, dua, litürji ve topluluktaki dinsel yaşantı vasıtasıyla elde edilen tecrübede yer alır. Bu tecrübenin kavramsal araçlarla çarpıtılmaması gerekir. Zira bu en üst düzey tecrübe, kelimeler olmaksızın, onu anlatacak, ona uygun gelecek kavramlar olmaksızın yaşanır. Marion'a göre, İncil'de yer alan şu pasaj bunu teyit eder: "Ne söyleyeceğini bilmiyordu" (Markos/9: 5-6). Burada ifade edilen şudur: söylenebilecek bir şey yok, çünkü onların tecrübesini ifade edecek bir kavram yok. "Onlar birbirlerine, 'Yolda

---

161 Jean-Luc Marion, **God Without Being**, trans. T. Carlson, Chicago, University of Chicago Press, 1991, s. xx.

162 Mike Krafton-Houge, "Predication Turning to Praise: Marion on God and Hermeneutics- (Giver, Giving, Gift, Giving", **Literature and Theology**, 14, 4, 2000, s. 402.

163 Carlson, "Postmetaphisical Theology", s. 64-65.

164 Carlson, "Postmetaphisical Theology", s. 58.

kendisi bizimle konuşurken ve Kutsal yazıları bize açıklarken yüreklerimiz nasıl da sevinçle çarpıyordu, değil mi?' dediler." (Luka/24: 32.) Yani tecrübe öylesine yoğun bir şekilde onları kuşatmıştı ki, bu tecrübeyi anlayabilecek ve de anlatabilecek bir kavram yoktu. İşte burada sezginin, dillendirmeyi ve kavramı aşışı söz konusudur. Diğer bütün kavramlar sezginin aşışı ile develüe edilmiştir. İşte bu, negatif teoloji adı altında değerlendirilenin tecrübesidir. Bu vakıa, negatif sözcüklerin, söz konusu tecrübeyi anlatmak için niçin seçilmiş olduklarının da bir gerekçesidir. Kavramlar olumsuzdur, zira aşkın sezgiye uygun değillerdir. Bu anlamda gerçek vahyi anlayabilecek, onu anlatabilecek bir kavram yoktur. İlginç bir şekilde Marion bu noktada mistik teolojinin ve dekonstrüksiyonun aynı şeyi paylaştıklarını ifade eder. O da, her ne pahasına olursa olsun bulunuşu hiçbir kavramın bize veremeyeceğidir. Bu anlamda bir bulunuş imkansız olmakla kalmaz iddia da edilemez. Hiçbir göz, kalp, akıl vahyin bu aşkınlığı anlatabilmek için yeterli değildir.[165]

Takdir edileceği üzere bu konuları daha detaylı bir biçimde burada ele almamız olası değil. Biz sadece dekonstrüksiyonun din felsefesi alanında ne tür bir uzanımı olduğunu daha açık kılabilmek amacıyla bu konuya yer verdik. Burada özetle söylenebilecek şey hem Derrida'nın hem de Marion'un dekonstrüksiyon sonrasındaki din felsefesi için onto-teolojinin ötesinde bir yordam öngörmüş olduklarıdır. Bu da, mistik tecrübe gibi görünmektedir. Bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak bu konuyu irdelemeye çalışacağız.

## 3. Eleştirel Değerlendirmeler

Gerek Caputo gerekse Marion, dekonstrüksiyon ve din felsefesi arasında nasıl bir alaka olması gerekliliği hususunda bize önemli ipuçları sunmaktadırlar. Burada ayrıca bu düşüncelerin, dekonstrüksiyonun hiçbir etik içeriminin olmadığı, nihilizm suçlamalarına maruz kaldığı bir ortamda dile getirildiği de dikkate değer bir noktadır. Bununla birlikte onların sunduğu bakış açıları bazı sorunlar ihtiva etmektedir. Dekonstrüksiyon ve din felsefesi arasında daha sağlıklı bir ilişki kurulması bekleniyorsa bu eksiklerle de yüzleşilmesi gerekmektedir. Şimdi bu sorunlardan bir kaçına değinmek istiyoruz.

---

[165] Derrida-Marion, "On the Gift: A Discassion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion", **God, the Gift and Postmodernism**, ed. John D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1999, s. 68-70.

Özellikle Caputo'ya yöneltilebilecek ilk eleştiri belirsizliktir. Caputo'nun belirsiz tutumunda birçok etmen rol oynamıştır. Kolaylıkla tahmin edilebileceği üzere, bütün Kontinentallerde olduğu gibi o da kendine özgü bir üslup geliştirmiştir. Ki burada, denebilirse eğer, argümandan çok edebiliğe yer ayırdığı[166] parodiden polemiğe, ironiden liriğe, sezgiye birçok üslubu kullanarak kendince bir çoğulluk yaratma gayreti içinde olduğu durumlar vardır.[167] Bu gerçeği bir anlık kabul etsek bile durum değişmez. Zira üsluba gömülü bir din felsefesi bize bir fayda sağlamaz. Faideden kasıt pragmacılık değil, sorunlarımızın çözümü noktasındaki kaydedeceğimiz mesafedir. Ne yazık ki Caputo bu noktada eleştiriden masun değildir. Onun bu tutumu bizim, dekonstrüksiyonun din felsefesi alanındaki kullanımı noktasında eleştirdiğimiz bir yöndür. Aynı noktadan yöneltilebilecek bir diğer eleştiri, onun Tanrı mefhumunu "çevrilebilirlik" adına belirsizleştirmesidir. Caputo Tanrı'nın ötekiliğine saygı için onu bize yabancılaştırmakta gibidir. O zaman haklı olarak şu sorulacaktır: Bu Tanrı'yı yaşamımızda tutmanın, sadece soyut bir ötekilik fikri dışında ne gibi bir anlamı vardır? Eleştirmenlerin de dikkat çektikleri üzere eğer dekonstrüksiyon son tahlilde basit bir Amerikan pragmatizmi ile sonuçlanacaksa, söylenenler anlamını yitirecektir.[168] Açıkçası dekonstrüksiyonu merkeze alarak yapılacak din felsefesi her zaman böyle bir riskle karşı karşıyadır. Kısaca Caputo'nun onto-teolojiden kurtulmak için önerdiği seçenekler[169] kimi zaman eleştirilen seçeneğe göre daha sorunsuz değildir. Bu ise onun için çok temel bir zaaf noktası olarak görünmektedir. Bugün şöyle bir ikilemle mi karşı karşıyayız: Caputo'da olduğu türden bir çöle düşmek ya da Marion'da olduğu türden bir mistik ekstremlik. Bunların her ikisi de belli bir terörü, biri kutsal terörü diğeri de felsefi terörü barındırabilir. Kişi bir 'an' olarak bu türden "kutsal saçmalık" içinde olabilir. Ama bir an için, yoksa kimse bir yaşam boyu böyle bir ana tutuklu kalmak istemez.[170] Biz de Kearney'in bu son derece güzel kritiğine katılmaktayız. Burada her zaman akla gelebilecek olan bir soruyu da anmak isteriz: "Acaba, Caputo

166 Kearns, "The Prayers and Tears of Jacques Derrida", s. 283.
167 Kearns, "The Prayers and Tears of Jacques Derrida", s. 288.
168 Michael E. Zimmerman, "John D. Caputo: A Postmodern, Prophetic, Liberal American in Paris", **Continental Philosophy Review**, 31, 1998, s. 195 vd.
169 Jeffrey W. Robbins, **In Search of a Non-Dogmatic Theology**, USA, Davies Gourup Publishers, 2004, s. 76.
170 Richard Kearney, "Theorising Gift", **Debates in Continental Philosophy**, New York, Fordham University Press, 2004, s. 299.

dekonstrüksiyonu biraz fazla olumlayıcı bir havada mı yorumlamıştır?" Bu sorunun yanıtı olumlu olsa bile durum değişmeyecektir, bizce onun bu teşebbüsü dikkate değer ve geliştirilmeye adaydır.

Marion teolojik açıdan Caputo'ya göre daha tutarlı bir görünüm sergiler. Bu anlamda biz, onun, onto-teoloji eleştirisini güzel bir başlangıç olabilir diye düşünmekteyiz. Meselenin bu boyutu itibariyle bizim ona herhangi itirazımız söz konusu değilidir. Marion, başlı başına ele alınıp işlenmesi gereken bir isim, bu yapıldığında ortaya elbette eleştiriye açık noktalar çıkacaktır. Burada ayrıca bir hususa daha işaret etmek isteriz. Marion nasıl kendini onto-teoloji eleştirisinde mistik geleneğe bağlıyorsa, aynı geleneğin bizdeki izleri sürülerek de daha ileri çalışmalar yapılabilir. "Causa sui"yi Tanrı'nın metafiziksel ismi olarak ele almak, başka ayrımlar olmadan yoğun ve monolitik onto-teoloji nosyonuna indirgenemez olan felsefesi teoloji geleneğinin ürettiği farklı tasavvurların üstünü örtmemelidir.[171] Ki bunun en önemli örneğini İslam mistik geleneği oluşturur. Orada Tanrı'ya dönük enerjik dilin nesnesinin causa sui olduğu hayal edilebilir mi?[172] Bu anlamda, her konuda olduğu gibi burada da özgünlüğünü muhafaza eden İbn Arabi'nin şu muhteşem sözlerine yer vermek istiyoruz.

> Tahkikan "illet kendinin illeti olan malûlun illeti olmaz" diye aklın illet üzerine hükmeder oluşu, nazar-ı aklinin fikri haysiyetinden sana onun zafına delalet eden şeydendir. Halbuki ilm-i tecellide ancak bu vardır; o da "tahkikan illet, kendinin illeti olan malûlun illeti olur"dur. Ve aklın onunla hükmettiği şey, fikirde tecrid ile sahihtir; ve delil-i nazarinin ona ita ettiği şeyin hilafı üzre emri gördüğü vakit, onun bunda gayesi "tahkikan bunda aynın bu kesirde vahid olduğu sabit olduktan sonra, o bu suretlerden bir surette bir malul için illet olduğu haysiyetten, kendi malûlüne illet olması halinde malûl olmaz; belki hüküm, suverde onun intikali ile müntakil olur; binaenaleyh kendi malûlü için malûl olur ve malûlü dahi onun için illet olur" demesidir.[173]

İllet mefhumuna bu bakış açısının, daha birçok sufide izini görebiliriz. Bu anlamda Mevlana'da da onto-teolojide eleştiriye tabi tutulan Tanrı tasavvurunun eleştirisi vardır:

> Yazı, kışı, sırayla değildir o padişahın; şu anı bana kış yapar, sana yaz.

---

171 Jean Greisch, "İdipsum': İlahi Benlik ve Postmodern Özne", **Heidegger ve Din**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., Gelenek Yay., 2004, s. 124.

172 Greisch, "İdipsum': İlahi Benlik ve Postmodern Özne", s. 126.

173 Bu metni Avni Konuk çevirisinden aldık, Ahmet Avni Konuk, **Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. M. Tahalı-S. Eraydın, İstanbul, Marmara Ünv. İla. Fak. Vakfı Yay., 1999, IV s. 54 vd.

> Tapısında tikenle gül birdir; tikenin ucuyla birini yaralar, öbürüne tikeni güllük-gülistanlık eder.
> Kim suya kaçar sığınırsa su, emriyle ateş kesilir; fakat onun sevgisiyle ateşe atılana ateşi reyhan haline getirir.
> Ben, şu kuvvetli delile dayanıp söylüyorum; delilim baştan başa şüpheden ibaret bile olsa o, o şüpheyi delil yapar. (…)
> Filozof, buna "illet-i ûlâ-ilk sebep" adını takar amma o, kerem eder de filozofun illetine de bir derman verir.[174]

Bu yöndeki örnekleri çoğaltmak bu çalışmanın amacı dışındadır, burada bizim yapmak istediğimiz, çok daha geniş bir şekilde ele alınabilecek olan bazı noktalara işaret etmektir.

Sonuç itibariyle dekonstrüksiyonu din felsefesi alanında onto-teoloji eleştirisi ve Mesihsellik vurgusu ile almak bir önceki kısımda ele alınan olumsuz yorumlara göre hem daha avantajlı hem de daha tutarlıdır. Eğer Türk düşününe dekonstrüksiyonun bir katkısından söz edilecekse bu iki unsur bir başlangıç noktası olabilir, ama sonuç değil. Burayı özellikle vurgulamak istiyoruz. Vakıa dekonstrüksiyon bu düşünce evrenine ait olmayan bir düşünüş biçimidir. Onunla diyaloğa girebilmek öncelikle onu kendi bağlamında değerlendirmeyi zaruri kılar. Biz de bu sebeple bu irdelemeyi yaptık. Ancak, diyaloğun tek yönlü olmadığı düşünülürse dekonstrüksiyonu ait olduğu bağlamdan daha farklı bir ufka taşımak istediğimiz de anlaşılacaktır. Şimdi bu hususu açabiliriz. Bu da üçüncü bölümün temel sorunları içindedir.

---

[174] Mevlana Celaleddin Rumi, **Divan-ı Kebir**, Abdulbaki Gölpınarlı, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1992, III, 3990.

# III. BÖLÜM

# DEKONSTRÜKSİYON VE DİN DİLİ

## A. Din Dilini Yeni Bir Bağlamda Tartışmak: 'Negatif Teoloji'

### 1. Sorunun Konumlandırılması

Bilindiği üzere din felsefesinin ana konularından biri de Tanrı hakkında konuşmanın imkan ve mahiyetidir.[1] Çağdaş din felsefesindeki bazı düşünürler, sorunun, Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını kanıtlamaktan çok, teolojik dilin anlamlı olup olmadığına, Tanrı'nın varoluşundan söz etmenin bizim için ne anlama geldiğine kaydığı kanısındadırlar.[2] Birbirinden son derece farklı çözüm önerilerine konu olan bu sorunu, bu çalışmanın sınırları içinde, bütün yönleriyle ele almamız mümkün değildir. Sadece Kıta Avrupası geleneğine mensup olan ilahiyatçıların din dili konusunda ne kadar çok şey söylemiş oldukları[3] dikkate alındığında konunun zorluğu anlaşılabilir. Bizim bu kısımda ele almayı düşündüğümüz temel sorun dekonstrüksiyonun "din dili" etrafında tartışılan bu konuya nasıl bir katkısının olabileceğidir. Dekonstrüksiyonu yeni sorular gündeme getirmek olarak "tanımlamıştık", şu halde dekonstrüksiyonun söz konusu soruna nasıl yaklaştığı, eleştirilerinin neler olduğu ve ona ne tür bir "çözüm önerisi" getirdiği ya da getirebileceği yanıtlanması gereken sorulardır.

Bu bölümde dekonstrüksiyonun, teolojik disiplinle ya da din felsefesi ile nasıl bir bağının olabileceği, olduğu takdirde her iki alan arasında ne türden alış verişlerin, kazanımların ve kritiklerin gerçekleşebileceğini göstermeyi hedeflemekteyiz. Konu ilerledikçe görüleceği üzere tartışmaların odağında "negatif teoloji" vardır, dekonstrüksiyon ve din dili arasındaki alaka büyük ölçüde negatif teoloji bağlamında oluşmuştur. Bu da bizim konuyu nasıl ele alacağımızı tayin eden bir faktördür. İlginçtir, M. Westphal bu konuyu çağdaş Kıtasal din felsefesinin birkaç ana sorunu arasında zikretmiştir.[4] İkinci olarak Derrida'nın konuyu işleyiş biçimi, büyük ölçüde

---

1 Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", **Alemden Allah'a**, İstanbul, 2000.

2 John Hick, **God and The Universe of Faiths**, Oxford, Oneworld, 1993, s. 1.

3 Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, s. 138-139.

4 Merold Westphal, "Continental Philosophy of Religion", **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**, ed. Willam Wainwright, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Hıristiyan geleneği ile sınırlı kalmıştır. Açıkçası Derrida bu durumun farkında olduğunu birçok defa yinelemiştir. Bununla birlikte, Derrida'nın tanımadığını söylediği[5] İslami negatif teoloji geleneğinin, kritik ettiği geleneğe göre daha avantajlı bir durumda olup olmadığı da araştırmaya değer bir konudur. Zira onun, sadece bilmekte olduğu negatif teolojilerden hareketle fikir yürütmekte olduğunu düşünürsek, acaba nüfuz etmemiş olduğu negatif teolojilerin nasıl bir muhtevada oldukları, eleştiriye tabi tuttuklarından herhangi bir ayrıcalıkları olup olmadıkları gibi hususların açıkta kaldığı görülmektedir. O sebeple biz de, bu konuya eğilmeye ve sözü edilen bağlamda nasıl bir farklı çizginin geliştirildiğini, gücümüz nispetinde hem tasavvufi gelenekte hem de felsefi gelenekte yer alan klasik metinler üzerinden tanıtlamaya çalıştık. Negatif teoloji geleneğine kısaca değinmek, sonradan söylemeye çalışacaklarımızı temellendirmek bakımından yerinde olacaktır. O nedenle, şimdi bu geleneğe dekonstrüksiyonla ve konumuzla olan alakası ölçüsünde değinmek istiyoruz.

"Olumsuz yol" (via negativa), apofatik teoloji gibi adlarla da anılan negatif teolojiyi, Tanrı'nın mahiyetini, onun ne olduğundan çok ne olmadığı ile anlatılabileceğini savunan felsefi ya da teolojik sistem olarak tanımlayabiliriz. Buradaki en önemli varsayım dilin Tanrı'nın "varlığın ötesinde bir varlık" oluşunu ifade etmedeki yetersizliğidir. Normal düzlemde bile çoğu zaman sözcükler meramımızı anlatmada yetersiz kalabilmektedirler. İşte bu yetersizlik nedeniyledir ki, Tanrı salt olarak olumsuz atıflarla anlatılır. Görüldüğü üzere negatif teolojide temel, aşkınlık düşüncesi üzerine kuruludur. Hatta negatif teoloji içindeki bazı düşünürler bu noktayı, bizzat dilin kendisini de inkar edecek bir noktaya taşımışlardır: "Tanrı, insanın bütün kavramsal ve dilsel araçlarının ötesindedir." Ama bütün bu vurgular söz konusu başkalığın bir başka bilgisinin, mantıksal olmayan bir bilgisinin olabileceğini vurgulamaya dönüktür.[6] Tanrı bütün varlıkları aşan bir mahiyettedir, onun nihai gerçekliği insan düşüncesi tarafından yakalanamaz, insan dili tarafından ifade edilemez, insanın hayal gücüne sığamaz. O sebeple de Tanrı

---

5 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 124.

6 Ilse Buholf- Laurens ten Kate, "Echoes of Embarrassement", **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, ed. Ilse Buholf- Laurens ten Kate, New York, Fodram University Press, 2000, s. 28.

sadece olumsuz terimlerle ifade edilebilir.[7] Tanrı sonsuzdur, o sebeple de pozitif niteliklerle tanımlanamaz. Tanımlar karşılaştırma yapar; tanımladıklarını ya bir şeye benzeştirirler ya da onu bir şeyden ayırt ederler. Eğer ayırt ederlerse değillemeye ulaşılır; zira tanımlanan obje ayırt edildiği şey değildir. Benzetme yapıldığında ise, sonsuz külli olduğundan benzetilebileceği bir şey de yoktur.[8] Nihai gerçeklik insan tecrübesinin ötesinde olduğundan insanın rasyonel bilgisinden gizlenmiş, bütün bir felsefeyi aşmıştır. Şu halde o, felsefenin araçlarıyla ne ispat edilebilir ne de inkar. Burada Tanrı hakkında pozitif betimlemelerde karşılaşılan sorunlar negatif dile olan güveni tazelemiş görünmektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın ancak olumsuz bir biçimde nitelenebileceği ve selbi bir dil içinde anlaşılabileceği şeklindeki yaklaşım kendine meşru bir zemin kazanmıştır.[9]

Negatif teolojinin belli başlı özellikleri şu biçimde özetlenebilir görünmektedir: i. Bütün negatif teolojilerde antropomorfizm reddedilir. ii. İnsan aklının, ilahi gerçeklik de dahil her şeyi birtakım tanımlamalarla bilebileceği eleştirilir. Zira tanımlamak, birtakım şeyleri dışlamak ve yadsımak anlamını da ihtiva eder, bu ise tanımlanan şeyin gerçekliği ne denli güçlü ve kompleks ise, dışlanacak ve yadsınacak şeylerin sayısı da o denli fazlalaşacak demektir. iii. "Nihai dinsel doğruluğun" belli bir otoritenin elinde olması ve bununla paralel olarak dogmatizm kritik edilir. iv. Yine bu gelenekte paradoksal konuşma çokça tercih edilen bir yoldur. Bu, onun mantık ve us dışı olduğu anlamında değil, daha ziyade belli bir konuya vurgu kazandırma, düşünce içeriğini çarpıcı ve duyguları kamçılayıcı bir tarzda dile dökme biçimidir: "Bilmediğin şeye ulaşmak için bilgisizlik yolu olan bir yolla gitmelisin. Olmadığın şeye ulaşmak için olmadığın yol boyunca gitmelisin. Neyi bilmiyorsan o bildiğin tek şeydir. Neye sahipsen ona sahip değilsin. Nerede isen orada değilsin."[10] v. Negatif yol bilgisizliği olumlar. Fakat bu, bilmenin çok üstünde olan bir bilişi ifade eder: "bilebileceğimiz tek şey, aslında bir şey bilmediğimiz gerçeğidir."[11] Bütün bunların yanı sıra, negatif teolojinin aynı zamanda

---

7 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 6.
8 Huston Smith, **Unutulan Hakikat**, çev. Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yay., 1998, s. 53.
9 Temel Yeşilyurt, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, Malatya, Kubbe 6 Yayıncılık, 2001, s. 11.
10 Walter T. Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, çev. Abdullatif Tüzer, İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 258.
11 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 24.

pozitif diyebileceğimiz içgörüleri de vardır: i. negatif teoloji doğrudan bir ilahi gizemin olabileceğini, sözgelimi sevgiye dayalı bir gizi olumlar. Bu, eğer bilgi denilebilirse, mantıksal olarak kanıtlanamayan ama kişisel olarak yaşanabilen bir tecrübedir. Klasik negatif teoloji, aklın sınırını, sevgi ve teslimiyet gibi duyguların önemini vurgulamıştır. Aşkın olan Tanrı'nın yaşam içindeki hakiki deneyimine vurgu yapmıştır. ii. Negatif teoloji diğer düşüncelere olan toleransla, gerçekliğin çeşitliliği ile de yakından ilintilidir. iii. Negatif teoloji felsefedeki açık tasarımlardansa Tanrı hakkında konuşmanın alternatif yollarını tercih eder görünür.[12]

Özetle negatif teoloji Tanrı'nın bilinemezliği, ifade edilemezliği, dolayısıyla da ona en iyi bir biçimde negatif yollarla yaklaşılabileceği fikri üzerine kuruludur. Bu konuyla ilgili bazı filozof ve teologların görüşlerine yer verdiğimizde birçok mesele daha da netleşeceğinden şimdilik bu kadarla yetinmek istiyoruz.

## 2. "Negatif Teoloji" Geleneği

Burada bir tarih çalışması yapmadığımızdan, takdir edileceği üzere, söz konusu geleneğe yine dekonstrüksiyonla olan irtibatı ölçüsünde değineceğiz. Diğer bir ifadeyle, Derrida'nın metinlerinde yer verdiği kadarıyla konuyu irdelemeye çalışacağız. Şimdi sırasıyla bu geleneklere yer verelim:

### a Uzak Doğu

Negatif teolojinin nüvesini klasik uzak doğu geleneklerinde bulmamız mümkündür. Kutsal metinlerde şu türden ifadelere sıklıkla rastlarız: "Göz O'nu göremez, dil O'nu ifade edemez, zihin O'nu kavrayamaz. O'nu bu vasıtalarla ne öğrenebiliriz ne de öğretebiliriz o, bilinen ve bilinmeyen her şeyin ötesindedir."[13] "Kelimeler Tanrı'yı ifade edemez, zihin O'nu kavrayamaz."[14] "İsmi Tanrı olarak düşünen kimse, isimlendiren şeyin hudutları içinde hareket eder."[15] Birçok defa adlandırılamayan için şu yanıt verilir: "Hayır, hayır! Tanrı'dan bu şekilde bahsetme. Benim ibadet ettiğim bu Varlık, her şeyi ötesindedir, her şeyin hükümdarıdır. Onu bu

12 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 5-6.
13 **Upanişadlar**, der. ve çev. Mehmet Ali Işım, İstanbul, Dergah Yay., 1997, s. 43.
14 **Upanişadlar**, s. 84.
15 **Upanişadlar**, s. 108.

şekilde düşünen kişi, her şeyin ötesine gider ve her şeyin hükümdarı olur."[16] Bu gelenekte, bilge denilen kişiler, Tanrı'yı "ne bu; ne şu" olarak izah ederler. İlk olumsuzlama "Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur" manasında, ikincisi ise, "Tanrı'nın ötesinde hiçbir şey yoktur" manasındadır.[17] Kısaca bu geleneğe göre, O'nu anlarken, "Varlık ve Varlık-değil"in her ikisi de yadsınmalıdır.[18]

Çin geleneğinde de "En yüksek hakikat kelimelere sığmaz."[19] "Telaffuz edilen yol; Ebedi yol değildir. O'na isim olan şey, O'nun ebedi ismi değildir."[20] O'nun isminin suretsiz ve sessiz olduğu söylenir.[21] İsimli olanın isimsizden doğduğu[22] dikkate alındığında, O'nun, suretsiz suret, cisimsiz imge olduğu daha net anlaşılabilir.[23] Bu gelenekte, "Mutlak realitesi içinde, Tao'nun adı yoktur. Ona bir ad takmak mümkün değildir. Tao gizli ve adsızdır. Uygun bir biçimde adlandırılan Tao da 'Tao' değildir. Mutlak hakikati cihetiyle Tao'nun adı yoktur."[24] Meşhur deyiş ile, "Tao'yu bilen söylemez, söyleyen bilmez."[25] Özetle bu her iki gelenekte negatif teknik son derece zengin bir biçimde kullanılmış görünür. Az sonra da görüleceği üzere bu yöntem, gerek etkileşim yoluyla[26] olsun gerekse özgün bir biçimde olsun hemen hemen bütün negatif teolojilerce benimsenmiştir.

## b. Yahudilik

Yahudi geleneğinde negatif teoloji için anabileceğimiz en önemli sima Musa İbn Meymun'dur. O da, negatif dili kullanan diğer ilahiyatçılar gibi, dilin yetersizliğinden ötürü,[27] Tanrı'yı anmak için olumlu nitelemelerin

---

16 **Upanişadlar**, s. 128.
17 **Upanişadlar**, s. 132.
18 Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 204.
19 Lao Tzu, **Bilinmeyen Öğretiler**, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999, s. 37.
20 Lao Tzu, **Öğretiler**, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999, s. 7.
21 Lao Tzu, **Öğretiler**, s. 20.
22 Lao Tzu, **Bilinmeyen Öğretiler**, s. 53; Raymond M. Smullyan, **Tao Sessizdir**, çev. Cem Şen, İstanbul, Dharma Yay., 1994; Karlfried Graf Von Durckheim, **Taocu Yaşam Kültürü: Büyük Sessizlik**, çev. Seda Umran, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1992.
23 Lao Tzu, **Öğretiler**, s. 20.
24 Tao Te Çing, aktaran, Toshiko İzutsu, **Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar**, çev. Ahmet Y. Özemre, İstanbul, Kaknüs Yay., 2003, s. 139.
25 Howard Didsbury, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, **İslam Düşüncesi Tarihi**, I, İst., İnsan Yay., 1990, s. 68
26 Bkz. Taitaro Suziki, **Hıristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam: Batı'nın ve Doğu'nun Yolu**, çev. Serdar Atlıalp, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1991.
27 David B. Burell, **Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas,** Notre Dame, Notre Dame Press, 1986, s. 52; Arthur Hyman, "Maimonidesn on Religious Language",

kullanılamayacağı, onun ancak olumsuz nitelemelerle anılabileceği düşüncesindedir.[28] "Zihinlerin açıkça farkına varamadığı bu önemli manalar hataya sebep olan şeylerin en büyüğü olan sıradan lafızlara dönüştürülemez. Çünkü bütün dillerdeki ibarelerin sınırları gerçekten dardır."[29] İbn Meymun şunları kaydeder:

> Allah'ın selbi sıfatlarla (yani ne olmadığını bildiren sıfatlar) nitelenmesi, ona az veya çok hiçbir eksiklik getirmeyen doğru bir nitelemedir. Ama icabi sıfatlarla (yani ne olduğunu bildiren sıfatlar) nitelenmesi eksiklik ve şirki gerektirir. Allah'ın Vacib'ul-vucud olduğu ve onda terkibin bulunmadığı ispat edilmiştir. Biz O'nun mahiyetini değil ancak inniyetini idrak edebiliriz. Bunun için icabi bir niteliğinin olması imkansızdır. Çünkü mahiyetinin dışında bir inniyeti (varlığı) yoktur ki bu iki şeyden birine delalet etmiş olsun.[30]

Ona göre, varolanlarla Tanrı arasında bir nispetsizlik vardır. Bu durum, "100 m. ile karabiberin acılığı arasındaki alaka gibidir." Diğer yandan olumsuz nitelemeler Tanrı'da herhangibir çokluk meydana getirmez. Oysa olumlu nitelemeler sanki böyle bir izlenime yol açmakta gibidir.[31] İbn Meymun, Tanrı hakkındaki her olumsuz nitelemenin, O'nun hakkındaki kavrayışımızı artırdığı, yani varlığı kavrayışımızın olumsuz niteliklerin çokluğu ile doğru orantılı bir gelişme gösterdiği kanısındadır: Farz edelim ki bir insan gerçekten bir geminin bulunduğunu kabul ediyor, ama 'gemi' teriminin neye atfedildiğini bilmiyor. Sonra bir başka kişiye onun 'ilinti olmadığı', üçüncü kişiye 'maden olmadığı', dördüncü kişiye 'hayvan olmadığı', beşinci kişiye 'bitki olmadığı' söyleniyor. Ona göre, bu sonuncu kişi olumsuz niteliklerle geminin ne olduğunu neredeyse bilmek üzeredir. Adeta onu olumlu nitelemelerle çeşitli tahtaların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş, içi boş, uzunca bir tahta cisim biçiminde tasvir eden kimsenin düzeyine gelmiştir. İbn Meymun, Tanrı'nın olumsuz nitelemelerle bilinmesinin ve kavranmasının bu şekilde olacağını düşünmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere o, inanan kimsenin Tanrı'yı olumsuz bir nitelemeyle nitelediği her durumda onu anlamaya biraz daha yaklaşmış olacağını vurgulama çabasındadır.[32] Onun bu tutumu yer yer, Tanrı hakkında olumlu sıfatlarla

---

**Perpecives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies**, ed. Joe Kramer, London, The Littman Library of Jewish Civilizaion, 1996, s. 176.

28 Hilary Putnam, "On Negative Theology", **Faith and Philosophy**, 14, 4, 1997, s. 407.

29 Musa İbn Meymun, **Delaletu'l-hairin**, Ankara, A.Ü.İ.F.Y., 1974, s. 139.

30 İbn Meymun, **Delaletu'l-hairin**, s. 141. (Bu çeviri, Hüseyin Atay'ın söz konusu kitaba yazdığı önsözden alınmıştır, s. XXI.)

31 İbn Meymun, **Delaletu'l-hairin**, s. 26-136; bu konuda daha ileri örnekler için bkz. Jacob S. Minkin, **The Teachings of Maimonides**, London, Jason Aronson Inc., 1993, s. 119 vd.

32 Turan Koç, **Din Dili**, Kayseri, Rey Yay., s. 58.

konuşmanın hayal gücüyle ilintili olduğunu söyleyecek kadar aşırı bir kutba yaklaştığı da olur. Buna göre, hayal gücünün Tanrı hakkındaki tasavvuru ve bu tasavvurun dil ile ifadesi gerçeği yansıtmaz. Diğer bir deyişle tahayyüli idrakte dile getirilen düşünceler idrak edilen şeyin varlığına tekabül etmemektedir. Bu sebeple de selbi bilgi, Tanrı hakkında daha tam bilgi vermektedir.[33]

İbn Meymun'un tutumunda *Tevrat*'taki "yüzüm görülmeyecek"[34] ifadesi ile insan aklına olan genel güvensizlik önemli bir rol oynar.[35] "Geçmiş ve gelecekteki insanların hepsi, Tanrı'yı akılların idrak edemeyeceğini ve O'ndan başka hiçbir kimsenin O'nun mahiyetini idrak edemeyeceğini, idrakin sonunda idrakten aciz olmak olduğunu beyan etmişlerdir. Bütün filozoflar O'nun cemaliyle gözlerimizin kamaştığını ve O'nun, zuhurunun şiddetinden dolayı bize gizli olduğunu söylemektirler."[36] O, *Mezmurlar* da yer alan "senin tesbih etmen gerekir" sözünü "senin sukut etmen gerekir" biçiminde yorumlamıştır.[37] Bu yorumda Yahudi geleneğinde Tanrı'nın adı olarak kullanılan ama telaffuz edilemeyen YHVH adlandırmasının da etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.[38]

Her şeye rağmen denebilir ki, İbn Meymun daha orta yolcu bir yaklaşım geliştirmekten yana olmuştur. Onun bu tutumunda İslam filozoflarının tesiri olduğunu söyleyebiliriz, özelikle de İbn Sina'nın. Bu husus ileride İbn Sina'ya yer verdiğimizde daha net görülebilecektir.

## c. Grek Felsefesi

**i. Eflatun:** Eflatun'da, negatif teolojiye en yakın olabilecek nokta onun iyi idesini tanımlayışında ortaya çıkmaktadır.[39] O, bu konuda şunları söyler: "Bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası olanlardan ayrı, onların

---

33 Mehmet Aydın, **Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi**, İzmir, 2003, s. 115, (yayımlanmamış doktora tezi).

34 Çıkış/33: 23.

35 Oliver Leaman, **Moses Maimonides**, London, Rautledge, 1990, s. 107-108.

36 İbn Meymun, **Delaletu'l-hairin**, s. 145.

37 İbn Meymun, **Delaletu'l-hairin**, s. 145-146.

38 Bu konuda bkz. Fuat Aydın, "Bir Sessizliğin ya da YHVH'nin Tarihi: YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma", **Usul**, 2, 2004, bu durumun en ikna edici gerekçesi şudur: doğuda birinin ismini bilmek bir nevi ona hakim olmak anlamına gelir. İsim güçle donatılmıştır, yani bir ismi bilmek bir nevi o ismin sahibinin gücüne ortak olmak demektir, s. 122.

39 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 100.

çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneşle aynı saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir."[40] Burada doğrudan bir negatif teoloji olmamakla birlikte, Derrida'nın da işaret ettiği üzere sonraki negatif teolojileri biçimlendirmiş olan bir bakış açısı söz konusudur: "Varlığın ötesinde olan bir varlık olarak iyi".[41]

**ii. Plotinus:** Derrida'nın da çok ilgili olduğunu, kendi çalışmaları ile benzerliklerin bulunduğunu ifade ettiği Plotinus negatif teoloji geleneği için son derece önemlidir. Zira adı geçen Doğu dinsel geleneklerinden sonra sistematik bir biçimde söz konusu sorunu felsefe sahnesine taşıyan Plotinus olarak görünmektedir. Bu geleneğin izlerini "Hayat"ı, bütün işlerin ötesinde ve bilinemez olarak gören Plotinus'dan daha önceki gnostik geleneklere kadar götürmek mümkündür.[42] Onun ayrıcalığı, bu tavrı felsefe sahnesine sistemli bir biçimde taşımış olmasıdır. Konuya en iyi başlangıç noktası *Enneadlar* adlı kitabın meşhur cümleleridir:

> Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbiri değildir. Her şeyin ilkesi olduğu için, her şey değildir; fakat her şeydir.[43] O bir şey değildir; ne niteliği ne de niceliği vardır; ne zeka ne ruhtur; o, kendi başına, diğer özlerden yalıtılmış özdür veya daha doğrusu özsüzdür; çünkü özden önce, hareketten öncedir (…) tam olarak konuşmak gerekirse, onun ne şu ne de bu olduğunu söylemek gerekir; fakat ona dışarıdan yaklaşarak ve içerdiği yüklemeler yüzünden bazen yakınında, bazen de uzağında olacak şekilde etrafında dolaşarak, onu sözlerle açıklamaya çalışmak zorunluluğu kendi duygularımızın bir gereğidir.[44] Bir'i kendinden başka bir sujenin yüklemi gibi görmekten kaçınmak için Bir olduğunu söylemiyoruz. Gerçekte ona hiçbir isim uygun değildir; bununla birlikte bir ad vermek gerektiği için, ona Bir adını vermek uygundur.[45]

Görüldüğü üzere Plotinus'a göre Bir, isimsizdir, Bir, tanımlamaya ve sınıra, yere ve zamana, kendiyle özdeşliğe ve kendine göre farka, benzerliğe ve benzemezliğe, varlığın ve bilginin kategorilerini oluşturan tüm bu yüklemlere yabancıdır. Bir, tüm bunlardan farklı bir şeydir. Herhangi bir terimle ilişkisinde göreli değil, mutlak bir

---

40 Platon, **Devlet**, çev. Sebahattin Eyüpoğlu-Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2001, 509 a, s. 179.

41 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 102.

42 Şinasi Gündüz, **Sabiîler**, Ankara, Vadi Yay., 1995, s. 65 vd, bu hususta ki ihtilafa dikkatimi çeken hocam Şinasi Gündüz'e buradan teşekkür ederim.

43 Plotinus, **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Bursa, Asa Yay., 1996, s. 21.

44 Plotinus, **Enneadlar**, s. 84.

45 Plotinus, **Enneadlar**, s. 87.

şekilde başka, varlıktan bambaşkadır.[46] Plotinus'a göre nihai gerçeklik olumlamadan çok olumsuzlamayı ima eder. Onun öğrencisi Proklus bunu daha ileri bir noktaya götürür ve bütün olumsuzlamaların da olumsuzlandığı bir aşamaya geçilir. "Mantığa ve onun diline göre konuşan belli bir yere kadar gider ama nihayete eremez. Şu halde dil, negatif dil de olmak üzere terk edilmelidir." Ki bu aşamada negatif dil, terk edilmesi gereken bir araçtan başka bir şey değildir.[47] Neo Platonizm bu dünyayı aşan, beşeriyetin dışında olan bilinemeyen şeyin, insan bilgisi tarafından arzulanmasıyla başlar. Bu arzuya, kişinin sınırlılığı, Yücenin huzurundaki saygı ve tereddüt duyguları eşlik eder. İnsanlar akıl güçleriyle bu mesafeyi aşmaya çalıştıkça nihai gerçekliğin kendilerini aşmakta olduğunu fark etmektedirler.[48] Plotinus'un ve ardıllarının bu düşünceleri, üç ilahi dinin her birinin Tanrı tasavvurunu etkilemiştir.

### d. Hıristiyanlık

Derrida, Hıristiyan geleneğinden özellikle üç isim üzerinde durmuştur:

**i. Pseudo-Dionysius:** Dionysius'a göre, Tanrı bir obje, bilgi objesi değildir. Tanrı varlığın öte yanıdır, bu sebeple de bilinemez.[49] "Her şeyin nedeni olan hiçbir yerdedir."[50] "O ne tektir ne de tekliktir, ne ilahidir ne de iyiliktir, ne de bizim tarafımızdan bilinen herhangi bir şeydir."[51] O, neredeyse Plotinus'la aynı cümleleri kurar:

> O, [hakkında] konuşulamayandır (...) ve anlak vasıtasıyla kavranamaz. O, hareketsiz, hareketli ya da dinlenmekte değildir. O'nun gücü yoktur, o, güç değildir, ışık da değil. O ne yaşamaktadır ne de yaşamdır. O madde değildir sonsuzluk ya da zaman da değildir. O, anlak tarafından kavranamaz, çünkü bilgi ya da hakikat değildir. (...) O ne birdir ne birliktir, ne ilahi ne de iyiliktir. (...) O varlıkla varolmamaklık arasında bir yerde değildir. Varolanlar, onu olduğu gibi bilemezler (...) onu konuşmak, adlandırmak,

---

46 E. Levinas, "Başka'nın İzi", çev. Melih Başaran, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003, s. 132.

47 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 16.

48 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 15, daha ileri çalışmalar için bkz. Deirdre Carabine, **The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eruigena**, Amsterdam, Eardmans, 1995; Raoul Mortley, **From Word to Silience**, Bonn, Hanstein, 1986; J. P. Williams, **Denying Divinity: Apophasis in the Patristic Christian and Zoto Zen Budhist Traditions**, Oxford, Oxford University Press, 2000; Mark A. McIntosh, **Mystical Theology**, Oxford,Blackwell, 1998.

49 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 23.

50 Dionysius'tan aktaran Carlson, "Caputo's Example", **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, Albany, State University of New York Press, 2003.s. 268.

51 Dionysius'dan aktaran, Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", **God, the Gift and Postmodrnism**, ed. John D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1999, s. 26.

