

HEIDEGGER'İN 'HÂLÂ DÜŞÜNMEMEK' ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNE BAKMAK

Mehmet BİRĞÜL*

Özet

Yirminci yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olan Heidegger'in düşüncesi, ilki yıkıcı ve diğeri yapıcı olarak adlandırabileceğimiz, ikili bir görünüm sunmaktadır. Modern zihniyetin 'düşünme' biçimi ve 'varlık' tasavvurunu, kendisinden önce hiçbir filozofun yapmadığı düzeyde, kökten bir eleştiriye tabi tutan Heidegger'e kulak vermek, bu nedenle, Batı metafizik geleneğinin öz dokularını kavramak açısından son derece önemlidir. Bunun yanında Heidegger, öncelikle, modern zihniyetin oluşumunda, iki bin yıllık felsefe tarihi içinden süzülerek gelen kavrayış tarzının, fark edilememiş kusurlarını göz önüne sermeye çalışmaktadır. Onun, saf varlık ile gerçek bir yüzleşmeye çağırın düşüncesini daha iyi kavramak için, temelde yer alan yanılışmalara yönelik bozumunu (destruktion) iyi anlamak şarttır. Bununla birlikte, Batı metafizik geleneğine yöneltilmiş olan 'hâlâ düşünmemek' eleştirisi, İslam düşünce tarihi açısından da ilginç bir bağlam teşkil etmektedir. Zira temelde farklı özelliklere sahip ve kendine özgü mecraları izleyen Batı ve İslam uygarlıkları, her ne kadar birbirlerine indirgenemez ise de, birbirlerinden habersiz ve izole değildir. Özellikle son yüzyıllarda, Batı kültürü ve teknolojik üstünlüğü karşısında, batılılaşma çabası içine giren İslam coğrafyası için, Heidegger'in radikal eleştirileri, önemli ve dikkat çekici sorular üretmemize yardım etmektedir. İslam uygarlığı, modern bilim ve teknolojiyi niçin üretmemiştir? Batılılaşma çabaları, tükenmiş bir felsefi geleneğin hatalarını tekrarlamak anlamına gelmez mi?

Anahtar Kelimeler: Heidegger, İslam düşünce tarihi, yapıbozum, metafizik, varlık, vahdet-i vücud, varlık-mahiyet ayrımı.

(Looking at the History of Islamic Thought in the context of Heidegger's critique 'steel not-thinking')

Abstract

Heidegger is one of the most influential thinkers of the twentieth century and his thought has a dual aspect that can be called as destructive and constructive. He has criticized the mode of thinking and the conception of being of the modern mentality radically in a level that any philosopher did not do before him. Therefore to pay attention to Heidegger is extremely important in order to grasp to own tissues of the Western metaphysical tradition. In addition, Heidegger primarily is trying to display unrecognized defects of way of understanding gliding through two thousand years of the history of philosophy, in the formation of the modern mentality. In order to better grasp his thought calling to real confrontation of the pure being, it is necessary to understand the destruction of underlying illusions. However, his 'still not-thinking' criticism directed to the tradition of Western metaphysics, presents an interesting context for the history of Islamic thought. Although being irreducible to each other, Western and Islamic civilizations that have basically different characteristics and their own courses, are unaware of each other and not isolated. Radical critiques of Heidegger are helpful to produce important and interesting questions for the Islamic geography attempting westernization in last centuries. Why has not Islamic civilization produced modern science and technology? Do not Westernization efforts mean to repeat the mistakes of an exhausted philosophical tradition?

Keywords: Heidegger, History of Islamic thought, destruction, metaphysics, being, unity of being, distinction of being and essence.