> bilmek söz konusu olamaz. Karanlık ve ışık, hata ve hakikat –o, bunların hiçbiri değildir. O, olumlamanın ve olumsuzlamanın ötesindedir. Biz ona yakalaşabilmek için olumlu ve de olumsuz iddialarda bulunuruz, ama o, bunların hiçbiri değildir.[52]

İktibas bizi, Dionysius'un saf bir negatif teolog olduğu yönünde yanıltmamalıdır. O, her ne kadar bu dili kulanmış olsa da, onun taşıdığı sorunların da gayet farkındadır. Dionysius'a göre isimler, tinsel gerçekliğin imajlarıdır. İsimler ve onların anlamları arasında bir birlik kurmak zordur, onlar adeta arı bir biçimde birbirinden kaçan realiteler gibidir. Bununla birlikte, Dionysius'a göre ilahi isimlerin özel bir anlamı vardır. Bütün varlıklar gibi onlar da tinsel güzelliği taşırlar. İlahi isimler Tanrı hakkında konuşmanın pozitif temsilini oluştururlar (katafatik teolojiyi) bu özel imler Tanrısallıkla beşerilik arasında bir köprü vazifesi görürler. Bu anlamda o, çok radikal bir biçimde Tanrı hakkında beşeri terimlerle konuşmanın imkanını bütünüyle reddetmiş değildir. En azından analojik bir konuşmanın imkanını aramış görünür.[53] Bu anlamda, Dionysius'un, bir negatif teolog olarak dil hakkında oldukça pozitif olduğuna dikkat çekilmiştir.[54]

Dionysius'a göre üç tür teolojik söylem vardır: i. Katafatik teoloji: İnanan kimsenin Tanrı hakkında pozitif tasavvurlar oluşturmak suretiyle onu anlamak istemesinin ürünü olan teolojidir. ii. Apofatik boyut: Olumsuz eklerle, Tanrı'nın insan tasavvuruna olan sonsuz aşkınlığının vurgulandığı söylemdir. Şurası açıktır ki bu iki söylem gerçekte birbirini tamamlayan iki parça gibidir, dolayısıyla birini diğerine tercih etmek sorunu çözmeyecektir. İşte bu noktada Dionysius üçüncü bir yolun olabilirliğinden söz eder: iii. Tanrı ne olumlu ne de olumsuz teolojiye konu olur. O, her ikisini de sonsuz bir biçimde aşar.[55] Tanrı ne vardır ne yoktur, ama varlık üstüdür. O bir veya birlik değildir, bir üstüdür ya da birlik üstüdür, yetkinlik değil yetkinlik üstüdür, hatta ilah değil, ilah üstüdür.[56] Burada şu hususu netleştirmek gerekmektedir. Üçüncü yolun, olumlu ya da olumsuz teolojiye aşkın olması, aynı zamanda bu iki teolojinin ürettiği söylem türlerine, Tanrı hakkında konuşma biçimlerine de aşkın olduğunu ifade eder. Diğer bir açıklama ile üçüncü yol, Tanrı

---

52 Dionysius Areopagite, **The Mystical Theology and The Divine Names**, trans. C. E. Rolt, Mineola-New York, Dover Publications, 2004, s. 199.
53 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 23.
54 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 24.
55 Dionysius, **The Mystical Theology and The Divine Names**, s. 193.
56 Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 294.

hakkında önermesel konuşulan bir yer değildir. Dilin pragmatik bir kullanılışıdır.[57] Bu seçenekte, Tanrı, sonsuz bir biçimde bilinemez ve anlaşılamaz olduğu için övgü yeğlenir. Fakat onun bilinemezliği bilgi eksikliğinin ifadesi olmaktan öte, farklı bir biçimde bilinebileceğine bir işarettir. Bu bilinemezlik onun, yokluğu değil, varlığının bilgisinin bizi kuşatması, onu kuşatamayacağımız bir biçimde kuşatması anlamındadır.[58] Bu durumdur ki, kişiyi sadece övgüye ya da sessizlik içinde konuşmaya iter. Diğer bir ifadeyle konuşamıyor oluş bizi, övgüye, Tanrı hakkında övgüsel bir dil kullanmaya sevk eder.[59]

Dionysius'un bu düşüncelerini, onun eserlerini Latinceye çeviren Erigena da devam ettirmiştir. O da Dionysius'la paralel olarak Tanrı'nın kavranılamaz olduğuna, onu belli bir paradoksal süreçle anlamak gerekliliğine değinmiştir. Sözgelimi ona göre Tanrı ne bilgedir ne de bilge değildir: O bilgeden daha fazla bir şeydir. Bu basit bir söz oyunu olmaktan öte, Tanrı'nın, bizden başkalığını hissettirme yoludur.[60]

**ii. Meister Eckhart:** Eckhart'a göre, Tanrı üzerine ne düşünürsek düşünelim, bütün bunların hiçbiri Tanrı değildir.[61] Tanrı, "dilsiz bir dil ve kelimesiz bir kelimedir."[62] Her ne kadar bütün varlıklar Tanrı'yı dile getirmek isteseler de, o yine dile getirilmemiş olarak kalır.[63] "Tanrısal Bir", değillemelerin değillemesidir. Peki, Bir, ne demektir? Eckhart'a göre, 'kendisine hiçbir şey eklenmeyen bir şeydir. Her yaratık bir değilleme içerir: Bir, kendisinin, başkası olduğunu yadsır. Bir kendisinin başka herhangi bir yaratık olduğunu yadsır, fakat Tanrı yadsımaların yadsımasını içerir. O başka her şeyden o şeyin kendisinden başka bir şey olduğunu yadsıyan biridir.'[64] Eckhart, Tanrı ile ilgili bir söz sarf etmek isteyenlerin yanıldıklarını, zira hiçbir kelimenin onu ifade etmede yeterli olmadığını dolayısıyla en anlamlı olan

---

57 Arthur Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, London-New York, Routledge, 2005, s. 82-83.
58 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 83.
59 Victor Kal, "Being Unable to Speak, Seen As a Pariod: Difference and Distance in Jean-Luc Marion", **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, ed. Ilse Buholf- Laurens ten Kate, New York, Fodram University Press, 2000, s. 162.
60 Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, çev. Oktay Özel, Ankara, Ayraç Yay., 1998, s. 258 vd.
61 Meister Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, çev. Sedat Umran, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1990, s. 10.
62 Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, s. 11.
63 Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, s. 11.
64 Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 227.

şeyin sessizlik olduğunu ifade eder.[65] "Anlayışın kavrayabildiği her şey ve arzunun ısrarla istediği her şey, Tanrı değildir. Anlayışın ve arzunun sona erdiği yerde, karanlığın olduğu yerde Tanrı ışıldar."[66]

Eckhart'ın, mistik gelenekte sıkça kullanılan şu paradoksa müracaat ettiğini görüyoruz: "Tanrı'yı aramazsan bulursun."[67] Ruh, Tanrı'yı bulmak isterse kendini kaybetmelidir.[68] "Tanrı her zaman hazırdır, biz hazır değiliz."[69] Ruh orada, eylemin ve tasavvurun olmadığı Tanrılığın çölüne atılır, kendinin bir hiç olduğu ve ruh olmadan önce tüm nesnelerle ilgilenmediği ıssızlığa ve uzlete gömülürse, tam anlamıyla bu sayede mutlu hale gelir.[70] Onun bu hususta en önemli nasihati şudur: "Sus ve Tanrı'nın üzerine boş laflar etme, çünkü sen onun üzerine gevezelik etmekle yalan söylemiş oluyorsun ve günah işliyorsun. Eğer günahsız ve etkin olmak istersen, Tanrı üzerine boş sözler sarf etme! Çünkü Tanrı'dan hiçbir şey anlamamalısın, çünkü Tanrı bütün anlamaların üzerindedir."[71] Bu anlamda onun, "Beni Tanrı'dan kurtarması için Tanrı'ya dua ediyorum" sözü son derece meşhurdur. Bu nokta çağdaş araştırmacıların dikkatini çekmiş, onun, Ortaçağda yer alan bir dekonstrüksiyoncu olduğu şeklinde yorumlara sebebiyet vermiştir.[72]

**iii. Angelus Silesius:** Silesius, negatif teoloji geleneğinde son derece radikal ve keskin bir kutbu temsil eder, bu sebeple olsa gerek, Derrida tarafından en az eleştiriyle anılan bir isimdir. O, şiirsel ve aforizmatik bir üslupla yazmıştır. Biz de bu konuda birkaç aforizmasına yer vermek istiyoruz: "Ne kadar çok hiçleşmişsen sen o kadar yakınsın Hakk'a"[73] "Bir kimse için hiç, her şeyse ve her şey, hiç ise eğer, O, Tanrı'nın sevgili yüzünü görmek şanına erer."[74] "Ne kadar çok tanırsan Tanrı'yı

---

65 Eckhart, **Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam**, ed. D. O'Neal, çev. Aslı Özer, İstanbul, Klan Yay., 2003, s. 15-16.

66 Rudolph Steiner, **Onbir Avrupa Mistiği**, çev. Selma Övünç, İstanbul, Dharma Yay., 2002, s. 60.

67 Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, s. 37.

68 Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, s. 24.

69 Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, s. 11.

70 Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, s. 30.

71 Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, s. 38.

72 John D. Caputo, "Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart", **Derrida and Deconstruction**, ed. Hugh Silverman, New York-London, Rautledge, 1989,s. 29-32.

73 Angelus Silesius, **Mistik Şiirler**, çev. Sedat Umran, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1989, bu esere yapılan atıflar, şiir numarasınadır, 87.

74 Silesius, **Mistik Şiirler**, 112.

edeceksin sonunda itiraf, O'nu şimdi daha az bildiğini, adlandırmaların ise boş birer laf."[75]

> Bilinmeyen Tanrı. Tanrı'nın ne olduğu bilinmiyor: O ışık değil, ruh değil,/ Gerçek değil, ne birlik, ne de bir: ilahi olan adı verilen değil:/ Bilgelik değil, akıl değil, aşk değil, ne istenç ne de iyilik:/ Şey değil, ne de bir şey olmayan, öz değil, kalp değil:/, O, ne benim, ne senin, ne de herhangi bir yaratığın,/ Onun olduğu şey olmadan önce asla öğrenemeyeceğizdir.[76]

Ona göre, "Gül sebepsiz var olur, o çiçeklendiği için açar. Ne kendine dikkat ettiği, ne de görülüyor muyum diye sorduğu var."[77] "Ben o bildiğim şey değilim, ben de bilmiyorum neyim? Bir nesne mi, hayır o değil, bir noktacığım ve daireyim"[78] "Ne zaman ki nesneleri her türlü ayrımsız ele alırsın, İşte o zaman acıda ve sevgide sessiz ve aynı kalırsın."[79] "Benim Tanrı'ya ve Tanrı'nın bana ihtiyacı var. Benim ve onun varlığı, ikisi, birbirini tamamlar."[80] "Ben Tanrı gibiyim ve Tanrı benim gibi. Tanrı kadar büyüğüm: O benim kadar küçük; o benim üstümde olamaz, ben onun altında olamam." Derrida Silesius'un bu aforizmalarından oldukça etkilenmiş görünür.[81]

Silesius'un bu düşüncelerini kritik etmek en azından bu tez içindeki amacımız olmadığından bunların, İslam düşüncesindeki saf tenzihe karşılık geldiğini belirtmekle yetinelim.

## e. Çağdaş Felsefede Negatif Teoloji

Son dönem Kıtasal felsefede negatif teolojiye yönelik oldukça yoğun bir ilginin varlığı gözlemlenmektedir. Kierkegaard,[82] Heidegger[83] Nietzsche[84] Adorno,[85]

---

75 Silesius, **Mistik Şiirler**, 110.
76 Silesius'dan aktaran, Derrida, **On the Name**, s. 52; **İsmin Dışında**, s. 44-45.
77 Silesius, **Mistik Şiirler**, 21.
78 Silesius, **Mistik Şiirler**, 2.
79 Silesius, **Mistik Şiirler**, 3.
80 Silesius, **Mistik Şiirler**, 7.
81 Derrida, **On the Name**, s. 66-67; **İsmin Dışında**, s. 69-70.
82 David Law, **Kierkegaard as Negative Theologian**, Oxford, Clerandon Press, 1994.
83 David R. Law, "Negative Theology in Heidegger's Beitrage zur Philosophie", **International Journal for Philosophy of Religion**, 48: 2000, s. 143; Law, Heidegger'in, **Contrubutions to Philosophy** adlı kitabında negatif teolojiyi anımsatan birçok yönün bulunduğunu, sözgelimi, onun varlık hakkında konuşmakla ilgili tartışması, negatif teologların Tanrı hakkında konuşmadaki yetersizliğine yaptıkları vurguya benzer.
84 Dirk de Schutter, "Zarathustra's Yes and Woe: Nietzsche, Clean, and Eckhart on the Death of God", **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, ed. Ilse Buholf-Laurens ten Kate, New York, Fodram University Press, 2000, s. 121-143.
85 Gerrit Steunebrink, "Is Adorno's Philosophy a Negative Theology?", **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, ed. Ilse Buholf- Laurens ten Kate, New

başta olmak üzere, Lacan,[86] Kristeva,[87] Foucault[88] Deleuze,[89] Habermas,[90] Derrida, Marion gibi birçok Kıtasal düşünür en azından negatif teolojinin seküler versiyonu ile ilgilenmişler ve onu belli bir ölçüde de geliştirmişlerdir.[91] Thomas A. Carlson, ilginç bir noktaya dikkatlerimizi çekmektedir: ona göre pre modern dönemlerde negatif teoloji eksenli yapılan "insanın sınırlılığı ve bunun devamında dilin Tanrı'yı konuşmada ve anlamada olan yetersizliği" ile postmodern dönemdeki özne eleştirisi ve dilin hakikati temsilde yetersiz kalışı arasında benzerlikler vardır. Dolayısıyla bunların ikisini bir arada ve birbirlerini aydınlatacak şekilde okumak bazı sorunları açıklığa kavuşturmak açısından yararlı olacaktır.[92] Postmodern düşüncedeki, bilimsel ve katı akla olan güvensizlikle negatif teolojideki akla olan güvensizlik birbirine paraleldir.[93] Bu anlamda negatif teoloji, Nietzsche tarafından Tanrı'nın ölümünün ilan edildiği, Tanrı teriminin çoğu zaman klasik anlamını yitirmiş olarak kullanıldığı, daha otonom bir insan düşüncesinin yaygınlaştığı, insanın, tarihi kendisinin oluşturduğuna yönelik özgüveninin arttığı bir bağlamda daha anlamlıdır.[94] Bazı araştırmacılar, postmodernizmin negatif teolojinin yeni bir evresini ifade etmekte olduğu kanısındadırlar.[95]

Öyle anlaşıyor ki, negatif teoloji geleneği inananından agnostiğine ya da ateistine varıncaya dek önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bunun hangi sebeple

---

York, Fodram University Press, 2000, s. 293-319; ayrıca bkz. David Kaufmann, "Tanrı'nın Adı", çev. Kemal Atakay, **Cogito**, 36, 2003, s. 170-183.

86 David Tracy, "Mystics, Prophets, Rehtorics: Religion and Psychoanalysis", **The Trial(s) of Psychoanalysis**, ed. F. Meltzer, Chicago, Chicago University Press, 1988.

87 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 5.

88 James Bernauer, "The Prisions of Man: An Introduction to Foucault's Negative Theology", **International Philosophical Quarterley**, 27: 4, 1987, s. 365-380.

89 Gilles Deleuze, **Difference and Repetetion**, London, Athlone Press, 1994, s. XIX; Oliver Davies, "Thinking Difference, a Comporative Study of Gilles Deleuze, Plotinus and Meister Eckhart", **Deleuze and Religion**, ed. Mary Bryden, London, Routledge, 2000.

90 Jürgen Habermas, "Communicative Freedom and Negative Theology", **Kierkegaard in Post/modernity**, ed. M. Matustik-M. Westphal, Bloomingon, Indiana University Press, 1995.

91 Negatif teoloji, edebiyatta da son derece verimli bir biçim olduğundan sık sık kullanılmıştır: Örnek metinler için bkz. **Languages of the Unsayable: The Play of Negativity ın Literature and Literary Theory**, ed. S. Budick-W. Iser, New York, Columbia University Press, 1999; Shira Wolosky, **Language Mysticism: The Negative Way of Language in Eliot, Beckett, and Celan**, Stanford, Stanford University Press, 1995.

92 Carlson, **Indiscetion: Finitude and Naming of God**, s. 3-4, ayrıca s. 18 vd.

93 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 8.

94 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 1-3.

95 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 12.

böyle olduğu dikkate değer bir sorudur.[96] Burada Derrida'nın da hem fikir olabileceği birkaç sebep zikredilebilir: i. Kontinental felsefenin "mutlak ötekiliği" açıklamaya ve anlamaya olan arzusu onu negatif teoloji ile irtibata sevk etmiştir.[97] Bu anlamda negatif teoloji, son derece yaratıcı bir kaynak oluşturmakta gibidir.[98] ii. Bu, basit bir adaptasyon işlemi değildir, daha ziyade, o alandaki üslubun gücünü kullanmadır. Örneğin, Foucault 'herhangi bir bilgi objesine konu olmayan' arkeolojiden, Lyotard, 'önceden belirlenmiş bir ölçüt olmaksızın adalet'ten söz ettiklerinde bu müşahade edilmektedir. iii. Mutlak ötekiliğin salt negatif terimlerle anlatılabilecek oluşunun farkına varılması da önemlidir.[99] Çağdaş felsefedeki bu gelişmeye, çok kısa bir biçimde yer vermenin sonraki işleyeceğimiz konuların daha sağlam bir zemine oturması açısından yararlı olacağı kanısındayız.

**i. Foucault:** Diğer birçok Kıtasal felsefeci de olduğu üzere, Foucault'nun dinsel ilgisi ya da ilgileri merak konusu olmuştur. Bu konuda başarılı çalışmalar vardır.[100] Bizim buradaki araştırma konumuz açısından düşünüldüğünde, konu, onun negatif teoloji ile bir bağının olup olmadığıdır. Foucault, her ne kadar doğrudan bir alakayı yadsımış olsa da, "deliliği, hastalığı, bilgiyi" tanımlarken negatif teolojinin dilini kullanmış görünür.[101] Bu anlamda Blanchot'nun gözlemi dikkat çekicidir: "*Bilginin Arkeolojisi*'ni okuyun ve tekrar okuyun ve orada negatif teolojinin birçok kalıbını gördüğünüzde şaşıracaksınız. Foucault reddettiği şeyi muhteşem cümlelerle tasvir etme yeteneğini burada sergilemiştir: '… değildir, bununla beraber … de değildir, … hiç değildir".[102] Tabi burada dikkatli olmak zorunluluğu vardır. Onun negatif teolojisi, Tanrı için kullanılan kavramsallaştırmalar değil, modernlikteki, insanoğlunun özünü yakaladığını iddia eden insan figürüne yönelttiği bir eleştiridir. Her şeye rağmen negatif teoloji, Foucault'nun düşünme biçimini en iyi yansıtan

96 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 1-2.
97 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 19.
98 Oliver Davies-Densy Turner, "Introduction", **Slience and Word: Negative Theology and Incarnation**, Cambridge, Cambridge University Press, s. 1.
99 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 19-20.
100 James Benauer, "Michel Foucault's Philosophy of Religion", **Michel Foucault and Theology**, ed. James Benauer-Jeremy Carette, Hampshire, Ashgate, 2005, s. 77 vd.; Thomas R. Flaynn, "Partially Desacralized Space: the Religious Availabilty of Foucault's Thought", **Michel Foucault and Theology**, ed. James Benauer-Jeremy Carette, Hampshire, Ashgate, 2005, s. 143 vd.
101 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 1.
102 M. Blanchot, **Hayalimdeki Michel Foucault**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, s. 74.

modeldir. Çünkü onun, modernitenin insanından firar edişi aynı zamanda, başka bir mutlak kavramsallaştırmadan firar edişi anlamına gelir. Foucault'nun negatif teolojisi, "Tanrı olarak insana" olan imanın yıkımıdır.[103] Bernauer'in güçlü ifadeleriyle, "Foucault'un, arkeolojik ve soybilimsel sorgulama yöntemleri çerçevesinde ve hümanizmin insan aklına yaptığı vurguyu bozmak amacıyla geliştirdiği keskin teknikler, bin yıldır 'Hıristiyanlığın sınır boylarını kolaçan eden' negatif teolojiyi çağdaş düşünce alanına yeniden buyur ediyordu."[104]

Foucault'nun projesi, esrik bir düşünme ya da dünyevi bir mistisizm olarak betimlenebilecek olan bir özgürlük pratiğidir. 'Onun için mistisizmi bir model olarak kullanmak biraz tuhaf görünebilir. Ancak bu keyfi ve dayanaksız bir tasarruf değildir. Bu anlamda negatif teolojiyi, Foucault'nun bizzat kendisi, kendi düşünme biçimiyle karşılaştırma amacıyla kullanmıştır'. Foucault'nun bu düşüncesinin biraz ayrıntısına girersek, onun bu düşünsel duruşa "dışarının deneyimi" adını verdiğini ve söz konusu düşüncenin kökeninin negatif teolojiye bağlanabileceğini söylediğine tanık oluruz:

> Bir gün bu "dışarının düşüncesi"nin biçimlerini ve kategorilerini tanımlamaya çalışmak gerekecektir. Aynı zamanda izlediği yolu bulmak, nereden bize geldiğini ve hangi yöne gittiğini aramak gerekir. Düzmece Dionysius'un metinlerinden beri Hıristiyanlığın sınırlarında dolaşan bu mistik düşünceden doğduğunu varsayabiliriz; belki de bin yıldır negatif teoloji biçimleri altında varolmaya devam etmiştir.[105]

Foucault'nun, doğrudan, bir mistik gelenekle düşünsel akrabalığının olabileceğini söylemesi, din felsefesi ve teoloji alanında çalışan araştırmacıları heyecanlandırmış görünmektedir.[106] Bu konuda, Foucault'nun teolojik düşünmeye karşı olduğu, oysa adını andığı Dionysius'un durumunun söz konusu teolojik gelenekte çok daha farklı olduğu, her ikisi arasında kapanması mümkün olmayan epistemolojik boşlukların yer aldığı şeklinde eleştiriler gelmiştir.[107] Burada bir taraf tutmamız söz konusu değildir, zaten Foucault'nun kendisi de az önceki alıntıda yer alan atfı, çekincesiz değildir. Bu

---

103 James Bernauer, **Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2005, s. 308-309.

104 Bernauer, **Foucault'nun Özgürlük Serüveni**, s. 308.

105 Michel Foucault, **Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, s. 16.

106 Bu konuda yapılmış bir çalıma için bkz. James Miller, **The Passion of Michel Foucault**, London, Harper Collins, 1993, söz konusu çalışmada, Foucault'nun söyleminin mistik bir karakter taşıdığı, hermetik, asketik ve ezoterik gelenekle olan yakınlığı gibi ilginç iddialar yer almıştır, s. 88-89, 124, 306-307, 335.

107 Jeremy R. Carrette, **Foucault and Religion**, London, Routledge, 2000, s. 108.

anlamda Foucault bizi şöyle uyarır: "bazı uyumlar olmasına rağmen burada bazılarının kendilerini bulmak için kendilerini kaybetmeyi alışkanlık haline getirdikleri deneyimden çok uzağız. Mistik, kendine özgü harekette, zor bir iletişimi ona doğru açarak bir varoluşun olumluluğuna –gerekirse geceden geçerek- ulaşmaya çalışır. Hatta bu varoluş kendisine itiraz etse de, ışıksız bir güne, gölgesiz bir geceye, adsız bir saflığa, her türlü figürden kurtulmuş bir görünürlüğe sonsuza dek geri çekilmek için kendi olumsuzluğunun çalışmasında çukurlaşsa da, deneyimin dinlenebileceği bir sığınaktır yine de."[108] Ona göre "dışarının deneyiminde" bütün bunlar söz konu değildir.

Foucault'ya göre, dışarının deneyimi, bir içselliğe dönüştürülemez, "çünkü dışarı asla özünü vermez; o kendisini olumlu bir mevcudiyet olarak sunamaz, bunu yalnızca kendisinden en uzağa geri çekilen ve sanki ona ulaşmak mümkünmüş gibi ona doğru ilerlememiz için yaptığı işaret çöken yokluk olarak yapabilir." Bu deneyimin, çekicilikten, kendisine çektiğinin adımları altında sonsuzca açılan boşluktan, orada değilmiş gibi onu karşılayan kayıtsızlıktan, karşı koyulmayacak kadar ısrarcı, deşifre edilemeyecek ve kesin yorum verilemeyecek kadar fazla muğlak dilsizlikten başka sunacak bir şeyi yoktur.[109] Foucault'nun arzu ettiği şu türden bir deneyim gibidir: "Sonuçsuz ve imgesiz, hakikatsiz ve tiyatrosuz, kanıtsız, maskesiz, olumlamasız ortaya çıkan, her tür merkezden özgür, anayurttan azat edilmiş."[110] Buradan da anlaşılacağı üzere dışarının deneyimi bir anlamda kendini bile yadsıyacak kadar radikaldir. Kendi söylemini yadsımak ise, "durmaksızın onu kendisinin dışına çıkarmak, her an onu hem söylediği şeyden hem de bunu ifade etme gücünden yoksun bırakmaktır."[111]

Sonuçta Foucault'ya sadık kalarak anlatmaya çalıştığımız bu deneyime ilişkin bizim de çekincelerimiz bulunmaktadır. Foucault'nun mistiklere sorduğu kadar bizim de ona sözü edilen bu düşüncenin nasıl bir şey olacağını sorma hakkımız olsa gerektir. Bir kere bu ölçüde bir düşüncenin olabilirliği bile tartışma konusudur.

---

108 Foucault, **Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi**, s. 53.
109 Foucault, **Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi**, s. 27.
110 Foucault, **Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi**, s. 24.
111 Foucault, **Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi**, s. 21; Foucault'yla yapılan ilginç bir söyleşi için bkz. "Michel Foucault and Zen: A Stay in A Zen Temple", **Religion and Culture: M. Foucault**, sel. and ed. J. Carrette, New York, Routledge, 1999.

Çünkü merkezden uzak, imgeye bile müracaat etmeyen bir deneyim olabilir mi, olursa nasıl olur? Acaba burada şöyle bir yanılsama ihmal edilmiş olmaz mı? "Merkezde olduğu halde merkezden uzak olduğu varsayımını üretmek ya da en kötü ihtimalle bir merkeze bağlı olmayan yeni bir merkez üretmek." Elbette bu konuyu tartışmak ana hedefimiz olmadığı için bu kadarla yetinip son bir isme daha yer vermek istiyoruz.

**ii. Levinas:** Çalışmamız içindeki atıflardan da anlaşılacağı üzere, bizim önemsediğimiz "dekonstrüksiyon projesi" açısından Levinas'ın önemi büyüktür. Onun, Derrida'nın düşünsel seyrinde son derece önemli bir yere sahip olduğunu biliyoruz. Bu nedenle, Derrida'nın kullandığı birçok terimin hakiki anlamı ancak Levinas'la birlikte düşünüldüğünde otaya çıkacaktır. Sadece işaret etmekle yetinmek durumunda olduğumuz bu konuyu daha detaylı bir biçimde ele almak bu tezin sınırları düşünüldüğünde mümkün görünmemektedir. Peki, asıl konumuz açısından, negatif teoloji bağlamında Levinas felsefesinin önemi nedir? Bu sorunun erken yanıtını, Levinas'ı felsefe sahnesinde şöhrete kavuşturan Derrida verir. Şimdilerde artık klasik bir makale hüviyetine sahip olan *"Violence and Metaphysics"* adlı çalışmasında Derrida, Levinas felsefesinin, "Tanrı'nın varlık olmadığını söylemek ona varlığın ötesinde olan daha üstün bir varlık atfetmektir" diyen Eckhart'ın düştüğü türden bir ekonomi içinde olup olmadığını sorar.[112] Ona göre, *Bütünlük ve Sonsuz*'da böylesi bir dil vardır. Kosky'nin de işaret ettiği üzere, Levinas, sonsuz olanı, "herhangi bir pasiflikten daha pasif olan özne"yi anlatırken, "söyleyişin varlık ve yokluğun, doğru ve yanlışın ötesinde olduğuna" vurgu yaparken "ne şu ne de bu" şeklindeki negatif teolojinin dilini kullanır.[113] Bunu Levinas'ın kullandığı diğer kavramlar ailesine teşmil etmek mümkündür.

Kanaatimizce konuya şu biçimde de yaklaşılabilir. Negatif teoloji içinde, günümüzdeki ifadesiyle söylersek, Tanrı *bütünüyle öteki* olandır, bizden ve de evrenden başka olandır. Levinas'ın, Batı felsefesini başka olana karşı yeterince duyarlı olmamakla eleştirdiğini de dikkate alarak, onun felsefesinde ötekine karşı

---

112 Derrida, **Writing and Difference**, s. 146, ayrıca krş. s. 115-116.

113 Jeffrey L. Kosky, **Levinas and the Philosophy of Religion**, Bloomington, Indiana University Press, 2001, s. 34 vd. Daha ileri okumalar için bkz. Jeffrey Kosky, "Contemporary Encountes with Apophatic Theology: The Case of Emmanuel Levinas", **Journal of Culturel and Religious Theory**, 3, 2000.

olan ihtimamın benzerinin Tanrı için de söz konusu edilebileceğini düşünüyoruz. Burada sözü edilen başkalığın ne ölçüde negatif teolojinin Tanrısı olduğu ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, şu kadarını söyleyelim ki, onun felsefi sisteminde Tanrı'nın mutlak ötekiliğine de yer olsa gerektir. Levinas'a göre Batı felsefesi bir egobilimdir. Levinas bununla, bencil bir öğretiyi değil, birçok evrimden ve dönüşten sonra kişinin, sonunda kendisine yabancı, farklı ve gizemli görünen şeyin, gerçekte 'benin' yabancılaşmış bir parçası olduğunu keşfetmesini kasteder. Diğer bir deyişle, kişi bu yolculukta ötekine açılmamakta, aksine zaten başlamış olduğu yere geri dönmektedir.[114] "Batı felsefesi, *Başka*'yı açığa çıkarma ile birdir. Bu açığa çıkarmada *Başka*, varlık olarak tezahür etmekle başkalığını yitirir. Felsefe çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka'ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle malüldür. Bu yüzdendir ki her şeyden önce bir varlık felsefesi olagelmiş, varlığın anlamı onun son sözü olmuştur. Yine bu yüzdendir ki (...) bir Tanrı tanımazlık olarak gelişmiştir. Aristoles'ten Leibniz'e filozofların Tanrı'sı -ki buna Skolastiklerin Tanrı'sı da dahil- akla uygun bir Tanrıdır. Tüm yolculuğu boyunca doğduğu adaya doğru yol alan ve sonunda kendi evine dönen Ulyses gibi başına ne gelirse gelsin kendini hep kendi olarak yeniden bulan bilincin özerkliğine zarar vermeyen, anlaşılmış bir Tanrı'dır."[115] Bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, Levinas kendisini Heideggerci onto-teoloji eleştirisine eklemlemektedir. Bu da, negatif teoloji ile söz konusu eleştirinin kesiştiği noktadır. Zira onto-teoloji eleştirisi son tahlilde bir tür olmasa bile genel anlamıyla bir negatif teolojiyle sonuçlanacaktır. Bu noktayı bir önceki bölümde Levinas mirasçısı olan Marion'da tartışmıştık. Levinas'ın sözünü ettiği felsefede Tanrı, varolanlardan ya da varolmaktan *başka türlü* değil de, onların bir üst biçimi, en yücesi olarak anlaşılmıştır. Bu ise Tanrı'yı kendine özgü başkalığı içinde kabul edememek demektir:

> Öyleyse felsefi söylem, -Kitab-ı Mukaddes'in sözünü ettiği Tanrıyı kucaklayabilmelidir- eğer bu Tanrının bir anlamı varsa. Ne var ki, bu düşünülen Tanrı derhal "olmanın hareketine" yerleşir. Orada en mükemmel *olan* olarak yerini alır. (...) Oysa Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı gerçeklikten münezzeh olarak olmanın ötesini, aşkınlığı ifade eder: o, *kriterlere* tabi olan bir fikirle veya kendini doğru ya

---

114 Colin Davis, **Levinas: An Introduction**, Cambridge, Polity Press, 1996; Merold Westphal, "Levinas's Theological Suspension of Religious", **Ethics as First Philosophy: The Signifance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion**, ed. Adriaan T. Peperzak, London, Rautledge, 1995.

115 Levinas, "Başka'nın İzi", s. 131.

> da yanlış olarak gösterme gerekliliğine maruz kalan bir fikirle kıyaslanamaz. Şu halde batı felsefesinin tarihinin aşkınlığın bir yıkımı olması tesadüfi değildir. Yoğun bir biçimde ontolojik olan rasyonel teoloji, aşkınlığı olmak fiiline tatbik edilmiş yükseklik belirteciyle ifade ederek onu varlık alanında karşılamaya çalışır: bu surette Tanrı ali veya en mükemmel olarak mevcuttur. Ama kendini böyle ifade eden yükseklik -veya tüm yüksekliklerin üstündeki yükseklik- ontolojiye mi aittir?[116]

Karşılaştırmaya tabi tutulmaması anlamında, farklılık sonsuzdur. Tanrı da ötekiliğiyle sonsuzdur. "Bütünlüğün ve nesnel deneyimin bu 'ötesi' salt olumsuz bir tarzda betimlenmelidir."[117] Sonsuzun sonlu tarafından kavranamayacağını söylemek, yalnızca, Sonsuzun sonlu olmadığını söylemek değildir. Sonsuz, kendi tezahürünün tam da berisini ifade eder; orada anlam, tezahüre, mevcudiyetin temsiline veya erekselliğe indirgenemez. Beri yanın anlamı, varlığın hakikatinin imkanı veya imkansızlığıyla ölçülemez; ama yalnızca izi yoluyla olsa bile, şu veya bu tarzda söylemin muammalarında kendini gösterecektir.[118] Levinas felsefesinde, sonsuzluk bahsi son derece keyiflidir, ancak biz bu kadarla yetinmek zorundayız, ama şuna da işaret etmeliyiz ki, bu konuların Yahudilerin YHV anlayışı ve Maymondesle olan bağı, yine aynı gelenek üzerinden ne ölçüde İbn Sina ile yakın olabileceği hususları sonraki çalışmalarda ele alınablecek noktalardır.

Şimdiye kadar yapılan atıflar, Levinas'ın negatif teoloji ile olan üslup kesişmesini ya da borcunu açığa çıkarır. Bununla birlikte Levinas tek taraflı bir biçimde negatif teolojiyi kullanmayacak kadar da zekidir. O, negatif teolojideki açmazların gayet farkında olan bir düşünürdür. Bu anlamda onun dilini kullanmakla birlikte, söz konusu dilin ötesine geçmek gerekliliğini görmüştür. "Sonsuzun burada olmaması negatif teolojinin bir biçimi değildir."[119] "Öyleyse *başkalığa* hakkını verecek dil, hala varlıkla bir bağıntı içinde olan olumsuzluk değildir."[120] Bu anlamda bizi, Tanrı'yı, geleneksel metafiziğin çoğunlukla savunmuş olduğu gibi, dünya ile bağlantılı Yüce bir Varlık, Varlığın sadece ilk sebebi biçiminde, kısaca ontolojik bakış açısından düşünmemek gerekliliği noktasında uyarır. Başkalığın ve aşkınlığın

---

116 E. Levinas, "Tanrı ve Felsefe", çev. Zeynep Direk, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003, s. 164.

117 E. Levinas, "Bütünlük ve Sonsuza Önsöz", çev. Zeynep Direk, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003, s. 93.

118 Levinas, "Tanrı ve Felsefe", s. 175-177.

119 E. Levinas, "Öz ve Çıkarsızlık", çev. Melih Başaran, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003, s. 161.

120 Levinas, "Öz ve Çıkarsızlık", s. 157.

Tanrısı olarak Tanrı, kuşkusuz, anlaşılır dünyaya ilişkin fenemonolojik-ontolojik bakış açısında ortaya çıkandan daha farklı bir biçimde anlaşılmalıdır.[121] Burada artık varlık kavramından da geçmek gereklidir. Ancak, Varlığın *öteki*-sine geçmek, (*başka türlü olmak değil*)[122] *varlıktan başka türlü,* içinde artık sadece *başka türlü olmak* aynı zamanda kendi söylediğini de yadsıması gereken bir söylem içinde anlamlıdır.[123] Zira Tanrı, basit bir biçimde, "ilk başkası" veya "pekala başkası" veyahut da "mutlak surette başka" '*varlıktan başka*' değildir. O, başkasından başkadır, başka türlü bir başkadır.[124]

## 3. Dekonstrüksiyon ve Negatif Teoloji

Negatif teolojinin geçmişte ve günümüzde nasıl bir seyir takip ettiğine ilişkin bu kısa girişin ardından dekonstrüksiyonun bu teolojiyle nasıl bir alakasının olduğunu detaylı bir biçimde ele almaya geçebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki, negatif teoloji, Derrida'yı felsefi kariyerinin başından itibaren cezb etmiştir. Bunu çok açık bir biçimde onun ilk eserlerinden son eserlerine varıncaya değin müşahade edebilmekteyiz. Bu durum, birazdan daha detaylı bir biçimde göreceğimiz üzere bazı yorumcuları, Derrida'nın yapmaya çalıştığı şeyin, gerçekte negatif teolojinin yeniden ikame edilmiş biçimi olduğu, dekonstrüksiyonun kılık değiştirmiş bir negatif teoloji olduğu görüşünü ileri sürmeye sevk etmiştir. Derrida bu tür yaklaşımlar karşısında, bilinçli olarak menfi ya da müspet bir tutum takınmamıştır. Zira daha yakından bakıldığında görülecektir ki, Derrida'nın negatif teolojiyle inkar edilemez bir alakası vardır. Negatif teolojinin dekonstrüksiyonu anımsatmasına üç gerekçe sunulabilir: i. Her ikisinde de dilin, geleneğin ve sosyo politik kurumların ötesinde olan mutlak heterojenlik deneyimine olan tutku aşikardır. ii. Hem negatif teoloji hem de dekonstrüksiyon, sürekli bir biçimde önermesel ve teorik dili sorgulayan bir yapıya sahiptir. iii. En önemlisi de, Tanrı hakkında kullanılan dil, bütün ötekiler için de kullanılabilir bir karakter arz etmektedir. Özetle her ikisinin de verili yapıları aşmaya

---

121 E. Levinas, "Fenemonolojiden Etiğe", çev. Özkan Gözel, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003, s. 267-268.

122 Levinas, "Öz ve Çıkarsızlık", s. 148.

123 Levinas, "Öz ve Çıkarsızlık", s. 154.

124 Levinas, "Tanrı ve Felsefe", s. 180.

olan isteklilikleri bu ikisi arasındaki yakın irtibatın kurulmasına yol açmakta gibidir.[125]

Peki, bu alaka, eleştirmenlerin yaptığı gibi birinin diğerine indirgenebilir bir şey olduğu anlamına gelir mi? Derrida, negatif teoloji geleneğinden yararlanmıştır - bu açıdan ona bir borcu vardır- bunu inkar etmemiştir de. Ancak, yaptığı bütün her şeyin, negatif teoloji adı altına yerleştirilmesinden de açıkça rahatsızdır. Ona göre, negatif teolojinin, dekonstrüksiyonda "soysuzlaşmış bir şekilde yeninden canlanmış olduğunda" hala ısrar edenler, "dekonstrüksiyoncuların" bir tarikat, gizemli bir topluluk, bir çete kurmuş olduklarını düşünmüş olmalıdırlar. Derrida, bu yöndeki eleştirileri doğrudan ele aldığı çalışmasında sorunu şu biçimde konumlandırır:

> 1- Negatif teolojinin ya da dekonstrüksiyonun uzmanı olan bu insanlar bir sırra sahip olmalılar. Onlar bir şey gizliyor olduklarından hiçbir şey söylemiyorlar, olumsuz bir şekilde konuşuyorlar, bütün sorulara "hayır, o böyle değil, o bu kadar basit değil" cevabını veriyorlar ve de konuşmakta oldukları şeyin ne bu ne de şu olduğunu, ne üçüncü bir terim ne bir kavram, ne de bir isim olduğunu, kısaca bir şey *değil*, hiçbir şey değil biçiminde, ifade ediyorlar.[126]
>
> 2- Ancak bu sır, bu insanların kendilerinin de fark ettikleri üzere, açıkça determine edilemeyeceğinden ve hiçbir şey olduğundan onlar bir sırra sahip değillerdir. Hiçbir şey söyleme üzerine kurulu büyülü bir konuşma topluluğu etrafında kendilerini organize edebilmek için, bir sırra sahiplermiş gibi yapmaktalar.
>
> 3- Şayet onları nasıl sorgulayacağını bilsen, onlar şunu itiraf ederek sözü bitireceklerdir: "sır, bir sırrın olmadığıdır, fakat bu önermeyi kanıtlamanın en az iki yolu vardır" vd. Onlar nasıl olumsuzlanacağını ya da hiçbir şey söylemekten nasıl kaçınılacağını en iyi bilen kaçma uzmanlarıdır. Onlar her zaman birçok şey söyledikleri halde konuşmaktan sakınma üzerinde birleşirler.[127]

Görüldüğü üzere Derrida sorunun nereden kaynaklandığının gayet farkındadır. Dekonstrüksiyonu belli bir tanımlamaya tabi tutmamak, onu, sürekli yanıtlanamayan ya da ancak negatif bir biçimde anlatılabilen terimlerle anmak son tahlilde benzer stratejilerin uygulandığı negatif teolojiyi akla getirmektedir. Sorun bununla sınırlı değildir elbette, negatif teoloji bir kere anıldığında, devamında onun avantajları ve dezavantajları da anlatılmakta, bunlar dekonstrüksiyona havale edilmektedir. Derrida, bütün bu anlatılanların devamında, dekonstrüksiyonu modern ya da postmodern nihilizmin bir semptomu olarak görenler olduğu kadar onu isterlerse, içinde yer alınan yüz yılın, son iman şehadeti olarak görenlerin de olabileceğinin

---

125 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 33.
126 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 88.
127 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 89.

farkındadır. Açıkçası bu durum Derrida'yı rahatsız etmemiş görünür: Ona göre, "Bu türden bir okuma her zaman mümkündür. Bunu kim yasaklayabilir? Bunu ne adına yapabilir? Fakat burada gerçekleşen dolaylı izin, zorunlu da değildir".[128] Derrida'nın bu belirsiz tutumunun, son derece olumlu açılımlara izin vermek gibi, güzel yanları olsa da, bazı sorunları da vardır. Aşağıda yer alan alıntı, Derrida'nın, bu sorunların, dekonstrüksiyon ile negatif teoloji arasındaki bağlantıya ilişkin sorunların, farkında olduğunu gösterir:

> a) Sen olumsuzlamayı seçmişsin; sen hiçbir şeyi doğrulamıyorsun; sen temelde bir nihilistsin ya da anlaşılmazlıktan yana olan bir kimsesin; ne bilgi ne de teoloji bu şekilde ilerler. Ateizmi anmaya bile gerek yok.[129]
>
> b) Sen basit bir tekniği kötüye kullanıyorsun, şunu tekrar etmek yeterli: "X ne bundan fazla ne de bundan az." "X, bütün söylemleri ya da önermeleri aşar" vb. Bu tutum hiçbir şey konuşmamakla eş değerdir. Sen konuşmak için, konuşmuş olmak için konuşuyorsun[130]
>
> c) Diğer bir eleştiri ise daha çok suçlama biçimini alır: apofatik söylem, mantıksal-gramatik biçimiyle analiz edildiğinde o, sadece steril, tekrarcı, obskürantist, mekanik değildir, aksine bütün söylemleri teolojikleştirmeye hizmet eder. Bir önerme negatif biçim alır almaz olumsuzluk kendini sınıra itilmekle gösterir. "X ne budur ne de şudur, ne bunun bir zıddı ne de şunun, ne bunun basit bir nötrleştirilmesi ne de şununla ortak olan bir şeydir, onun varlığı mutlak olarak heterojendir ve onlarla ölçülemezdir", dediğim her defasında, başka bir şey altında Tanrı'nın adını konuşmaktayımdır. Bu takdirde Tanrı'nın adı olumsuzluğun hiperbolik bir etkisi olmaktadır. Bir yönüyle Tanrı'nın adı her şeye uyan bir ad olacaktır. Tanrı'nın adı olumsuzlamanın hiperbolik bir etkisi olacaktır. Tanrı'nın adı, hakkında konuşulamayan kendisine yaklaşılamayan, gösterilemeyen, ancak negatif ve dolaylı bir biçimde ifade edilen her şey için kullanışlı bir hale gelecektir. Bütün olumsuz adlara, Tanrı ya da onun ismi musallat olacaktır. Eğer bir önermede bir olumsuzluk varsa, o, ilahi olanın üretimi olacaktır. Bu takdirde ise, negatif teoloji için ateizm geçerli olmayacaktır, çünkü bu durumda bütün bir negatifliğin üreticisi Tanrı haline gelmiş olacaktır. Hatta kişi böylelikle bir Tanrı kanıtına bile ulaşabilir, onun varlığını değil de, Tanrı'nın etkileriyle, sebepsiz olan etkileriyle, "*sebepsiz*"ce kanıtlandığı bir kanıt elde edilebilir.[131]

Şimdi bu konuyu, çok yönlü bir biçimde, şu ana sorunlar etrafında irdeleyeceğiz: dekonstrüksiyonun negatif teolojiye ne türden bir katkısı olmuştur? Dekonstrüksiyonla negatif teoloji arasındaki irtibat sadece olumlu terimler etrafında mı gelişmiştir? Diğer bir ifadeyle, dekonstrüksiyonun negatif teolojiye eleştirileri olmuş mudur? En önemli nokta da sözü edilen geleneğe dekonstrüksiyonun borcu nedir?

---

128 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 76-77.
129 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 75
130 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 75.
131 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 76-77.

## a. Dekonstrüksiyonun Negatif Teolojiye Olan Katkısı

Derrida'nın felsefeye yaptığı en önemli katkılardan biri, tuhaf da görünse, indirgeyici tutumlara olan mesafeli yaklaşımı olmuştur. O, aynı yaklaşımını negatif teoloji için de sürdürmüştür. Buna göre "negatif teoloji" adlandırması sanki tek bir negatif teoloji olabilirmiş gibi, yanlış anlamalara ve basit yorumlara sebebiyet vermektedir. Oysa negatif teoloji*ler*den söz edilmelidir. Zira Derrida'ya göre, negatif teoloji adlandırması ile ifade edilemeyecek denli birbirinden farklı, değişik potansiyeller ihtiva eden heterojen bir gelenekle karşı karşıyayızdır. Negatif teoloji adı altında retoriğiyle, grameriyle, mantıksal biçimiyle, tarih içersinde koşullanmış belli bir dil biçimi olduğu ima edilir. "Bugün iki kelime altında saptanan şey, her şeyden önce, aynı anda hem açık hem kapalı, belirli, düzenli bir külliyat oluşturan, gerek aralarındaki soy benzerliklerinden, gerekse ısrarlı yinelenişi dolayısıyla biçimselleştirmeye elverişli, düzenli bir mantıksal/gidimli türden kaynaklandığı düşünülen bir önermeler kümesidir."[132] Oysa negatif teoloji bir tarih konseptini ya da onu kuran önermeleri aşan bir karakterdedir. O, burada can alıcı bir soru yöneltir: "*Bir* negatif teoloji mi vardır, *belli* bir negatif teoloji?" Derrida'ya göre, onun ait olduğu külliyatı belli biz izlek etrafında sınırlandırmak son derece zordur. Sözgelimi biri, onu Dionysius'un *Divine Names* adlı kitabı etrafında örneklendirmek isteyebilir; ama Derrida'ya göre bu hiç de kolay değildir.[133] Sözgelimi Dionysius'dan önce, Platonik ve Neo-platonik gelenekten, Wittgenstein'a ve başkalarına varıncaya dek modern birçok negatif teolojiden söz edilebilir.[134] Bütün bu sebeplerden ötürü "negatif teoloji (…) adı verilen bir dildir" tanımlaması aynı zamanda çok fazla ve çok az şey ifade eder.[135] Ve yine aynı nedenlerle Derrida, hem negatif teoloji ile dekonstrüksiyonun basitçe eşleştirilmesine hem de negatif teolojinin bu biçimde basite indirgenmesine karşıdır.[136]

Birileri negatif teolojiyi basit bir retorik, söyleyecek bir şeyleri olmayanların ya da bir bilgiye sahip olmayanların yeğlediği hatalı bir retorik olarak düşünebilirler, sanki negatif teolojinin tekniğini basitçe taklit etmek mümkünmüşçesine. İşte bu

132 Derrida, **On the Name**, s. 50; **İsmin Dışında**, s. 40-41.
133 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 73-74.
134 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 74.
135 Derrida, **On the Name**, s. 61; **İsmin Dışında**, s. 60-61.
136 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 82.

bağlamda Derrida, negatif teolojinin hiç de öyle zannedildiği gibi, taklit edilebilir, parodileştirilebilir bir şey olmadığını göstermek ister. Ona göre dekonstrüksiyon negatif teolojinin alt bir metodolojik prosedürü değildir.[137] Bu konuyu açıklığa kavuşturmak için seçtiği başlık ikircikliidir: *"Konuşmaktan nasıl sakınılır: olumsuzlamalar"*. Derrida bu suretle, konunun, kapitalist toplumlardaki 'en kısa yoldan nasıl zengin olunur' türünden bir mantıkla yanıtlanamayacağına işaret eder:

> Söz vermiş olduğum halde ... sözümü nasıl tutmam gerektiğini bilmiyorum. Uygun bir şekilde negatif teoloji hakkında nasıl konuşulur? Bir negatif teoloji var mı? Bir tane? Diğerleri için standart bir model? Bir kişinin onu kendisine adapte edebileceği? Kendisine erişilebilecek bir söylem (negatif teoloji) var mı? ... "negatif teoloji"nin "negatif teoloji"si olmayan bir şey var mıdır?[138]

Derrida'nın bu çekinceli tutumunda, negatif teolojinin öteki sesini dinleme uğraşısı vardır. Derrida'nın negatif teolojinin adını kurtarma çabasındaki isteklilik, onun belirli bir anlamını tespit etme yönünde değil, aksine onu belirli bir anlamla hapis edilmekten kurtarma girişimidir. Onun içindeki seslerin, birbiriyle müsabaka halinde olan seslerin birini diğerine indirgemek, birindense diğerini seçmek imkansızdır. Zaten mesele birini diğerine seçmek değil, aksine söz konusu çoğulluğa vurgu yapmak, onun çoğalmasını sağlamaktır.[139] Bu anlamda dekonstrüksiyon negatif teolojiyi kendi hakkında kötü bir hikaye anlatmaktan korumak, onun adını kurtarmak istemektedir. Onu kapanmadan, dışlamadan, doktirinellikten, kurumların egemenliğinden kurtarmaktadır.[140] Diğer bir ifadeyle, negatif teolojinin, her türden kesinliği, kendi öz kesinliği de dahil olmak üzere, sorgulayışının sesini dinlemek istemiştir. Dekonstrüksiyon, onun, kurumsallıkları, politik kurguları ve bedenleri nasıl sorguladığını görmek istemiştir.[141] Bu konuda başarılı bir çalışması olan A. Bradley'e göre, Derrida negatif teolojiyi ne basitçe savunmuş ne de ona saldırmıştır. Paradoksal görünse de o, negatif teolojiyi farklı bir biçimde tekrar etmek istemiştir.[142] Bunu, negatif teolojiyi hem sekülarist yaklaşımlardan hem de ateizmden kurtarmak

---

137 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 75; Derrida şu sorunun da farkındadır ki, bu ikisi de taklit edilebilir, burada son derece ironik bir durum vardır, Derrida ikinci bir savunu yapmak yerine, bu durumun işaretin doğasından kaynaklandığını, sadece negatif teoloji ile sınırlı olmadığını beyan eder.

138 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 83.

139 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 43.

140 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 6.

141 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 42.

142 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 2, 12.

amacıyla yapmıştır.[143] Negatif teolojinin dili, onun özgün bağlamının dışına çevrilebilir bir yapı arz etmektedir. Şu halde onu salt bir teolojik bağlama hapsetmek onu ateolojik bir bağlama hapsetmek kadar yanlıştır.[144] Burada, negatif teoloji ne kadim bir teolojik imgenin alışıldık bir tekrarı ne de seküler makaslarla bozumu ya da yeniden temellük edilişidir. Önemli olan onun, çok şaşırtan bir biçimde, orijinal, pluralize olmuş bir güçle her türden düşünceyle irtibata geçen bir yapıda, postmodernitede, politik teolojide, tarihsel teolojide, kültürel teolojide ve hatta teknolojik teolojide birçok alternatifle düşünülmesidir.[145]

Negatif teoloji geleneğinin tek bir biçime indirgenebilir bir şey olmadığını vurgulamak için Derrida, bu konuda yazdığı bir başka kitabını bir diyaloglar bütünü halinde işlemiştir. Bu onun genel yaklaşımı ile de tutarlıdır. Ona göre, sözü edilen teolojik geleneğin kendi içinde barındırdığı çoğulluk da, onun belli bir külliyata, dinsel geleneğe indirgenmemesi fikrini destekler mahiyettedir. Bu argüman, neredeyse "negatif teoloji" diye bir şeyin olmadığını söyleyebilecek denli çok daha ileri bir noktaya vardırılabilir görünmektedir:

> Yani *Kerubi Seyyah*'ın negatif teoloji ortaya koyduğunu söylemeyecek misiniz? – Hayır, ona çok şey borçlu olsa bile, esin, katıksız ve bir bütün olarak ondan kaynaklanmıyor. Fakat bu bütün metinler için geçerli. Buna karşılık negatif teolojinin, bu metinlerin hiçbirine hiçbir şekilde bulaşmamış olduğuna inanmıyorum ve hatta görünüş olarak bulaşmamış olanaklar da, genel olarak negatif teoloji ile hiçbir ilişkilerinin olmasını istemiyorlar ya da bunun olduğuna inanmıyorlar. Negatif teoloji her yerde, fakat hiçbir zaman yalnız değil. Negatif teoloji her yerde fakat kendisiyle özdeş biçimde değil.[146]

Bu bakış açısıdır ki Derrida'yı negatif teolojiyi monolitik bir biçimde ya onu yeniden rehabilite eden ya da onu dekonstrüksiyona tabi tutan yaklaşımlardan öte, farklı bir tarz geliştirmesini mümkün kılmıştır.[147] Ve yine aynı husus, Derrida'ya göre, negatif teolojinin orijinal bağlamının dışında tekrar edilebilir bir karakterde olduğunu gösterir. Sonuçta negatif teoloji kendinde farklılığın en kayda değer örneklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Böylelikle apofatik tasarı kendini vahiyden, Yeni-Ahit olaysallığının tüm yazılı dilinden, İsa'nın gelişinden, Tutku'dan, teslis dogmasından

---

143 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 5.
144 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 34-36.
145 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 8.
146 Derrida, **On the Name**, s. 69; **İsmin Dışında**, 74.
147 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 32.

bağımsız tutabilmiştir. En son olarak, bütün Hıristiyanlık tarihinden, günah ve kurtuluş düşüncesinden kopuk, hatta tamamen bağımsız kalabilmiştir.[148]

Derrida'nın yanıtını aradığı en önemli sorulardan biri de negatif teolojinin, Grek-Hıristiyan ve Neoplatonik kökenlerinden yeni yollara, daha evrensel olana nasıl açılabileceği, çevrilebileceğidir.[149] Acaba negatif teolojiden hareketle bütün yerellikleri dışlayan bir çevrilebilirlik ufku tesis edilebilir mi?[150] "Hala yerel, Avrupalı, Yunan ve Hıristiyan anlamıyla, negatif teoloji, negatif yol, apofatik söylem adı altında gelen şey, nasıl karşılaştırmasız ve ilke olarak sınırsız bir çevrilebilirlik şansına sahip olabilir?"[151] Derrida için bu soruların yanıtı yine söz konusu geleneğin kendisinde bulunmaktadır:

> Negatif teolojiyi tarihsel olarak bir mekanda konumlandırma ve onun kendi deyimselliğini saptamaya izin veren şey, aynı zamanda onu kendi kök saldığı yerden koparan şeydir de. Ona kendine uygun bir yer tahsis eden etken, onu kendine has özelliklerinden ayıran ve böylece de genelleştirici bir çeviri hareketinin sorumluluğu altına sokandır. Başka bir deyişle onu en fazla paylaşılan söylem ortamına sokan şeydir, örneğin Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan Yahudi, Müslüman, Hindu, Budist vs.) felsefi ve felsefi olmayan, Avrupalı ve Avrupalı olamayan, vs. temaların kesiştiği bu konuşma veya kolokyum ortamı gibi.[152]

Negatif teoloji "içsel bir başkaldırma" ilkesini içinde taşır, yani kaynağı olarak görünen geleneğe kökten bir şekilde karşı çıkar. Bu yönüyle negatif teoloji her şey olup bittikten sonra, ikinci bir köksüzleşme hareketiyle kendini, banallaştıran yaklaşımlardan kurtarmak istemekte gibidir.[153] Negatif teolojinin dayandığı bu temel ilke, kendi çevrilebilirliğinin koşulunu da içinde taşır. Böylelikle kendinden çıkmasıyla, kendi dilinden taşan ve evrenselleştirme sürecini başlatan bir topluluğa çağrı yapar.[154] Bu anlamda negatif teoloji, herhangi bir teolojik ya da felsefi belirlenime karşı koyan; ötekine doğru olan açıklığın özel bir adı haline gelmiştir. "Kimim?" "Kimsin?" "Öteki nedir?" "Tümüyle öteki olarak varolanın varlığı nedir?" sorularına da (negatif teolojiye) benzer şekilde yanıt verilebilir."[155] Bu durumu Caputo kendine özgü dille ifade eder: "Derrida negatif teolojinin polisliğini yapıyor

---

148 Derrida, **On the Name**, s. 71; **İsmin Dışında**, s. 78.
149 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 46.
150 Derrida, **On the Name**, s. 77; **İsmin Dışında**, s. 89.
151 Derrida, **On the Name**, s. 46; **İsmin Dışında**, s. 34.
152 Derrida, **On the Name**, s. 64; **İsmin Dışında**, s. 64-65.
153 Derrida, **On the Name**, s. 67-68; **İsmin Dışında**, s. 71-72.
154 Derrida, **On the Name**, s. 70; **İsmin Dışında**, s. 76.
155 Derrida, **On the Name**, s. 73; **İsmin Dışında**, s. 82.

değildir yahut da ona neyi arzulaması gerektiğini de söylüyor değildir. O, sadece, söz konusu arzunun *tout autre* olduğunu keşfetmiştir; ki bu hepimizin miras aldığı bir arzudur. Hepimiz mutlak bir sürprizi arzulamaktayız, mutlak bir sırrı istemekte ve hepimiz *tout autre*'un ulaşmasını beklemekteyiz. Derrida negatif teolojide hepimizin çağrıldığı şeye, indirgenemez ve de benzersiz bir cevap bulmaktadır. Bizim söylemsel yönelimlerimiz, teolojik ya da anti teolojik olsun değişmez. Hepimiz, 'bütünüyle öteki'nin kapımıza vurarak geleceğini düşlemekteyizdir."[156] Caputo'nun bu yorumu akla şöyle bir soru getirmektedir: Negatif teoloji felsefeden teolojiye sosyolojiden siyasete *konukseverliğin* yeni bir biçimi olabilir mi? Az evvel sözünü ettiğimiz araştırmacının, Bradley'in, argümanlarından biri de budur. Ona göre Derrida, mutlak ötekilik için ve de geçmişte yer alan konukseverlik türlerini kritik etmek için bu kavramı seçmiştir. Negatif teoloji böyle bir bağlama tercüme edildiğinde, Derrida'nın anladığı anlamda kurtarılabilir.[157] Bu da bize Derrida'nın, negatif teolojiyi nasıl bir bağlama taşımak istediği hakkında bir fikir verir:

> Demokrasi, demokrasi düşüncesi, gelecek demokrasi örneğini ele alın (ne Kantcı anlamdaki ide olarak demokrasi, ne de bugünkü haliyle, sınırlanmış ve belirlenmiş demokrasi kavramı, fakat bir vaadin mirası olarak demokrasi) bunun yolu, bugün belki de dünyada, son derece genel çizgileriyle incelemiş olduğumuz negatif teolojinin açmazlarından, yani bu açmazların dolayımından geçiyor. "Bir yol nasıl çıkmazlardan geçebilir?" –açmazları olmayan bir yol ne olacaktır? Yolun açık olmadığı, kesildiği ya da çıkışsızlığın içine gömüldüğü yerde yolu açan biri olmadan, bir yol olabilir mi? Karar vermenin imkansız göründüğü yerde karar verme gerekliliği olmaksızın bir yol düşünemiyorum.[158]

Alıntıda da açıkça görüldüğü üzere Derrida negatif teolojiyi siyasal bir bağlama taşımak istemiştir. Bir nevi, negatif teolojideki mutlak negatifliğin, Tanrı'nın zatının mutlak başkalığına duyulan saygının bir benzerinin siyasal alanda ötekilik sorununun izalesinde işlevselleştirilebileceğini düşünmüştür. Peki, negatif teoloji nasıl bir politik proje öngörür? Derrida'da bu sorunun karar verilecek olarak kaldığını görmekteyiz. Onun bu konudaki tutamağı yine negatif teolojidir. Çünkü onu, tanımlayıcı hiperbolik karakterinden ötürü, önceden tarihsel, felsefi bir fenomen olarak tasvir etmek imkansızdır. Onun nerede başlayıp nerede son bulacağını

---

156 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 3.
157 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 7.
158 Derrida, **On the Name**, s. 83; **İsmin Dışında**, s. 100.

kestirmek son derece güçtür.[159] Derrida diğer meselelerde olduğu gibi burada da son tahlilde kendisine net bir konum atfedilmesine direnir görünmektedir:

> Bugün negatif teolojinin bir 'politikası' ve bir 'hukuku' olduğunu söyleyecek kadar ileri gidebilir misiniz? Bu teolojinin olasılığından alınacak bir ders olduğunu? –Hayır, bir programda, önermeler veya aksiyomlarda olduğu gibi alınacak bir ders veya çıkarılacak bir sonuç yok. Fakat bu olasılık *olmaksızın*, 'politika' veya 'ahlak' olmayacaktır; ki bu olasılığın ta kendisi bizi şu andan itibaren bu kelimeleri tırnak içine koymaya mecbur ediyor.[160]

Özetle Derrida negatif teolojinin içerdiği potansiyele ve bunun hayata geçirilmesindeki zorluklara dikkatimizi çekiyor, öte yandan da, eleştirdiği tutuma düşmemek endişesiyle olsa gerek belli bir şey de söylemek istemiyor. Şu halde negatif teolojinin statüsünün Hıristiyan ya da olmayan, teolojik ve seküler versiyonlarını aştığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta bu durum onun özdeşliğinin belirlenmesini imkansız kılacak bir ölçüde böyledir. Onun her kesimden kimseler için önemi vardır.[161] Derrida negatif teolojiyi okumanın, onu işitmenin, bir başka dile tercüme etmenin bir yolunu aramaktadır. Onun negatif teolojiyi okuma biçimi "Tanrı'ya inanmayanların tapınaklarında Tanrı'ya dua edenler için de son derece önemlidir."[162] Burada dekonstrüksiyondaki çeviri çabasının indirgemeci olmadığına bir kere daha vurgu yapmak zaruridir. Öte yandan negatif teoloji, istediğimizde kullanabileceğimiz ya da vazgeçebileceğimiz basit bir teolojik kavram yahut da gelenek değildir. Derrida için negatif teoloji her türden sorumlu eylemin ya da düşüncenin özel bir adıdır. Onun tarihsel bir belirlenimi olmakla birlikte, ondaki hedef kendisini bile aşmaya olan eğilimdir. Düşünülebilir ve hatta düşünülemez olan imkansızın sınırlarını aşmaya, ötekini mutlak koşulsuzluğu içerisinde düşünmeye olan temayüldür.[163]

Kanaatimizce, Derrida'nın ifade etmeye çalıştığımız düşünceleri negatif teoloji geleneği için son derece verimli yorumlar ve içgörüler ihtiva etmektedir. Bu, dekonstrüksiyonun nasıl, belli bir geleneği, yeni, çok yeni bağlamlara taşıyabileceği konusunda bize bir fikir verdiği kadar onun dinsel geleneği ele almadaki duyarlılığı ve inceliği hakkında da bir fikir verir. Bu dekonstrüksiyonun negatif teolojiye katkı

---

159 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 44.
160 Derrida, **On the Name**, s. 81; **İsmin Dışında**, 97.
161 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 3.
162 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 4.
163 Bradley, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, s. 6-7.

noktasını oluşturur, ancak dekonstrüksiyonda hiçbir ilişkinin tek yönlü olmayacağını dikkate alırsak, söylenenlerin onun son sözü olmayacağını da anlamış oluruz. Şu halde onun negatif teolojiye hangi açılardan eleştiri yönelttiğine bakalım.

## b. Dekonstrüksiyonun Negatif Teolojiyi Eleştirisi

Derrida'nın negatif teolojiye yönelik en temel eleştirisi, onun bütün olumsuz önermelerin ötesinde, olumsuzlamanın ötesinde, varlığın ötesinde bir varlık, yüce bir varlık rezerve ediyor oluşunadır. Tanrı'nın varlığın ötesinde bir varlık, varlıksız bir varlık olması negatif teolojinin klasik metinlerinde sıkça rastladığımız bir durumdur. Bu ise Tanrı hakkındaki negatif söylemin sadece pozitif onto-teolojinin bir evresi olduğu anlamına gelir. Dekonstrüksiyonun aslında negatif teolojinin kılık değiştirmiş bir versiyonu olduğu yönündeki eleştiriler burada geçerliliğini yitirmektedir, zira negatif teolojinin dekonstrüksiyonun hedeflediği eleştiriyi gerçekleştirmesi bir yana zaten eleştiriye hedef olan söylem ufku içinde kalmaktadır. Derrida'nın iddialarının özeti şudur: i. Teoloji sadece iki tür önermesellik (olumlama ve olumsuzlama) yoluyla bilgi iddiasında bulunmaktadır, üçüncü bir bilgilenme yolunu açamamaktadır. ii. Negatif teoloji, ateizm olmak bir yana, isteyerek ya da istemeyerek yeni bir pozitifliğe (olumlamaya) sürüklenmektedir. iii. En üstün varlık retoriğine müracaat etmek, varlık sorununu, zayıflatmak bir yana daha da güçlendirmektedir. iv. Kısaca böylece, bir metafizik olarak negatif teoloji dekonstrüksiyonun kılıcı altına düşmektedir. Bu iddiaların dile getirmeye çalıştığı en temel şey şudur: teoloji, bütün hatlarıyla bulunuş takıntısı içindedir.[164] Burada Derrida üç tür olumsuzlama yapmaktadır: i- Negatif teoloji Tanrı hakkında pozitif hiçbir şey söylememe iddiasındadır. ii. Fakat onlar hiçbir şey söylemediklerini ifade etmiş olmalarına rağmen yine de bir şey, önermesel bir şey söylemiş olmaktadırlar. Ki bu, Derrida için Tanrı'yı yine bulunuş metafiziği içinde tanımlamak demektir. Dekonstrüksiyon için, negatif teolojinin bu çifte iddiasını yapı bozumuna uğratmak stratejik açıdan önemlidir.[165] iii. Bu söylenilenler düşünüldüğünde, Derrida, negatif teolojinin projesini ve de hatasını tekrar etmekte olduğunu kabul etmeyecektir. Bu son olumsuzlama diğer ikisini yönlendirir. Marion bunu biraz daha keskin bir dille

[164] Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 33.
[165] Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 22.

anlatır: "Negatif teoloji, sürekli olarak bulunuşun imtiyazına bağlı olduğundan, dekonstrüksiyona yeni bir materyal sağlıyor değildir, onun müjdecisi de değildir, olsa olsa onun rakibidir."[166] Bu da Derrida'nın dekonstrüksiyonla negatif teoloji arasındaki ilişkiye nasıl baktığını göstermektedir.

Bu noktayı Derrida'nın da andığı iki örnek üzerinde tartışalım:

* Konuyla ilgili ilk örneği Eckhart'dan verelim.[167] Onun, sözü edilen sorunla alakalı en net ifadesi şudur: "Ben, Tanrı'nın varlık olmadığını varlığın ötesinde olduğunu söylerken onun varlığına itiraz etmedim, aksine ona daha çok Varlık atfettim."[168] Eckhart bu ifadesiyle, bütün olumsuzlamaların altında pozitif bir olumlamanın olduğunu, negatif teolojinin son çözümlemede pozitif teolojinin bir evresi olmaktan öte gidemediğini de açıklamış olmaktadır.[169] Bu, "varlığın veya varolanın ötesine götüren veya taşıyan hareket anlamına gelen" hiperbol hareketiyle yapılır. Söz konusu hareket şunu demeye gelir: "X, olanın, varlığın veya varolanın ötesinde olandır."[170] Yani negatif teoloji varlığı olumsuzladığında bile Tanrı'ya bir varlık atfetmiş olur. Caputo'nun ifadeleriyle söylersek, 'negatif teoloji sanki kendini zamanın ve de tarihin ötesinde, dilin ve izlerin oyununun ötesine, differance'ın

---

166 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 22.

167 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 77-78.

168 Mesiter Eckhart, "Quasi Stella Matutina", **Meiter Eckhart: Teacher and Preacher**, trans. and. ed. Bernard McGinn, New York, Paulist Press, 1986, s. 256.

169 Jacques Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik", çev. Ragıp Ege, **Gece Yazısı**, 2005, 7, s. 209; Burada Foucault'nun da neredeyse Derrida ile aynı kritiği yönelttiğine işaret edelim: "bu düşünceye sadık olacak bir dil vermenin aşırı zorluğu. Gerçekten de her türlü safça düşünümsel söylem, dışarının deneyimini içselliğin boyutuna tekrar götürme riski taşır. (…) Ama yine de bu kesin değildir: Çünkü böyle bir deneyimde "kendimizin dışına" geçmek söz konusuysa, sonuçta haklı bir biçimde Varlık ve Söz olan bir düşüncenin göz alıcı içselliğinde kendimizi bulmak, buna sarılmak ve bir araya toplamak içindir. Demek ki her tür dilin ötesinde sessizlik, her tür varlığın ötesinde hiçlik olsa da söz konusu olan söylemdir.", s. 16-17; Buradan da anlaşılacağı üzere, Foucault için de, son tahlilde ulaşılan dinginlik, dışarının deneyiminin zaten baştan belli olan bir çıkar için yapılıyor olması da eleştiriye açıktır: "Dışarının bitimsiz bir erozyonu için değil, birliğin zahmetli fethi için, her zaman zaten başlamış olan bir dilin sel gibi akışı ve umutsuzluğu değil de, son olarak parıldayan hakikat için yapılır" Foucault, **Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi**, s. 20-22; Bu eleştiri belli bir dereceye kadar anlamlı olmakla birlikte, tamamıyla doğru da değildir. Sözü edilen eleştiriyi haklı çıkarır örnekler vardır; ancak bu, dışarının deneyimi adı verilen tecrübenin başı ve sonu belirli olan bir süreç olmadığını beyan eden mistikler de vardır.

170 Derrida, **On the Name**, s. 64; **İsmin Dışında**, s. 65-66, Derrida şunları kaydeder: "Platoncu, Plotinuscu veya yeni Platoncu stildeki abartmalı hareketler, yalnızca varlığın veya şimdiliği içinde bir varolan olmasıyla tanrının (yüce varlık) ötesine seğirtmeyecek, fakat isim olarak, isimlendiren, isimlendirilen veya isimlendirebilen, dolayısıyla herhangi bir şeye oradan gönderme yapılabilen Tanrı'nın ötesine seğirteceklerdir." Derrida, **On the Name**, s. 65; **İsmin Dışında**, s. 67.

olmadığı bir ötede Tanrı hakkında konuşmaktadır, bu ise kendi içinde tutarsızdır. Çünkü bunu söylediği anda, dilde ve zaman içinde konuşmaya başlamıştır, kendini saf bir mevcudiyete çıkarmış, belli bir mutlakçılığın içine düşmüş demektir.'[171]

* Eckhart için sözü edilen durumun aynı Dionysius için de geçerlidir. Onun bu bağlamda birçok yerde anılan şu ifadelerine biz de yer vermek istiyoruz:

> O ne birdir ne birliktir, ne ilahi ne de iyiliktir. (...) O varlıkla varolmamaklık arasında bir yerde değildir. Varolanlar, Onu olduğu gibi bilemezler (...) Onu konuşmak, adlandırmak, bilmek söz konusu olamaz. Karanlık ve ışık, hata ve hakikat –o, bunların hiçbiri değildir.[172]

Bu alıntıda bütün bir olumsuzlamanın içinde nasıl olumlamanın yer aldığı oldukça açıktır. Bütün olumsuzlamalarına karşın negatif teoloji, daha derinlerde Tanrı'nın ne olduğunu bildiğini iddia eder. Negatif teoloji, "Tanrı ona verdiğimiz her adın ötesindedir" dediğinde, bu, Tanrı'nın bu vasıfla Tanrı olduğunu söylemektir, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bir başka vasfı söylenmiş olmaktadır.[173] Son tahlilde negatif teolojinin Tanrı'sı, aşkın bir gösterilene dönüşür, differance'ın olmadığı bir varlık hayaline, metnin dışında bir varlık, genel metinselliğin dışında varlık, izlerin oyununun dışında bir varlık hayaline dönüşür.[174] En apofatik anda, "Tanrı ne şudur, ne bu, ne de bunun tersi" veya "onun bir varlığı yoktur" vs. denildiği zaman, söz konusu olan hâlâ olduğu haliyle, bu meta-fizik, meta-ontolojik yapısıyla varolanı kendi gerçeğinde söylemedir. Ne pahasına olursa olsun gerçeği söyleme, tanıklık etme, ismin gerçekliğine ve hatta isim tarafından adlandırılması gereken şeyin kendisine, yani ismin ötesine teslim olmak söz konusudur -ismin dışındaki şeye.[175] Derrida bu yöndeki argümanını örnekler üzerinde daha da ilerletir. Dionysius'un hakiki bilginin aslında bilgisizlikte olduğu yönündeki sözlerini[176] etraflıca ele alır. Derrida'ya göre mistiklerin yazılarında tuhaf bir ekonomi söz konusudur: örneğin Dionysius'un şu alıntısını düşünelim: "şimdi biz aklın ötesindeki karanlığa gireriz, sen burada bir söylem düzenini değil, bütünüyle bir söylem ve akıl yokluğunu göreceksin. Olumlayıcı teolojide logos yüksekten aşağı iner, sonra analojik ölçütlerle

---

171 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 46-47.
172 Dionysius'tan aktaran, Carlson, "Caputo's Example", s. 269.
173 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 46.
174 Anselm Kyongsuk Min, "The Other Without History and Society –Dialogue with Derrida", **Philosophy of Religion in the 21st Centry**, ed. D. Z. Phillisp, Palgrave, Gorodnsville, 2001, s. 168.
175 Derrida, **On the Name**, s. 68; **İsmin Dışında**, s. 72-73.
176 Dionysius, **Mystical Theology**, aktaran Derrida, "How to Avoid Speaking", s 80.

yükselir. Fakat biz burada en *yüksekten ötede olana yükseliriz*, ki burada logos *yükseklik* ölçütüne göre anlaşılır. Bütün bunların ardından sessiz bir kutsallık ortaya çıkar, dile gelmeyen bir ittihad."[177]

Özetle Derrida için negatif teoloji, reddeder gibi göründüğü felsefi veya onto-teolojik vaat alanına aittir. Derrida negatif teolojinin alttan alta işlemekte olduğu hakikat otoritesini çok güzel yakalamış görünür. Biraz önce denildiği gibi, "göndergesel aşkınlığı göz önünde bulundurmak, Tanrı'dan olduğu haliyle, resimlerin ötesinde, hâlâ varlık olabilecek şu putun ötesinde, onun hakkında söylenenin, görülenin ve bilinenin ötesinde söz etmek; tanıdığımız veya duyduğumuz ismin ötesinde, Tanrı'nın yanıtladığı ve yankısını bulduğu, Tanrı'nın gerçek ismine yanıt vermektedir. Bu amaçladır ki, negatif yöntem bütün upuygun olmayan atıfları reddeder, yadsır, dışlar. Bunu bir hakikat yolu adına ve doğru bir sesin ismini duymak için yapar."[178] Derrida tam da bu noktada negatif teolojinin belli bir otorite sesi ile "hakikati örtüsü kalkmış bir şekilde gören bir sesle, her koşulda Tanrı'ya has olanı söylemek ve buna ulaşmak arzusuyla" konuştuğunu beyan eder.[179]

Derrida'nın negatif teolojiye yönelttiği bu eleştiriler, yanıtsız kalmamıştır. Bu konuda birçok bilimsel ve polemik türü çalışmaya rastlamak mümkündür. Açıkçası bu durum bizce müspet bir karakter arz eder. Derrida'nın etkisiyle Kıta Avrupası felsefesinde kısmen de olsa din felsefesi adı altında değerlendirilebilecek olan bir literatür doğmuştur. Bu konudaki karşı itirazın ana düşüncesi Derrida'nın kendisi ile tutarlı olmadığıdır. Diğer bir ifadeyle negatif teoloji geleneğini kritik ederken onun içindeki farklılığa yeterince eğilmediğidir. Bu eleştiriye göre "onto-teoloji" adlandırması Derrida'yı söz konusu geleneği değerlendirmede "körleştirmiştir".[180] Dionysius, Derrida'nın iddia ettiği türden bir onto-teoloji ya da bulunuş metafiziği içinde değildir.[181] Bu karşı iddianın en güçlü savunucusu Marion'dur. Bu değerlendirmeyi kısmen detaylı bir biçimde ele almak istiyoruz.

---

177 Dionysius'tan aktaran, Derrida, "How to Avoid Speaking", s 81.

178 Derrida, **On the Name**, s. 69; **İsmin Dışında**, s. 74.

179 Derrida, **On the Name**, s. 69; **İsmin Dışında**, s. 74-75.

180 Brian D. Ingraffia, **Postmodern Theory and Biblical Theology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 187.

181 Luke Ferreter, "How to Avoid Speaking of the Other: Derrida, Dionysius and the Problematic of Negative Theology", **Paragraph**, 24, 1, 2001, s. 53 vd.

Marion'a göre, Derrida'nın eleştirileri gerçekte şu biçime sahiptir: "Vahye dayalı Hıristiyan teolojisi ilke olarak kendini 'bulunuş metafiziğinden'" uzaklaştırabilir mi, onun bu metafizikten sıyrılması mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle "Hıristiyan teolojisi dekonstrüksiyona maruz mudur, değil midir?"[182] Marion, iyi bir teolojik eğitime sahip biri olarak, bu bağlamda şu türden karşı sorular yöneltir: Derrida'nın anlattığı biçimi ile her şey bu kadar kendiliğinden açık mıdır? Teolojinin bulunuş ile büyülenmesi hangi ölçülerdedir? Teolojinin, gerçekten bir üçüncü yol önermemekte olduğu bu ölçüde aşikar mıdır? Özetle negatif teoloji her durumda bulunuş metafiziğinin tuzağına mı düşmüştür?[183] Marion'un bu sorulara verdiği yanıt olumsuzdur, en azından durum, Dionysius bağlamında Derrida'nın anlattığı gibi değildir. O, Tanrı'yı adlandırmanın bir "bulunuşa" düşmeksizin mümkün olduğunda ısrar etmiştir. Şimdi bunun nasıl olduğunu anlamaya çalışalım.

İlk aşamada biraz tali de olsa Marion'un adlandırma eleştirisi ile başlayabiliriz. Ona göre, Derrida negatif teolojiyi belirsiz bir biçimde kullanmaktadır.[184] Oysa onun eleştirisine konu olan isimler doğrudan doğruya kendi felsefi sistemlerinin adı olarak böyle bir şeyi kullanmamışlardır. Sözgelimi, Dionysius negatif teoloji terimini açık bir biçimde sadece bir defa, o da üçüncü bölümün bir başlığı olarak kullanmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere, o, negatif teolojiyi açıklamak ya da bu yönde bir teoloji geliştirmek amacında değildir. Marion'a göre, ne İreneaus ne de Augustinus -ki bunların her biri olumsuzlama üstadıdır- negatif teoloji terimini kullanmışlardır. Dolayısıyla bu adlandırma daha çok modern bir nitelik arz eder. Bu sebeple Marion bu her iki terimin de kullanılmaması gerekliliğini ifade eder. Marion'un bu değerlendirmeleri, sonraki eleştirilerinin de hangi nokta üzerinde yoğunlaşacağı hakkında bir fikir verir. Onun açısından genel tablo şu biçimdedir: Derrida, Dionysius'un, "yeni bir yol, daha doğrudan bir yol" olarak düşündüğü bir üçüncü seçeneği dikkate almamış olduğundan, negatif teolojiyi iki seçenek arasında sıkışmış gibi göstermektedir.[185] Buna karşın Marion, Dionysius'un apofatizmi iki değil üç aşamalı olarak kullandığına dikkatlerimizi çekmektedir: (Burada söz konusu üçlemenin diyalektik

182 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 23.
183 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 33.
184 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 20.
185 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 25.

bir yapı arz etmediğini söylemek gerekir). İlk olarak, bütün varlık olumlanır, çünkü Tanrı her şeyin nedenidir; daha sonra onlar çok radikal bir biçimde inkar edilir, zira Tanrı onların hepsine aşkındır, son olarak da hem olumlama hem de olumsuzlama inkar edilir, çünkü o her tür olumsuzlamanın ve de olumlamanın ötesindedir. "Her şeyin mükemmel ve tek nedeni bütün iddiaların ötesindedir. Aynı şekilde o, olumsuzlamanın da ötesindedir."[186] Dionysius, olumsuzlamayı belli bir aşama içinde kullanmaktadır. Salt olumlama ilahi olanı anlatmada yeterli olmadığından olumsuzlamaya yer verilir. Olumlama, Tanrı'nın ulaşılamaz olan özüne ulaşıldığı hissini verir, oysa olumsuzlamanın böyle bir iddiası yoktur, ilahi olanın katı bir belirleniminin önü alınmış olur. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, olumsuzlamanın son tahlilde, "olumsuzlamanın da olumsuzlamasını" içermesi, her ikisinin de ötesinde olan bir deneyime kapı aralamasıdır. Yani burada olumsuzlamanın ardında bir olumlama öneriliyor değildir, hatta Dionysius'a göre, biz Tanrı hakkında, en saygı duyulan ad olan "iyilik"le bile konuşamayız. O, başlı başına olumsuzlamanın yeterli olmadığının gayet farkındadır. Sorun artık onu adlandırmak ya da adlandırmamak değildir.[187]

Şu halde buradan da anlaşılacağı üzere mesele doğrulama ya da olumsuzlama arasında gerçekleşen bir oyun değildir. Bu her ikisine indirgenemeyecek olan bir üçüncü seçenek vardır.[188] Söz konusu olan üçüncü yol, olumlama ve olumsuzlama, sentez ve ayrılma arasındaki, kısaca doğru ve yanlış arasındaki zıtlığın ötesindedir. Net bir şekilde, şayet olumlama ve olumsuzlama aynı ise, aynı doğru hakkında konuşmakta iseler, onları aşan yol doğru ve yanlışı da aşmakta olsa gerektir. Üçüncü yol, olumsuzlamanın altında olan gizli bir olumlama değil, olumlamanın ve de olumsuzlamanın içinde yer aldığı metafiziğin aşımıdır. Şayet üçüncü yol, artık doğru ve yanlışı söylemek değilse, o zaman kimse bunun öznenin önermesini doğrulamak anlamına geldiğini söyleyemez.[189] Özetle Dionysius, linguistik olumsuzlamanın Tanrı'yı linguistik olumlamadan daha iyi (upuygun) kavrıyor olmadığının gayet

186 Dionysius, **The Mystical Theology and The Divine Names**, s. 201.
187 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 26.
188 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 24.
189 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 26.

farkındadır. O sebeple olumlama (katafatik) ve olumsuzlama (apofatik) teolojileri arasındaki alternatifi aşan bir üçüncü yol, "mistik teoloji" önermiş görünür.[190]

Üçüncü aşamada artık sorun, O'nu adlandırma ya da adandırmama sorunu değildir. Marion bu durumu anlatmak için Türkçeye aktarımı güç olan bir deyim kullanır: *de-nomination*: burada terimin her iki anlamı da geçerlidir: hem adlandırmak; hem de bunu olumsuzlamaya yakın bir şekilde yapmak (adlandırmak), sonuçta O'na yönelik bütün adlandırmaları yapısöküme uğratmak. Bütün belirsizliğine karşın, Marion, de-nomination'ın iki katlı bir söyleme fonksiyonuna sahip (negatif bir biçimde olumlama) olduğu kanısındadır. Bu yönüyle artık o, bir şey hakkında bir şey söyleyen bir söylemle ilgili değildir, fakat bütün yüklemleri olumsuzlayan, adların nominativ rolünü reddeden bir görünümdedir. Dionysius bu şekilde dilin yeni bir pragmatik fonksiyonuna işaret etmiş olur. "Tanrı, her şeyin sebebidir, ama onların içinden bir şey de değildir, hepsini aşar". O, arzu edilendir, Dionysius bu adı vermekle, Tanrı'nın her türden olumlamayı ve de olumsuzlamayı, yani bütün adlandırmaları aşan bir Zat olduğunu söylemek istemiştir. Burada şu hatırlatmayı yapmak önemlidir, bu arzulama terimi, artık ne adlandırmakta ne de olumsuzlamaktadır. O her türden önermesellikle bağını koparmıştır, bu suretle sonsuz olanla bir bağ kurmuştur. Her şey ona işaret eder, fakat o, onların hiçbiri değildir. Arzulamak deyişi, sadece dilin pragmatik fonksiyonu ile onu adlandırır. "Arzu" deyişi inkar ettiğinden fazlasını söylemez, kendini ona doğru yöneltmekle, onu adlandırmaksızın işarette bulunur (de-nomination).[191] Saf pragmatik alanda ne olumlama ne de olumsuzlamanın ardında gizlenmiş yeni bir olumlama vardır. Buradaki pragmatiklikten kasıt şudur: mistik teolojide Tanrı'nın adı kullanıldığında bu, onun ne olduğunu tayin eden bir şekilde değil, fakat basitçe ona göndermede bulunmak içindir ve bu övgüde, ifade eğer yerinde ise, "saf övgü", "saf dua" vardır, önerme ve anlamlı bir gönderme yoktur.[192] Üçüncü yolda önermesellik ya da adlandırma artık olası değildir. Bu verili sezginin eksikliğinden dolayı değil, sezginin sınırlanabilir olmaktan çıkıp, (insan havsalasının alabileceğinden fazla olarak)

---

190 Carlson, "Postmetaphisical Theology", s. 67.

191 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 27.