* Muş Alparslan Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

136 *Heidegger'in 'Hâlâ Düşünmemek' Eleştirisi Bağlamında
İslam Düşünce Tarihine Bakmak*

Martin Heidegger (1889-1976), hiç kuşkusuz yirminci yüzyılın en etkili düşünürlerinden biridir. Çünkü Heidegger'in 'düşünce'si, köke ve kökene doğru o kadar keskin bir biçimde uzanır ki, felsefe tarihini hem yatay hem de dikey biçimde keser ve kendi deyimiyle bütün bir ontoloji tarihini bozmak ve yapısını yıkmak (Destruktion) görevini, öncelikli olarak üstlenir. Dolayısıyla Heidegger'i okuyan gözler, çok uzun süredir alışlagelen düşünme biçimlerini umulmadık şekilde seketeleyen, kökten farklı bir 'düşünme' ile karşı karşıya kalır. Böylelikle, Heidegger'in, bizim 'yıkıcı' olarak adlandıracağımız cephesi yanında, 'yapıcı' olarak niteleyeceğimiz ve birincil sorun olarak odaklandığı 'varlık' hakkındaki 'düşünme denemesi' ortaya çıkmış olur.

Biz, buradaki kısa incelememizde, nüfuz etmek için sıklıkla dalgıca ihtiyaç duyulan¹ Heidegger'in düşüncesinin ilk cephesine yani eleştirel alana girerek, onu harekete geçiren ilk saiki yakından kavramaya çalışacağız. Sonuç bölümünde ise, Heidegger'in bu temel eleştirisi bağlamında, İslam Düşünce tarihine, -elbette zorunlu olarak- özlü bir biçimde göz gezdirmeyi ve bazı tematik alanları saptamayı deneyeceğiz.

Esasen Heidegger'in sarsıcı ve temele inen eleştirileri, birden çok biçimde bağlantılandırılabilirlik özelliği taşır ve bu yüzden de birden çok diziler halinde ifade edilebilir. Tabii bu durumun asıl nedeni, onun düşüncesinin, kendi doğası gereği karşıt olduğu 'logik' düşünme biçimlerine tam anlamıyla muhalefet etmesidir. Dolayısıyla Heidegger'in 'söz'leri, klasik ve alışıldık düşünme biçimleri ile analiz edilemez. Çünkü onun düşüncesinde, bazen gözle görünen fakat sık sık heyula kabilinden sayılabilecek, ama daima analize kapalı olan bir alan bulunur. Dolayısıyla Heidegger'in düşüncesi, ipuçları ile sökülemez; çünkü onun düşüncesinde birçok ipucu, üstelik birbirleriyle hemen hemen eşit bir düzlemde yer almaktadır. Fakat bu noktada, Heidegger'in yazıları, adeta farklı uçlardan tutulduğunda bile, belli bir merkeze doğru ilerlettiği okuyucusunu, ümitsizliğe de sürüklemeyi. Sonuç olarak, burada yapmamız gereken, bizce en elverişli olan ipucunu tutarak ilerlemek olacaktır.

Heidegger'in temel eleştirisi nedir? Bu soruya yanıt bulabilmek için, belki de onun en özel kavramlarından birini 'derin korku' ya da 'havf' olarak çevrilen 'angst'ı göz önüne almak gereklidir. Zira Heidegger'e göre, insanı asıl soruna doğru odaklayan şey, budur. O halde Heidegger'in Batı metafizik

¹ Sokrates'in, Herakleitos'un kapalılığı ile ünlü eseri hakkında yaptığı kinaye –bkz: Kranz, Walter *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yay. İst. 1994, s.71- hiç kuşkusuz Heidegger için de rahatlıkla kullanılabilir. Heidegger'in kendine özgü ve oldukça karmaşık dili hakkında güzel bir inceleme için bkz: Steiner, George, *Heidegger*, (çev. Süleyman Sähra), Hece Yay. Ank. 2003, s. 44-51. Heidegger'in, Platon'dan bu yana akıp gelen ve Batı zihnine hükmeden 'varlık bilinci' ile bağdaştırılamaz ontolojisinin, poetikasını da doğrudan belirlediği ve doğal olarak 'aykırı' olduğunu –kuşkusuz haklı olarak- vurgulayan Steiner de, Herakleitos'un kitabını karanlık bir labirente benzeten antik bir epigramı, Heidegger için zikretmektedir; a.g.e. s. 48.