192 John D. Caputo, "Apostles of Impossible: On God and Gift in Derrida and Marion", **God, the Gift and Postmodrnism**, ed. John D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1999, s. 190-191.

taşmakta oluşundandır. Bu takdirde söz konusu deneyim, herhangi bir kavramın ölçebileceğinden çok ötededir. "Verili olan", her kavramı diskalifiye edecektir. "O, her söylemden ve bilgiden daha güçlüdür. O sebeple de anlağı aşar."[193] Marion'a göre, anlağın ve kavramın bu şekilde söküme uğratılması nedeniyledir ki, teolog son tahlilde adlandırmaksızın işarete (de-nomination) ulaşır. Bilginin söküme tutulması bir eksiklikten değil, onu aşan yön sebebiyledir. Kısaca Tanrı anlaşılmaz olarak kalır, algılanamaz değil- Ona ilişkin upuygun bir kavramın olmayışı sezginin olmayacağı anlamına gelmemelidir". (Bu da, Marion'un *satureted phenomenon* olarak adlandırdığı durumdur.)[194] Şu adlandırmaksızın işaret etmek (de-nomination) bir 'bulunuş metafiziğiyle sonlanmaz, o, bir yokluk metafiziği ile sonlanır ki, orada ad, adı olmayan tarafından verilmiştir. (Filipeliler/2: 12) Ad, Tanrı'ya bir öz olarak işarette bulunmaz. O'nun her ismin ötesinde olduğuna işaret eder. Şu halde mistik teolojinin hedefi Tanrı'ya uygun bir ad bulmak değil, aksine söylenemeyen ad tarafından onu bize anlaşılır kılmaktır. Bu, Tanrı hakkındaki dilin, teorik kullanımından pragmatik kullanımına geçiştir. Ki, son tahlilde teolojik söylemin litürjik fonksiyonuna göndermede bulunur.[195]

Sonuç olarak, Dionysius tek başına olumsuzlamanın bir teoloji oluşturmak için yeterli olmadığını söylemektedir. Olumsuzlama çok basitçe olumlamanın bir diğer ucudur, bu sebeple olumsuzlama olumlamayı, onu tersine çevirmeksizin yeniden kurmuş olur. Buna karşın üçüncü yol artık bir şey hakkında bir şey söylemek değil (ya da tersi); fakat O'na adlandırmayla dokunmaksızın göndermede bulunmaktır.[196] Marion ile Derrida arasında gerçekleşen bu diyalog ya da müzakere verimli tartışmaların da başlangıcı olmuştur. Burada değerlendirme sadedinde şunu söyleyebiliriz ki, en azından Dionysius özelinde Marion haklı görünmektedir. Bu anlamda Derrida negatif teoloji eleştirisinde bu boyutu göz ardı etmiş görünür. Eğer denebilirse, onun bütün negatif teolojilerin benzer hataya düşmüş olduklarını varsayması eleştiriye açık görünmektedir. Bununla birlikte şunu da kabul etmek gerekir ki, Derrida'nın bu yönde tahrik edici çalışmaları olmasaydı konu yine bu tarzda, verimli bir biçimde ele alınamazdı zannediyoruz.

---

193 Dionysius the Areopagite, **The Mystical Theology and The Divine Names**, s. 193.
194 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 40.
195 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 38.
196 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 28.

Şu ana kadar Derrida'nın negatif teolojiyi olumlamasına ve olumsuzlamasına değinmiş olduk, fakat onun söz konusu teoloji ile nasıl bir bağının olduğuna değinmedik. Şimdi bu hazırlayıcı tartışmaların ardından bu konuyu ele alalım.

## c. Dekonstrüksiyonun Negatif Teolojiye Olan Borcu

Konu itibariyle, ilk önce ele almamız gereken bu bahsi son kısımda ele almamızın en önemli nedeni diğerlerine nazaran bu konunun daha karmaşık olmasıdır. Zira dekonstrüksiyonun negatif teoloji geleneğinden ne devşirdiği çok açık değildir. Bu hususta söylenebilecek en net şey her iki gelenek arasında konu ve üslup benzerliğinin varlığıdır. Derrida, sürekli bir biçimde negatif teolojinin "hiperbolik hareketleriyle" (*hyper*, *über*, *epekeina*, *pas, sans*) ilgilenmiştir.[197] Bu durumu Derrida şu biçimde ifade eder:

> Bu, X olarak adlandırılan (örneğin metin, yazı, iz, différance, hymen, eklenti, farmakon, parergon vb) ne bu ne de şudur, ne duyumsanır ne de akledilebilir. Ne pozitif ne de negatiftir, ne içerde ne dışarıdadır, ne yüksekte ne de aşağıdadır, ne aktif ne de pasiftir, ne vardır ne de yoktur, hatta nötr bile değildir, hatta diyalektik bir üçüncü şıkka da yer yoktur, bir cümle görünmesine rağmen, bu X ne bir kavram ne de bir isimdir; o kendi içinde bir isimler serisine yol açar, fakat bir başka sentaksı gerektirir. Düzeni, önermesel söylem yapısını aşar. Onun ne olduğu hiçbir biçimde söylenemez.[198]

Yapılan iktibasta da görüldüğü üzere negatif teoloji ile dekonstrüksiyonun kullandığı terimlerin ifade ediliş biçimlerinde bariz bir benzerlik vardır. Ama bir disiplinin sadece dilini kullanmak, onu tekrar etmek anlamına gelir mi?[199] Bu sorunun ilk yanıtı olumsuzdur, fakat mesele bununla bitecek türden değildir; zira sorun göründüğünden daha kompleks bir karakter arz etmektedir. O sebeple konuyu biraz daha ayrıntılı bir biçimde, Derrida'nın negatif teoloji ile irtibatında anılan iki terim üzerine yoğunlaşarak ele almak istiyoruz.

**i. "Différance":** "Différance", Derrida ve dekonstrüksiyonun adı her anıldığında kullanılan, ama bu yaygınlığına karşın ne olduğu hususu halen belli

---

197 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 2; Negatif teolojideki çifte tutum, "*bir yandan* hiçbir şeyin sağlam kalmadığı, bütün felsefenin negatif teolojinin, bilimin, sağduyunun, en küçük dokanın bile güvenilir gözükmediği radikal bir eleştirinin gücü, *öte yandan,* tam tersi olarak, her tür tartışmanın ötesinde konumlandığımız için, yargıların en dogmatik inanç tarzında mekanik bir şekilde üreten veya çoğaltan bu kendinden emin sesin otoritesi." Derrida'yı fazlasıyla etkilemiş görünür., Derrida, **On the Name**, s. 66-67, **İsmin Dışında**, s. 69-70.

198 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 74.

199 Derrida, "How to Avoid Speaking", s. 74.

olmayan bir "terimdir". İşte bu belirsizlik nedeniyle olsa gerek "différance, acaba negatif teolojinin Tanrı'sı mı?" şeklinde bir istifhama yol açmıştır. Derrida'nın kendisi de bu durumun farkında görünür:

> Sık sık başvurmak zorunda kaldığım dolambaçlar, söyleyişler ve sözdizimi, bazen ayırt edilmez derecede, negatif teolojinin dışlaştırmalarına benzeyecektir. Zaten şu vurgulandı: différance *olan* bir şey değildir (on), var değildir, ne olursa olsun bir burada olan değildir; ve böylece onun *olmadığı* bütün her şeyi vurgulayacağız, yani bütünü; ve sonuçta ne varlığı ne de özü olduğunu. (…) "Différance'ın özü yoktur, o yalnızca neyse o olarak edinilmesine izin vermez şey olmakla kalmaz, genel olarak neyse o olmanın yetkesini, şeyin kendisinin özündeki buradalığın yetkesini tehdit eder.[200]

Alıntıda Derrida'nın différance terimini tanımlamasıyla negatif teoloji arasında yakın bir alaka vardır. Haklı olarak ifade edildiği üzere différance yerine Tanrı terimi konulsa negatif teoloji açısından bir şey değişmeyecektir, ya da tersi. 1968'de, "differance" makalesinin ilk sunumunun ardından bir dinleyici, her şeyin kaynağı olan, ne olduğunu kimsenin bilemeyeceği, tanımlanamayan différance'ın negatif teolojinin Tanrısı olduğunu iddia etmişti.[201] Eğer negatif teolojinin en temel paradoksu, Tanrı'nın aşkınlığını, konuşulamazlığını konuşmak ise aynı açmaz hem dekonstrüksiyon hem de différance için de vardır. Negatif teoloji gibi, dekonstrüksiyon da kendini sürekli 'bozuma sokarak' yazarken bulmaktadır.[202] Bu açıdan her ikisi arasında öz olarak olmasa da stratejik açından bazı benzerlikler bulunmaktadır. Ancak Derrida, yine de différance ile negatif teolojinin örtüştürülmesine direnmiştir: Çünkü différance'ı belirgin kılan şey, onun teolojik olması değildir.[203] Bu anlamda *différance* gizli bir Tanrı değildir, içinde negatif teolojinin Tanrısı gizli değildir. *différance* bir varlık, bulunuş, bir açığa vuruluş

---

200 Derrida, "Différance", s. 50-51.

201 Bkz. "The Original Discussions of 'différance", **Derrida and Différance**, ed. D. Wood, Warwick, Parousia, 1985, 30-132, Derrida bu iddiaya dekonstrüksiyonun kararlılığı ile -hem evet hem de hayır- yanıtını vermiştir. Her ikisi arasında ne türden benzerlikler olursa olsun 'Tanrı' ve 'differance' arasında çok derin bir semantik ayrımın oluğunu söylemiştir. Caputo da şöyle diyor: "Güzel bir yakıştırma olmasına karşın 'differance' Tanrı değildir.", **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 2.

202 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 2.

203 Derrida, "Différance", s. 51; Derrida bu sıkıntıyla çok fazla karşılaşmış görünür, sözgelimi o yine kendi icat ettiği bir başka terim için de (hayaletbilim) aynı şeyi söyler: "Bu kategorinin indirgenemez olduğunu kabul etmiş bulunmaktayız; en başta da olanaklı kıldığı her şeye, yani ontolojiye, pozitif ya da negatif onto-teolojiye indirgenemeyeceğini kabul etmekteyiz." J. Derrida, **Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yay., İst., 2001, s. 86; "… gramatoloji ne pozitif bir bilim, ne de bir felsefe; bu yüzden, gramatolog diye bir şey yok.", J. Derrida, "Kusura Bakmayın Ama Hiçbir Zaman Tam Olarak Öyle Söylemedim", **Doğu Batı**, 1, 4, 1998, s. 147.

değildir. O, doğruluğu ve de görünüşü olmayan bir fenomendir.[204] Bir keresinde Derrida şunları söyler: "Beni ilgilendiren différance düşüncesi, ne ruhbilimsel ne de antropolojiktir. Bu bilince ilişkin değildir, ne de bilinç dışına. (görüngübilimsel mi?) hayır, öyle de değil."[205] İlginçtir, onun bu anlatım biçimi yine negatif teoloji geleneği içinde kalmış görünür. Şimdi hem bu paradoksu hem de différance ile negatif teoloji arasındaki alış verişi açmaya çalışalım.

Derrida, *différance*'ın ne kelime ne kavram olduğunu, onun ne anlama geldiğini ifade edecek bir kavramın olmadığını söylerken, kelime bulmakta güçlük çekiyor değildir. Aksine o, çok soğukkanlı bir biçimde kelimelerin ve kavramların zaten kendisinde içerimlendiği, diğer bir ifadeyle *différance*'ın kelimelere öncel olduğu bir koşulu anlatmaya çalışmaktadır. *Différance* varlığın adından öncedir, addan öncedir, o bizzat ad değildir, Fransızca'da ya da başka herhangi bir dilde, bu, onun niçin deforme olumlu bir kelime olduğunu da açıklamaktadır.[206] Dekonstrüksiyon referansın kompleksliğini ortaya çıkarmaktadır, yoksa onu inkar ediyor değildir. O, daha çok *différance*'sız bir göndermenin olamayacağı üzerinde, metinsel bir zincirin dışında referansın olmadığında ısrarlıdır. Referansın bu tür bir sınırlandırmasını motive eden şey, öznellik ya da şüphecilik değildir, daha çok ötekine olan aşırı duyarlılığın bir sonucudur. Dilin ötekisine olan kuvvetli bir teyakkuzun sonucudur. Referansa ilişkin bütün söylenenler kişiyi dilsel bir hapishaneye mahkum etmek için değil, daha çok onu dilin ötekisine karşı duyarlı kılmak içindir. Bu öteki, ne dile ne de başka bir şeye indirgenebilir değildir.[207] Aynı şekilde *différance*'ın bir master ad, giz, Varlığın ötesindeki Varlığın gizli adı olduğunu, kendisini asla açığa vurmayan saf bir varlığın adı olduğunu düşünmek de ciddi bir yanlış anlamadır. *Différance* mutlak bir Tanrı aracılığı ile akraba olacak bir iz değil, fakat bütün kavramların ve de adların, hatta bilinmeyen Tanrı'nın adının bile, *différance*'ın adının içinde türetildiği bir izler bütünüdür. *Différance* Tanrı'ya

---

204 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 7.
205 Mortley, **Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler**, s. 146.
206 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 8.
207 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 17.

göndermede bulunan dilin (pozitif, negatif ya da onto-teolojik dilin) imkanını ve imkansızlığını betimler. *Différance* imanın ve duanın dilini de betimler.[208]

Bu açıdan baktığımızda différance ile negatif teolojinin Tanrısının eş değer olmadıkları görülecektir. Çünkü son tahlilde "negatif teolojinin Tanrısı aşkın bir göstereni, metnin, genel metinselliğin dışında bir varlık olabilirmiş düşünü mümkün kılar. Onların deneyimi öyle derin ve güçlüdür ki, dilin kırılganlığının, işaretlerin farklılaşan zincirinin üstesinden gelinebilirmiş kanısı hep vardır."[209] Buna karşın *différance* negatif teoloji değildir. Çünkü o, negatif teolojide olduğu üzere, en yüksek, en yüce sıfatlarıyla, Tanrı'nın varlığını olumlamanın en rafine biçimi değildir. Negatif teolojide Tanrı, "Varlık üstüdür", "Tanrı budur, fakat bundan daha fazlasıdır; Tanrı, varlığın ötesindedir, O varlıksızdır; varlığın ötesindeki Varlıktır; hatta Tanrı'nın ötesindeki Tanrıdır." Ama bütün bu hiperbolik hareketlerde negatif teoloji onto-teolojinin daha yüksek bir modelizasyonuna yakalanmış görünür. Ki o onto-teoloji bulunuş felsefesinin bir varyasyonudur: hiper/süper varlık biçimi alan, ancak bulunuş metafiziğinin düşleyebileceği türden bir bulunuşu sağlayan bir onto-teoloji. İşte bu, dekonstrüksiyonu ve *différance*'ı negatif teolojinin Tanrısı'ndan ayıran şeydir. Derrida sürekli bir biçimde bu görüşünü savunmuştur.[210] Bir önceki kısımda da değinildiği üzere negatif teoloji, sürekli olarak 'hyperessentiality' tuzağına düşmektedir: hiper gerçek ya da gerçek üstü, öyle gerçek ki, biz asla sadece gerçek demekle yetinemeyiz. Oysa différance, gerçekten daha az bir şey olmadığı gibi tam anlamıyla gerçek de değildir, asla bir varlık ve bulunuş biçimini alamaz; bu da onun, varlık ve yokluk arasında uçuşan küller ve hayaletler gibi yarı-varlık (quasi-being) olarak adlandırılmasının bir nedenidir. Kısaca différance'ın yarı aşkın bir önceliği vardır, yoksa gizli bir aşkınlığı değil.[211] Eğer hal böyle ise, negatif teolojinin bulunuş metafiziğini yapıbozumuna uğratması bir yana, kendisi saf bir bulunuş metafiziğinin içine düşmektedir. Buradan da différance'ın onun metafizik düşmanı olduğu şeklinde bir sonuç çıkarmak yanlış olur. Buradaki gerilim, onu yok etmek için değil, aksine onu Grek bulunuş metafiziğinden özgürleştirmek için vardır.[212]

---

208 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 9-13.
209 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 11.
210 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 8.
211 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 2-3.
212 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 11.

Burada zikredilen görüşlerin önemli bir kısmı, referanslardan da anlaşılacağı üzere, Caputo'ya aittir. O, kendine özgü dili içinde différance'ı yeni bir bağlama taşıma uğraşısı içinde görünmektedir, eğer ona özgü bir bağlamdan söz edebilirsek. Burada biz de bağlamımızı kaybetmeden, asıl konumuza, negatif teolojiye dönersek şunu söyleyebiliriz. Bir önceki kısımda Derrida'nın negatif teolojiye nasıl bir katkısının olduğundan söz ederken, onu yeni bir çevrilebilirlik ufkuna taşımak istediğini söylemiştik. Bu anlamda Caputo'nun değerlendirmeleri, bize, différance'ı da benzer bir bağlamda düşünebilme imkanı vermektedir.

Konuyu bitirmeden önce, dekonstrüksiyon ve negatif teolojinin nasıl bir bağlamda konumlandığını aydınlatmak açısından yararlı olabilir diye düşündüğümüz bir noktaya daha değinmek istiyoruz. Bunlardan ilki, en önemli dinsel fenomen olarak niteleyebileceğimiz dua ile ilgilidir. Derrida'nın "hakiki dua deneyimi için negatif teolojiye borçlu olduğunu" ifade etmesi son derece ilginç görünür:

> Ben dua ettiğimde, negatif teoloji hakkında, adlandırılmayan hakkında vb. düşünürüm. Bu, oldukça septik -bu sözcüğü sevmememe rağmen- bir duadır. Bu şüphecilik duanın bir parçasıdır. Burada epoche deyişi daha uygun, inancın değil de kesinliğin askıya alındığı, ki kesinliğin bu askıya alınışı duanın bir parçasıdır. Bu askıya alınış, hakiki bir dua için gereklidir. Yanıtın nasıl verileceğini bilerek dua etmek, duanın sonu olur. Bu, basitçe bir emir olur –bir pizza ister gibi. Hayır, ben böyle bir şey beklemiyorum. Ben, dua ettiğimizde, kesinliği ve beklentiyi bırakmamız gerektiğini düşünüyorum, eğer hala bir dua denebilirse.[213]

Burada mutlak beklentinin, ekonominin, herhangi bir hesabın askıya alınışı vardır. Derrida, "Ben ummuyorum, benim duam ümitsizdir, bütünüyle ümitsizdir"[214] dediğinde bunu kastetmiş görünür. Bu konunun çok daha fazla ayrıntısına girecek değiliz. Ama şuna da dikkat çekmek isteriz ki, alıntıda yer alan düşünceler Hıristiyan negatif teoloji geleneğinin en önemli simalarından biri olan Eckhart'la ziyadesiyle muvafıktır.[215]

**ii. "Khora":** Dekonstrüksiyonla negatif teoloji arasındaki ilişkiyi ele alabileceğimiz anlaşılması zor olan bir diğer kavram khoradır.[216] Bu terimi Derrida, Platon'un *Timaios*[217] diyaloğundan alır ve içeriğini zenginleterek kullanır. "*hem*

---

213 Derrida, "Epoché and Faith", s. 30-31.
214 Derrida, "Epoché and Faith", s. 31.
215 Bkz. Eckhart, **Tanrı ve İnsan**, s. 14, 56; ayrıca krş. Silesius, **Mistik Şiirler**, 28.
216 Martin C. Srajek, **In the Margins of Deconstruction: Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida**, Pittsburgh, Penn, Duquesne University Press, 2000.
217 Bkz. Platon, **Timaios**, çev. E. Güney-L. Ay, İstanbul, Sosyal Yay., 2001, 50a-52b.

*hiçbir şeye benzemeyen hem de her şeye yataklık eden yer*" anlamına gelir. Söz konusu terim biraz farklı bir bağlamda kullanılmakla birlikte, Derrida'nın kullandığı üslup yine negatif teoloji çağrışımı yaratmış, hatta différance'da olduğu üzere bunun Tanrı olup olmadığı türünden tartışmalar neşet emiştir. Şimdi biz bu konuya ve tartışmalara, bizi ilgilendirdiği ölçüde yer vereceğiz.

Derrida'ya göre khora bir şey değildir, özellikle de alımlayarak veya kavrayarak, hatta kavranmaya izin vererek yer verecek bir dayanak veya öz hiç değildir. O, ancak kendini haber verebilir.[218] Khora'nın mekanında hiçbir şey yoktur; öylesine bir boşluktur ki, kendisi bir şey bile değildir. Sadece oradadır. Onun hakkında bir söylem, onu sadece küle çevirir.[219] Derrida'ya göre khora'nın "ne o ne de bu olduğunu ya da aynı anda hem o hem de bu olduğunu bile söyleyemeyiz." O, dışlama mantığı ile katılma mantığı arasındaki bu salınımın, retorik bir zorunluluktan, belli bir isimlendirme yeteneksizliğinden kaynaklandığını ifade eder.[220] Bu önermelerin ve negatif varsayımların khora ismini her tür çeviriye karşı korumak için olduğu anlaşılmaktadır.[221] Bu aynı zamanda, khora'nın başka isimlere çevrilebilir ya da onun yerine başka isimler koyulabilir bir yapıda olup olmadığının da bir yanıtıdır. Derrida'ya göre, her ne karşılık verilirse verilsin, çeviriler birtakım yorum ağları içinde tutuklu kaldıklarından, geçmişe yönelik yansıtmaların sonucu olduklarından, hiçbir zaman khora için 'doğru bir kelime önerilebileceği, retoriğin bütün dolambaçlarının ötesinde onun kendi başına isimlendirilebileceği hatta onun her türlü bakış açısının dışında olmuş olabileceği bile öne sürülmemelidir'.[222] Yorumlar kendi kalıplarının şematik işaretlerini taşıyarak ve katkılarının tortusunu bırakarak, 'khora'ya biçim vermeye çalışmaktadırlar. Oysa Derrida için khora, hiçbir zaman ona ulaşılmasına veya dokunulmasına, el sürülmesine, özellikle de bu tip yönelimsel veya yorumsal çeviri türleriyle tüketilmesine asla izin vermez.[223] Derrida, şunları kaydeder: "Her zaman onu belirleyerek bir şekil vermeye çalışıyorlar, oysa o yalnızca kendini bütün belirlemelerden, maruz kaldığı işaret ve etkilerden

218 Derrida, **On the Name**, s. 96; **Khora**, s. 26.
219 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 37.
220 Derrida, **On the Name**, s. 89; **Khora**, s. 13.
221 Derrida, **On the Name**, s. 92; **Khora**, s. 19.
222 Derrida, **On the Name**, s. 93; **Khora**, s. 20-22.
223 Derrida, **On the Name**, s. 94-95; **Khora**, s. 24.

soyutlayarak kendini ortaya koyar veya haber verir: karşılığında hiçbir şey almayı ummadan, ona vermek isteyeceğimiz her şeyden soyutlanarak ....”[224]

Şimdiye değin khora’ya ilişkin kullanılan betimlemeler, onun ne kadar da negatif teolojinin Tanrısına benzer olduğu yönlü bizi ayartabilir. Fakat üslup benzerliği, bizi yanıltmamalıdır. Bu Derrida’nın bir uyarısıdır: ‘Khora hakkında, ne negatif teoloji ne de Varlığın ötesinde İyilik düşüncesi, Bir veya Tanrı düşüncesi bulunur. Ne duyumsanabilir ne bir mecaz ne bir düz anlatım, ne bu ne de şu, hem bu hem de öteki olarak, çiftlerin her iki terimine dahil olarak ve olmayarak khora, teolojiye ilişkin her türlü betimin ötesindedir.’[225] “Khora’nın başkalığı -ıssız, insansız, a teolojik bir yer- ötekiye indirgenemez, o bütünüyle öteki olandır. Fakat bu, bütünüyle öteki olan Tanrı’nın adı altında değerlendirilemez. O, bir olay, bir söz, bir armağan değildir, onun negatif teolojiyle hiçbir ilgisi yoktur.”[226] “Khora hiçbir şeydir (varolan veya mevcut olan hiçbir şey), ancak Dasein’ın bunaltısında yine varlık sorununa açılacak olan Hiçlik de değildir. Bu Yunanca sözcük belleğimizde, bizim belleğimizce, bizim ‘yunan’ belleğimizce bile sahiplenilemez bir şeyi söyler; kendisi için ne sınırın ne de yasın olduğu çöldeki bir çölün bu anısızlığını söyler. Sorun çok açık olarak kalır.” Bu, bütün bir antropo-teolojik şemalardan, bütün bir tarihten, bütün bir vahiyden ve hakikat söyleminden sıyrılmıştır. Khora ne bir biçim ne de algılanabilir bir şeydir. O, demiurgun, paradigmaların imajlarını oluşturduğu bir yerdir.[227] Teolojinin Tanrı’sının aksine, khora, bütünüyle anonim ve şekilsizdir.[228] Sözgelimi kişi şunu bile söyleyemez: “khora şudur ya da değildir”, o sadece oradadır (il ya khora).[229] Ve hatta khora dekonstrüksiyona tabi tutulamayandır.[230]

> Khora deneyimi, hiçbir teolojik, ontolojik veya antropolojik mercii tarafından belirlenmeye izin vermeyerekten, yaşsız, tarihsiz ve bütün karşıtlıklardan (örneğin duyulur/düşünülür karşıtlığı) daha ‘eski’ olaraktan, bir negatif teolojiye göre, kendini ‘varlığın ötesinde’ olarak bile sunmayan bu aralama için yer adı ve çok özel bir yer adı olacaktır. Bundan itibaren khora bütün tarihsel açımlama veya insan-tanrıbilimsel deneyim süreçleriyle mutlak olarak geçirimsiz ve ayrışık yapıda kalır. Hiçbir zaman bir dine girmeyecek ve kendini kutsallaştırmaya, kutlulaştırmaya, insancıllaştırmaya,

---

224 Derrida, **On the Name**, s. 94; **Khora**, s. 23.
225 Derrida, **On the Name**, s. 89; **Khora**, s. 8.
226 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 37.
227 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 35.
228 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 11.
229 Richard Kearney, “Khora or God”, **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, Albany, State University of New York Press, 2003, s. 109.
230 Derrida, **On the Name**, s. 80; **İsmin Dışında**, s. 95.

> tanrıbilimselleştirmeye, kültürleştirmeye, tarihselleştirmeye izin vermeyecektir. (...) Khora asla kendisini olduğu gibi mevcudiyete sunmaz. O ne varlık, ne iyilik, ne Tanrı, ne İnsan, ne Tarih'tir. Bunlara daima direnecektir, her zaman sonsuz bir direncin, sonsuzca geçirimsiz bir kalışın yeri olmuş olacaktır.[231]

Derrida, hangi açıdan khora'nın negatif teoloji olmadığını şu biçimde açar: Negatif teoloji, söylem olarak khora'ya büyük ölçüde benziyor görünmesine rağmen, ondan, kendini çölün boşluğundan korumakla, çölde kendini kaybetmemekle ayırır. Negatif teolojiyi kullanan aziz, çöle Tanrı'yı bulmak için, kendini bulmak için kaybetmek üzere oraya gider. O, dua ile rehberlik edilmiş olarak gider ve de gelir.[232] Burada söylenmek istenen şey, negatif teolojideki bütün apofatik adımların, belli bir pozitif sonuç için yapıldığı oysa khora'da böyle bir beklentinin kesinlikle olmadığıdır. Derrida açısından bu durumu en iyi çöl metaforu açıklamaktadır. Sözgelimi Dionysius'un çalışmasını ayırt eden şey, onun khora olması değildir. O daha çok agathona benzer. Dionysius asla çölde yolunu kaybetmez. Çölde kaybolmaya değil, kendini yeniden bulmaya gider.[233] Oysa Derrida için khora çölün ta kendisidir. Bu anlamda Derrida, khora'nın, logosentrik dilin içinde nasıl dile getirileceği ile ilgilenmemiştir. Aksine, khora'nın bu geleneğin dilinden nasıl kurtulabileceği -ona bütünüyle yabancı olarak nasıl görüneceğini önemsemiş görünür.

Khora her ne kadar "herhangi bir isme, belirli bir ada sahip olmayan, adlandırılamayan ve konuşulamayan" olsa da Derrida onun hakkında konuşulmak istendiğini belirtir. Peki, bu nasıl yapılacaktır? Bir kimse, khora hakkındaki bütün her şeyi nasıl söyleyebilir?[234] İşte bu nokta Derrida'nın analizlerinin hem en zayıf olduğu hem de en güçlü olduğu yerdir. Derrida hep iki tür salınım arasında sürekli tereddüt etmiştir: çifte dışlama (ne ne de) ve katılım (aynı zamanda ... hem bu hem de o).[235] Bir anlamda khora, paradigma düzenine, kavranabilirliğe yabancı kalırken; kendisi görünmez olmasına ve duyulur hiçbir biçime sahip olmamasına rağmen, kavranabilir olana, çok güç hatta kuşkulu bir şekilde dahil olur.[236] Khora düşüncesi bu kutupsallıkla beraber, diyalektik olsun olmasın, kutupsallık düzeninin ta kendisini, genel olarak kutupsallığı tedirgin etmektedir. Zıtlıklara yer vererek, hiçbir ters-yüz

---

231 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 138.
232 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 39.
233 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 38.
234 Kearney, "Khora or God", s. 110.
235 Derrida, **On the Name**, s. 91; **Khora**, s. 16.
236 Derrida, **On the Name**, s. 89; **Khora**, s. 13.

olmaya boyun eğmeyecektir. Ve bu, başka bir sonuç olarak ismin ötesinde değişmez bir şekilde *kendi olarak* kalacağından değil, fakat anlamın kutupsallığının dışına çıkarak, artık ne anlam çevrenine, ne de varlığın anlamı olarak anlamın çevrenine ait olmadığından dolayı olacaktır.[237] İlginçtir, bütün direnişlere, reddedişlere rağmen, Derrida khora'nın Tanrı ile olan alakasını netleştirmemiştir. O, khora'nın negatif teolojinin Tanrısı olmadığını söylemekle birlikte bu ikisi arasındaki irtibatı yasaklamamış görünür: "Bu çölü bildiğimiz çölden (vahiylerin ve inzivaların, Tanrı'nın, yaşam ve ölümlerinin, bütün boşluk ve aşkınlık figürlerinin, religio'nun veya tarihsel dinlerin çölünden) 'önce' düşünüp de mi ifade etmeye bıraktığımız, yoksa 'tersine', benim çöldeki çöl diye adlandırdığım bu en-ilk çölü yukarıda sözü geçen çölden itibaren mi kavradığımız sorunu açık kalır."[238] Khora, Derrida için tarihsel olmayan dinin, (spesifik bir din olmayan dinin) yeri olarak düşünülmüş görünür.[239]

Sonuç olarak, Derrida'nın khora'sı ve ona ilişkin düşünceleri birçok açıdan eleştiriye açıktır. Derrida'nın, yersiz olduğunu söylediği bu yerin, eleştirdiği, aynılaştırılmasına karşı çıktığı negatif teolojiden ne tür bir avantajının olduğu, niçin onu değil de khora'yı seçmemiz gerektiği hususu tamamıyla açık kalır. Ki bunları az sonra, diğer konularla ilgili değerlendirmelerimizle ele alacağız. Ama burada şunu da belirtmeliyiz ki, söz konusu terim dekonstrüksiyonla negatif teoloji arasında nasıl bir irtibat ya da irtibatsızlık olduğunu anlamak bakımından önemlidir. Zira negatif teolojinin içinde yer aldığı güvenlik ufku, bazen tam olarak khora'nın karşıtını temsil eder:

> Hıristiyan kimliğine rağmen veya bu kimliği içinde, Heidegger'e ve onun da ötesine kadar devam eden bir Yunan –Platoncu ya da Plotinoscu- geleneğe olanağını veren 'negatif yol' geleneği içindeki ikiye ayrılış: Varlığın ötesinde olanın düşüncesi. Bu, Yunan İbrahimi melezleşme antropo-teolojik olarak kalır. Tanıdığımız figürleri ve kültürü ve tarihi içinde, "deyimselliği" evrenselleştirilemez. Ortadoğu çölü sınırlarında veya onu hedefleyerek, tektanrıcı açımlamaların ve de Yunanistan'nın kaynağında konuşur.[240]

---

237 Derrida, **On the Name**, s. 92; **Khora**, s. 19.
238 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 138.
239 James H. Olthuis, "The Test of Khora", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, London-New York, Routledge, 2002, s. 112.
240 Derrida, "İman ve Bilgi", s. 137.

Alıntıda açıkça görüldüğü üzere negatif teolojinin temel paradoksu bütün negatifliğine rağmen, antropomorfizmin içinde kalması ve de evrenselleştirmeye yatkın olmayışıdır. Ancak bu, belli bir negatif teoloji için söz konusu olsa gerektir. Aksi halde Derrida kendi kendisiyle çelişmiş olacaktır. Derrida'nın eleştirilerine indirgenemeyen negatif teoloji*ler* de söz konusudur. Bu khora ve dekonstrüksiyon ile negatif teoloji arasında yakınlaşılan bir ara yüzeyi oluşturur. Her şeye rağmen khora, onunla aynı dili paylaşmakla beraber, hem antropomorfik ufku aşmaya hem de evrenselleştirmeye daha yatkındır. Bu kritik nokta dekonstrüksiyon ile negatif teolojinin de ayrım noktasıdır. Vurgulayarak ifade edelim ki, bu, dekonstrüksiyonun negatif teoloji ile olan tek alakası ya da alakasızlığı değildir.

## 4. Eleştirel Değerlendirmeler

Bu kısımda dekonstrüksiyonla negatif teoloji arasında nasıl bir bağın olduğunu göstermeye gayret ettik. Sonuç olarak gördük ki, Derrida negatif teolojiden hem istifade etmiş, hem de onu eleştirmiştir. O, negatif teoloji geleneğinin çoğul bir yapıda olduğuna vurgu yapmış, onun nasıl yeni bağlamlara taşınabileceğinin yollarını göstermeye gayret etmiş ve de içinde bulundurduğu potansiyele dikkatleri çekmiştir. Öte yandan aynı geleneği eleştirmiştir de. Derrida'nın argümanı, negatif teolojiye yöneltilen genel eleştirilerle (onun sessizlik içinde böbürlendiği, aslında ateizmin bir diğer türü olduğu gibi) aynı değildir. Aksine Derrida için görev, aslında negatif teolojinin nasıl bir olumlama içinde olduğunu göstermektir. Olumsuzlama, olumsuzlamanın kendisini de olumsuzlamakta, buradan da çok daha güçlü bir pozitif teoloji ortaya çıkmaktadır. Bu ise onun, son tahlilde olumsuzladığı olumlu teolojiye indirgenebilir bir karakterde olduğunu gösterir.[241] Negatif teolojideki olumsuzlamalar, sadece daha üst bir olumlama için yapılmaktadır. Bu ise onun, Derrida'nın eleştirdiği onto-teolojiden kurtulamadığı anlamına gelir.[242] Özetle, 1. Yahudilik ve İslam gibi büyük dinsel gelenekler içinde sadece Hıristiyan geleneği Grek onto-teolojisine bulaşmıştır. 2. Tanrı, hala varlık ufku içinde anlatılmaktadır. 3. Gerçekte o, sürekli olarak yarı doğrulayıcı bir biçimde sona ermektedir. Her yerde

---

241 Mary-Jane Rubenstein, "Unknow Thyself: Apophatism, Deconstruction, and Theology After Ontotheology", **Modern Theology**, 19, 3, 2003, s. 388.

242 Rubenstein, "Unknow Thyself: Apophatism, Deconstruction, and Theology After Ontotheology", s. 391.

olumsuzlama var, fakat olumsuzlamanın kendisi için bir olumsuzlama yok. Kısaca negatif teoloji, varlığı, özü, Tanrı'nın doğruluğunu olumsuzluyor değildir; aksine olumsuzlamakla onları yeniden kurmanın peşindedir. 4. Derrida burada, kendisine şu biçimde cevap verilebileceğinin farkındadır: "negatif teoloji, yalanladığını yeniden kurma peşinde değildir; fakat önermesel bir konuşma türünden (olumlayıcı ve de olumsuzlayıcı türden) önermesel olamayana, övgü içeren bir duaya geçmek istemektedir." Derrida'nın bu karşı cevaba eleştirisi tahmin edilebileceği üzere, "bunun da, aslında kılık değiştirmiş bir önerme olduğudur".[243] Peki, Derrida bu düşüncelerinde haklı mıdır? Eğer yanıt olumlu ise, ne ölçüde haklıdır? Şimdi bu paraleldeki değerlendirmeleri ve değerlendirmelerimizi sunmak istiyoruz.

* Derrida negatif teolojinin alttan alta işlemekte olduğu hakikat otoritesini çok güzel yakalamış görünür. Derrida en azından iki tür negatif teoloji geleneğini birbirinden ayırt etmek istemiştir. Bir tarafta, ne felsefe ne de teoloji, ne bilim ne kilise ne de gelenek tarafından kontrol edilebilen son derece özgür olan bir negatif teoloji vardır. Öte tarafta ise, kendini güvende hisseden, otoriter, sıradan ve de hakikatin özünden söz eden bir negatif teoloji vardır.[244] İşte bu ikinci tür negatif teoloji bütün olumsuzlamalara karşın, daha derinlerde Tanrı'nın "ne olduğunu" bildiğini iddia eder görünür. Bu ise onun kendi kendisiyle tutarlı olmadığı anlamına gelir. Çünkü bir kere Tanrı için mutlak olumsuzluk kabul edilirse, sözcükler ister olumlu ister olumsuz olsun; bunlar ister sözcük anlamıyla ister simgesel olarak kullanılsın herhangi bir dilin kullanımını asla haklı göstermez. Bu noktada simgesel dil kullanımının da bir ifadesi olmaz. Yani burada eğer bir tutarlılık sağlanacaksa hiçbir sözcüğün kullanılmaması gerekir. Bir başka çelişki noktası da Tanrı'nın hiçbir biçimde anlatılamayacağını söyleyen yine de bir şey biliyor olmalıdır. Zira bir şeyin sınır olduğunu söylemek zorunlu olarak o sınırın ötesine de vakıf olmayı gerekli kılar gibidir.[245]

* Negatif teoloji, teolojinin dışında değildir ve gerçekten de bu durum, teoloji diye bir şeyin olanaklılığını sağlayan temel ilke olma işlevini görmekte gibidir. Zira "Tanrısallık yalnızca negatif biçimde, mümkün olan bütün yüklemlerin dışında

243 Marion, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", s. 23.
244 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 45.
245 Stace, **Mistisizm ve Felsefe**, s. 295.

varolan bir şey olarak varsayıldığı için bir yüklemin öznesi olabilir."[246] Burada çok güzel bir nokta yakalanmış görünür. Hem olumlu teoloji hem de negatif teoloji kendilerini kurabilmeleri için öncelikle birbirlerini gayrı meşru da olsa kabul ediyor olmaları gerekir. Fakat bu durumu, "olumsuzluğun her zaman olumluluğun suç ortağı olduğunu",[247] her ikisi de bir istisna olarak unutturmaktadırlar.

* Kanaatimizce Derrida'nın bu eleştirileri, mistik gelenekteki haddinden fazla güçlü olan seslerin kritiğinde kullanılabilir. Kritik olmasa bile, bu suretle bir ihtiyatlılığa kapı aralanabilir. Bu paraleldeki soruların geliştirilmesi, her zaman için daha mutedil negatif teolojilerin ortaya çıkmasının önünü açabilir.

Derrida'nın haklı olan yönlerine değindikten sonra şimdi ona yöneltilen ve de yöneltilebilecek olan eleştirileri anmak istiyoruz. Derrida'ya kendi sistemi içinden yöneltilebilecek en önemli itiraz onun, kendisiyle çelişkiye düştüğü, yani negatif teolojiyi değerlendirmede belli bir indirgemeci tutuma yakalandığı iddiasıdır.[248] Birçok araştırmacı ilke olarak negatif teoloji ile onto-teolojinin eşitlenmesinin sorgulanabilir olduğunu ifade eder. Sözgelimi Dionysius'un, Tanrı'nın olumlu terimlerle adlandırılmasına imkan tanıması, onun Grek bağlantısıyla değil, Vahiy geleneği ile olan bağlantısından anlaşılabilecek bir şeydir.[249] Devamla, negatif teolojinin, gerçekte olumlu teolojinin sadece kılık değiştirmiş biçimi olması da sorgulanabilirdir. Bu anlamda, negatif teolojideki "hiper" olumsuzlamalar, Hegelci, olumlu ile olumsuz arasında salınan çifte olumsuzlamadan farklıdır. Birçok araştırmacıya göre, negatif teoloji geleneğine ilişkin tablo düşünüldüğünden daha komplekstir, onlar hakkında daha güzel bir tasvir yapılabilir.[250]

* Derrida'nın yazılarından anlaşılan negatif teolojinin yeterince radikal olmadığıdır, yani olumsuzlamayı tutarlı bir biçimde sonuna kadar sürdürmek. Onun bu kanısı da eleştiriye tabi tutulmuştur. Tahkik edildiğinde söz konusu gelenekte son derece radikal düşünceleri olan isimler görmek de mümkündür. (Burada İslami

---

246 Giorgia Agamben, **Kutsal İnsan**, çev. İsmail Türkmen, İst., Ayrıntı Yay., 2001, s. 28.

247 Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik", s. 191.

248 Harold Coward, "A Hindu Response to Derrida's View of Negative Theology", **Derrida and Negative Theology**, ed. Harold Coward-Toby Foshay, Albany, State University of New York Press, 1992, s. 199-226.

249 Aktaran, Carlson, "Caputo's Example", s. 16.

250 Carlson, "Caputo's Example", s. 267-268; Nike Pokorn, "The Language and Discourse of the Cloud of Unknowing", **LİIterature and Theology**, 11, 4, 1997.

negatif teoloji geleneğinin çok farklı bir çizgide olduğunu vurgulamak isteriz.) Bu geleneğe göre, adlandırılamayan ve düşünülemeyen Tanrı'ya arzu, bilinemeyeni bilmek, adlandırılamayanı adlandırmak için ruhu harekete geçirir. Bu imkansızın imkanından kaynaklanan bir arzu ve beklentidir. İmkansızın imkanının mantığına göre, Tanrı'ya olan tutku, "O'nu görmekle yatışacak bir arzu değildir". İnsan görebildiğine tekrar bakar, onu görme bilme isteğini yeniden tahrik etmiş olur. Çünkü Tanrı'yı kavramada hiçbir limit yoktur, hiçbir yükselen arzu, onu anlama noktasında bir tatmine ulaşamaz.[251] Bu, sürekli önü açık olan ve tamamlanmadan kalan bir istektir. O sebeple, zannedildiğinin aksine, negatif teoloji Tanrı'nın anlaşılabilirliğine daha yüksek bir güvenlik noktası sağlamaz.[252] Eğer bu perspektifle bakılırsa, mistik teoloji geleneği daha verimli okunabilir. Bu yerinde bir değerlendirmedir, ama bunu Derrida'nın göz ardı etmiş olduğunu söylemek de olası değildir.

* Burada Derrida'nın negatif teoloji bağlamında kullandığı iki terimle ilgili değerlendirmelerimizi de sunarak konuyu kapamayı düşünüyoruz: Derrida'nın belirsiz bir biçimde kullandığı *différance* ve *khora* ile ilgili son derece radikal eleştiriler yöneltilmiştir. Eğer Derrida kendi içinde tutarlı olacaksa, felsefeci olmayan birçok kimsenin onun anlattığı khora'yı, terör, mutsuzluk amaçsızlık, içinde kaybolmak gibi duygularla eş değer göreceği açıktır.[253] Her insan yaşamının belli bir evresinde negatif teolojiye, denebilirse eğer khora'ya karşılık gelecek türden şeyler yaşayabilir. Onlar insani tecrübemizin en gerçeği olabilir, bizim anlayışımızı aşan söylenemez travmatik tecrübeler de olabilir. Ancak, bunu seçilecek ve diğerlerine önerilecek bir opsiyon olarak görmek son derece yanlıştır.[254] Münzeviler çöle Tanrı'yı bulmak için gitmektedirler, yoksa khorayı değil. Onlar kaybolmuş mistikler olmadıkları gibi, boşluğu bir değer haline de getirmezler. Onlar çöldeki zorluğu

---

251 Gregory, Life of Moses II, 239, aktaran, Carlson, "Caputo's Example", s. 271. Sözgelimi Musa'nın isteği gerçekte, "halen gelecek –gerçekleşecek- olanın isteğidir; Gregory, Life of Moses II, 242, aktaran, Carlson, "Caputo's Example", s. 271.

252 Carlson, "Caputo's Example", s. 271.

253 Kearney, "Khora or God", s. 113.

254 Kearney, "Khora or God", s. 113; Derrida bir söyleşisinde şunları kaydeder: "Biz khora önünde diz çöküp dua edebilir miyiz? Buna cevap, hayır, hayır, fakat şunu da eklemeliyim ki, eğer dua edeceksem, khora'nın bunu mümkün kıldığını söylerim."; Derrida, "Terror, Religion, and the New Politics", s. 13.

benimsemişlerdir; ancak, yaşamı kaybetmek için değil onu kazanmak için.[255] Khora, kişinin her defasında, kaçınılmaz bir şekilde yolunu kaybettiği bir çöl görünümündedir. Oysa Eckhart, Teresa, Silesius gibi çöl babalarınca çöl, kişinin sonunda Tanrı'yı bulacağı, kurtuluşa ereceği bir yerdir, yoksa ebedi bir karanlık ve yokluk değil. Bu açıdan münzevi babalarla dekonstrüksiyonun çocukları arasında gerçek bir farklılık bulunmaktadır.[256]

Derrida'nın khora'sını "yarı-teolojik" bir bağlama taşıyan, onun Tanrı'nın bir başka adı olarak düşünen Caputo da bu eleştirilerden nasibini alır. Kearney şunları kaydeder: "Caputo, hem Derrida'nın ateolojik bir çölleşmenin tarafında olduğunu söyleyip hem de onu aziz münzevi bir baba olarak gösteremez. O her iki alternatifi birden reddedip sorunu belirsiz bırakamaz. Bu inanan kimsenin seçeneği değildir. Burada imanla sadece dinsel iman değil khora'ya iman da söz konusudur. Her ikisi için de durum bu kadar belirsiz olamaz. Khora ve Tanrı, aynı şeyin (uçurumun anlatılmaz deneyimi olarak) farklı adları olarak görülür. Biri teistik bir seçenektir, karanlıktan, uçurumdan, çölden Tanrı'ya, kurtuluşa doğru bir adım, diğeri ise sonsuz bir gece, duanın, sözün, imanın, övgünün kabul edilmediği bir yer. Çöl babalarının çok uzun süre kalacaklarını sanmadığım bir yer."[257] Burada şu ifadelerin sahibi olan Caputo da eleştiriye açıktır: "Bütünüyle öteki olan nedir? Tanrı ya da khora? Buna nasıl karar vereceğiz? Bunu nasıl seçeceğiz?"[258] Oysa inananlar bir seçim yapmak durumundadırlar, hal böylesine belirsiz kalamaz, aksi takdirde dinin Tanrı'sı bir saçmaya dönüşmüş olur.[259] Kaldı ki, gerçekte Caputo da khora sorunu karşısında tutarlı değildir. Hatta o, seçimini khora'dan yana kullanmaktadır. Ya khora ya Tanrı, ya Derrida ya da Hıristiyan mistikleri. Bu teolojiyi bir karikatüre, en otoriter azizleri takıntılı nevrotiklere dönüştürme riski barındırır.[260]

Eğer khora saf gerçeklik ise, insan saf gerçekliğe dayanamayacaktır, khora'nın karanlığından yeryüzünün aydınlığına çıkmak isteyecektir. "Çölde kaybolmuşluk, bir anlam ve şifa aramaksızın, kabul edilmiş görünmektedir. Onun

255 Kearney, "Khora or God", s. 114.
256 Kearney, "Khora or God", s. 111.
257 Kearney, "Khora or God", s. 111.
258 Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 37.
259 Kearney, "Khora or God", s. 110.
260 Kearney, "Khora or God", s. 115.

için geriye kalan, melankoli, sonsuz bir gece yolcuğu -biraz da prozac gibi görünmektedir".[261] Bu anlamda, Richard Kearney'in aşağıdaki değerlendirmeleri çok yerindedir:

> Dekonstrüksiyon, khorayı denizdeki bir dalga olarak görmemektedir. O, onu différance, pharmakon ile aynı biçimde anlatmaktadır. Dekonstrüksiyon hiç de seçimsiz değildir, aslında khorayı önceler, ona öncelik tanır, aynı zamanda khora olmayanın yanında değildir. Bütün bunlar benim khora ilgili nihai çekincelerim değildir. Asıl önemli olanı şudur: Khora olarak adlandırılan yeni yerle karşılaşmamızın gerekliliğini, hatta zaman zaman hayatlarımızda onunla karşılaştığımızı kabul etmekle birlikte, oranın yaşamlarımızı sürmek için en iyi yer olduğunu, başkalarının da ona davet edilmesi gerekliliğini aynı şekilde söyleyemeyeceğim. Diğer bir deyişle, biz khora ile anlatılan deneyimleri yaşarız ancak, onu yapabileceğimizin en iyisi olarak kutlamamız gerektiğinden emin değilim. Bunu zaten karanlıkta acı çekmekte olanlara öneremem.[262]

Öte yandan Derrida bilinçli bir biçimde khora'nın, Tanrı ve adalet gibi pozitif terimlerle olan bağını açık bırakmıştır. Böylelikle yukarıda anılan eleştirilere benzer eleştirilerin önünü almak istemiş gibidir. Ancak durum bu kadar kolay olmamalıdır. Şayet khora 'duygusuz bir yabancı' ise, yaratılış zamanından 'daha eski' ise, herhangi bir şeyi ya da sözü vermiyorsa, şayet hiçbir pozitifliği yoksa, iddia edildiği üzere adaletin yapıbozuma uğratılamazlığına nasıl imtiyaz tanıyacak, onu nasıl davet edebilecektir? Kaldı ki bizler, adaletin yapıbozuma uğratılamazlığını nasıl bileceğiz?"[263] Buradaki soru, khora'nın bütün bu belirsizliğinin adalet özlemi taşıdığı kadar her zaman bir şiddet riskini taşıyor oluşudur.[264] Khora'nın şiddet üretmeyeceğini kim ifade edebilir. Bu anlamda onu, sözgelimi günümüzde de varlığını devam ettiren herhangi bir pagan gelenekten[265] nasıl ayırt edeceğiz ya da ayırt etmek gerekli midir? Eğer onun şiddet dışı bir tutumu var ise bu takdirde sözü

---

261 Kearney, "Khora or God", s. 113-114., Caputo bu konuda daha olumlu görünür: "Küller ve küller, uçurumlar ve uçurumlar, Tanrı mı Khora mı? Derrida her ikisi arasında bir geçiş bulmak istemektedir; fakat bu imkansızdır. (Çöl babası aziz Derrida, münzevi adam, çöle gittiğinde orada ne bulmak istersin?" **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 38; ama o, yine de bunda tutarlı görünmez "Her iki negatiflik söylemi arasında son derece ilginç bir salınım ve karar verilemezlik vardır: apofatik teoloji ile Khora arasında. Çorak, çıplak, bomboş bir yer olan, bu çöl hakkındaki söylemde ne gerçekleşir? Khora ya da Tanrı? Ben tanrıyı sevmiş olduğumda neyi sevmiş olurum, Tanrı ya da Khora mı? Nasıl karar vereceğiz? Bir seçime sahip miyiz? Bu çölde, bu çıplak yerde, hiçbir pozitifliğin olmadığı bu yersiz yerde, ne gerçekleşmektedir?", Caputo, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, s. 37.

262 Kearney, "Khora or God", s. 112.

263 Olthuis, "The Test of Khora", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, London-New York, Routledge, 2002, s. 114.

264 Olthuis, "The Test of Khora", s. 114.

265 Bu konuda yapılmış ve verimli mukayaseler ihtiva eden bir çalışma için bkz. Şinasi Gündüz, **Anadoluda Paganizm**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2005.

edilen ölçüdeki belirsizliğin bir anlamı da yok demektir. Yok, eğer bu derece olumlu bir performans göstermesi sözü edilen tutumla çelişik ise, o takdirde de aynı konseptin yıkıcı bir şiddete yol açmayacağının bir garantisi de olmayacaktır. Ve biz buna şunu da ekleyebiliriz. Derrida öyle bir risk almıştır ki, kendisinden sakınmaya çalıştığı bütün bir onto-teolojik metafizik geleneğin barındırdığı tehlikeleri barındırır bir hale gelmiştir. Khora'nın üretebileceği şiddetle, yine onun eleştirdiği, logosentrik ve tarihsel olmakla suçladığı düşüncelerin, hatta dinlerin ürettiği şiddeti birbirinden ayırmakta zorlanır hale geliriz. Geleneksel metafiziğin ezici gücü karşısında, bize, soluk, bir vaatte bulunmayan bir khora'da yapayalnız kalırız. Bu olsa olsa ancak Derrida'nın kişisel olarak göğüs gerebileceği, yaşama şansı bulabileceği bir yerdir. Yoksa eleştirdiği sistemler karşısında, onların barındırdığı risklere yakalanmayacağımız bir yer asla değildir.

Özetle Derrida, hep eleştirme konumunu işgal etmenin verdiği bir imtiyaza sahiptir. Oysa Tanrı hakkındaki birçok mesele inananlar nezdinde aciliyetle cevaplandırılmayı beklemektedir. Salt eleştiri belki bir yere kadar anlamlıdır, ancak yeterli değildir. "Saçma olanla savaşabilmek için, onu yaşamak zorunda" değiliz. O hale düşmeden de saçmalığı bilebilir onunla mücadele edebiliriz. Şu halde rahatlıkla söyleyebiliriz ki Derrida'nın sunduğu, hakkında bir şey söylemekten kaçındığı différance ve khora gibi terimler negatif teolojiye tercih edilebilecek seçenekler değildir. Negatif teoloji bu anlamda onlardan kat kat anlamlı ve daha sorunsuzdur. Sonuç itibariyle Derrida'nın kimi düşünceleri entelektüel keyif bakımından güzel olabilir; ancak bunların birçok açmazı bulunmaktadır, ki en önemlisi belirsizliktir. Belirsizlik bir dereceye kadar anlaşılır olmakla birlikte sadece belirsizlikte düğümlenen bir negatif teoloji konsepti ve Derrida'nın ondan hareketle geliştirmeye çalıştığı projeler hiçbir anlam ifade etmeyecektir.

Yukarıdaki değerlendirmeler bizi, "acaba Derrida'nın eleştirilerine ve ona yöneltilenlere yakalanmayacak farklı bir geleneğin izini bulabilir miyiz?" şeklinde bir arayışa sevk etmiştir. Bundan sonraki kısımda söz konusu çabanın sonuçlarını ele alacağız.

## B. İhmal Edilen "İslami Negatif Teoloji Geleneği"nin Özgünlüğü

Derrida negatif teolojiye değindiği hemen hemen her defasında İslami negatif teolojileri bilmediğini ifade etmiş, hatta çeviriler, benzeşimler, aktarmalar, mecazlar ne olursa olsun Yahudi, Müslüman, Budist kültürüne mensup olanların bu bahiste daha farklı bir yaklaşım geliştirmiş olma olasılığını akılda tutmak gerekliliğine işaret etmiştir.[266] Derrida'nın bunun farkında olması, onun öngörüsü hakkında bize bir fikir verir; ancak tartışmalarda bu bahsin tamamen göz ardı edilmesi ise onun bir açmazı olarak durmaktadır. Biz de başarabildiğimiz ölçüde İslami negatif teolojiye yer vermek, dekonstrüksiyonla olan alakasından ortaya çıkabilecek olan olumlu veya olumsuz sonuçlara değinmek istiyoruz. En önemlisi de söz konusu geleneğin özgün olabilecek noktalarını göz önüne çıkarmak da amaçlarımız arasındadır. Konuya başlamadan evvel iki noktayı vurgulamak istiyoruz. İlk olarak "İslami negatif teoloji" adlandırması bize ait değildir, bunu, hem Derrida'nın kullanışına dikkat çekmek hem de bu bahiste dile getirilenleri söz konusu tartışma bağlamına taşımak amacıyla geçici olarak kullanıyoruz. İkinci olarak, bizim burada oldukça sınırlı bir biçimde değindiğimiz bu konu, çok daha detaylı bir biçimde ele alınmaya adaydır, ancak bu takdirde özgünlük daha fazla tebarüz ettirilebilir.

### 1. Mutlak Teşbih'den Mutlak Tenzih'e

Çağdaş din felsefesinde, din dili alanında tartışılan konular, farklı bir muhtevada da olsa, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılmış olan konulardır. Bu anlamda Tanrı'nın sıfatları, isimleri, bunların onun zatı ile olan ilişkisi, onun mahiyetinin bilinip bilenemeyeceği vb. sorunlar çok can alıcı bir biçimde tartışılmıştır.[267] Sözü edilen bu sorunlar karşısında üç temel yaklaşıma tanık olmaktayız: i. Mutlak teşbih, ii. mutlak tenzih, ve iii. bu ikisi arasında özgün sentez. Aşırı teşbihi yaklaşımı, çok zayıf olması nedeniyle[268] burada değerlendirmeye gerek

---

266 Derrida, "How to Avoid Speaking ", s. 124, Derrida, **On the Name**, s. 62; **İsmin Dışında**, 63.

267 Bkz. Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, İstanbul, Nun Yay., 1995, s. 88 vd.

268 Mehmet Aydın, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991, s. 154; ayrıca bkz. Veli Urhan, **Kişiliğin Doğası**, Ankara, Vadi Yay., 1998, s. 103 vd; Abdulhamit Sinanoğlu, **Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları**, Ankara, İlahiyat Yay., 2005.

görmüyoruz. Bizi ilgilendiren son iki seçenektir. Etimolojik anlamıyla "herhangi bir şeyi, bir nesneyi bulaşıcı, pis şeylerden uzak tutmak, arıtmak" anlamına gelen "*nezzehe*" fiilinden türetilmiş olan tenzih kelimesi, Kelam ilminde "Allah'ın bütün eksikliklerden kesinlikle ari olduğunu beyan ve telakki etme" anlamında kullanılmaktadır. Eksikler ise, bu kapsamda, en cüzi mertebede bile olsa beşerinkini andıran bütün nitelikler ve cismani bir varlık olarak bize beşeri hatırlatan bütün sıfatlar anlamındadır. Bu yönüyle tenzih Allah'ın yaratılmış olan herhangi bir şeyle mukayese edilmesinin temelde ve kesinlikle mümkün olmadığının, Onun Varlığının yaratılmışlara ait bütün niteliklerin üstünde oluşunun bir beyanıdır. Tenzihte ilahi erişilemezlik ve aşkınlık merkezde olduğundan, selbi nitelikler daha çok önemsenir. "Hakk mutlaklığı ve ihatası itibariyle hiçbir isimle isimlendirilemez ve hiçbir hüküm kendisine izafe edilemez ve hiçbir vasıf ve resim ile nitelenemez."[269] Hatta O'nun mutlaklığı bile selbi bir anlamda mutlaklıktır, yoksa zıddı olabilen bir mutlaklık da ondan aridir. "Bu mutlaklık, bilinen birlik ve çokluktan veya mutlaklık ve sınırlanmadan hasr edilmekten veya bütün bunları birleştirmekten veya bunlardan münezzeh ve mutlak olmaktan ibarettir."[270] Bu durumu aşağıda yer alan ifadeler daha net açıklamaktadır:

> Zatına özgü mutlaklığı açısından akla her hangi bir hüküm vermek veya bir nitelikle O'nu bilmek; veya birlik, varlığın vacipliği veya (:varlık için) mebde olması; veya yaratmayı gerektirme veya kendisinden herhangi bir eserin sadır olması, veya ilminin kendisine veya başkasına ilişmesi gibi herhangi bir nispetin O'na izafe edilmesi, sahih ve geçerli değildir. Çünkü bütün bunlar, belirleme ve sınırlama hükmü verirler."[271]

Tenzih fikrinin biri akli diğeri de sezgisel olmak üzere iki temel üzerine bina edildiğini görmekteyiz. Akli olanı İslam düşüncesinde Mutezilede, sezgisel olanı ise tasavvufta vardır.

**i. Mu'tezile**: Akli tenzih, varlıkta vaki olmadığı halde zihinlerde farz edilen eksikliklerden sakındırmak için, selbi sıfatlarla, Hakkın başka diye isimlendirilen şeyden ayırt edilmesidir.[272] Bu anlamda Mu'tezile, Tanrı'nın "muhalefetun lil havadis" oluşunu,[273] O'nun sonlu ve koşullu varlıkların hiçbirine benzememesini[274]

---

269 Konevi, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 14.
270 Konevi, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 10.
271 Konevi, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 9.
272 Konevi, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 71.
273 Emrullah Yüksel, **Sistematik Kelam**, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 41 vd.

tevhit fikri açısından çok önemsemiştir. Mu'tezileye göre, Allah, isimlendirilir isimlendirilmez, zihinlerde *O'nun neye benzediğine ilişkin bir kavram ya da imge yaratılır*. Bu durumda ise, sonlu varlıklara atfedilebilen niteliklerin Allah'a atfedilmesi tehlikesi söz konusudur ve bu tenzih düşüncesi açısından mahzurludur.[275] Mu'tezile, Tanrı'nın sıfatlarını sürekli bir biçimde, O'nun bir *değil*i ile anlatmayı daha sağlıklı görmüştür. "Gözler O'nu göremez, kuaklar işitemez, hayaller onu kuşatamaz, kulaklar onu duyamaz. O şeydir, eşya gibi değildir. Alim, Kadir, Haydir, dirilerden kadir ve alim gibi değildir."[276] Onların bu tutumu iki şekilde anlaşılabilir. İlk olarak, kendilerinden önceki aşırılığa kaçmış fırkaların Tanrı hakkında tamamıyla teşbihi bir dil kullanmış olmaları onları böyle bir reaksiyona itmiş görünmektedir. İkinci olarak ise bazı araştırmacıların da işaret ettikleri üzere, Tanrı'yı salt akılla bilme teşebbüsünün sonucunda böyle bir şey ortaya çıkmış olabilir.

Tanrı'nın selbi niteliklerle birlikte anılması, Mu'tezile ile felsefe arasında yer alan Kindi'de daha bariz bir biçimde bulunmaktadır.[277] Kindi, O'nun birlikten başka hiçbir şeyle nitelenemeyeceğini, kategorilerin dışında olan, o birin diğerlerinden başka olduğunu vurgular.[278] O, bu anlamda şunları kaydeder:

> Gerçek Bir kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı amm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz, cemi ve ba'z değildir. O başkasına nispetle bir değil, mutlak birdir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi, anlattığımız bir çeşitlerinden hiçbirinden değildir. (…) Diğer kategorilerin hiçbiriyle de nitelenemez. Onun cinsi, faslı, şahsı, hassa ve arazı- yoktur. O hareket eden değildir. O gerçek bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez.[279]

Mutezile ile başlayan bu tutum, daha sonra Kindi ve onun üzerinden Farabi ve İbn Miskeveyh (burhanu's-selb) gibi düşünürlerce de devam ettirilmiş görünmektedir.[280] Yer yer bu üslüpta Plotinus'un etkisi oldukça açıktır. Ama açıklıkla söylemeliyiz ki, bu tutum İslam geleneğindeki tek tutum değildir.

Şimdi de tenzih düşüncesinin tasavvufi gelenekteki izlerine bakalım.

---

274 Yeşilyurt, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, s. 92.
275 Yeşilyurt, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, s. 19.
276 Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, s. 154.
277 Ian Richard Netton, **Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology**, London, Rautledge, 1989, s. 55 vd.
278 Kindi, **Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2002, s. 176-182.
279 Kindi, **Felsefi Risaleler**, s. 181-182.
280 İbn Miskeveyh'le ilgili bkz. Müfit Selim Saruhan, **İbn Miskeveyh Dşüncesinde Tanrı ve İnsan**, Ankara, İlahyat Yay., 2005, s. 41 vd.

**ii. Attar:** Kelam dışında mutlak tenzihin çokça örneğini bulmak mümkündür. Sözgelimi, Gazali'nin kardeşi Ahmed Gazali, "*et-Tecrid fi kelimeti't-tevhid*" adlı risalesinde, tamamen soyutlamaya dayalı ve aşktan ibaret olan çok ileri düzey bir tevhitten söz eder.[281] Ki burada artık "değil söze", hiçbir tasavvuri unsura yer yoktur, bu makamda "Allah, sadece Allah ile bilinir."[282] Biz burada örnekleyiciliği yüksek olması bakımından sadece Ferideddin Attar'ı ele almak istiyoruz. Attar, *Mantık et Tayr* adlı mesnevisi ile kendisinden sonraki birçok mistiğe öncülük etmiştir.[283] Söz konusu metinde onun, tenzih düşüncesi bakımından oldukça ileri bir noktada yer aldığını söyleyebiliriz. O, bu bahiste şunları kaydeder:

> Halkın ona dair bilgisi, ancak bir hayaldir. Çünkü ondan bahsetmek, olmayacak bir şeydir! İster pek iyi, pek güzel söylesinler, ister fena ve kötü … Ona dair söz söyleyenler, ne söylemişlerse kendilerine dair söylemişlerdir! Bilgiden yücedir, açıklıktan dışarı. Çünkü o, kendi münezzehliğinde nişansızdır! Ona nişane olarak nişansızlıktan başka bir şey bulan yoktur. Hiç kimse, yolunda can vermekten başka bir çare bulamamıştır. Her şeyden münezzehtir o. İster kendinde olsun, ister kendinden geçsin … Hiç kimsenin, bu benzersizlikten başka ona dair bir nasibi, bir bilgisi yoktur! İki alemde de zerre zerre onu arasan, bulduğunu sansan, bu bilgi bu buluş, vehminden başka bir şey değildir. Ne bilir, ne tanırsan o, senin anlayışındır, Tanrı değil! Onun makamından kimsenin haberi yoktur … ona kimin canı erişebilir? O, candan yüzbinlerce defa yücedir … ne söylersen söyle; o, o sözlerden de münezzehtir.[284]

Attar, "ne vasfa gelir, ne bir sıfatla sıfatlandırılabilir" olan Tanrı'yı yine onunla anmak gerektiğini belirtir,[285] ve uyarır: "Ey Hakk'ı tanıyan, bu kadar kıyasa düşme … niteliksiz, niteliksiz Tanrı, kıyasa sığmaz."[286] Ona göre, övülen, söze sığan şey, Tanrı olamaz, bu sebeple de ondan kolayca bahsetmek, işarete, rumuza, söze sığmayandan bahsetmek cahillik alametidir.[287]

Attar, bir çok vesile ile Tanrı'nın "vasfa sığmayacağını",[288] ne söylenilirse söylensin onun hepsinden münezzeh olduğunu, bu sebeple de aklın onun künhüne

---

281 Ahmed Gazali, **et-Tecrid fi kelimeti't-tevhid**, çev. Seyyid Muhammed, İstanbul, Kitsan Yay., ayrıca bkz. Ahmed Gazali, **Aşkın Halleri**, çev. Turan Koç-Mustafa Çetinkaya, İstanbul, Gelenek Yay., 2005.

282 Bkz. Süleyman Uludağ, "Tasavvufi Uluhiyet Telakkisinde Tezat", **Hareket**, Ekim-Kasım-Aralık, 1980, s. 4.

283 Geniş bilgi için bkz. Abdülhüseyin Zerrinkub, **Simurgun Kanat Sesi: Attar'ın Hayatı, Düşünceleri ve Eserleri**, çev. Alptekin Dursunğlu, İstanbul, Anka Yay., 2002.

284 Ferideddin Attar, **Mantık al-Tayr**, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İst., M.E.B.Y., 1990, s. 9.

285 Attar, **Mantık al-Tayr**, s. 8.

286 Attar, **Mantık al-Tayr**, s. 6.

287 Attar, **Mantık al-Tayr**, s. 10.

288 Attar, **Mantık al-Tayr**, s. 8.

ermesine asla imkan olmadığını[289] beyan eder. Bunun en önemli gerekçesi insanın noksanlığıdır.[290] Aşağıdaki ifadeler bu acziyetin, paradoksal bir biçimde dile dökülmüş halidir:

> Onu apaçık arasan işte o zaman gizlenir .. gizliliklerde arasan açığa çıkar! Açıkta aradığın zaman gizlidir, gizlide aradığın zaman meydanda! Hem gizli alemde, hem açıkta arasan o zaman da her ikisinden de dışarıdır … her ikisinden de münezzehtir, niteliksizdir, niteliksizdir o Tanrı! Sen bir şey kaybetmedin arama … ne söylersen bil ki o değildir; bir şey söyleme![291]

Özetle Attar, "hiçbir şey bilmeye imkan olmadığını", artık "dudağı yumup susmak gerektiğini" ifade eder. Mistik deneyim açısından tutarlı, kendi içinde de anlamlı olan bu "düşüncelere" hem klasik geleneğimiz hem de dekonstrüksiyon açısından yöneltilebilecek olan eleştirileri tahmin etmek güç olmasa gerek. Ama biz öncelikle özgün senteze ulaştıklarını düşündüğümüz isimlere yer verdikten sonra bu konudaki eleştirileri zikretmenin daha anlamlı olacağı kanısındayız. O sebeple de eleştirilerden önce bu konuyu ele alalım:

## 2. "Özgün Sentez"

Derrida'nın, negatif teoloji bağlamında değerlendirilebilecek metinlerini neşrinden sonra bu alandaki araştırmalarda ciddi bir çoğalmaya şahit olmaktayız. Uzakdoğu geleneklerinden erken dönem Hıristiyan teologlarına varıncaya dek çok yönlü, disiplinler arası çalışmalar yapılmış ve bunlarda dekonstrüksiyonun konumu tartışılmıştır. Bu arada, maalesef konunun İslam geleneğindeki son derece güzel örnekleri gözden uzak kalmış, bunların hiçbiri sözünü ettiğimiz tartışma alanı içine dahil olmamıştır. Şu halde, bu araştırmalarda gözden ırak kalmış bir geleneğin özgünlüğünü müzakere atmosferine kazandırmak gerekmektedir. Peki, özgünlükten ne anlamaktayız?

İlk olarak şu hususu beyan edelim ki, konunun seyrinden de anlaşılacağı üzere, "gerçeğe daha yakın olan tutum" tenzihle birlikte teşbihi de (ya da tersi) dikkate alan olacaktır. Müslüman filozofların çoğunluğunun teşbih ile tenzih

---

289 Attar, **Mantık al-Tayr**, s. 7; benzer ifadeler için bkz. Ferideddin Attar, **İlahiname**, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İst., M.E.B.Y., 1985, s. 1-12.

290 Attar, **Mantık al-Tayr**, s. 12-13.

291 Attar, **Mantık al-Tayr**, s. 8.

arasında bir denge kurmayı başarabilmiş oldukları da kabul edilen bir hususdur.[292] Bununla birlikte bizim özgün sentezden anladığımız husus, tenzih ile teşbihin basitçe birbirine dönüştürülmesi ya da olumlu dille olumsuz dilin yapay bir şekilde bir arada anılması değildir. Aksine mesele, her iki dili, her iki söylem biçimini de eş zamanlı olarak, indirgemeden uzak, alabildiğine dinamik bir biçimde etkileşime sokmaktır. Bir önceki kısımda dekonstrüksiyon bağlamında dile getirilen eleştirilerden işte böylesi dinamik bir anlayışla sıyrılınabilir. Hatırlanacağı üzere dekonstrüksiyonun tutumu eleştirdiği bir alanı diğer bir alanla yer değiştirmek değildir. Sözgelimi sözmerkezcilik karşısına yazı merkezcili önermez Derrida, aksine, sözün kendi meşruiyeti adına yazıyı dışta bırakma çabası verirken nasıl söz'de yazının gizil bir biçimde mevcut olduğunu göz önüne sermek ister. Şu halde tenzih ve teşbihte de mesele, her iki tutumun zaten varolmak için birbirlerine gereksinim duydukları gerçeğini de dikkate alarak, bu ikisinin yeni bir suretle etkileşime sokulabileceği bir *berzah* oluşturmaktır. Şimdilik, erken bir alıntıyla söylemek istediğimizi netleştirerek konunun detaylarına inelim:

> Akıl, bilgileri teorik araştırmasından alması bakımından kendisinden dolayı soyutlanırsa, Allah'a dair bilgisi teşbih değil, tenzihe dayanır. Allah akla tecelli ederek tam bilgi verdiğinde ise, bilgi yetkinleşir, bir yerde tenzih eder, bir yerde ise teşbih eder. Böylece Hakk'ın doğal ve unsurlardan oluşmuş suretlere nüfuz edişini görür. (…)Böylece şeriatlar [aynı anda] teşbih ve tenzih etmiştir. Şeriatlar, vehim vasıtasıyla tenzihte teşbih etmiş, teşbihte ise, akıl vasıtasıyla tenzih etmiştir. Böylece hepsi hepsiyle irtibatlı oldu. Tenzihin teşbihten ayrılması ya da teşbihin tenzihten yoksun kalması mümkün değildir. (…) Bu nedenle tenzihte teşbihi teşbihte tenzihi dile getirdik.[293]

Biz bu ifade edilenleri, biri felsefi gelenekten diğer ikisi de mistik gelenekten olmak üzere üç örnek üzerinde temellendirmeye çalışacağız.

### a. İbn Sina

Tanrı'nın ancak olumsuz nitelemelerle anlatılabileceğini savunan tenzih fikrinin en derli toplu savunucularından biri de Plotinus'tan etkilenmiş olan İbn

---

[292] Montgomery Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Hülbe Yay., 1982, s. 116.

[293] İbn Arabi, **Fusûsu'l-Hikem**, çeviri ve şerh. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, s. 200-201.

Sina'dır.[294] Tenzih ve teşbih kutupları arasında, onun tutumu tenzihten yana olmakla birlikte, o, felsefe alanında tenzih ile teşbih dengesinin farkına varmış ve bu alanda bir teori geliştirme uğraşısı vermiş ender düşünürlerdendir. Bizce onun bu yaklaşımı özgün bir nitelik taşımaktadır.

İbn Sina sisteminde mahiyet ve varoluş ayrımı bilinen bir hususdur.[295] Buna göre dünyadaki tüm varolanların iki kavramsal bileşene dayandığı ifade edilir. Mahiyet ve varoluş. Sözgelimi önümüzde bir dağ bulunmaktadır. Dağ, denizden farklıdır. O, masa, insan veya başka herhangi bir şeyden de farklıdır. İşte, dağın bu diğer şeylerden farklı oluşuna, ondan başka bir şeyde bulunmayan bir öze sahip oluşuna dağın mahiyeti adı verilir. Diğer yandan ise, dağın şu anda burada aktüel olarak hazır bulunmasına ise onun varoluşu adı verilir. Yani dağ, dağ oluş ile bu oluşun şu anda burada aktüel olarak hazır bulunmasının bir kombinasyonundan ibarettir. Bu analiz bize, şeylerin kavramsal yapısı ile ilgili bilgi verir.[296] İbn Sina'ya göre, mutlak varlıkta, vacibu'l-vucud'da böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple de Allah'ın, "Huve/O" dışında başka bir şeyle ifade edilmesi mümkün değildir.[297]

> Vacibu'l-vucud kendisinden başka O olmayan bir O'dur. Yani onun dışındaki her şey huve huve olmak bakımından o, o değildir, aksine huviyeti başkasındandır. Vacibu'l-vucud, zatından dolayı huve huve olandır; dahası onun zatı o olmasıdır, başkası değildir. İşte bu hüviyet ve hususiyet, ismi olmayan bir manadır ki, bu ismi olmayan mananın açıklanması da ancak li selbi ve izafi bir takım gerekliliklerle mümkündür. (...) Başkasının ona nisbeti izafi, kendisinin başkasına nispet edilemeyişi de selbidir. İlahi hüviyet için, yüceliği ve azameti sebebiyle 'O, O'dur'un dışında bir ifade kullanılmaz.[298]

Sahih anlamda tevhid, O'nun her türlü nicelik, nitelik, yer, zaman konum ve değişim gibi birtakım arazlardan ve özelliklerden uzak olmasını kabul etmektir. İbn Sina şu soruyu yöneltir: "O halde varlık, anlamından başka varlığı olmayan ve harici bir sebep veya duruma taalluk etmeyen her şey, benzerinden neyle farklılaşacaktır?" Bu

---

294 Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, s. 137; Hilmi Ziya Ülken onun bu tutumunda eş zamanlı olarak Mu'tezilenin de etkisini kaydeder. Ülken, "İbn Sîna'nın Din Felsefesi", **AÜİFD**, IV/I, Ankara, 1955, s. 84.

295 Örnek bir çalışma için bkz. Hüseyin Atay, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara, Gelişim Yayınları, 1983.

296 Toshihiko İzutsu, **İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, Anka Yay., 2001, s. 197-198; ayrıca bkz. Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, İFAV Yay., 1994, s. 182 vd.

297 İbn Sina, "İhlas Suresi Tefsiri", çev. Mesut Okumuş, **Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği**, Ankara, Araştırma Yay., 2003, s. 246-250.

298 İbn Sina, "İhlas Suresi Tefsiri", s. 244.

sorunun en net yanıtı O'nun *başkalığı* olacaktır. Bu *başkalık* İbn Sina'yı şu türden önermeler kurmaya sevk etmiştir: "Öyleyse O'nun anlamında ortağı yoktur. Şu halde ilk'in dengi yoktur."[299] O'nun cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekanı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur ve onun –ki o yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikati tahkik edildiğinde ortaya şu çıkar: "İlk, inniyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir."[300] Onun bu kaydı son derece önemlidir. Zira burada İbn Sina'nın teşbih ile tenzihi birlikte anmaya olan eğilimini müşahade etmekteyiz.

İbn Sina bir tutum olarak olumsuzlamanın yanında olumlamayı hiçbir vakit unutmamıştır. Şimdi bunu daha net bir biçimde görebileceğimiz bir örneği analım. Ona göre, bir kimse, "İlk" hakkında, herhangi bir çekince duymasa ve 'O, cevherdir' dese, kendisinden bir konuda bulunmanın olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. Yine 'O, birdir' dediğinde, kendisinden nicelik veya sözle bölünmenin olumsuzlandığı veya bir ortağının bulunmasının olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. "Akıl, akleden ve akledilen" dediğinde ise, gerçekte bir izafet ile birlikte bu soyuttan, madde ve ilgilerine karışma imkanının olumsuzlandığını kastetmiştir. Öte yandan ona "ilk" dediğinde, bu varlığın bütün mevcutlara izafetini kastetmiştir. Ona mürid dediğinde, Zorunlu Varlık'ın akıl olması, yani maddenin Ondan olumsuzlanmasıyla birlikte bütün iyilik ve düzeninin ilkesi ve o düzeni aklettiğini kastetmiştir. Ki "*bu, izafet ve selbin birlikteliği ile mümkün olmuştur.*"[301] Dikkat edilirse İbn Sina olumsuzlama ile başlayıp olumlama ile konuyu tamamlamıştır. Ki ona göre, olumlu niteliklere olan ihtiyaç selbi olanlardan daha fazladır.[302] Bu durumu o, bir başka yerde Kur'an'ın hem teşbihi hem de tenzihi bir dil kullanmasına bağlamıştır. Çünkü bedevi Araplara veya İbranilere yahut da medeni olmayan insanlara, "Allah ne alemin dışında ne içindedir, ona şuradadır veya buradadır diye

---

299 İbn Sina, **Kitabu'ş-Şifa: Metafizik: II**, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İst., Litera Yay., 2005, s. 95.

300 İbn Sina, **Kitabu'ş-Şifa: Metafizik: II**, s. 99.

301 İbn Sina, **Kitabu'ş-Şifa: Metafizik: II**, s. 113.

302 İbn Sina, "İhlas Suresi Tefsiri", s. 244, ayrıca bkz. İbn Sina, "er-Risaletu'l Arşiyye", **Risaleler**, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Kitabiyat, 2004, s. 55.

işaret edilemez" denmesi ve Allah'ın bu şekilde tenzihi bir dille anlatılması mümkün değildir. Başka bir deyişle halka karşı Tanrı hakkında selbi ve değil-lemeci bir üslup kullanılması sakıncalı ve tehlikeli bir yoldur. Bu yapılmış olsaydı, insanlar onun yokluğuna hükmedebilirlerdi. Bu sebeple teşbihi ve tenzihi dil kullanılmıştır.[303] İbn Sina açısından vurgulanmaya değer bir husus da, tenzihle teşbihin arizi bir nedenle birlikte olmadığıdır. Yani salt Arapların zihni yapısından değil, aksine kamil anlamda bir uluhiyet düşüncesinin ancak bu ikisinin birlikteliğinden ortaya çıktığından İbn Sina bu yolu seçmiştir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İbn Sina selb yolunu uygulamada ne Philon'u ne de Yeni Eflatunculuğu taklit etmiştir, aksine o, daha farklı bir istikamette bir yol tercih etmiştir.[304] Buradan da anlamaktayız ki, Vacibu'l-vucudu anlayabilmek için her iki yola da muhtacız. Onun büyük filozof olması da bu gerçekte yatmaktadır. Zira o, tek yönlü bir şekilde birini diğerine önceleyen değil, bu her ikisini de dengede tutmayı amaçlamış olan biridir. O, çok açık bir şekilde Allah Teala'nın isminin muhakkak bu ikisi ile birlikte kullanılması gerektiğini ifade eder: "En mükemmel tanım izafet ve selbi levazımını bir arada bulunduran tanımdır."[305] Bu, yapay bir sentez değildir elbette, "aşkı" ve mistisizmi ihmal etmeyen rasyonalite üzerine kurulu bir sentezdir. Dekonstrüksiyon açısından düşünüldüğünde bu son derece ilginç bir yapıdır, kelimenin dar anlamıyla yapıbozuma uğratılması zor olan bir yapıdır. Dekonstrüksiyondan bizim anladığımız şekliyle ise, bu ikisinin eş zamanlı olarak, birbirine dönüştürülmeden anlaşılması ise hakiki dekonstrüksiyon deneyimine işaret eder. Bu haliyle düşünüldüğünde, İbn Sina'da dekonstrüksiyonun eleştiriye tabi tuttuğu şekliyle bir negatif teoloji yoktur. Eğer mutlaka bu isimler kullanılacaksa negatif teoloji ile pozitif teolojinin birlikteliği vardır.

---

303 İbn Sina "Risaletu'l-adhaviyye", s. 45, aktaran Mesut Okumuş, **Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği**, Ankara, Araştırma Yay., 2003, s. 39; ayrıca karş. Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, İst., Ayışığı Kitapları, 2000, s. 203 vd.

304 Muhammed el Behiy, **İslam Düşüncesin İlahi Yönü**, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yay., 1992, s. 431.

305 İbn Sina, "İhlas Suresi Tefsiri", s. 244.