geleneğinden bilimsel düşünceye, mantık biliminden teknolojiye kadar oldukça geniş bir yelpaze içinde yer alan eleştirilerin daha iyi kavranmasını sağlayacak yargı nedir? Kuşkusuz bu sorunun yanıtı, bizi en fazla sarsan, hafva sürükleyen bir yargı olmalıdır.

Bu açıdan düşünüldüğünde, Heidegger'in temel eleştirisi ve dolayısıyla başlangıçtaki ipucu olarak tutulabilecek en uygun cümle, herhalde şudur: “*Kaygı veren zamanımızda, en kaygı verici olan, bizim hala düşünmememizdir*”.²

Heidegger'in bizzat kendisi de, bu tuhaf yargının ilk bakışta küstahlık gibi görüldüğünü –ironik biçimde- itiraf etmekte ve ardından, felsefesinin niçin bu kadar etkili olduğunu gösterecek mahiyette bir açıklama yapmaktadır. Evet, şüphe yok ki her yerde, felsefe, filozoflar ve felsefi sorunlara dair takdire değer birçok araştırmalar yapılmaktadır; bu doğrudur:

Fakat, yıllar boyunca büyük düşünürlerin araştırmaları ve yazıları ile enerjik biçimde meşgul olduğumuz gerçeğinin kendisi bile, bizim bizzat düşündüğümüze veya sadece düşünmeyi öğrenmeye hazır olduğumuza dair kefil olmamaktadır. Tam tersine: Felsefe ile meşgul olmak, bilakis bizim mütemadiyen “felsefe yapıyor” olmamız dolayısıyla, düşünüyor olduğumuz zannına kapılmamıza sebep olmaktadır.³

İnsanın, hala düşünmediğini, fakat düşünüyor olduğunu zannettiğini ileri sürmenin, özellikle modern zihniyete karşı indirilmiş önemli bir darbe olduğu muhakkaktır. Çünkü modern zihnin en büyük övüncü, şimdiye kadar ulaşılmış en üst düzey düşünmeye sahip olmak iddiasıdır. Heidegger, alıntılıdığımız metinde sözünü etmemiş olsa da, hala düşünmediğimiz gerçeğinin farkına varmamızı engelleyen, ‘mütemadiyen felsefe yapıyor olmamız’ saptamasının, modern zihniyetin ibtidası sayılan ünlü ‘Cogito ergo sum’ postulatıyla doğrudan ilgisini sezmemek imkânsızdır. Yani varlığını mutlak

² Heidegger, Martin, *Düşünmek Ne Demektir?* (çev. Rıdvan Şentürk), Paradigma Yay. İst. 2009, s. 4. Mütercim, ‘kaygı verici’ olarak çevirdiği ‘das bedenklichte’ [herhalde basım hatası olarak ‘bedenlichste’ yazılmıştır] hakkındaki dipnotta, İngilizce çevirideki ‘provoke edici, kıskırtıcı tahrik edici’ anlamlarına itiraz etmekte, kelimenin kökü olan ‘bedenken’in Almandaca, düşünmek anlamındaki ‘denken’den farklı olarak, ‘(yeniden) mütalaa ve muhakeme etmek’ manasına dikkat çekmektedir. Aslında, İngilizce çeviride geçen ‘most thought-provoking’ (bkz. Heidegger, Martin, *What Calls for Thinking?* ‘Martin Heidegger Basic Writings’ (ed. David Farrell Krell) içinde, Harper Collins, NY, 1977, s. 346) kavramı da anlama çok uzak sayılmamalı; zira düşünmeyi en ziyade tahrik edici olan şey, elbette kaygı vericidir. Özellikle kendini ‘düşünen canlı’ olarak tanımlayan ve dolayısıyla düşünmeyi kendisinin mutlak ayrımı ve özelliği kabul eden insan, hâlâ düşünmediği iddiası karşısında derin bir irkilme hissedecektir. Bu arada Kaan H. Ökten, sözü geçen ‘bedenken’ kelimesini ‘itiraz’ olarak karşılamaktadır; (bkz. Ökten, Kaan H. *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, İst. 2008, s. 102).

³ Heidegger, Martin, *Düşünmek Ne Demektir?* s. 4.

biçimde kanıtlayan ve dolayısıyla teminat altına alan bir tarzda düşünmek, *sum* 'un ihmalî nedeniyle, aslında 'hala düşünmüyor olmak'tır.⁴

Heidegger öncelikle, 'düşünme'yi, hakkında düşünülerek kavranan, dolayısıyla olup bitmiş ve ele geçirilmiş bir olgu olarak değil, bizzat düşünmenin kendisi olarak kavramaya yönelmektedir; nitekim 'yüzme'nin ne demek olduğunu, 'yüzme' hakkında kaleme alınmış bir makale değil, ancak nehre atlamak söyleyebilir bize. Oysa 'düşünmek' hakkında düşünerek elde edilen, diğer bir deyişle düşünmeyi konu edinmiş olan bir 'düşünme', aslında kendine katlanmakta, dolayısıyla -böyle olmadığı halde- gerçekten düşündüğümüz zehabına yol açmaktadır. İşte bu nedenle, Heidegger, 'hala düşünmediğimiz'in farkına varmak için, her şeyden evvel böylesi bir refleksiyonun dışında kalmanın hayati önemine işaret etmektedir.

Dikkat edilirse 'düşünmek üzerine düşünmek', aslında Aristoteles'in kurucusu olduğu mantık bilimine ait tanımının, türevsel bir ifadesidir. Heidegger, düşüncenin yasalarını araştırmak iddiasındaki mantık bilimine, her biri oldukça keskin, çift uçlu bir eleştiri yöneltmektedir. Mantık, 'düşünmek' üzerine düşünmekle elde edilmiştir. Bu, esasen 'düşünen' değil, 'düşünülen' şeydir. O halde 'düşünce' yine yitirilmiş olmakta, üstelik böyle bir refleksiyon nedeniyle, 'düşünülmüş düşünme'yi bizzat 'düşünme' yerine ikame etmekte ve dolayısıyla gerçekten düşündüğümüz zehabına kapılarak 'düşünme'nin peşini bırakmaktayız. Bu durumda mantık ve epistemolojik sistemler, toplu olarak ve dolaylı biçimde, düşünmenin nasıl olması gerektiğini dikte eden ve işte tam da bu özellik nedeniyle, 'gerçek' düşünmeden alıkoyan bir bilgiler yığını halinde önümüze çıkmaktadır. Sadece bu değerlendirmenin bile, özellikle modern felsefenin üzerinde aktığı yatağa yönelik ne derece ciddi ve derin bir eleştiri olduğu tartışma götürmez:

Düşünme üzerine düşünmek, Batı'da mantık olarak inkişaf etti. Mantık, düşünmenin belirli bir tarzı üzerine hususi bilgileri bir araya getirdi. Mantığın bu bilgileri, çok yakın bir geçmişte bilimsel anlamda, üstelik kendisini 'lojistik' olarak isimlendiren istisnai bir bilim çerçevesinde verimli hale getirildi. Bu bilim dalı, hususi bilimler arasında en hususi olanıdır. Günümüzde lojistik birçok yerde, bilhassa Anglosakson ülkelerinde şimdiden, katı felsefenin biricik mümkün biçimi olarak geçerlik kazanmıştır, çünkü onun neticeleri ve metotları, teknik dünyanın inşasında doğrudan güvenli faydalar sağlamaktadır. Bu sebeple lojistik bugün, Amerika ve diğer ülkelerde, geleceğin biricik felsefesi olarak ruhu tahakkümü altına almaya başlamış bulunmaktadır. Lojistiğin, kendini, uygun bir tarzda