## b. İbn Arabi

Özgün sentez bahsinde ele alacağımız ikinci isim İbn Arabi'dir. Onun diğer birçok alanda olduğu gibi burada da yeni kavramlar ürettiğine tanık olmaktayız.[306] Bu anlamda onun din dili konusunda 'alternatif bir konuşma' biçimi sergilediğini söyleyebiliriz.[307] Şimdi bu durumun nasıl gerçekleştiğini irdelemeye çalışalım.

Başlangıçta şunu ifade etmeliyiz ki, tenzih ya da olumsuzlayıcı tutum İbn Arabi için de önemli bir basamaktır. Allah ile yaratılanlar arasında karşılıklı bir ilişki yoktur: "Yaratıkları hakkında söylenmiş ya da bileşik ve başka şeyler hakkında tevehhüm edilmiş her ne varsa kuşkusuz, düşüncesi ve korunmuşluğu yönünden selim akla göre Allah o şeyden farklıdır."[308] Tevhit bilgisinden bilinebilecek şey, Allah'tan başkasında bulunan şeyin olumsuzlanmasıdır. O çok açıkça "olumsuzlamayı bilmek, Allah'ı bilmek demektir."[309] der ve bu konuda insanın acziyetini şu biçimde ifade eder: "Allah'ı bilme hakkında O'nu bilmekten acizlikten başka bir şeye ulaşamadık. Çünkü biz bulundukları hale göre hakikatleri yönünden eşyayı öğrenmek istediğimiz tarzda Allah'ı bilmek istedik. Binaen aleyh, benzeri olmayan, zihinde tasavvur edilemeyen ve zihinde tutulamayan bir mevcut bulunduğunu öğrendiğimize göre akıl onu nasıl idrak edebilir?"[310] İdrak eden insan, bir şeyi ancak o şeyin benzeri kendisinde bulunduğunda idrak edebilir. İdrak ettiği şeyin benzeri yok ise onu asla bilemez ve idrak edemez.[311]

Konuyla ilgili başarılı bir çalışması olan Ian Almond bu noktayı şu biçimde değerlendirir. İbn Arabi, reflektif düşünürleri, gerçek Tanrı olmayan bir şey üzerine, Tanrı hakkında kendi düşüncelerini kuran kimseler olarak görür. Oysa İbn Arabi açısından "Tanrı tanımlanamazdır. Bilinmeyen varlık bütün nedenlerin kaynağıdır ki onların hiçbiriyle tavsif edilemez."[312] Tanrı'yı betimlemek onu sınırlamaktır; onun Özü hakkında bir yargıda bulunmak, onu bir şeye zorlamaktır. Rasyonel düşünce

---

306 Abd al-Hakeem Carney, "Immate and Love: The Discourse of the Divine in Islamic Mysticism", **Journal of the American Academy of Religion**, 73, 3, 2005, s. 707.

307 Metin Yasa, "Din Dilinin Tanrı'yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Girişimi", **Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı**, Ankara, Gazi Kitabevi, 2005, s. 325.

308 İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiyye**, I, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006, s. 256.

309 İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiyye**, I, s. 259

310 İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiyye**, I, s. 257.

311 İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiyye**, I, s. 263.

312 Almond, **Sufism and Deconstruction**, s. 14-15.

Tanrı'nın dinamik belirlenemezliğini dondurmaktadır. Kelamcıların, gerçeği belli bir işaretle belirleme teşebbüsleri, Tanrı'nın sonsuz gerçekliğine bir sınır koymak anlamı taşır. Oysa "Hakkı, hiçbir gösteren gösteremez, hiçbir işaret onu içeremez."[313] Mutlak Gerçek hakkındaki her kavramsal önerme potansiyel olarak putperestliğe yakalanma riski taşır. Ona göre bizim akli yetilerimiz, Gerçek hakkında bize hiçbir şey söyleyemez.[314] Tanrı bütün imajları ve yorumları aşar, onları kuşatır, onlar onu kuşatmaz. ("Gözler onu idrak edemez, o, gözleri idrak eder." En'am/6: 103.) İbn Arabi'nin bu eleştirisi sadece teolojik bir itiraz olmanın ötesinde bir anlam taşır. Bu bir düşünce okulunun anlaşmazlığıdır.[315] Tanrı'nın sözün ötesinde oluşu, sadece söylenemeyen şeylerin varlığına işaret etmez, aynı zamanda söylenecek olan sonsuz sayıda şey olduğunu da ifade eder.[316] "Allah'a dair olan bilginde aklında tuttuğun en üstün şey, O'nun zapt edilemeyeceğini, sınırlanamayacağını, hiçbir şeye benzemeyeceğini öğrenmendir."[317]

İbn Arabi'nin bu konudaki görüşleri, onun salt tenzihten yana olduğu şeklinde bizi yanıltmamalıdır. Zira az sonra da göreceğimiz üzere onu tek bir yaklaşıma muhalif olarak düşünmek indirgeyici bir tutum olacaktır. O, son derece özgün bir yaklaşımın ve de sentezin sahibidir. İbn Arabi'nin sunmakta olduğu sentez, hem negatif teolojiye Derrida'nın yönelttiği eleştiriyi geçersiz kılacak nitelikte hem de onun aradığı özgürlüktedir. Bunu, *Fusus*'un meşhur bölümü üzerinden temellendirmeye çalışalım:

> Bil ki hakikat erbabı nazarında Allah'ı Tenzih, onu tahdit ve takyit etmektir. (..) Şu halde mutlak tenzih yoluna sapan kimse farkında değildir ve zanneder ki doğru yolu tutmuştur. Halbuki o yolunu kaybetmiştir.[318]

O, son derece ilginç bir biçimde tenzihin, tahdid ve takyit anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bunu, konumuz açısından önemli olduğu için biraz açmak istiyoruz. İbn Arabi'nin işaret ettiği bu tenzih, mutlak tenzihten ibarettir. Çünkü tenzih bir hükümdür, hüküm ise, hakkında hüküm verileni sınırlamak ve tahdit etmektir.

---

313 Almond, **Sufism and Deconstruction**, s. 18-19; referanslar için bkz. William Chittick, **The Sufi Path of Knowledge: İbn Arabi's Metaphisics of Imagination**, New York, State University of New York Press, 1989, s. 160.
314 Almond, **Sufism and Deconstruction**, s. 15.
315 Almond, **Sufism and Deconstruction**, s. 23.
316 Almond, **Sufism and Deconstruction**, s. 130.
317 İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiyye**, II, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006, s. 377.
318 Muhyiddin-i Arabi, **Fusus'ul-hikem**, çev. Nuri Gençosman, İstanbul, M.B.Y., 1992, s. 53.

Tenzih sahibinin son sözü, Allah Teala'nın bütün hadislere muhalif olduğunu söylemektir. Bu ifadenin bizzat kendisi sınırlamadır.[319] Bu hususu, önemli *Fusus* şarihlerinden olan Avni Konuk oldukça güzel açmıştır: "Eğer Hakk'ı yalnız tenzih edecek olur isen, O'nu takyit etmiş olursun. Zira hak sıfatı muhdesattan ve maddiyattan münezzehtir, denildik de, onun sıfatı bunların sıfatından başkadır demek olur ki, bu da Hakkı bir sıfat ile takyitten ibarettir; veyahut Hakk mukayyedattan münezzehtir, denilince, ıtlak kaydı ile takyid edilmiş olur. Binaanaleyh yalnız tenzihe kail olan mukayyid olur."[320]

İbn Arabi mutlak tenzihi iki aşamalı bir biçimde eleştirir: O, ilk aşamada akıl aracılığı ile tenzihi (tenzih-i akli) eleştirir. Akıl tabiatı gereği olarak, Hakk'ın hislere hitap eden bir surete bürünerek görünmesini reddeder. Fakat böyle yaparken çok önemli bir nokta gözden kaçmış olur. Hakkı bütün hislere hitap eden suretlerden tenzih etmek O'nu yalnızca kayıt altına almak demek değil fakat aynı zamanda aklın o kadar nefret etmekte olduğu bir nevi teşbih içine düşmek de demektir.[321] Bu husus birçok İbn Arabi yorumcusu tarafından teyit edilmiştir:

> (Hakk) her ne zaman hislere hitap eden bir surette tecelli ederse etsin Akıl bunu mantıki muhakeme yoluyla reddeder. Fakat bu hislere hitap eden olayın) aslında (kendine göre ve) hissi alem düzeyinde olduğu kadar, bir de bizatihi gerçekliği vardır. (Ama) akıl O'nu hislere hitap edici bir nesne olmaktan tenzih eder, çünkü aksi halde (Hakk'ın) belirli bir yerde ve doğrultuda bulunması gerekirdi. Akıl Hakk'ın bu türden kayıtların üstünde olduğuna hükmeder. Amma velakin Hakk (Aklın) kendisini tenzih ettiği şeyden münezzeh olduğu gibi böyle bir tenzihden de münezzehtir! Zira onu bu şekilde tenzih etmek aslında O'nu manevi varlıklara benzeterek mutlaklığını sınırlandırmak demektir.[322]

İbn Arabi'nin öğrencisi Konevi'nin dili ile söylersek, O'ndan sadece "değil" ile bahseden ve her çeşit teşbihi O'ndan nefy edip, Hakk'ı kendi meşrep ve anlayışına göre sınırlayan kimse dilsiz, sağır ve inatçı bir cahildir. Zira O'nun "Birliği çokluğunun, basitliği terkibinin, zuhuru batınlığının, ahirliği evvelliğinin aynıdır. O, birlik ve varlık kavramlarına sığmaz; hiçbir şahit O'nu kuşatamaz, hiçbir meşhuda zapt edilemez. Dediği gibi olmak O'na aittir. Sınırlama ve mutlaklıkta sınırlamadan

---

319 Ebu'l-Ala Afifi, **Fususu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, çev. Ekrem Demirli, İst., İz Yay., 2000, s. 107.

320 Ahmet Avni Konuk, **Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. M. Tahalı-S. Eraydın, İstanbul, Marmara Ünv. İla. Fak. Vakfı Yay., 1999, s. 272.

321 T. İzutsu, **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, çev. Ahmet Y. Özemre, İstanbul, Kaknüs Yay., 1998, s. 84.

322 Kaşani, **Fusus Şerhi**, s. 88, aktaran İzutsu, **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, s. 84.

dilediği gibi zahir olur."[323] İbn Arabi'nin eleştirisine konu olan ikinci tenzih türü ise manevi zevk yoluyla tenzihtir (tenzihi zevki). Bu, ilkinden fazla olarak "Hakk'ı, bir de mümkünatın bütün özelliklerinden, maddiyatla olan bütün ilgilerinden ve Hakk hakkında hayal edilebilecek ve düşünülebilecek herhangi belirli bir nitelikten tenzih etmektir.[324] Bu ikinci tür tenzihte, Hakk'a en yüksek dereceden erişilemezliği atfeden en uçtaki tenzih mertebesi söz konusudur.

İbn Arabi için bu her iki tenzih de esasında tek yanlı ve eksiktir. "Gerçekte, Tanrı'yı aşkınlaştıran, içkinliği bir kenara iterek, Tanrı'yı aşkınlıkla sınırlamış olur; benzer şekilde, Tanrı'yı içkinleştiren de, aşkınlığı bir kenara iterek, Tanrı'yı içkinlikle sınırlamış olur."[325] O sebeple tenzih ancak teşbihle birleştiğinde, batın zahirle birlikte alındığında doğru ve isabetli bir tutum olur.[326] Mutlak tenzihi benimseyen kimse, iki yönünden birini ihmal etmiş olur. Sufi marifetinin gerektirdiği şey, teşbih ve tenzihi beraberce benimsemektir.[327] İbn Arabi'ye göre, Şuara 11'de 'O'nun benzeri hiçbir şey yoktur' ayetinde işaret edilen husus da budur.[328] Söz konusu ayet, İbn Arabi'nin sisteminde son derece önemli bir yer tutar. Zira bu iki hususu birleştirmek bu ayetle sadece bu ümmete nasip olmuş bir ayrıcalıktır.[329] Buna göre, ayetin ilk kısmı (Leyse ke'mislihi şey'un), Allah'a layık olmayan temsil ve teşbihi reddediyor, ikinci kısmı ise (ve huve's-semiu'l-basir) Allah'ın kemal sıfatlarını ispat ediyor.[330] İbn Arabi, bu durumu "O/O değil (huve la hüve)" ifadesi ile son derece özgün bir şekilde kavramsallaştırır.[331] "Vucud'la muttasıf her şey o/o değildir, alemin hepsi o/o değildir, belirli bir surette zuhur eden hakikat o/o değildir, sınırlandırılamayan sınırlı, görülemeyen/görünendir."[332] Buna göre şeyler Hakk'ın

---

323 Konevi, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 99.
324 İzutsu, **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, s. 85.
325 İbn Arabi, **Futuhat**, I, s. 290; aktaran Metin Yasa, **İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık**, Ankara, Elis Yay., 2003, s. 92.
326 Afifi, **Fususu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, s. 108.
327 Afifi, **Fususu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, s. 111.
328 Afifi, **Fususu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, s. 112; ayrıca bkz. Ebu'l-Ala Afifi, **Muhyiddin İbn Arabi'de Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, İstanbul, Kırkambar Yay., 1998, s. 42. vd.
329 İbn Arabi, **Fusus'ul-hikem**, s. 57-58.
330 Emrullah Yüksel, **Kelam Dersleri: İlahiyat ve Nübüvvet**, Erzurum, 1986, s. 19.
331 William Chittick, **Hayal Alemleri; İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yay., 2003, s. 42 vd.
332 İbn Arabi'den yaptığımız bu alıntılar için bkz. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", **Tasavvuf**, 10, 2003, s. 309.

sıfatlarını sergilemek bakımından Hakk'ın hakikatindendirler, diğer bir ifadeyle Hakk her şeydir. Diğer taraftan, karşılaştırılamazlık dikkate alındığında Hakk hiçbir şey değildir, o, bütün her şeyin ötesindedir.[333]

Bütün bu zikredilenlerden de anlaşılacağı üzere bu konuda en doğru görüş teşbih ile tenzihi birleştiren yaklaşım olarak görünmektedir. Aşırı teşbihte şirk aşırı tenzihte de inkar tehlikesi her zaman mevcuttur. Gerçek tenzih, her sıfatın bu alemin somut bir şeyin ya da olayın aracılığı ile bilfiil tecelli etmesinin sonucu olarak ve insanın bütün İlahi Sıfatların birliğinin bilincine sahip olmasını mümkün kılan manevi zevk ve tecrübeye dayanarak teessüs eder.[334] İbn Arabi için teşbih ile tenzihi birleştirmek sadakat makamıdır.[335] Onun özgün olduğu nokta da burasıdır.

> O halde tenzih edersen onu bağlamış olursun, teşbih edersen mahut kılmış olursun./Eğer her iki emri birleştirir, yani teşbih ve tenzih arasını cem edersen doğru yolu bulur, İlahi bilgide İmam ve seyyidlerden olursun./İkiliğe kani olan kimse müşrik oldu, yani ona ortak koştu. Onu bir bilen de sayı ile bağladı./Eğer iki sanıyorsan teşbihe sapıyorsun, eğer tek sanıyorsan tenzihe gidiyorsun./Bu hale göre sen Hak değilsin, belki sen O'sun ve *sen onu şeyde mutlak ve mukayyet olarak görürsün*.[336] (vurgu bize ait)

İbn Arabi'nin sunduğu sentezi anlamada alıntının son kısmı önemlidir. Zira onun basitçe zıtların terkibine dayalı bir şey önermediği bu son kısımda daha net görülebilmektedir. Öncelikle şu hususu netleştirelim ki, İbn Arabi, paradoksal konuşma tarzını, "varlığı anlama ve anlamlandırmada" bir yöntem olarak seçmiş görünür.[337] Tanrı insan aklına paradoksal görünür. Bu meyanda muhakkikçe tutum bir paradoksal ifadeyi diğerine tercih etmek değil, her ikisini aynı anda kullanmaktır. Buradaki paradoksallığın saçmalık olmadığına dikkat kesilmek gerekir, paradoksal olan zıt gibi görünen ama gerçekte aynı hakikatin birer parçası olan unsurlardır. Bu ise geçekte saçma olan bir paradoks değil, hakikatin doğasıdır. "Batın oluş bize göredir, nitekim Zahir oluş da ona göredir. Zira O, her ne kadar Batın olsa da, kendi

---

333 Chittick, **Hayal Alemleri**, s. 213.

334 İzutsu, **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, s. 102.

335 İbn Arabi, **Fusus'ul-hikem**, s. 103.

336 İbn Arabi, **Fusus'ul-hikem**, s. 56.

337 Metin Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", **O. M. Ü. İ. F. D.**, 17, 2004, s. 149; Tasavvufi uluhiyet telakkisinde Tanrı "*mecmaul ezdad* olarak görülür. Onlar bir taraftan Allah hiç bilinemez derken diğer yandan O'ndan daha çok bilinebilir hiçbir şey yoktur demişlerdir."; Uludağ, "Tasavvufi Uluhiyet Telakkisinde Tezat", s. 3; aynı nokta Huston Smith tarafından da vurgulanmıştır: "Tanrı'yı anlatmada paradoksal gibi görünen durum esasında bizim maneviyatımızın da kaynağıdır." Buna göre Tanrı'yı hakiki bir şekilde anlamaya en yakın olduğumuz durum, belki de bu paradoksu en yoğun bir biçimde yaşadığımız andır, **Unutulan Hakikat**, çev. Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yay., 1998, s. 26.

için ve kendi açısından Batın değildir. Nitekim O, bize göre de Zahir değildir. Kendini Batın olarak nitelemesi, sürekli algı alanımızın dışında olması nedeniyle, ancak bizim için geçerlidir."[338] Bu anlamda aşağıda yer alan ifadeleri basit bir dil oyunu biçiminde değil de, Tanrı'nın belli bir sisteme indirgenemez olan son derece dinamik olan zatı karşısında dile getirilmiş ifadeler şeklinde düşünmek daha doğru görünmektedir:

> Ben ne benim ne oyum/öyleyse ben kimim, o olan o kim/ ey o, sen, benim de/ ey o olan ben, sen osun/hayır, ben, ben olan oyum/o, o olan o değil/ eğer o, onunla onun için gözümüzün gördüğü o olsaydı, bizim dışımızda olan olmazdı/ben ve o, o ve o/ bizimle bizim için bizde olan kim/onunla onun için onda olan kim gibidir.[339]

İbn Arabi'ye göre, varlığın vecihleri çeşitli ve değişiktir. Böyle olunca "izafi yükseklik çeşitli yönleri bakımından tek bir Ayn'da mevcuttur. İşte bunun için alem hakkında odur veya değildir, sensin veya sen değilsin." denilir. Bu noktada o, Harraz'ın şu sözlerine bir kaç kere yer verir: "muhakkak Allah'ı bilmek, ancak onu zıdlar arasında birleştirmekle ve onun üzerine yine onunla hükmetmekle mümkün olur. Böyle olunca Hak, başlangıçtır, sondur, aşikardır, gizlidir. Şu halde O, zahir olan şeyin kendisidir ve belirmesi halinde batın/gizli olanın aynıdır. Varlıkta O'nu gören O'ndan başkası değildir. Varlıktan ondan gizli kalan kimse yoktur. Demek ki O, kendi nefsine zahir ve nefsinden batındır. … zahir "ben" dediği vakit Batın "Hayır" der. Batın "ben" deyince de zahir "Hayır" der. İşte her zıt böyledir."[340] Özetle İbn Arabi'ye göre, Allah ismi zıtları cem ettiğinden, onu yine bu zıtlıkları dikkate alarak düşünmeliyiz.[341]

Kanaatimizce İbn Arabi'nin özgünlüğü tam da bu noktadadır. Yani, birbirine zıt eğilimleri, kuru bir şekilde değil, son derece dinamik bir tarzda sentezleme arzusudur. O, birçok defa, hem ayırmayı hem de birleştirmeyi,[342] menfideki müspeti,

---

338 İbn Arabi, **Fütühat**, IV, s. 301, aktaran Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", s. 150.

339 İbn Arabi'den aktaran, Yasa, **İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık**, s. 94; bu ifadelerin neredeyse aynı, Mevlana tarafından da söylenmiştir. "Ne Ben benim, ne Sen sensin, ne de sen bensin: ama ben yine benim, sen yine sensin hem de sen bensin. Ey Hoten'li güzel! Şimdi ben seninle öyle kaynaşmış bir haldeyim ki, hep yanılıyorum: acaba sen ben misin, yoksa ben sen miyim?", Mevlana Celaleddin Rumi, **Rubailer**, çev. Nuri Gençosman, İstanbul, Kırkambar Yay., 2006, 1626.

340 İbn Arabi, **Fusus'ul-hikem**, s. 53-54; ayrıca krş. İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiyye**, II, s. 79, 93.

341 Suad el-Hakim, **İbnü'l Arabi Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004, s. 53.

342 İbn Arabi, **Fusus'ul-hikem**, s. 75.

müspetteki menfiyi görebilmeyi önemsemiştir.[343] Suad Hakim'in ifadesiyle, onunki tenzihte teşbihin, teşbihte tenzihin dikkate alındığı soylu bir terkiptir.[344] Bir önceki kısımda dekonstrüksiyon ve negatif teoloji arasındaki alakaya yer verirken yaptığımız değerlendirmeler hatırlanacak olursa, Derrida'nın sistemi açısından İbn Arabi'nin ulaştığı düşünsel ufkun büyüklüğünü söylemeye gerek yok zannederiz. Onun en temel eleştirisi, negatif teolojinin olumsuzladığında bile olumlama yapmakta olduğu şeklindeydi. Ama burada gördük ki, İbn Arabi de bundan başka bir şey söylememektedir. "Mahdut'tan ayrı olan kimse o mahdud'un aynı olmamakla beraber yine Mahdut'ur. Şu halde anlıyana göre Hakk'ı takyid ve tahdit'ten kurtarmak da bir nevi Takyid demektir. Çünkü *mutlak* da *itlak* ile tahdit ve takyid edilmiştir."[345] Eğer ifadeler maksadını aşmayacaksa şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, İbn Arabi, tam da dekonstrüksiyonun arzuladığı türden, tenzih ile teşbihi, birini diğerine dönüştürmeksizin anlamaktan yanadır. Derrida bu tutumu imkansızın deneyimi olarak adlandırırken, İbn Arabi de Tanrı'nın paradoksal yapısına atıfla bunu temellendirir. Bunlar hem İslam düşüncesi açısından bir kazanım hem de Batı düşüncesi ile mukayeseye değer hususlardır. Buna işaret ederken asla "zaten bizde vardı" şeklindeki bir jargona kapılmadığımızı her iki düşünürün de kendilerine özgü büyüklüklerinin ayırdında olduğumuzu da vurgulamak isteriz.

Şimdi aynı konuda bir başka önemli simaya yer verelim.

### c. Mevlana

Mevlana'nın İslam düşüncesi tarihinde özel bir yeri vardır, bu yer günümüzde tarihsel sınırlarının ötesine taşmış bir haldedir. Herkesin ondan kendi meşrebince istifade ettiğine tanık olmaktayız. Bu araştırma esnasında bir kere daha müşahade ettik ki, Mevlana kuşatıcılığı bakımından son derece özgün bir isimdir. Burada meseleye doğrudan doğruya negatif teoloji bağlamında değinmeden önce, onun dekonstrüksiyonla alakalı tutulabilecek olan birkaç düşüncesine yer vermek istiyoruz. Az sonra da görüleceği üzere bunun konumuz açısından son derece önemli olduğu kanısındayız. Bizim dekonstrüksiyonla anlatmak istediğimiz husus, yapıyı

343 İbn Arabi, **Fusus'ul-hikem**, s. 72.
344 el-Hakim, **İbnü'l Arabi Sözlüğü**, s. 15.
345 İbn Arabi, **Fusus'ul-hikem**, s. 101.

"de-konstrükte" etmede, yani söküme uğratmada nasıl bir yeniden yapışın olabileceği, Mevlana'nın verdiği şu örnekten daha güzel anlatılamaz görünmektedir:

> Düzeni altüst olmadıkça nasıl olur da bostanlık, ekinlik olur; mahsul ve meyve yetiştirir? Yarayı neşterle deşmedikçe iyileşir, onulur mu hiç? Ahlat'ın, ilaçla yıkanmadıkça hastalığın nasıl geçer, nasıl şifa bulursun? Terzi kumaşı paramparça eder, bir kimse çıkıp da o sanatını bilen terziye, "bu canım atlası neden bu hale getirdin; neden kestin; ben eksik kumaşı ne yapayım" der mi? Her eski yapıyı yaparlar, yenilenirken eski yapıyı yıkmazlar mı? Marangoz, demirci ve kasap da bunun gibi yeni bir şey yapacakları zaman önce o şeyi yıkıp yakıp harap etmez mi? O halileyi, belileyi döğmek, onları adeta telef etmek, bedenin yapılmasıdır. Buğdayı değirmende ezmeseydin ondan ekmek yapılabilir miydi? Bizim soframızı bezeyebilir miydi?[346]

* Takdir edileceği üzere, kelimenin katı anlamıyla bir dekonstrüksiyon burada yoktur; ama Derrida'nın da vurguladığı biçimiyle, dekonstrüksiyonun sabitlenebilir bir şey olmadığını düşünecek olursak, onun yeni biçimler altında yeniden anlaşılabilir bir şey olduğunu da görebiliriz. En azından Derrida'nın esnek tutumu bize kendi dekonstrüksiyon anlayışımızı geliştirmede bir alan vermektedir. Bu açıdan bakıldığında bizim dekonstrüksiyondan anladığımız Mevlana'nında belirttiği haliyle, yeni bir yapılış için söz konusu olan bozum ameliyesidir. Ama bu bozumun kendisi asla olumsuz değildir. Bu noktayı Mevlana'nın verdiği diğer birkaç örnek açabilir: Testi ile Tanrı'nın kuyusunu arayan bedevinin, Tanrı'nın denizinden bir katreyi bile görmesi halinde elindeki testiyi yere atıp kıracağını haber veren Mevlana, devamla şunu söyler: *"Ey himmet edip testiyi kıran! O testi, kırılmakla daha iyi yapılmış olur, küp kırılır ama içindeki su dökülmez. Bu kırılmada yüzlerce sağlamlık ortaya çıkar.*[347] *Onun kırması şüphe yok ki, yeniden yapmaktır*.[348] "*Benim şu kafirliğimi imanın öncüsü say*."[349] *Ey oğul şüphenin ta kendisini tam kanış, tam inanç bil.*[350] *Küfür olmadan din olmaz, çünkü din, küfrü bırakmaktır. Küfür olmalıdır ki, insan onu terk edebilsin.*[351] O bir başka yerde bu durumu şu şekilde anlatır:

---

346 Mevlana Celaleddin Rumi, **Mesnev**i, çev. Veled İzbudak, İstanbul, MEB Yay. 1991, IV, 2345-2350; burada Mevlana'nın eserlerinden istifade ederken öncelikle şu antolojinin işimizi kolaylaştırmış olduğunu ifade edelim: İbrahim Emiroğlu, **Sûfi ve Dil: Mevlana Örneği**, İstanbul, İnsan Yay., 2002, Tofigh H. Sobhani, "Mesnevi'de Söz Söyleme Engelleri", **Uluslarası Mevlana Bilgi Şöleni**, Ankara, Kültür Banklığı Yay., 2000, s. 137 vd.

347 **Mesnevi**, I, 2867.

348 **Mesnevi**, I, 3882.

349 **Rubailer**, 1120.

350 Mevlana, **Divan-ı Kebir-ı Kebir**, VII, 2430.

351 Mevlana Celaleddin Rumi, **Fihi Ma Fif**, çev. Meliha Ü. Anbarcıoğlu, İstanbul, M.E.B.Y., 1990, s. 166.

"Hayır dersem, maksadım ancak evettir." (men çü la guyem murad illa bud)[352] "Biz «La -yok» gibi baş aşağı gelmişiz, sen bizi lâ'dan dışarıya çıkarıyorsun da yoku, çeke-çeke tâ «İllâ — ancak o var» yurdunun baş köşesine, İllâ'ya çekiyorsun."[353] "İllâ saltanatını elde etmek istiyorsan yokluğa var, yok ol; yokluktan bir süpürge al da herşeyi sil süpür."[354]

Diğer taraftan "yeni düşünce alanları açmak olarak dekonstrüksiyon", Mevlana'ya zaten uyan bir şeydir. Öncelikle bizzat Mevlana'da ifadesini bulan Mevleviliğin klasik düşünceye yeni bir yer aralamış olduğunu söyleyelim. Bu anlamda Mevlana'nın, şarkı sözlerine bile konu olacak kadar yaygın olan "dünle beraber gitti, cancağazım, ne kadar söz varsa düne ait. Şimdi yeni şeyler söylemek lazım"[355] dizelerini anabiliriz. Bundan başka Mevlana'nın şu ifadeleri tartışmaya açtığımız konu bağlamında üzerinde uzun uzadıya düşünmeye değer:

> * "Şimdi ben sana dilsiz dudaksız *yeniden yeniye* eski sırlar söyleyeceğim, dinle."[356] "Kendine gel, yepyeni bir söz söyle de dünya yenilensin! Sözün öylesine bir söz olmalı ki dünyanın sınırını da aşmalı; sınır nedir, ölçü ne? bilmemeli."[357] "Biz daima yeniyiz, daima yeni."[358]
>
> * Şu şiiri al da eski şiir gibi yırtı-ver gitsin; anlamlar zaten harfe, yele aldırış bile etmiyor.[359]
>
> * Eskisini bırak, yürü; yeni bir dost bul, yeni bir sevgiliye sarıl; yeni daha fazla lezzet verir a benim canım; yeniyi ara.[360]
>
> * Yeni bir gün yeni bir gece, yeniden yeniye bağ-bahçe, yeniden yeniye ağ-tuzak; her solukta yepyeni bir düşünce, yepyeni bir hoşluk, yepyeni bir zenginlik.[361]
>
> * Önce hani bir şarapla aldatmıştın bizi, sun gene o şarabı; sun da canımız geçmişten de kurtarsın, gelecekten de. … can gemisini o incilerle dolu denizde yürüt-gitsin; çünkü gemi durdu mu, çeşitli şeylerle çürür dağılır.[362]

Elbette burada ifade edilenleri dekonstrüksiyonla eşitlemek son derece hatalı olur ve bu her birinin son derece farklı olan bağlamlarını gözden kaçırmak anlamına gelir.

---

352 **Mesnevi** I, 1825, ayrıca bkz. Ahmet Avni Konuk, **Mesnevi-i Şerif Şerhi I**, İstanbul, Gelenek Yay., 2005, s. 528.
353 **Divan**, I, 1830.
354 **Divan**, II, 1250.
355 Bu rubai için bkz. Abdulbaki Gölpınarlı, **Mevlana Celaleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yay, 1999, s. 297.
356 **Mesnev**i, III, 4684.
357 **Divan**, VII, 2400.
358 **Divan**, IV, 380.
359 **Divan**, III, 480.
360 **Divan**, II, 1360.
361 **Divan**, IV, 3070.
362 **Divan**, V, 5830.

Bununla birlikte biz, dekonstrüksiyonun ancak böyle bir bağlam eşliğinde düşünüldüğünde bizim için anlamlı olabileceği kanısındayız.

Bu ön açıklamanın ardından bu bölümde asıl olarak ele aldığımız konuya, negatif teoloji bağlamında Müslüman düşünürlerin ne tür özgünlüklerinin olduğuna geçelim. Başlangıç olarak şunu söylemeliyiz ki, Mevlana kelimenin tam anlamıyla negatif teoloji şeklinde bir kuram geliştirmiş değildir; ancak onu negatif teoloji bağlamında değerlendirmemize imkan tanıyan bazı noktalar bulunmaktadır. Bunu örnekler üzerinde açalım: "Sen ne düşünürsen düşün; o düşüncenin de üstünde, ne düşünürsen düşün; hepsi de yok olup gider; düşünceye gelmeyen yok mu? İşte O'dur Tanrı."[363] "Benim hakkı övüşüm bunu terktir, çünkü bu sena varlığı ispat eder."[364] "Ma sözü lügatte müspet ve menfi manayadır. Ben ispat değilim, zatsız ve nefyim. Varlık ancak yok olmakladır. Mutlak varlık kimse ile değil, kimsesizliktedir."[365] Bu ifadeler negatif teoloji ile uyumludur; ancak meselenin özü bundan ibaret değildir. Konuyu biraz daha açmak için, *Mesnevi*'de yer alan bir anlatıya müracaat edelim. Önemine binaen söz konusu anlatıyı bütünüyle iktibas etmek istiyoruz: Gerçek Sırrı bildiği ifade edilen bir şarkıcı, Türk beyinin yanına çağrılır ve bildiklerini anlatması istenir. Fakat onun sözleri aşağıdaki gibi olur:

> "Bilmem ki, ay mısın, put mu? Bilmem ki benden ne istersin? Bilmem ki sana nasıl hizmet edeyim? Susup oturayım mı yoksa söyleyeyim mi? Şaşılacak şey şu: hem benden ayrı değilsin, hem de ben nerdeyim, sen nerdesin? Bunu bir türlü bilmiyorum. Bilmiyorum beni nasıl çekiyor da bazen karalarda yürütüyor, bazen kan denizlerine gark ediyorsun." Böylece ağzını açıp "bilmem, bilmiyorum" demeye girişti, boyuna bu lafı söylüyordu. Bilmiyorum sözü haddi aşınca Türkümüz kızdı, kızıştı. Yerinden fırlayıp topuzunu çekti, çalıcının başına çöktü. Hemen bir çavuş koşup topuzu yakaladı, çalgıcıyı öldürmek size yaraşmaz dedi. Türk dedi ki, "bari ben onun kafasını ezeyim de görsün! A kaltaban bilmiyorsan nane yeme … biliyorsan ne söyleyeceksen söyle. A ahmak bildiğini söyle bari de bilmiyorum, bilmiyorum deyip durma. Ben; 'nereden, nerelisin be adam' diye soruyorum. Sen 'ne Heratlıyım ne Belhli .. Ne Bağdat'lıyım ne Musullu ne de Tırazlı' diyor, 'ne ne' diye uzatıp duruyorsun. Nereliysen söyle bari de kurtul. Burada meramını söylememek, aptallıktır. Yahut da 'ne yedin' diye soru versem 'ne şarap içtim, ne kebap yedim. Ne et yedim, ne tirit ne de mercimek' diyorsun. Ne yediysen yalnız onu söyle, kafi. Sözü uzun uzun gevelemek, neden? Çalgıcı dedi ki: Maksadım gizli. "Senin

---

363 **Mesnevi**, II, 310; bu tutumun aynı Mevlana'nın çağdaşı Yunus Emre tarafından da benimsenmiştir: "Ne reng ü şekil ne kad ne kamet/Ne cevher ne araz ne suretin var", aktaran Metin Yasa, **Din Fesefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış ve Kendi Olma**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002, s. 61; ayrıca bkz. Turan Koç, "Yunus Emre'nin Şiirlerine Din Dili Açısından Bir Yaklaşım", **Kayıtlar**, 20, 1992.

364 **Mesnevi,** I, 540.

365 **Mesnevi,** I, 1800.

> nefyetmenden, yoktur demenden ispat, senden ürküp kaçmada. Varolanı bir türlü bulamıyorsun. İspattan bir koku alasın diye nefyettim, bilmiyorum dedim. Bu sazı nefiyle nağmelendirdim."[366]

Sadece bu alıntı bile, selbi dile ilişkin hem sorunu hem de çözümü özetlemektedir. Sorun şudur ki hakikat, Tanrı'nın mahiyeti, dile gelemez; ancak onu söylememek de imkansızdır. Bunu zorunlu kılan haller vardır. İşte bu durum, kişiyi böyle "ne … ne" türünden ifadeler kullanmaya sevk eder. Ama bütün selbilik, nihayetinde müspetlik içindir. Şimdi bu noktaları biraz daha ayrıntılı bir biçimde görelim.

Diğer misitklerde olduğu üzere Mevlana için de selbilik ya da negatif teoloji bir başlangıç noktası oluşturur, Tanrı'yı anlamada: "Evlere-barklara sığmıyorsun, mânalardan da dışarısın, bunların hiçbiri değilsin amma neysen osun sen."[367] "A gönül, bütün, tüm varlık sensin, fakat iki âlemden de dışarısın; a gönül, herşey sensin, herşeyden de münezzehsin sen."[368] Bu negatif yolun bazen Mevlana'nın güçlü ve lirik dilinde muhteşem ifadelere dönüştüğüne de tanık oluruz: "Hayır, olmaz, dedi mi bu sözünde binlerce evet, olur sözü gizlidir; yabancı davranışı bile kendisinden geçmişlerin mezhebince bildik davranıştır. Küfrü baştan başa iman olmuştur, taşı tamamiyle mercan kesilmiştir; nekesliği tümden lütuftur, ihsandır, suçu - günahı yarlıgamadır, bağışlayıştır."[369]

Mevlana açısından selbi dilin zorunluluğu, gerçek aşkı yaşayan kişinin sürekli, söylemekle söyleyememek arasında bir ikilemle karşı kaşıya kalmasından neşet eder: "Söyleyeyim desem söze gelmiyorsun, gizleyeyim desem bu daha beter; ululuğundan ne dünyaya sığıyorsun, ne gizli aleme."[370] "Tulumu kapat, diyor ama su çok olursa tulumu da patlatır."[371] "Sözden elimi yumdum, mantıktan arındım; olaylar birbirinin üstüne geldi de tevbe abdestini bozdum gitti."[372] "Sus a gönül … fakat ne çare; küpün ağzını kapasan da bu anlamlar, bir coştu mu, küpün gönlünü yarar gider."[373] "Bu öyle bir taşkınlık ki, kabı dar gelir, su fışkırır, aşar gider."[374] Hiç, ateş,

366 **Mesnevi**, VI, 700 vd.
367 **Divan**, I, 3250.
368 **Divan**, II, 3670.
369 **Divan**, II, 1070.
370 **Divan**, VI, 3610.
371 **Divan**, V, 2190.
372 **Divan**, V, 6130.
373 **Divan**, III, 4090.
374 **Divan**, II, 3230.

pamuk ve yün içine gizlenir mi? Sen istediğin kadar gizlemeye çalış, o alevlenir. Ben onun sırrını gizlemeye çalışsam o, bayrak gibi kendini izhar eder."[375] *Divan*'dan aldığımız bu ifadeler, bir mistiğin nasıl bir zorlukla karşı karşıya olduğunu gayet iyi ifade etmektedir. Yaşanılanlar o ölçüde yoğundur ki, onları saklamak mümkün değildir, ancak aynı yoğunluk onların kuru bir dile döklmesine de izin vermez. Şu halde sözü edilen ikilemin en zoru *konuşmak*tır, hakikati, aşkı söze dökmektir. Bu durumu Mevlana şu biçimde dile getirir: "Aşk konuştukça açığa çıkacağına gizlenir, şerh edildikçe muammalaşır."[376] "Her sır söylenmez, gah çift dersin, tek olur; gah tek dersin, çift çıkar!...."[377] "Ne kadar izini, eserini söylesem sevgi, o kadar gizlenir durur."[378] Zira söz tamamlandıkça, noksanı belirir.[379] Söz hem gizlidir hem meydandadır."[380] "Aşkı, her ne şekilde açıklarsam açıklayayım, onu tarifte dilsiz kalır. Gerçi dil tefsire aşinadır. Lakin dilsiz aşk daha aydınlıktır. Her şeyi yazan kalemin, aşk gelince başı döner. Bütün bu sebeplerle aşkı yine aşkla anlatmak gerekir."[381] Ona göre sözden bir faide yoktur.[382] Mevlana sayısız söz söylemeyi sınadığını belirtir,[383] sonuç şudur: "sustuğum zaman meyhane küpüyüm, söz söylemeye koyuldum mu meyhane kapıcısıyım ben."[384] Buradaki asıl zorluk, yaşanan deneyimin söze sığmayacak bir karakterde oluşudur. "Seni nasıl anlatayım, nasıl bildireyim; çünkü ebedi olarak anlatış, senden aciz, bildirişin haberi bile yok senden."[385] "Kalem buraya geldi ucu kırıldı."[386] "Aşk gayreti bu; yoksa dil, Tanrı inayetlerini nasıl anlatabilir."[387] "Her nağmenin bir baş ve sonu vardır, aşk nağmesi ise ne son bilir ne baş."[388] Mevlana'ya göre aşk şerh edilemez,[389] şerh edildiği vakitte

375 **Mesnevi**, III, 4780. Bu anlamda *Divan-ı Kebir* aşkı anlatmaktan çok onun anlatılamayacağını gösteren bir abide gibidir. Onun, gazellerinin önemli bir kısmını susmakla ilgili bir fiille bitirmesi de dikkate değer bir diğer husustur.
376 **Divan**, II, 1740.
377 **Mesnevi**, I, 1040.
378 **Divan**, V, 3750.
379 **Divan**, V, 810.
380 Mevlana Celaleddin Rumi, **Mecalis-i Seb'a**, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, Konya, 1965, s. 13.
381 **Mesnevi** I, 115.
382 **Divan**, III, 690.
383 **Divan**, V, 3580.
384 **Divan**, II, 1030.
385 **Mecalis-i Seb'a**, s. 133.
386 **Fihi Ma Fif**, s. 257.
387 **Divan**, V, 530.
388 **Divan**, III, 3660.
389 **Mesnevi**, I, 110.

işkil meydana gelir.[390] "Susayım, çünkü bu şiirin, anlaşılması müşkil her harfinden herkese yüzlerce şüphe gelmede."[391] "Susuyorum, seni kemaliyle övemiyorum. Zira sen her kemalin ötesindesin, sözle belli olmazın. Çünkü sen, sözlerin belirtmesinden daha bellisin."[392] Ona göre, en aşağılık dil harflere dökülendir. Asıl güzel olan, kendini dilsiz ifade eden dildir.[393] Zira ona göre dil, gönle perdedir. Sırlara ermek için kişinin o perdeden sıyrılması gerekir.[394] O, bu anlamda şunları kaydeder: "Ey hakiki dost, manayı anlamaya vasıta olan bu harfler, manaya erişimi adama göre dikendir, hordur, hakirdir!"[395] Onun, konuşmaya karşı mesafeli oluşunun bir başka nedeni de, sözün varlık/başkalık alemine ait oluşudur. "Yolda yok olup gitmişsen sus; çünkü yokluk susturur adamı … değil mi ki varlıktan kurtulduk, tekrar varlığa çekme bizi."[396] "Sus, söz de varlıktır."[397] O nedenle gönlün sözü susmakla söylenir.[398] Mevlana'da bu ifadelerin daha birçok benzeri vardır, onun mahlasının susmakla ilgili olması da bize yeterince çok şey *söylemektedir*.