⁴ Bu yorumumuzun dayanağı olan pasaj için bkz: Heidegger, Martin, *Varlık Ve Zaman* (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İst. 2008, s. 25.

psikoloji, psikanaliz ve sosyoloji ile kaynaştırması dolayısıyla, gelen felsefenin birleşik iktidar yapısı kusursuz olmaktadır. Fakat bu muhasara, asla insanın eseri değildir. Bu disiplinler daha çok, geçmişe eskiye uzanan ve belki de Yunanca (ποίησις/poesis) ve (τεχνη/teknik) kelimelerine uygun düşen bir iktidarın maharetiyle kaim oluyorlar, farz edelim ki, biz düşünönlere, düşünölmesi gereken şeyi isimlendiriyorlar.⁵

‘Hala düşünmemek’, geçmişten gelen bir süreci ifade etmektedir ve bilimsel düşöncenin ruhu olan ‘lojistik’in nüfuz ettiği, yönlendirdiği ve geliştirdiği ‘bilimler’, düşünönlere, neyi nasıl düşünöceğini dikte ederek, düşünönlere ruhunu da tahakküm altına almaktadır. Dolayısıyla bu tahakküm, ‘düşönmek’ ile geçmiş bir sürecin sonucudur. Dolayısıyla Heidegger’in bu radikal eleştirisi, ‘hala düşünmediğimiz’ yargısının tarihsel kökenine inildiğinde, çok daha sarsıcı bir hale gelmektedir. Gerçekten de ‘Hala düşünmüyor olmak’, neredeyse tüm felsefe tarihine hâkim olan karaktere yönelik sarsıcı bir saldırıdır ve Heidegger, kendi kastettiği anlamdaki ‘düşönmek’ ile ‘düşömediği halde düşöndüğünü zannetme’ arasındaki çatlağın Platon’da ortaya çıktığı kanısındadır. Bu durum, belki de, özde aynı olan ve aynı şeyi ifade eden ‘mitos’ ve ‘logos’un ayrıştırılmasında en bariz biçimiyle teşhis edilebilir:

Mitos, söyleyen söz demektir. Yunanlılar için söylemek, izhar etmeyi, görünmesini temin etmeyi, zahirde görünmesinde oluşanı ifade eder... Logos da aynı şeyi ifade etmektedir; mitos ve logos, mutad felsefe tarihlerinin iddiasının aksine, felsefe dolayısıyla karşı karşıya gelmezler, bilakis ilk Yunan düşünörleri (Parmenides gibi) mitos ve logos’u aynı anlamda kullanıyorlar. Mitos ve logos ilk defa, önceleri sahip oldukları özlerini muhafaza edememeye başladıkları andan itibaren karşı karşıya geliyor ve zıtlaşıyorlar. Bu, Eflatun’da vuku bulmuş bir şeydir. Platonculuk temeli üzerinde Yeni Çađ akılcılığı tarafından kabul edilmiş olan tarihin ve filolojinin bu önyargısına göre mitos, logos tarafından bertaraf edilmiştir. Oysa dinî olan asla mantık ile bertaraf edilemez, bu daima ancak Tanrı’nın uzaklaşmasıyla mümkündür.⁶

Burada, eğer Whitehead’in, bütün bir felsefe tarihinin, aslında Platon’a düşölmüş dipnotlar olduğuna ilişkin haklı genellemesi hatırlanırsa, bu eleştirinin boyutları, herhalde daha rahat kavranabilir. Heidegger’e göre, presokratik döneme ilişkin parantez hariç, bütün bir felsefe tarihi, çok derinlere uzanan bazı yanlış ve eksikler üzerinde yürüye gelmiştir; tabii bu çatlağın başında ise, bütün cesametiyle Platon bulunmaktadır. Bu durumda ona düşölmüş dipnotların

⁵ Heidegger, Martin, *Düşönmek Ne Demektir?*, s. 15-6.