Şimdiye kadar dile getirilenler, demek değildir ki Mevlana salt konuşmamaktan yanadır. Aksine o, konuşmanın bir *başka biçimi* olabileceğini düşünmüş gibidir: "Sus, baştan başa dil kesildin, biliyorsun ya, dilin dil değilken onu dil haline getiren de biziz."[399] Sus; eğer birisi sana harfsiz, sessiz söz olmaz derlerse de ki: "Yalan".[400] Zira Mevlana'ya göre, sözle, sesle, harfle örülmemiş, dille söylenen sözlerden başka da cana canlar katan[401] dilsiz bir söz vardır.[402] "Gözün her solukta benim gözümle, dedi kodusuz, sessiz sözsüz, aşk dersine ait bahislere girişir, sorular sorar cevaplar verir."[403] "Kulaksız duyun, harfsiz konuşun; susun söz bitti artık."[404] "Sustum, ağzımı yumdum ama sözsüz konuşuyorum ben bu gece."[405] O, bu

390 **Divan**, VII, 230. 182.
391 **Divan**, IV, 2770.
392 **Divan**, bu beyit Mithat Bahari Beytur çevirinden alınmıştır, M.E.B., 1995, s. 212.
393 **Divan**, VI, 20, 1220.
394 **Mesnevi**, VI, 490
395 **Mesnevi**, IV, 2980.
396 **Divan**, VII, 5640.
397 **Divan**, V, 3980.
398 **Divan**, VII, 1230.
399 **Divan**, III, 2270.
400 **Divan**, II, 3120.
401 **Divan**, III, 1000.
402 **Divan**, III, 1000.
403 **Divan**, VII, 590.
404 **Divan**, V, 10.
405 **Divan**, III, 1380.

noktada mutlaka konuşulacaksa can diliyle konuşmaktan,[406] can gibi susarak konuşmaktan,[407] sukut içinde söz söylemekten,[408] canın tercümanlık etmesinden,[409] yanadır. "Gel de birbirinizle candan konuşalım, kulaklardan, gözlerden gizli olarak söyleşelim."[410] "Gönülden sözsüz espriler duy, anlamaya bile sığmayan şeyleri anla."[411] "Herkes sustu ama gizli alem de dilsiz konuşmada …."[412] Mevlana'nın o muazzam sisteminde 'idrak edebilen için göklerin, yerlerin hepsi sözdür'.[413]

Peki, Mevlana'dan aldığımız bu ifadeler, negatif teoloji bağlamında ne anlama gelmektedir? Mevlana sonuç olarak, bütün bu gerilimlere rağmen, tenzih ile teşbih arasında, söyleme ile söylememek arasında orta bir yerde durmaktadır. Kanaatimizce onun özgünlüğü de buradadır. Mevlana gerçekte, "sukut etmenin de söz sahibi olmanın da bir önemi olmadığını" görmüş bir kişidir.[414] Bu anlamda aşağıda yer alan düşünceler bu gerçeği bir kere daha teyit eder türdendir:

> * Bazen müşebbih tevhit ehli olur, bazen muvahhit korkutulur. "çünkü her ikisi de sana hayrandır." Onun yüzbinlerce ismi vardır, her kim mücerret bir isme takılıp kalırsa sonu ümitsizlik olur. [415]
>
> * Her şey, ayrı bir çeşitte tespih eder seni; hem de bunun haberi bile yoktur öbürünün halinden. (…) Sunninin özel bir tespih edişi vardır ama Cebrin de, bunun tersine bir başka tespihi vardır da ona sığınır. Sunninin Cebrin tespih edişinden haberi yoktur; Cebriye de, Sunninin tespih edişi tesir etmez.[416]

Dekonstrüksiyon açısından düşünecek olursak, bu alıntıda, Mevlana'nın tek bir söyleme, özellikle de salt olumsuzlamaya bel bağlamadığı, aksine çoklu bir dillendirmeden yana olduğu gayet açıktır. Burada onun, olumsuzlamayı basitçe üst bir olumlama için seçtiğini söylemek de zordur. Bütün bunlar Derrida için son derece özgün yordamlardır, ancak o bunlardan haberdar olamamıştır. Kanaatimizce bu hususların dekonstrüksiyona taşınması hem söz konusu felsefe için hem de İslam düşüncesi için son derece verimli bir diyaloğun da başlangıcı olacaktır.

---

406 **Divan**, III, 530.
407 **Divan**, V, 3390.
408 **Divan**, II, 1480.
409 **Divan**, IV, 2050.
410 **Divan**, VI, 2130.
411 **Divan**, IV, 2300.
412 **Divan**, VII; 1770.
413 **Fihi Ma Fif**, 34.
414 **Mesnevi** VI, 4665.
415 **Mesnevi** II, 55.
416 **Mesnevi**, III, 1490, aktaran, Cafer Sadık Yaran, "İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre'ye göre "Öteki"nin Durumu", **İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birada Yaşama Sorunu**, ed. Cafer S. Yaran, İstanbul, Kaknüs Yay., 2001, s. 330.

## 3. Eleştirel Değerlendirmeler

Negatif teoloji ile ilgili değerlendirmelerimizi iki aşamalı olarak ele almak istiyoruz. Bu anlamda öncelikle olumlu değerlendirmelere yer verelim.

Negatif teoloji, düşünce tarihinde birçok filozof için hem üslup açısından hem de düşüncelerin temellendirilişi bakımından oldukça zengin bir kaynak olmuştur.[417] Aynı şey edebiyat için konunun doğası gereği böyledir. Negatif teolojiyi veya olumsuzlamaya yaslı dili, teoloji ve din felsefesi için aşkın olan hakkında çağdaş ve yeni konuşma biçimleri üretme arzusunun bir parçası olarak düşünebiliriz.[418] Bu anlamda negatif teoloji, Tanrı'nın mahiyetinin, *belli bir biçimde* anlaşılabilirliğine olan sarsılmaz güveni ve tutumu sorgulamayı hedeflemiş görünmektedir.[419] Bu konuyla ilgili söylenebilecek olan en önemli değerlendirmelerden biri şudur: içinde yer aldığımız evrende insan her yönüyle evrilmektedir; buna Tanrı tasavvurlarımız da dahil olsa gerektir. Bu meyanda negatif teolojinin duruşu daha da anlamlıdır. Eğer geleneksel Tanrı tasavvurları, tenzih ve teşbih dengesinde teşbihe daha yakın bir konumda ise, günümüzde bu denge tenzih lehine dönüşmüştür denilebilir. Kanaatimizce, bir tür soyutlama işlemine –veya 'selbi' yola- başvurarak mahiyeti itibariyle tam manasıyla "tasavvur edilemeyeni" sınırlı ölçüde de olsa tasavvur etmeye çalışmak, Descartes'ın ontolojk delilinde başvurulan temel fikirden daha sağlam görünmektedir.[420] Ayrıca Tanrı terimi etrafında oldukça yoğun bir anlam halesinin bulunduğu ve bugün çoğu kimsenin söz konusu terimi oldukça farklı biçimlerle birlikte kullandığı düşünüldüğünde, negatif teoloji söz konusu yığılmışlığı temizlemeye, daha arı duru ve saf bir Tanrı tasavvurunun oluşumuna katkıda bulunmaya aday gibi görünmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Negatif teolojiyle ilgili eleştirel tutumumuz da şu biçimdedir: Negatif dil Tanrı hakkında konuşmanın daha geniş imkanları açısından bir sınırlama doğurmaktadır. Bu ise beşeri potansiyeli belli bir konuşma biçimiyle sınırlayacağından, kısmen indirgemecilik anlamı taşır.[421] Yani onun için avantaj

---

417 Geniş bir literatür için bkz. Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", 20. dip not.
418 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 12-13.
419 Buholf- Kate, "Echoes of Embarrassement", s. 10.
420 Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Ankara, Selçuk Yay., 1997, s. 121.
421 Yeşilyurt, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, 14.

görünen nokta aynı zamanda dezavantajdır da. Negatif teolojideki konuşma biçimi, elimizdeki tek seçenek değildir. Bu, herhangi bir dinin tahammül edebileceği bir şey gibi görünmemektedir.[422] Tanrı'nın ne olmadığını söylemek beşer için belli bir anlaşılabilirlik düzeyi sağlamakla birlikte; bunun, onun hakkında son derece az şey söylediğimiz anlamına geleceği de unutulmamalıdır.[423] Yalnızca tenzihe dayanan herhangi bir dini inanç daima kusurlu ve noksan olmaya mahkumdur. Zira Allah'ı bu denli "arıtmak" ve O'nu yaratılmış nesnelerle hiçbir ilişkisi olmayan bir duruma indirgemek aslında sonsuz olan uluhiyeti sınırlandırmaktan başka bir şey değildir.[424] Salt tenzihe başvurmak da son tahlilde onu bir başka şeyle, sonsuzlukla sınırlamak anlamına gelmekte gibidir.

Diğer taraftan Tanrı konusunda olumsuz dil, bazen karıştırılacak kadar ateizme[425] ya da agnostisizme[426] yakalanma riski taşır. Bu, aynı zamanda Eşari'nin Mu'tezile'ye yönelttiği önemli bir eleştiridir: "Birliğini istediler ama ispatlayamadılar. Çünkü bütün sözleri sıfatları inkar ve bütün sıfatları da olumsuzlamaya işaret eder. Siz bununla tenzihi iddia edip teşbihi yok etmeyi mi istiyorsunuz? Yok saymayı ve inkarı gerektiren soyutlamadan Allah'a sığınırız."[427] Aksi söz konusu olsa bile burada bir başka risk unsuru bulunmaktadır. Acaba, aşırı rasyonel düşünce, Tanrı'nın "hiçbir şeyle karşılaştırılamayacağını", "onun hakkında bizim bilebileceğimiz tek şeyin, sadece onu bilmedeki cehaletimizi kabul etmek"[428] olduğunu iddia ederken, sadece birtakım uzmanların, belki de havas denilen kişilerin anlayabileceği bir Tanrı tasavvuruna[429] kapı aralamakta olduklarının farkında mıdırlar? Bu anlamda salt tenzihe dayalı olarak anlatılan bir Tanrı,[430] olgu ve olaylardan bağımsız bir biçimde kendi aşkınlığı içine çekilen bir uluhiyet, son

422 Koç, **Din Dili**, s. 62.
423 Yeşilyurt, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, 17.
424 İzutsu, **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, s. 82.
425 Derrida, **On the Name**, s. 36, **İsmin Dışında**, s. 13.
426 Koç, **Din Dili**, s. 60.
427 Eş'ari, **el-İbane an Usuli'd-Diyane: Dinin İnanç İlkeleri**, çev. Mustafa Çevik, Ankara, İlahiyat Yay., 2005, s. 53.
428 Chittick, **Hayal Alemleri**, s. 40.
429 Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 31.
430 William Chittick, Sachiko Murata, **İslamın Vizyonu**, çev. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yay., 2000, s. 362.

tahlilde beşer için anlamsızdır.[431] Bu yönüyle de salt negatif dil, teisti tatmin etmekten uzaktır.[432]

Olumlama ile olumsuzlama, teşbih ile tenzih yaklaşımları karşısında en isabetli tutum bunların her ikisinin de, içerdikleri epistemolojik sorunlar itibariyle eşit mertebede olduğunu beyan etmek olarak görünmektedir.[433] Hem teizm açısından hem de üç büyük ilahi dince de söz konusu aşırılıklardan uzak bir biçimde üçüncü bir seçenekten söz edilmesi de bu durumu teyit eder.[434] "Tenzih ile teşbih arasındaki aşılmaz ikilemin giderilebilmesi için, her ikisinin de bir denge düzeyinde, birbirinin karşısında yer alan değil, birbirinin yanında destekleyici olarak anlaşılabileceği bir anlama çerçevesinin belirlenebilmesi önemlidir."[435] Bu konuda çoğulcu, çok yönlü, alternatifleri sürekli bir biçimde dikkate alan tutumlara gereksinim vardır. Her çeşit anlatım biçimine başvurmak suretiyle kapsamlı bir din dili geliştirmek yeni paradigmanın hedefi olmalıdır."[436] Bir başka bağlamda Mehmet Aydın tarafından dile getirilen şu ifadeler aynı noktaya vurgu yapar görünmektedir: "Dil ve mantık açısından yapılan tahlillerin fenomenolojik ve egzistansiyalist tahlillerle beslenip desteklenmesi şarttır."[437] Tenzih ve teşbih arasındaki mesafe ve gerilim her iki tutumun radikalliğini besleyen bir faktördür. Bu, birçok tarihsel reaksiyonu anlaşılabilir kılmaktadır; ancak, günümüzde İslam'ın tutarlı bir vizyonu için bu açıklamadan fazlası gerekmektedir. Bu anlamda biz aşağıdaki ifadelerin savunulabilir ve geliştirilebilir bir nitelikte olduğunu düşünüyoruz:

> Salt tenzihi ve selbi dil, epistemolojik açıdan bir tür agnostisizme ve anlam açısından da, temel dini kavramların bir anlamda çoğu kişinin tasavvur edemeyeceği derecede içinin boşaltılmış olması gibi bir sonuca varma tehlikesi taşımaktadır. Buna karşılık fazlasıyla teşbihi ve tamamen olağan bir dilin kullanılması da, naiv bir antropomorfik Tanrı anlayışına kapı aralayacaktır. Aşırı bir agnostik ve antropomorfik Tanrı anlayışlarına saplanmadan teistik Tanrı anlayışını ve Tanrı'nın sıfatlarını en iyi ifade etmenin yollarından biri, olağan dilin yanında kullanılan orta bir dil anlayışı olan analojik veya temsili dil anlayışı olsa gerektir.[438]

---

431 İzutsu, **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, s. 45.
432 Yeşilyurt, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, s. 21.
433 İzutsu, **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, s. 81.
434 Aydın, **Tanrı Ahlak İlişkisi**, s. 155.
435 Yeşilyurt, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, s. 24.
436 Yeşilyurt, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, 15.
437 Aydın, **Din Felsefesi**, s. 131.
438 Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, s. 146.

Alıntıda yer alan fikir tarihsel temelleri itibariyle de geliştirilmeye adaydır. Bu anlamda İbn Sina, İbn Arabi ve Mevlana çizgisince geliştirilen tutum burada sergilenen yaklaşıma çok benzemektedir. Örneğin Mevlana, bütün gerilimlere rağmen, tenzih ile teşbih arasında orta bir yerde durmaktadır. O, "ne sukut etmenin ne de söz sahibi olmanın bir önemi olduğunu ifade eder.[439] Bu anlamda aşağıda yer alan düşünceler bu gerçeği teyit eder türdendir:

> * Bazen müşebbih tevhit ehli olur, bazen muvahhit korkutulur. "Çünkü her ikisi de sana hayrandır." Onun yüzbinlerce ismi vardır, her kim mücerret bir isme takılıp kalırsa sonu ümitsizlik olur.[440]

Aynı şekilde İbn Arabi de orta yollu bir yaklaşım sergilemiş görünür. O, her ne kadar bazı yorumcularca postmodernizme yakın bir bağlamda görülse de,[441] yaşamı boyunca aşırı uçlar arasında belli bir dengeyi korumuştur. O, meseleleri hep iki yönüyle görmek istemiştir.[442] İbn Arabi'nin diğer bir çok konuda olduğu gibi burada da net ve tek boyutlu değil, aksine daha karmaşık ve en az iki boyutlu bir yaklaşım sergilemekte olduğunu söyleyebiliriz.[443] Tenzih ve teşbih konusunda durum bundan farklı değildir:

> Bil ki hakikat erbabı nazarında Allah'ı Tenzih, onu tahdit ve takyit etmektir. (..) Şu halde mutlak tenzih yoluna sapan kimse farkında değildir ve zanneder ki doğru yolu tutmuştur. Halbuki o yolunu kaybetmiştir. (...) Hakkı tenzih etmeyip teşbih eden kimse de böyledir. O da Hakk'ı bir kayıt ile bağlı ve bir had ile mahut zannetti ve hakikati anlayamadı. Hakk'ı bilmek yolunda tenzih ve teşbih arasını birleştiren ve onu iki vasıf ile vasıflandıran kimse (...) Hakkı tanıyabilir.[444]

Yukarıdaki alıntıda çok açık bir şekilde gerçekte hem olumlamanın hem de olumsuzlamanın bir seçenek olmadığı vurgulanmaktadır. Bu düşünceler İbn Arabi'nin öğrencisi Konevi tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Konevi için de, Hakka bir şeyin nispet edilmesi ile bu nispetin selb edilmesi eşittir; bu iki durumdan biri diğerinden öncelikli değildir.[445] Keşif ehli teşbihi ve tenzihi

---

439 **Mesnevi**, VI, 4665.
440 **Mesnevi**, II, 55.
441 Peter Coates, **İbn Arabi and Modern Thought**, Oxford, Anqua Publishing, 2002.
442 İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiyye**, III, s. 465, bu alıntı şu derlemeden alınmıştır: Nihat Keklik, **İbn'ül Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütuhat el-Mekkiyye,** İstanbul, Edebiyat Fak. Matbaası, 1980, s. XIV.
443 Yaran, "İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre'ye göre "Öteki"nin Durumu", s. 324.
444 İbn Arabi, **Fusus'ul-hikem**, s. 53-54.
445 Konevi, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 10.

birleştirir.[446] Sözgelimi o şunları kaydeder: "Allah'ı bir olması bakımından bilen tanımamıştır. Allah'ı, talebin neticesinde meydana gelen delilin şehadetiyle bilen, onu tanımamıştır. Nefsinin herhangi bir hali açısından Allah'ı bilen onu tanımamıştır. Marifeti, herhangi bir ilim, amel, kasıt veya çaba ile Hakka yönelmesinin ve teveccühünün neticesi olan, onu tanımamıştır. Marifetinin neticesi, bir şeyi benimsemek, bir şeyi terk etmek, bir şeyi tashih veya bir başka şeyi tezyif veya onaylama veya yüz çevirmek olan kimse, onu tanımamıştır."[447] Onu tanımak ancak bütün bu yönleri cem etmekle mümkündür. O "bilinmeye ve inkar olunmaya münhasır değildir".[448]

Özetle, felsefe sahnesinde İbn Sina'nın, tasavvufta ise İbn Arabi ve Mevlana'nın tutumunun radikallikten uzak, "ölçülü" ve "çok yönlü" bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Bu, uç eğilimleri, uzlaştıran ve kaynaştıran bir tutumdur; yoksa "tembelce" "her ikisi de"cilik değil, bilinçli bir ikiciliktir.[449] Bu durum da bizce "İslami negatif teoloji"nin en özgün yönünü oluşturmaktadır. Zira metin içinde de vurguladığımız üzere dekonstrüksiyonun negatif teolojiye yönelttiği eleştirilerle İslam dşüncesinde selbi dile yöneltilen eleştiriler son derece ilginç bir şekilde benzer görünmektedir. Dahası, "çözüm" olarak düşünülen tavırlar da benzerdir. Kanaatimizce bu husus, dekonstrüksiyonun Hıristiyanlıkta yer alan negatif teoloji için geliştirdiği eleştirilerin "İslami negatif teoloji" için söz konusu olmadığına dahası farklı bir alternatifin varlığına işaret etmektedir. (Bu durum aynı zamanda Derrida'nın, şimdiye kadar kullandığımız İslami negatif teoloji adlandırmasının sorgulanabilir olduğunu göstermektedir.) Ne yazık ki Derrida bu güçlü gelenekten haberdar olamamıştır. Eğer bu mümkün olsaydı, bugün tartışılan birçok konu daha farklı bir seyir alabilirdi. Ayrıca Derrida'nın negatif teolojiyi, günümüzde, *ötekine saygının* bir biçimi olarak düşünmesi, onu bu şekilde yeni bağlamlara taşıma istekliliği de bizim geleneğimiz için düşünülebilir bir model olarak durmaktadır.

---

446 Konevi, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 71, bu tutumun aynı İbn Arabi'nin bir başka öğrencisince de devam ettirilmiştir, bkz. Abdulkeirm el Cili, **İnsan-ı Kamil**, çev. A. M. Tolun, İstanbul, İz Yay., 2002, s. 107 vd.

447 Konevi, **İlahi Nefhalar**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002, s. 125, ayrıca bkz. Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2005, Nihat Keklik, **Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan**, İstanbul, İst. Ünv. Edebiyat Fak. Yay., 1967, s. 80.

448 Konevi, **İlahi Nefhalar**, 125,

449 Yaran, "İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre'ye göre "Öteki"nin Durumu", s. 344.

Meselenin bu yönünü ele almak ancak yeni bir çalışmayla mümkün olacağından biz bu kadarla yetinmek istiyoruz.

# SONUÇ

Bu çalışmanın asıl hedeflerinden biri, dekonstrüksiyonun olumlu bir süreç olduğunu, bu anlamda onunla din arasında müspet bir alaka kurulabileceğini, John Caputo gibi düşünürleri de dikkate almak suretiyle temellendirmek olmuştur. En net ifadesiyle 'eleştirel akılcı' perspektifi her zaman akılda tutarak dekonstrüksiyonla olumlu bir din felsefesine ulaşmak olasıdır. Böylelikle biz, dekonstrüksiyonu olumsuz bir ameliye olarak gören, söz gelimi onun Nietzsche'ye olan borcunu öne çıkarmak suretiyle, radikal bir din eleştirisi biçiminde takdim eden teologlara ve din felsefecilerine katılmadığımızı beyan etmiş oluyoruz. Bu savımızı tez boyunca temellendirmeye gayret ettik. Bu amaçla Derrida'nın yazılarına hakim olan Levinascı ve Kierkegaardcı boyutu, dekonstrüksiyonun mesihsel arzusunu, adalet ve iman nosyonuna olan bağlılığını vurguladık. Bu anlamda Derrida'nın Nietzsche'ye olan borcunun, onun Levinas'la olan alakasını göz ardı etmeyle sonuçlanmaması gerekliliğine işaret etmeye çalıştık. Özellikle 1980'lerden sonra, bu müspet alaka giderek daha da güçlenmiş, dekonstrüksiyondaki 'bütünüyle öteki' olana vurgu daha açık ve belirgin hale gelmiştir.

Bu paralelde vurguladığımız bir başka düşünce ise dekonstrüksiyonun postmodernizm olmadığıdır. Bu alanda incelikle araştırma yapan birçok düşünür bu her iki terimin birbirinin aynı olmadığını tanıtlama amacıyla epeyce çalışma kaleme almışlardır. Derrida'nın düşünceleri postmodernist değildir. Eğer mutlaka bir yakınlık kurulacaksa onun düşünceleri daha çok modernizm ve postmodernizm arasında ya da onların ötesinde yer alır, o, bu her iki konumun felsefi temeller itibariyle birbirinden uzak olmadığının gayet farkındadır. Her şeyden önce, onun ikili tutumu buna engeldir. Derrida her ne kadar dönem olarak postmodernizmle aynı evre içinde yer almışsa da, birçok önemli ve temel noktada postmodern fikirlerin onun tarafından kabul edilmediğini görmekteyiz. Dahası dekonstrüksiyon, postmodernizmin, rölativist ve nihilist imaları düşünüldüğünde, mukayese kabul etmeyecek ölçüde olumlayıcıdır. Dekonstrüksiyon, bize, hem postmodernizmi hem de dekonstrüksiyonun kendisini dekonstrüksiyona tabi tutabilme olanağı sunar. Bu, metin içinde de vurguladığımız üzere son derece önemli bir imkandır. Yeni ve daha birçok yeni dekonstrüksiyon anlayış*ları* üretmenin zeminsiz zemini buradan doğar.

Derrida kendisiyle yapılan bir söyleşide bu noktayı çok güzel açmıştır. Derrida *la dekonstrüksiyon*un, yani, dekonstrüksiyon*lar*ın, bu ad anıldığında sanki ne anlaşıldığı tam olarak bilinebilirmiş gibi, aynı ad ve büyük bir harf altında toplanamayacağını söyler. Tam da bu nedenle sürekli olarak "dekonstrüksiyon, eğer böyle bir şey varsa" biçiminde bir üslup benimser.

Yukarıda yer alan ana fikirler çerçevesinde biz, din felsefesiyle irtibata sokulabilecek olan dekonstrüksiyonun şu biçimlerde anlaşılabileceği, onun bu tarzda alımlanması halinde içinde yer aldığımız düşünce coğrafyası için daha anlamlı olacağı kanısındayız. Bununla birlikte özellikle vurgulamak isteriz ki, bu, dekonstrüksiyonun anlaşılma biçimlerinden sadece biridir, ama asla teki değildir.

i. Dekonstrüksiyon, yeni sorular gündeme getirmek, zaten sorulmuş olanlar için de, yeni olanaklar ve açılımlar üretebilmek anlamına gelmektedir. Buna göre dekonstrüksiyon bir sonuç değil, yeni bir başlangıçtır. Onun din felsefesindeki anlamı da bu paralelde düşünülmelidir. Bu perspektiften bakıldığında, aynı projenin din felsefesine ne türden olanaklar sağlayabileceği sorusu çalışma süresince ana hareket noktamız olmuştur.

ii. İkinci olarak dekonstrüksiyon geleneğe yaslanarak, gelenek içinde kalarak yeni şeyler üretme, onu yeniden yeni bir biçimle canlandırma anlamı taşır. Din felsefesinde ise, klasik filozofların, hatta kelamcıların yapıtlarını, yeniden inşa etmek üzere bozan bir ameliyeyi anlıyoruz. Bu tutum dekonstrüksiyonun kendisiyle de uyumlu olan bir şeydir. Ve hatta şunu düşünüyoruz, bu tavır, bizler için dekonstrüksiyonu çok daha güçlü ve olumlayıcı bir biçimde kullanabilme imkanı taşımaktadır. Geride kalan 30 yıl içersinde, dünyanın birçok yerinden karşılaştırmalı din ve teoloji bölümlerinden birçok araştırmacı, Derrida'nın yapıbozumcu yazılarının öncüleri olarak Pseudo Dionysius, Meister Eckhart, Sankara, Lao Tzu ve Ayn Kuzat Hemadani gibi mistikleri göstermiş olması dikkate değerdir. En azından bir ilke olarak benzer bir tutumun klasik geleneğimizde yer alan mistikler için de devam ettirilip ettirilemeyeceği sorulmaya değerdir. Bu anlamda biz de çalışma içinde, konunun imkan verdiği ölçülerde bazı mukayeseler yapmak suretiyle böyle bir alakanın kurulabileceğine işaret etmeye çalıştık.

iii. Dekonstrüksiyon, tek yanlı tutumlardan kaynaklanan ikici alternatifler arasında sıkışıp kalmayan, her iki alternatifi de dikkate alarak yeni perspektifler oluşturmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda biz onu, tez süresince felsefede ve din felsefesinde 'bilgelikten uzak' tutumlardan uzaklaşabilmek için bir ek destek olabilir diye düşündük.

Şu noktayı özellikle vurgulamak isteriz ki, bu çalışma tek yönlü bir adaptasyon değildir, aksine çok yönlü bir eleştirel diyalogtur. Zaten dekonstrüksiyoncu düşünüş de ancak böylesi bir *çoklu yaklaşım*a destek verecektir. Bu anlamda bizim dekonstrüksiyonda benimsediğimiz, güzel olduğunu düşündüğümüz yönler olduğu kadar eleştirdiğimiz, sıkıntılı gördüğümüz yönler de vardır. İçinde yer aldığımız düşünce evreni içinde anlamlı olabilecek bir dekonstrüksiyonun ancak bu her iki boyutun da dikkate alınması ile mümkün olacağını düşünüyoruz. O sebeple burada dekonstrüksiyonda kabul edilen yönler kadar eleştirdiğimiz yönlerin de eş zamanlı olarak anılması gerekir. Aksi halde bu sonuç kısmı eksik kalacaktır. Bu eleştirilerin bir bölümünü aşağıdaki haliyle toparlayabiliriz:

i. Dekonstrüksiyon, başından itibaren bir belirsizlik içinde olmuştur. Bu tutumun anlaşılabilir nedenleri de vardır, ancak yeterli değildir. Bu belirsizlik, bizim açımızdan da eleştiriye muhatap bir konudur. Onu tanımlamadaki çekincenin başlıca gerekçesi olarak, tanımlama ve betimlemenin 'eski mantığın' araçlarını kullanmak anlamına geldiği, oysa dekonstrüksiyonun farklı bir mantık yakalamak peşinde olduğu söylense bile söz konusu eleştiri geçerliliğini koruyacaktır. Çünkü Derrida'nın farklı mantıksal standartlara göre yargılanması ve değerlendirilmesi gerektiği öne sürüldüğünde bile, o standartların ne olduğu ve doğruluklarının nasıl gösterileceğine ilişkin yeterli bir açıklama getirilmiyor. Her şeye rağmen, inandırıcı olmak için açık seçik bir yolu da tercih etmek gerekir. Derrida'nın tek yönlü bir biçimde sürekli olarak 'yanlış anlaşıldığını' söylemesi yeterli değildir. Bu noktada "Derrida'da hiç mi suç yok? O, bazen sanki yanlış anlaşılmak istercesine yazıyor gibi değil midir?" biçimindeki soruların tek taraflı olduğu söylenemez. Zira sadece, eleştirmenlere cevap verirken, "dekonstrüksiyonun öyle olmadığını" ifade etmek,

açık seçikliği tercih etmek ama geri kalan durumlarda bunu muhafaza etmemek inandırıcılığı belli bir ölçüde yitirmeye sebep olmaktadır.

ii. Derrida bilinçli bir biçimde dekonstrüksiyonun Tanrı ve adalet gibi pozitif terimlerle olan bağını açık bırakmıştır. Böylelikle yukarıda anılan eleştirilere benzer eleştirilerin önünü almak istemiş gibidir. Ancak durum bu kadar kolay olmamalıdır. Şayet dekonstrüksiyon 'duygusuz bir yabancı' ise, iddia edildiği üzere adaletin yapıbozuma uğratılamazlığına nasıl imtiyaz tanıyacak, onu nasıl davet edebilecektir? Kaldı ki bizler, adaletin yapıbozuma uğratılamazlığını nasıl bileceğiz? Buradaki sorun, dekonstrüksiyonun bütün bu belirsizliğinin adalet özlemi taşıdığı kadar her zaman bir şiddet riskini taşıyor oluşundadır. Dekonstrüksiyonun şiddet üretmeyeceğini kim ifade edebilir. Eğer onun şiddet dışı bir tutumu var ise bu takdirde sözü edilen ölçüdeki belirsizliğin bir anlamı da yok demektir. Yok, eğer bu derece olumlu bir performans göstermesi sözü edilen tutumla çelişik ise, o takdirde de aynı konseptin yıkıcı bir şiddete yol açmayacağının bir garantisi de olmayacaktır. Ve biz buna şunu da ekleyebiliriz. Derrida öyle bir risk almıştır ki, kendisinden sakınmaya çalıştığı bütün bir onto-teolojik metafizik geleneğin barındırdığı tehlikeleri barındırır bir hale gelmiştir. Dekonstrüksiyonun üretebileceği şiddetle, yine onun eleştirdiği, logosentrik ve tarihsel olmakla suçladığı düşüncelerin, hatta dinlerin ürettiği şiddeti birbirinden ayırmakta zorlanır hale geliriz. Geleneksel metafiziğin ezici gücü karşısında, bize, soluk, bir vaatte bulunmayan bir khora'da yapayalnız kalırız. Bu olsa olsa ancak Derrida'nın kişisel olarak göğüs gerebileceği, yaşama şansı bulabileceği bir yerdir, yoksa eleştirdiği sistemler karşısında, onların barındırdığı risklere yakalanamayacağımız bir yer asla değildir.

iii. Her reddetme tutumu, imkansız kılmak için çıktığı şeye dönüşme riski taşır, yani yerleşik duruma geçme olasılığı. Geleneği reddetme ve eleştirme tutumuyla ortaya çıkan kuramların birçoğunun, sonrasında reddettikleri türden bir otoriteye dönüşmüş olmalarında ilginç bir ironi vardır. Bugün adına 'dekonstrüksiyonculuk' denen ve akademik camiada bir ölçüt konumunda olan bir akım vardır. Bu noktada dekonstrüksiyonun kendisine bile son derece eleştirel bir tutum takınabilecek bir yeterlikte oluşu, bize onun bizzat kendisini de eleştirebileceğimiz bir imkan sunar. Bu en azından, onun en kötü durumlarda bile

belli bir umut taşıdığının göstergesidir. Derrida'nın kendisi de öz çelişkilerini söyleyecek bir erdemi göstermiştir.

Sonuç itibariyle dekonstrüksiyonu din felsefesi alanında onto-teoloji eleştirisi ve Mesihsellik vurgusu ile almak bir önceki kısımda ele alınan olumsuz yorumlara göre hem daha avantajlı hem de daha tutarlıdır. Eğer Türk düşününe dekonstrüksiyonun bir katkısından söz edilecekse bu iki unsur bir başlangıç noktası olabilir, ama sonuç değil. Burayı özellikle vurgulamak istiyoruz. Vakıa dekonstrüksiyon bu düşünce evrenine ait olmayan bir düşünüş biçimidir. Onunla diyaloğa girebilmek öncelikle onu kendi bağlamında değerlendirmeyi zaruri kılar. Biz de bu sebeple bu irdelemeyi yaptık. Ancak, diyaloğun tek yönlü olmadığı düşünülürse dekonstrüksiyonu ait olduğu bağlamdan daha farklı bir ufka taşımak istediğimiz de anlaşılacaktır. Burada ifade edilmek istenen şeyi, sufilerin hayret makamı olarak adlandırdıkları hal oldukça güzel açıklamaktadır. Hayret sufinin yolcuğunda nihai hedef değildir. Bu süreç, düşünsel bir türbülansla değil, sükunetle neticelenir. Bir mistiğin yolculuğunda metafizik hayret önemli bir makamdır. Ama mistik, bu hayret (dekonstrüksiyon) içinde sonsuza dek kalamaz. Hayret, şaşkınlığa, şaşırmışlığa dönmemelidir. Bu hal, gerçek hakikate yakınlığın önemli bir evresidir; ama aşılması gereken bir evresi. Şu halde dekonstrüksiyon da bizim için bir evredir. Onun içinde uzun süre yaşamamız olası değildir. Onu mümkünse aşıp, dekonstrüksiyona uğratılmayan bir evre bulmak hakikat araştırıcısının önemli bir hedefidir.

Tezimizin son bölümünde bir önceki paragrafta dile getirdiğimiz eleştiriyi bütünler bir argüman geliştirmeye çalıştık. Bu anlamda dekonstrüksiyonun, teolojik disiplinle ya da din felsefesi ile nasıl bir bağının olabileceği, olduğu takdirde her iki alan arasında ne türden alış verişlerin, kazanımların ve kritiklerin gerçekleşebileceğini göstermeye çalıştık. Tartışmaların odağında "negatif teoloji" olduğundan konuyu yine bu bağlamda irdeledik. Bu anlamda, dekonstrüksiyonun din diline ne türden katkısının olabileceğini tartıştık ve Derrida'nın negatif teoloji geleneğinin çoğul yapısına yaptığı vurguya, onun yeni bağlamlara taşınabilmesi için ne tür yollar önerdiğine değindik. Dekonstrüksiyonun ikili bir hareket olduğu düşünülürse tek sözünün övgü olmayacağı anlaşılacaktır. Bu anlamda, Derrida'nın,

negatif teolojinin nasıl bir olumlama içinde olduğunu, negatif teolojideki olumsuzlamaların, sadece daha üst bir olumlama için yapılmakta olduğu biçimindeki eleştirisini ayrıntılı bir biçimde irdeledik. Diğer taraftan, Derrida'nın, tanımadığını söylediği "İslami negatif teoloji geleneğinin", kritik edilen geleneğe göre bir *fark*ının olup olmadığını anlamaya çalıştık. Sonuçta da şu kanaate vardık: Hem tasavvufi gelenekte hem de felsefi gelenekte *fark*lı bir çizgi mevcuttur. İbn Sina, İbn Arabi ve Mevlana'nın tutumu "çok yönlüdür". Onların bu hususiyeti, İslami negatif teolojinin de özgün yönünü oluşturmaktadır. Aynı nokta dekonstrüksiyonla İslami negatif teoloji geleneği arasında güçlü bir alış verişe imkan tanımakta, *farklı* bir alternatifin varlığına işaret etmektedir. Ne yazık ki Derrida bu güçlü gelenekten haberdar olamamıştır. Eğer bu mümkün olsaydı, bugün tartışılan birçok konu daha farklı bir seyir alabilirdi. Ama her şeye rağmen Derrida son derece özel ve çağdaşlarından farklı bir isimdir. Aynı şekilde dekonstrüksiyon da son derece dinamik bir karaktere sahiptir. Onların bu *özel*liği bize bu çalışmayı daha zengin bir bağlamda yapabilme olanağı tanıdı.

Son söz olarak şunu söylemek istiyoruz. Dekonstrüksiyon en temelde gündeme yeni sorular getirebilme, sorulmuş olanları yeni izleklere taşıma ameliyesidir. Onun bu temeldeki tutumu din felsefesi için en azından dikkate alınması gereken bir potansiyel taşıdığını gösterir. Bu çalışmanın hedefi de bunu teyit etmeye gayret etmek olmuştur.

# BİBLİYOGRAFYA


Afifi, Ebu'l-Ala, **Muhyiddin İbn Arabi'de Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, İstanbul, Kırkambar Yay., 1998.

**----------, Fususu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, çev. Ekrem Demirli, İst., İz Yay., 2000.

Agamben, Giorgia, **Kutsal İnsan**, çev. İsmail Türkmen, İst., Ayrıntı Yay., 2001.

Aichele, George, **The Postmodern Bible**, New Haven, Yale University Press, 1995.

Akay, Ali, **Postmodern Görüntü**, İstanbul, Bağlam Yay., 1997.

Akbaş, Muhsin, **Derrida ve Din**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2004.

Akşin, Tülin, "Anlamın Anlamının İkinci Bir Açıklaması ve Postmodern Söylem", **Felsefe Dünyası**, Mart, 1993.

Almond, Ian, **Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi**, London, Routledge, 2004.

Alper, Ömer Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, İst., Ayışığı Kitapları, 2000.

**----------, Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2004.

**----------, Felsefenin Doğası**, İstanbul, Metropol Yayınları, 2006.

**----------,** "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul 2003, 7.

Altizer, T., "History as Apocalips", **Deconstruction and Theology**, New York, Crossroad Publishing, 1982.

Anderson, Pamela Sue, **A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief**, Oxford, Blackwell, 1998.

Anidjar, Gil, **The Jew, The Arab**, Stanford, Stanford University Press, 2003.

Aristo, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yay., 1996.

Arkoun, Mohammed, "Logocentrism and Religious Truth in Islamic Thought", **The Unthought in Contemporary Islamic Thought**, London, Saqi Books, 2002.

**----------, Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar**, çev. YasinAktay-C. Erdemci, Ankara, Vadi Yay., 2000

Armstrong, Karen, **Tanrı'nın Tarihi**, çev. Oktay Özel, Ankara, Ayraç Yay., 1998.

Atay, Hüseyin, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara, Gelişim Yayınları, 1983.

Attar, Ferideddin, **Mantık al-Tayr**, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İst., M.E.B.Y.,1990.

----------, **İlahiname**, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İst., M.E.B.Y., 1985.

Austin, R. W., "İbn Arabi'nin Yaşamı ve Yapıtları", **Endülüs Sufileri**, çev. Refik Algan, İstanbul, Dharma Yay., 2002.

Aydın, Fuat, "Bir Sessizliğin ya da YHVH'nin Tarihi: YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma", **Usul**, 2, 2004.

Aydın, Mehmet S., **Din Felsefesi**, Ankara, Selçuk Yay., 1997.

--------, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991.

--------, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", **Alemden Allah'a**, İstanbul, 2000.

Aydın, Mehmet, **Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi**, İzmir, 2003, (yayımlanmamış doktora tezi).

Baker, Deane-Peter, "*Imago Dei:* Tward A Trancendental Argument for the Existence of God", **Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion**, ed. Deane-Peter Baker-Patrick Maxwell, Amsterdam, Rodopi, 2003.

Balkin, Jack M. "Yapısöküm", çev. Kasım Küçükalp, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, 13, 2004.

Bannet, Eve Tavor, **Structuralism and the Logic of Dissent**, Urbana, University of Illinois Press, 1989.

Barry, Peter, **Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural theory**, Manchester, Manchester University Press, 1995.

Başaran, Melih, **Gıyabında, Yerineler**, İstanbul, Paradigma Yay., 2004.

----------, **ve Niçin (Yine) Felsefe...Yapı Çözümler**, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 1993.

Baudrillard, J., **Simülakrlar ve Simulasyon**, çev. Oğuz Adanır, İzmir, Dokuz Eylül Yay., 1998.

Bauman, Zygmunt "Postmodern Din?", **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000.

Beck, Ulrich, **Siyasallığın İcadı**, çev. Nihat Ünler, İstanbul, İletişim Yay., 1999.

Beckford, James, "Religion, Modernity and Postmodernity", **Religion: Contempoary Issues**, ed. B. R. Wilson, London, Bellew, 1992.

Behiy, Muhammed, **İslam Düşüncesin İlahi Yönü**, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yay., 1992.

Benhabib, Şeyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1999.

Bennington, Geoffrey, **Interruting Derrida**, London, Rotledge, 2000.

Bernauer, James, "The Prisions of Man: An Introduction to Foucault's Negative Theology", **International Philosophical Quarterley**, 27: 4, 1987.

**--------, Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2005.

**--------,** "Michel Foucault's Philosophy of Religion", **Michel Foucault and Theology**, ed. James Benauer-Jeremy Carette, Hampshire, Ashgate, 2005.

Benson, Buruce Ellis, **Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and Marion on Modern Idolatry**, Downers Grove, InterVarsity Press, 2002.

Best, Steven-Douglas Kellner, **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1998.

----------, **The Postmodern Turn**, New York, Guilofrd Press, 1997.

Bewes, Timmothy, **Cynicism and Postmodernity**, New York, Verso, 1997.

Binder, Leonard, **Liberal İslam**, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri, Rey Yay., 1996.

Blanchot, M., **Hayalimdeki Michel Foucault**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.

Bloom, H., **Kabbalah and Criticism**, New York, Sabury Press, 1975.

Boyne, Roy, **Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayrım**, çev. Ayşe B. Karadağ, İstanbul, Sel Yay., 1998.

Bradley, Arthur, **Negative Theology and Modern French Philosophy**, London-New York, Routledge, 2005.

Bryson, Kenneth A., "Introduction", **Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion**, ed. Deane-Peter Baker-Patrick Maxwell, Amsterdam, Rodopi, 2003.

Budick, S.-W. Iser, ed. **Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory**, New York, Columbia University Press, 199.

Buholf, Ilse- Laurens ten Kate, "Echoes of Embarrassement", **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, ed. Ilse Buholf-Laurens ten Kate, New York, Fodram University Press, 2000.

Burell, David B., **Knowing the Unknowable God: İbn Sina, Maimonides, Aquinas,** Notre Dame, Notre Dame Press, 1986.

Butler, Judith, "Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodernizm' Sorusu", çev. Zeynep Direk, **felsefelogos**, 15, 2001.

Caputo, John D., "What Do I Love When I Love My God?", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, London-New York, Routledge, 2002.

----------, "Messianic Postmodernism", **Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000**, ed. D. Z. Phillips, Thomas Long, London, Kluwer Academic Publisher, 2003.

----------, "The Good News About Alterity: Derrida and Theology", **Faith and Philosophy**, 10, 1993.

----------, **Deconstruction in A Nutshell**, New York, Fordham University Press, 1997.

----------, **The Prayers and Tears of Jacques Derrida**, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

----------, "Apostles of Impossible: On God and Gift in Derrida and Marion", **God, the Gift and Postmodrnis**, ed. John D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

----------, "Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart", **Derrida and Deconstruction**, ed. Hugh Silverman, New York-London, Rautledge, 1989.

----------, "From the Primrdiality of Absence to the Absence of Primordiality: Heidegger's Critique of Derrida", **Hermeneutics and Deconstruction**, ed. Hugh Silverman, Albany, Sunny Press, 1985.

----------, **Religion**, London-New York, Routledge, 2001.

----------, "Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", **İnsan Bilimlerine Prologomena**, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İst., Paradigma Yay., 2002.

Carabine, Deirdre, **The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eruigena**, Amsterdam, Eardmans, 1995.

Carlson, Thomas A., **Indiscetion: Finitude and Naming of God**, Chicago-London, Chicago University Press, 1999.

----------, "Caputo's Example", **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, Albany, State University of New York Press, 2003.

----------, "Postmetaphisical Theology", **The Cambridge Companion to Postmodern Theology**, ed. K. Vanhoozer, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Carney, Abd al-Hakeem, "Immate and Love: The Discourse of the Divine in Islamic Mysticism", **Journal of the American Academy of Religion**, 73, 3, 2005.

Carrette, Jeremy R., **Foucault and Religion**, London, Routledge, 2000.

Charlesworth, Max, **Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism**, Oxford, One World, 2002.

Chittick, William, **Hayal Alemleri; İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yay., 2003.

**----------**, **İslamın Vizyonu**, çev. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yay., 2000.

**----------**, **Varolmanın Boyutları**, çev. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yay., 1997.

**----------**, **The Sufi Path of Knowledge: İbn Arabi's Metaphisics of Imagination**, New York, State University of New York Press, 1989.

Ciapolo, Roman, ed., **Postmodernism and Christian Philosophy**, Washington, The Catholic University of America Press, 1997.

Cili, Abdulkerim, **İnsan-ı Kamil**, çev. A. M. Tolun, İstanbul, İz Yay.,2002.

Beverley, Clack, **The Philosophy of Religion: A Critical Introduction**, Cambridge, Polity Press, 1998

Coates, Peter, **İbn Arabi and Modern Thought**, Oxford, Anqua Publishing, 2002.

Connor, Steven, **Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş**, çev. Doğan Şahiner, İstanbul, YKY, 2001.

Coward, Harold, "A Hindu Response to Derrida's View of Negative Theology", **Derrida and Negative Theology**, ed. Harold Coward-Toby Foshay, Albany, State University of New York Press, 1992.

Cowdell, Scott, **Athesit Priest? Don Cupitt and Christianity**, London, SCM Press, 1988.

Critchley, Simon, **The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas,** Purdue University Press, 1999.

Culler, Jonathan, **On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism**, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1994.

Cupitt, Don, **Taking Leave of God**, London, SCM Press, 1980.

----------, **After God**, London, Weidenfels, Nicolson, 1997.

----------, **Is Nothing Sacred: The Non-Realist Philosophy of Religion**, New York, Fordham University Press, 2002.

----------, **The Leap of Reason**, London, SCM Press,1985.

----------, **Mysticism After Modernity**, Oxford, Blackwell, 1998.

----------, **The Long-Legged Fly**, London, SCM Press, 1987.

----------, **The Sea of Faith: Chrisitnaity in Change**, London, BBC, 1984.

----------, **Last Philsophy**, London, SCM Press, 1995.

----------, **What is a Story**, London, SCM Press, 1991.

----------, "Anti-Realist Faith", **Is God Real?**, Ed. J. Runzo, London, Macmillan, 1993.

----------, "Anti-Discrimination", **The Blackwell Companion to Postmodern Theology**, ed. Graham Ward, Oxford, Blackwell, 2001.

----------, **Creation Out of Nothing**, London, SCM Press, 1990.

Çakmaklıoğlu, Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", **Tasavvuf**, 10, 2003.

Çiftçi, Erdem, "Başkasının Yasası: Derrida ile Levinas Arasında Hayali bir Diyalog Denemesi", **Anlama ve Yorum: Doğan Özlem Armağan Kitabı**, İstanbul, İnkılap, 2004.

Dasenbrock, Reed Way, ed., **Redrawing the Lines: Analytic Philosophy and Deconstruction, and Literary Theory**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

Davies Oliver-Densy Turner, "Introduction", **Slience and Word: Negative Theology and Incarnation**, Cambridge, Cambridge University Press.

----------, "Thinking Difference, a Comporative Study of Gilles Deleuze, Plotinus and Meister Eckhart", **Deleuze and Religion**, ed. Mary Bryden, London, Routledge, 2000.

Davis, Colin, **Levinas: An Introduction**, Cambridge, Polity Press, 1996.

Deleuze, Gilles, **Difference and Repetetion**, London, Athlone Press, 1994.

Demirhan, Ahmet, "Sofia'sını Arayan 'Varlık': Heidegger ve Tanrı", **Heidegger ve Din**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., Gelenek Yay., 2004.

Demirli, Ekrem, **Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2005.

Derrida, Jacques,"Teoriyi İzlemek", çev. Ebru Kılıç, **Teoriden Sonra Hayat**, ed. M. Payne-J. Schad, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2003.

----------, "The Becoming Possible of The Impossible", **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, Albany, State University of New York Press, 2003.

----------, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", **Yapıbozum ve Pragmatizm**, der. C. Mouffe, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Sarmal Yay., 1998.

----------, "A Villanova Roundtable", **Deconstruction ın A Nutshell**, New York, Fordham University Press, 1997.

----------, "As *if* I Were Dead", **Applying: to Derrida**, ed. J. Brannigan-R. Robbins, London, Macmillan, 1996.

----------, "Bir Önsöz İçin 52 Aforizma", çev. Işık Ergüden, **Cogito**, 18, 1999.

----------, "Confessions and 'Circumfession", **Augustine and Postmodernism**, ed. John Caputo-Michael Scanlon, Bloomington, Indiana University Press, 2005.

----------, "Et Cetera", çev. G. Bennington, **Decontructions: A User Gide**, New York, Palgrave, 2000.

----------, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority", **Acts of Religion**, ed. Gil Anidjar, London, Routledge, 2002.

----------, "Göstergebilim ve Gramatoloji", çev. Tülin Akşin, **Toplumbilim**, 10, 1999.

----------, “Living On”, **Deconstruction and Criticism**, ed. Herold Bloom, New York, Seabry Press, 1979.

----------, “Mirası Seçmek”, çev. Kenan Sarıalioğlu, **E Dergisi**, 40, 2002.

----------, “İnsanın Sonları”, çev. Zeynep Direk, **felsefelogos**, 13, 2001.

----------, “Signature, Event, Context”, çev. S. Weber-J. Mehlman, **Limited Inc**, Evanston-Illinois, Northwestern University Press, 1998.

----------, “Some Statements and Truisms About Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms and Other Small Seismisms”, çev. A. Tomiche, **States of “Theory”: History, Art, and Critical Discourse**, ed. David Caroll, New York, Columbia University Press, 1990.

----------, “The Time is Out of Joint”, çev. P. Kamuf, **Deconstruction is/in America: A New Sense of Political**, ed. A. Haverkamp, New York, New York University Press, 1995.

----------, “Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine”, **Cogito**, 21, 1999.

----------, **A Taste for the Secret**, çev. Giacomo Donis, Cambridge, Polity Press, 2001.

----------, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı-Mehveş Omay, **Toplumbilim**, 10, 1999.

----------, “Epoché and Faith”, **Derrida and Religion: Other Testaments**, ed. Yhonne Sherwood-Kevin Hart, New York-London, Routledge, 2005.

----------, **Of Grammatology**, çev. Gayatri C. Spivak, Baltmore-London, The Johns Hopkins University Press, 1976.

----------, **Öteki Hedef (Başka Baş)**, çev. Melih Başaran, İstanbul, Bağlam Yay., 2003.

----------, **Points … Interviews 1974-1994**, çev. P. Kamuff, ed. E. Weber, Stanford, Stanford University Press, 1995.

----------, **Position**, çev. Alan Bass, Chicago, Chicago, University Press, 1982.

----------, **Writing and Difference**, trans. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

----------, **Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2001.

----------, “İman ve Bilgi Basit Aklın Sınırlarında 'Din'in İki Kaynağı”, çev. Melih Başaran, **Toplumbilim**, 10, 1999.

----------, **Marx ve Mahdumları**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2004.

----------, **Mahmuzlar**, çev. Mehmet Baştürk, Erzurum, Babil Yay., 2002.

----------, “Deconstruction and the Other”, **Dialogues With Contemporary Continental Thinkers**, ed. Riachard Kearney, Manchester, Manchester University Press, 1989.

----------, **Dissemination**, çev. B. Johnson, London, Continuum, 2004.

----------, **On the Name**, Stanford, Stanford University Press, 1995.

----------, Circumfession, çev. G. Bennington, Chicago, Chicago University Press, 1993.

----------, **Bağışlama ve Kozmopolitanizm**, çev. A. Utku-M. Erkan, İstanbul, Birey Yay., 2005.

----------, **Memoirs of the Blind**, P. Anne-M. Nass, Chicago, Chicago University Press, 1999.

----------, “Psyche: Ötekinin İcadı”, çev. Melih Başaran, **Toplumbilim**, 10, 1999.

----------, “How to Avoid Speaking: Denials”, trans. Ken Frieden, **Derrida and Negative Theology**, ed. Harold Coward-Toby Foshay, Albany, State University of New York Press, 1992.

----------, “Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik”, çev. Ragıp Ege, **Gece Yazısı**, 7, 2005.

----------, “Kusura Bakmayın Ama Hiçbir Zaman Tam Olarak Öyle Söylemedim”, **Doğu Batı**, 1, 4, 1998.

----------, “Terror, Religion, and the New Politics”, **Debates in Continental Philosophy**, ed. Richard Kearney, New York, Fordham University Press, 2004.

----------, **The Gift of Death**, çev. D. Wills, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

----------, “Kime Vermeli (Bilmemeyi Bilmek)”, **Kierkegaard ve Din**, ed. Ahmet Demirhan, İst., Gelenek Yay., 2003.

----------, "On the Gift: A Discassion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion", **God, the Gift and Postmodernism**, ed. John D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

----------, "The Spatial Arts", **Deconstruction and The Visual Arts**, ed. P. Brunette-D. Wills, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

----------, **Rogues**, trans. P. Brault-M. Nass, Stanford, Stanford University Press, 2005.

----------, "Hostipitality" **Acts of Religion**, ed. Gil Anidjar, London, Routledge, 2002.

Didsbury, Howard, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, **İslam Düşüncesi Tarihi**, I, İst., İnsan Yay., 1990.

Dionysius Areopagite, **The Mystical Theology and The Divine Names**, trans. C. E. Rolt, Mineola-New York, Dover Publications, 2004.

Direk, Zeynep, "Konukseverliğin Düşüncesi", **Defter**, 31, 1997.

----------, "Yasanın Kaynağı Üstüne", **Defter**, 40, 2000.

----------, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, der. Z. Direk-R. Güremen, Ankara, Epos Yay., 2004.

Doherty, Joe, ed., **Postmodernism and the Social Sciences**, London, Macmillan, 1992.

Durckheim, Karlfried Graf Von, **Taocu Yaşam Kültürü: Büyük Sessizlik**, çev. Seda Umran, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1992.

Eagleton, Terry, **Edebiyat Kuramı**, çev. Esen Tarım, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1990.

----------, **Kuramdan Sonra**, çev. Uygar Abacı, İstanbul, Litertür Yay., 2004.

Eckhart, Meister, "Quasi Stella Matutina", **Meiter Eckhart: Teacher and Preacher**, trans. and. ed. Bernard McGinn, New York, Paulist Press, 1986.

----------, **Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam**, ed. D. O'Neal, çev. Aslı Özer, İstanbul, Klan Yay., 2003.

----------, **Tanrı ve İnsan**, çev. Sedat Umran, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1990.

Ellis, John, **Postmodernizme Hayır**, çev. Halide Aral Bakırer, Ankara, Doruk Yay., 1997.

Emiroğlu, İbrahim, **Sûfi ve Dil: Mevlana Örneği**, İstanbul, İnsan Yay., 2002.

Eş'ari, Ebu'l-Hasen, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.

----------, **el-İbane an Usuli'd-Diyane: Dinin İnanç İlkeleri**, çev. Mustafa Çevik, Ankara, İlahiyat Yay., 2005.

Evink, C. E., "Jacques Derrida and the Faith in Philosophy", **The Southern Journal of Philosophy**, XLII, 2004.

Farrell, Frank B., **Subjectivity Realism, and Postmodernism: Recovery of the World**, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Ferreter, Luke, "How to Avoid Speaking of the Other: Derrida, Dionysius and the Problematic of Negative Theology", **Paragraph**, 24, 1, 2001.

----------, Thomas R. Flaynn, "Partially Desacralized Space: the Religious Availabilty of Foucault's Thought", **Michel Foucault and Theology**, ed. James Benauer-Jeremy Carette, Hampshire, Ashgate, 2005.

Foucault, M., **Yapısalcılık ve Postyapısalcılık**, çev. Ali Utku, İstanbul, Birey Yay., 1999.

----------, **Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.

----------, "Michel Foucault and Zen: A Stay in A Zen Temple", **Religion and Culture: M. Foucault**, sel. and ed. J. Carrette, New York, Routledge, 1999.

Game, Ann, **Toplumsalın Sökümü: Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru**, çev. Mehmet Küçük, Ankara, 1998.

Garver Newton-Seung-Chong Lee, **Derrida and Wittgenstein**, Temple University Press, Philadelphia, 1994.

Gazali, Ahmed, **et-Tecrid fi kelimeti't-tevhid**, çev. Seyyid Muhammed, İstanbul, Kitsan Yay.

----------, **Aşkın Halleri**, çev. Turan Koç-Mustafa Çetinkaya, İstanbul, Gelenek Yay., 2005.

Gellner, Ernest, **Postmodernizm, İslam ve Us**, çev. Bülent Peker, Ankara, Ümit Yay., 1994.

Glendinning, Simon, ed. **Arguing with Derrida**, Oxford, Blackwell, 2001.

Goodheart, Eugene, **The Skeptic Disposition in Contempoary Criticism**, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Göka, Erol ve arkadaşları **Önce Söz Vardı**, Ankara, Vadi Yay., 1996.

Gölpınarlı, Abdulbaki, **Mevlana Celaleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yay, 1999.

Greisch, Jean, "İdipsum': İlahi Benlik ve Postmodern Özne", **Heidegger ve Din**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., Gelenek Yay., 2004.

Güçlü, Abdulbaki-Erkan Uzun, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2002.

Gündüz, Şinasi, **Küresel Sorunlar ve Din**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2005.

----------, **Anadoluda Paganizm**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2005.

----------, **Sabiîler**, Ankara, Vadi Yay., 1995.

Güneytepe, Abdülkadir, **J. R. Searle ve J. Derrida'da Anlam Sorunu: "Olağan/Asalak Sözcelem Ayrımının Geçersizliği"**, Ankara, 2003, (Basılmamış Master tezi).

Güzel, Murat, "Avrupa Birliği Tartışmaları", **Tezkire**, 27-28, 2002.

Habermas, Jürgen, "Communicative Freedom and Negative Theology", **Kierkegaard in Post/modernity**, ed. M. Matustik-M. Westphal, Bloomingon, Indiana University Press, 1995.

Hakim, Suad, **İbnü'l Arabi Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004.

Hall, David, **Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism**, Albany, State University of New York Press, 1994.

Handelman, Susan A., **The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory**, Albery, State University of New York Press, 1982.

----------, "Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic", **Displacement: Derrida and After**, ed. Mark Krupnick, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. S. Yazıcıoğlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXIII, 1978

Hart, Kevin, **The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy**, New York, Fordham University Press, 2000.

----------, "Jacques Derrida: The God Effect", **Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology**, ed. Phillip Blond, London, Routledge, 1998.

Harvey, Andrew, **The Way of Passion: A Celebration of Rumi**, Berkeley, Frog Ltd.-North Atlantic Books, 1994.

Hebblethwaite, Brian, **The Ocean of Truth: A Defense of Objective Theism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, **Lectures on the Philosophy of Religion**, trc. J. M. Stewart-R. F. Brown, Berkeley, University of California, 1988.

Heidegger, Martin, "Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası", **Heidegger ve Teoloji**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., İnsan Yay., 2002.

Hick, John, **İnançların Gökkuşağı**, çev. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002.

----------, **God and The Universe of Faiths**, Oxford, Oneworld, 1993.

Hollinger, Robert, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yay., 2005.

Howells, Christina, **Derrida: Deconstruction from Phenemonology to Ethics**, Oxford, Polity Press, 1999.

Hoy, David, "Jacques Derrida", çev. Ahmet Demirhan, **Çağdaş Temel Kuramlar**, ed. Q. Skinner, Ankara, Vadi Yay., 1991.

Huyssen, Andreas, "Postmodernin Haritasını Yapmak", **Modernite versus Postmodernite**, der. Mehmet Küçük, Vadi Yay., Ankara, 1994.

Hyman, Arthur, "Maimonidesn on Religious Language", **Perpecives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies**, ed. Joe Kramer, London, The Littman Library of Jewish Civilizaion, 1996.

Hyman, Gavin, **The Predicament of Postmodern Theology**, Louisville, Westminister Press, 2001.

Ingraffia, Brian D., **Postmodern Theory and Biblical Theology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiyye**, I-III, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006.

----------, **Fusus'ul-hikem**, çev. Nuri Gençosman, İstanbul, M.B.Y., 1992.

----------, **Fusûsu'l-Hikem**, çeviri ve şerh. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006.

İbn Meymun, **Delaletu'l-hairin**, tah. Hüseyin Atay, Ankara, A.Ü.İ.F.Y., 1974.

İbn Sina, "İhlas Suresi Tefsiri", çev. Mesut Okumuş, **Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği**, Ankara, Araştırma Yay., 2003.

----------, **Kitabu'ş-Şifa: Metafizik: II**, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İst., Litera Yay., 2005.

----------, "er-Risaletu'l Arşiyye", **Risaleler**, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Kitabiyat, 2004.

----------, "Arş Risalesi", çev. Enver Uysal, **Uludağ Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi**, 9, 2000.

İzutsu, Toshiko, **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, çev. Ahmet Y. Özemre, İstanbul, Kaknüs Yay., 1998.

----------, **Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar**, çev. Ahmet Y. Özemre, İstanbul, Kaknüs Yay., 2003.

----------, **İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, Anka Yay., 2001.

Jameson, F., **Dil Hapishanesi**, çev. Mehmet H. Doğan, İst., Y. K. Y., 2002.

Jantzen, "What's The Difference? Knowledge and Gender in (post)modern Philosophy of Religion", **Religious Studies**, 32, 1996.

Johnson, Barbara, "Tranlator's Introduction", **Dissemination**, çev. B. Johnson, London, Continuum, 2004.

Kaufmann, David, "Tanrı'nın Adı", çev. Kemal Atakay, **Cogito**, 36, 2003.

Kal, Victor, "Being Unable to Speak, Seen As a Pariod: Difference and Distance in Jean-Luc Marion", **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, ed. Ilse Buholf- Laurens ten Kate, New York, Fodram University Press, 2000.

Kearney, Richard, "Theorising Gift", **Debates in Continental Philosophy**, New York, Fordham University Press, 2004.

----------, "Khora or God", **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, Albany, State University of New York Press, 2003.

Kearns, Cleo McNelly, "The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Esoteric Comedy and the Poetics of Obligation", **A Passion for The Impossible: John D.**

**Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, State University of New York Press, Albany, 2003.

Keklik, Nihat, **İbn'ül Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütuhat el-Mekkiyye,** I-II, İstanbul, Edebiyat Fak. Matbaası, 1980.

----------, **Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan**, İst. Ünv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1967.

Kellog, Catherine, "Translating Deconstrcution", **Culturel Values**, 5, 3, 2001.

Keyman, Fuat, "Giriş: Dünya Nasıl 'Dünya' Oldu?", **Oryantalizm, Hegomonya ve Kültürel Fark**, İstanbul, İletişim Yay., 1999.

Kırcı, Nazan, "Dekonstrüktivizm ve Ortaoyunu-Karagözde Ortak Kavramlar", **Gazi Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi**, 20, 2005.

Kindi, **Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2002.

Koç, Turan, "Yunus Emre'nin Şiirlerine Din Dili Açısından Bir Yaklaşım", **Kayıtlar**, 20, 1992.

----------, **Din Dili**, Kayseri, Rey Yay.

Konevi, **İlahi Nefhalar**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002.

----------, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004.

Konuk, Ahmet Avni, **Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. M. Tahalı-S. Eraydın, İstanbul, Marmara Ünv. İla. Fak. Vakfı Yay., 1999.

----------, **Mesnevi-i Şerif Şerhi I**, İstanbul, Gelenek Yay., 2005.

Kosky, Jeffrey L., **Levinas and the Philosophy of Religion**, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

----------, "Contemporary Encountes with Apophatic Theology: The Case of Emmanuel Levinas", **Journal of Culturel and Religious Theory**, 3, 2000.

Krafton-Houge, Mike, "Predication Turning to Praise: Marion on God and Hermeneutics- (Giver, Giving, Gift, Giving", **Literature and Theology**, 14, 4, 2000.

Kuipers, Ronald, "Dangerous Safety, Safe Danger", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, Routledge, London-New York, 2002.

Kumar, Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Dost Yay., 1999.

Kutluer, İlhan, **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2002.

Law, David, "Negative Theology in Heidegger's Beitrage zur Philosophie", **International Journal for Philosophy of Religion**, 48, 2000.

----------, **Kierkegaard as Negative Theologian**, Oxford, Clerandon Press, 1994.

Lakeland, Paul, **Postmodernity: Christian Idendity in a Fragmented Age**, Minneapolis, Augsburg Fortpress, 1997.

Lechte, John, **Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernism**, London, Rautledge, 1994.

Leledakis, Kenakis, **Toplum ve Bilinçdışı**, Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000.

Leaman, Oliver, **Moses Maimonides**, London, Rautledge, 1990.

Levinas, E., "Tanrı ve Felsefe", çev. Zeynep Direk, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003.

----------, "Başka'nın İzi", çev. Melih Başaran, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003.

----------, "Bütünlük ve Sonsuza Önsöz", çev. Zeynep Direk, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003.

----------, "Fenemonolojiden Etiğe", çev. Özkan Gözel, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003.

----------, "Öz ve Çıkarsızlık", çev. Melih Başaran, **Sonsuza Tanıklık**, haz. Z. Direk-E. Gökyaran, İst., Metis Yay., 2003.

Loughlin, Gerard, **Telling God's Story**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Lowe, Walter, "Prospects for A Postmodern Christian Theology: Apocalyptic Without Reserve", **Modern Theology** 15: 1, 1999.

Lucy, Niall, **Postmodern Edebiyat Kuramı**, çev. Aslıhan Aksoy, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2003.

----------, **A Derrida Dictionary**, Oxford, Blackwell, 2004.

Lyotard, J. F., "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap", çev. Dumrul Sabuncuoğlu, **Postmodernizm**, ed. Nemci Zeka, İstanbul, Kıyı Yay., 1994.

----------, **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara, Vadi Yay., 1997.

Macquarrie, John, "Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology", **International Journal for Philosohy of Religion**, 50, 2001.

Marion, Jean Luc, "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'", **God, the Gift and Postmodrnism**, ed. John D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

----------, **God Without Being**, trans. T. Carlson, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

----------, "Çifte Putperestlik", **Heidegger ve Din**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., Gelenek Yay., 2004.

----------, **The Idol and Distance: Five Studies**, New York, Fordham University Press, 2001.

May, Tod, **Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi**, çev. Rahmi Öğdül, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000.

McIntosh, Mark A., **Mystical Theology**, Oxford,Blackwell, 1998.

Megill, Allan, **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Bilim ve Sanat Yay., 1998.

Mevlana Celaleddin Rumi, **Divan-ı Kebir-ı Kebir**, Abdulbaki Gölpınarlı, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1992.

----------, **Fihi Ma Fif**, çev. Meliha Ü. Anbarcıoğlu, İstanbul, M.E.B.Y., 1990.

----------, **Mecalis-i Seb'a**, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, Konya, 1965.

----------, **Mesnev**i, çev. Veled İzbudak, İstanbul, MEB Yay. 1991.

----------, **Rubailer**, çev. Nuri Gençosman, İstanbul, Kırkambar Yay., 2005.

Milbank, John, **Theology and Social Theory**, Oxford, Blackwell, 1990.

----------, "Postmodern Critical Augustinianism: A Short *Suma* in Forty-two Responses to Anasked Questions", **The Postmodern God: A Theological Reader**, ed. Grahm Ward, Oxford, Blackwell, 1998.

Miller, James, **The Passion of Michel Foucault**, London, Harper Collins, 1993.

Min, Anselm Kyongsuk, "The Other Without History and Society –Dialogue with Derrida", **Philsophy of Religion in the 21st Centry**, ed. D. Z. Phillisp, Palgrave, Gorodnsville, 2001.

Minkin, Jacob S., **The Teachings of Maimonides**, London, Jason Aronson Inc., 1993.

Min, "The Other Without History and Society –Dialogue with Derrida", **Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000**, ed. D. Z. Phillips, Thomas Long, London, Kluwer Academic Publisher, 2003.

Mortley, Raoul, **Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler**, çev. Baki Güçlü, Ankara, İmge Yay., 2000.

----------, **From Word to Silience**, Bonn, Hanstein, 1986.

Murphy, John, **Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri**, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Eti Kitapları, 1995.

Mutman, Mahmut, "Avrupa Avrupa Duy Sesimizi", **Birikim**, 159, 2002.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal, "Derrida'nın Kurgusökümü: Öznesiz Bir Söyleme Doğru", **Toplum ve Bilim**, 102, 2005.

Nalçaoğlu, Halil, **Kültürel Farkın Yapısökümü**, Phoenix Yay., Ankara, 2004.

Nancy, J. L., "The Deconstruction of Christianity", **Religion and Media**, ed. Hent de Vries, Stanford, Stanford University Press, 2001.

Nasr, Seyyid Hüseyin, **Üç Müslüman Bilge**, çev.Ali Ünal, İstanbul, ty.

Netton, Ian Richard, **Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology**, London, Rautledge, 1989.

Nicholson, Reynold, **İslam Sufileri**, çev. Memet Dağ ve diğerleri, Ankara, 1978.

Norris, Christopher, **Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory**, Oxford, Blackwell, 1998.

**----------, Derrida**, London, Fontana, 1987.

---------, **Truth and the Etics of Criticism**, Manchester, Manchester University Press, 1994.

**----------, Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'**, New York, Routledge, 2000.

----------, **Derrida**, Fontana-Collins, London, 1987.

----------, **What is Decosntruction**, London, Academy Editions, 1988.

Okumuş, Mesut, **Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği**, Ankara, Araştırma Yay., 2003.

Olthuis, James H., "The Test of Khora", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, London-New York, Routledge, 2002.

----------, "Prayers and Tears", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, Routledge, London-New York, 2002.

Özler, Mevlüt, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, İstanbul, Nun Yay., 1995.

Park, Jin Y., "Naming the Unnameable: Co-arising and Différance", **Budhism and Deconstructions**, ed. J. Park, New Yok, Rowman and Littlefield Publisher, 2006.

Peacocke, John, "Heidegger ve Onto-Teoloji Sorunu", **Heidegger ve Teoloji**, çev. ve der. Ahmet Demirhan, İst., İnsan Yay., 2002.

Phillips, D. Z.-Thomas Long, **Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000**, London, Kluwer Academic Publisher, 2003.

Platon, **Devlet**, çev. Sebahattin Eyüpoğlu-Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2001.

----------, **Timaios**, çev. E. Güney-L. Ay, İstanbul, Sosyal Yay., 2001.

Plotinus, **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Bursa, Asa Yay., 1996.

Pokorn, Nike, "The Language and Discourse of the Cloud of Unknowing", **Lİterature and Theology**, 11, 4, 1997.

Poidevin, Robin Le, **Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, çev. Abdullah Yılmaz, İst., Ayrıntı Yay., 2000.

Protevi, John, ed., **Between Deleuze and Derrida**, Continuum, 2003.

Putnam, Hilary, "On Negative Theology", **Faith and Philosophy**, 14, 4, 1997.

Putt, Keith, "Faith, Hope, and Love", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, Routledge, London-New York, 2002.

----------, "Faith, Hope, and Love: Radical Hermeneutics as a Pauline Philosophy of Religion", **A Passion for The Impossible: John D. Caputo in Focus**, ed. Mark Dooley, Albany, State University of New York Press, 2003

Rapaport, Herman, **Later Derrida: Reading the Recent Work**, New York-London, Routledge, 2003.

Raschke, Carl, **The End of Theology**, Colarado, The Davies Group Publisher, 2000.

----------, "The Deconstruction of God", **Contemporary Classics in Philosophy of Religion**, ed. Ann Loades and Loyal Rue, Open Court Publishing, America, 1993.

Rayment-Pickard, Hugh, **Impossible God: Derrida's Theology**, Gower House, Ashgate, 2003.

Reçber, Sait, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", **İslamiyat**, 4, 3, 2001.

----------, **Tanrı'yı Bilmenin İmkan ve Mahiyeti**, Ankara, Kitabiyat, 2004.

Robbins, Jeffrey W., **In Search of a Non-Dogmatic Theology**, USA, Davies Gourup Publishers, 2004.

Rorty, Richard, **Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion: Conversations with Richard Rorty**, ed. Charley D. Hardwick-Donald A. Crosby, Peter Lang Publishing, 1997.

----------, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, çev. M. Küçük-A. Türker, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1995.

Rosenau, M., **Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri**, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Ark Yay., 1998.

Royle, Nicholas, **Jacques Derrida**, London-New York, Rotledge, 2003.

----------, **Decontructions: A User's Gide**, New York, Palgrave, 2000.

Rubenstein, Mary-Jane, "Unknow Thyself: Apophatism, Deconstruction, and Theology After Ontotheology", **Modern Theology**, 19, 3, 2003.

Said, E., "Dünya, Metin ve Eleştirmen", **Kış Ruhu**, çev. Tuncay Birkan, İst., Metis Yay., 2000.

Saruhan, Müfit Selim, **İbn Miskeveyh Dşüncesinde Tanrı ve İnsan**, Ankara, İlahyat Yay., 2005.

Sarup, Madan, **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, çev. A. Güçlü, Ankara, Ark Yay., 1995.

Sayın, Zenep, **Noli Me Tangere: Beden Yazısı II**, İstanbul, Kaknüs Yay., 2000.

----------, "Melezlik ve Edebiyat: Belirsiz Bir Alanda Dekonstrüksiyon", **Defter**, 30, 1997.

Schmitz, Kenneth L., "From Anarchy to Principles: Deconstruction and the Resource of Cristian Philosophy", **Communio: International Catholic Review**, 16, 1989.

Schutter, Dirk de, "Zarathustra's Yes and Woe: Nietzsche, Clean, and Eckhart on the Death of God", **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on**

**Negative Theology**, ed. Ilse Buholf- Laurens ten Kate, New York, Fodram University Press, 2000.

Seidman, S., ed., **The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory**, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Serdar, Ziyaüddin, **Postmodernizm ve Öteki**, çev. Gökçe Kaçmaz, İstanbul, Söylem Yay., 2001.

Shanks, Andrew, **God and Modernity: A New and Better Way to Do Theology**, London-New York, Routledge, 2000.

Shakespeare, Steven, "Thinking About Fire: Derrida and Judaism", **Literature and Theology**, 12, 3, 1998.

Silesius, Angelus, **Mistik Şiirler**, çev. Sedat Umran, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1989.

Sinanoğlu, Abdulhamit, **Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları**, Ankara, İlahiyat Yay., 2005.

Skinner, Q., "Teori'nin Dönüşü", çev. Ahmet Demirhan, **Çağdaş Temel Kuramlar**, ed. Q. Skinner, Ankara, Vadi Yay., 1991.

Smith, Huston, "The Religious Significance of Postmdernism: A Rejoinder", **Faith and Philosohpy**, 12, 3, 1995.

----------, "The View from Everywhere: Ontotheology and the Post-Nietzschean Dekonstrüksiyon of Metaphisics", **Religion, Ontotheology, and Deconstruction**, ed. Henry Ruf, New York, Paragon Hause, 1989.

----------, **Unutulan Hakikat**, çev. Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yay., 1998.

Smith, James K. A., "Is Deconstruction An Augustinian Science?", **Religion With/Out Religion**, ed. H. Olthois, Routledge, London-New York, 2002.

----------, "Re-Kanting Postmodernism?: Derrida's Religion Within the Limits of Reason Alone", **Faith and Philosophy**, 17, 4, 2000.

Smullyan, Raymond M., **Tao Sessizdir**, çev. Cem Şen, İstanbul, Dharma Yay., 1994.

Snyder, John R., "Moderniğin Sonu' Hakkında", **Modernliğin Sonu**, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul, İz Yay., 1999.

Sobhani, Tofigh H., "Mesnevi'de Söz Söyleme Engelleri", **Uluslarası Mevlana Bilgi Şöleni**, Ankara, Kültür Banklığı Yay., 2000.

Sokal, Alan-Jaen Bricmont, **Son Moda Saçmalar: Postmodern Aydınların Bilimi Kötüye Kullanmaları**, çev. M. Baydur-O. Onaran, İstanbul, İletişim Yay., 2002.

Sözen, Edibe, **Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite**, İstanbul, Paradigma Yay., 1999.

Spivak, Gayatri C., "İşe Koyulmak", **Eleştirel Bakış**, ed. Peter Osborne, çev. Elçin Gen, Ankara, Dost Yay., 1999.

----------, "Translator's Preface", **Of Grammatology**, çev. Gayatri C. Spivak, Baltmore-London, The Johns Hopkins University Press, 1976.

Srajek, Martin C., **In the Margins of Deconstruction: Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida**, Pittsburgh, Penn, Duquesne University Press, 2000.

Stace, Walter T., **Mistisizm ve Felsefe**, çev. Abdullatif Tüzer, İstanbul, İnsan Yay., 2004.

Staten, Henry, **Wittgenstein and Derrida**, London, University of Nebraska Press, 1986.

Steiner, Rudolph, **Onbir Avrupa Mistiği**, çev. Selma Övünç, İstanbul, Dharma Yay., 2002.

Steunebrink, Gerrit, "Is Adorno's Philosophy a Negative Theology?", **Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology**, ed. Ilse Buholf-Laurens ten Kate, New York, Fodram University Press, 2000.

Suziki, Taitaro, **Hıristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam: Batı'nın ve Doğu'nun Yolu**, çev. Serdar Atlıalp, İstanbul, Ruh ve Madde Yay., 1991.

Taylan, Necip, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 1998.

----------, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, İFAV Yay., 1994.

Taylor, Mark C., "Introduction", **Deconstruction in Context**, ed. M. Taylor, Chicago, Chicago University Press, 1986.

----------, "Reframing Postmodernism", **Shadow of Sprit: Postmodernism and Religion**, ed. P. Berry-A. Wernick, Routledge; New York-London, 1992.

----------, **Erring: A Postmodern A/theology**, Chicago, Chicago University Press, 1984.

----------, **About Religion**, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Tracy, David, "Mystics, Prophets, Rehtorics: Religion and Psychoanalysis", **The Trial(s) of Psychoanalysis**, ed. F. Meltzer, Chicago, Chicago University Press, 1988.

Tzu, Lao **Bilinmeyen Öğretiler**, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999.

----------, **Öğretiler**, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, Kaknüs Yay., 1999.

Uludağ, Süleyman, "Tasavvufi Uluhiyet Telakkisinde Tezat", **Hareket**, Ekim-Kasım-Aralık, 1980.

**Upanişadlar**, der. ve çev. Mehmet Ali Işım, İstanbul, Dergah Yay., 1997.

Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Sîna'nın Din Felsefesi", **AÜİFD**, IV/I, Ankara, 1955.

Walterstorff, Nicholas, **Divine Discourse**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Ward, Graham, "Postmodern Theology", **The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in The Twentieth Century**, ed. David F. Ford, Cambridge, Blackwell, 1996.

----------, "Deconstructive Theology", **The Cambridge Companion to Postmodern Theology**, ed. K. Vanhoozer, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

----------, "Kenosis and Naming", **Religion, Modernity and Postmodernity**, ed. Paul Heelas, Oxford, Blackwell, 1998.

----------, **Barth, Derrida, and The Language of Theology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Watt, Montgomery, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Hülbe Yay., 1982.

West, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yay., 1998.

Westphal, Merold, "Levinas's Theological Suspension of Religious", **Ethics as First Pilosophy: The Signifance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion**, ed. Adriaan T. Peperzak, London, Rautledge, 1995.

----------, "Continental Philosophy of Religion", **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**, ed. Willam Wainwright, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Wheeler, Samuel C., **Deconstruction as Analytic Philosophy**, Palo Alto, Stanford University Press, 2000.

White, Stephen R., **Don Cupitt and The Future of Christian Doctrine**, London, SCM Press, 1994.

Williams, J. P., **Denying Divinity: Apophasis in the Patristic Christian and Zoto Zen Budhist Traditions**, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Winter, T., **Postmodern Dünyada Kıbleyi Bulmak**, çev. Ö. Baldık-M. Şevkier, İstanbul, Gelenek Yay., 2003.

Wolosky, Shira, **Language Mysticism: The Negative Way of Language in Eliot, Beckett, and Celan**, Stanford, Stanford University Press, 1995.

Wood, D. ,"The Original Discussions of 'différance", **Derrida and Différance**, ed. D. Wood, Warwick, Parousia, 1985.

Wood, Ellen Meiksins, "Postmodern Gündem Nedir?", **Marksizm ve Postmodern Gündem**, der. E. Wood-J. Foster, çev. Ahmet Fethi, İstanbul,Ütopya Yay., 2001.

Wyschogrod, Edith, **Azizler ve Postmodernizm**, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yay., 2002.

Vanhoozer, Kevin, "Theology and the Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge (of God)", **The Cambridge Companion to Postmodern Theology**, ed. K. Vanhoozer, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Vries, Het de, **Philosophy and the Turn to Religion**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.

Yaran, Cafer Sadık, "İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı: Özgün Eklektisizm", **EKEV Akademi Dergisi**, 7, 17, 2003.

---------, "Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve 'Sofyalojik' Bir Epistemoloji Önerisi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9, 2004.

----------, "Religious Pluralism After Modernity: Towards a Non-Radical Version", **Religion and Culture After Modernity**, ed. V. Peterca-M. Dumitrana, Arhiepiscopia Romanco-Catolica de Bucureşti, 2004.

----------, **Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları**, Ankara, Araştırma Yay., 2002.

----------, "Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu", **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi**, Samsun, Etüt Yay., 1997.

----------, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, Samsun, Etüt Yay., 2000.

----------, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9, 1997.

----------, "İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre'ye göre "Öteki"nin Durumu", **İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birada Yaşama Sorunu**, ed. Cafer S. Yaran, İstanbul, Kaknüs Yay., 2001.

Yasa, Metin, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", **O. M. Ü. İ. F. D.**, 17, 2004.

----------, **Din Fesefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış ve Kendi Olma**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002.

----------, "Din Dilinin Tanrı'yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Girişimi", **Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı**, Ankara, Gazi Kitabevi, 2005.

----------, **İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık**, Ankara, Elis Yay., 2003.

Yeğenoğlu, Medya, **Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark**, İst., Metis Yay., 2003.

Yeşilyurt, Temel, **Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu**, Malatya, Kubbe 6 Yayıncılık, 2001.

Yıldırım, Erdoğan-Hasan Ü. Nalbantoğlu, "Adaletin Kurgu Sökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın bir Savı Üzerine Çeşitlemeler", **Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi**, 9, 2004.

Yüksel, Emrullah, **Sistematik Kelam**, İstanbul, İz Yay., 2005.

---------, "Din Fenomeni", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1, 1999.

---------, "İslam'ın İnsandan Ne İstediğini Anlamaya Çalışmak", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4, 2001.

---------, **Kelam Dersleri: İlahiyat ve Nübüvvet**, Erzurum, 1986.

Zerrinkub, Abdülhüseyin, **Simurgun Kanat Sesi: Attar'ın Hayatı, Düşünceleri ve Eserleri**, çev. Alptekin Dursunğlu, İstanbul, Anka Yay., 2002.

Zimmerman, Michael E., "John D. Caputo: A Postmodern, Prophetic, Liberal American in Paris", **Continental Philosophy Review**, 31, 1998.

Zournazi, Mary, **Umut: Değişim İçin Yeni Felsefeler**, çev. Uygar Abacı, İstanbul, Literatür Yay., 2002.