⁶ Heidegger, Martin, *Düşönmek Ne Demektir?*, s. 9-10.

durumunun farklı olması söz konusu edilemez. Bu konuda tavizsiz davranan Heidegger, hatta felsefe ve filozofu, kökten eleştirdiği metafizik düşünme ile özdeşleştirmekte sakınca görmeyerek, presokratik filozofların 'düşünme'sini ayrı biçimde ve olumlayarak yad etmekte geri durmaz. Böylece, bir bakıma 'felsefe' ile 'düşünce' ve dolayısıyla 'filozof' ile 'düşünür' ayrıştırılmış olur. Heidegger, bir yerde şöyle demektedir: "Heraklitus ve Parmenides henüz 'filozof' değillerdi. Niye? Çünkü onlar büyük düşünürlerdi".⁷

Sonuç itibarıyla, Batı felsefesinin içinde yer alan Heidegger'in, ne kadar farklı ve ilginç bir perspektif sunduğu ortaya çıkmaktadır: O, kökünü Antik Yunan felsefesinde gördüğü ve çok derinlere uzanan bir çatlağın üzerine, iki bin yıl boyunca adım adım inşa edilen, gergef gibi işlenen Batı felsefe geleneğine oldukça radikal eleştiriler yöneltmektedir. O, bize, ikibin küsur yıldır gösterilen yönün tersini işaret etmektedir. Örneğin Heidegger Aristoteles'in iki anahtar kavramı 'dynamis' ve 'energeia' (Metafizik θ 1-3) üzerine derslerinde, bize, Aristoteles'i geçmeyi ve aşmayı öneriyor: Ama ileriye doğru değil, geriye doğru.⁸ Özellikle, bilimin ve bilimselliğin mutlak hâkim olduğu modern çağlarda, hayret uyandıran bu çıkış, kendimize 'Ya Heidegger haklıysa?' sorusunu sormanın, ilk bakışta sanıldığından çok daha fazla önem taşıdığını göstermektedir.

Sözün burasında, Heidegger'i daha iyi kavramak için bir istitrat açılabilir. Bunun için de, Aristoteles'e yönelik bir sondaj yapmak gereklidir. Aristoteles, ilk felsefe hakkında önemli bir açıklamasında şöyle demektedir:

Filozofluk taslayan Diyalektikçiler ve Sofistler (çünkü Sofistlik, yalnızca görünüşte bilgeliktir; diyalektiğin de durumu aynıdır), her şeyi tartışırlar. Bu her şeyde ortak olan şey varlıktır. Şimdi hiç şüphesiz onların bu konuları tartışmaları, bu konuların felsefesinin kendi alanına ait olmasından ötürüdür. Sofistik'le Diyalektik, felsefe ile aynı gerçeğe yönelir. Yalnız Felsefe Diyalektik'ten bunun için gerekli olanın doğası, Sofistik'ten ise felsefî hayata ilişkin amaçları bakımından ayrılır: Diyalektik sadece bilgiyi eleştirmekle yetinir; oysa Felsefe somut olarak onu üretir. Sofistik'e gelince o ancak görünüşte felsefedir, sahte Felsefe'dir.⁹

Aristoteles'ten alıntıladığımız pasajda, bizi asıl düşündüren son yargı, D. Ross'un çevirisinde biraz farklıdır: "*Dialectic is merely critical where*

⁷ Caputo, *Heidegger'in Düşüncesinde Mistik Unsurlar*, 'Heidegger ve Din' (ed. Ahmet Demirhan) içinde, Gelenek Yay. İst.2004, s. 169.

⁸ Şöyle diyor Heidegger: "*Dolayısıyla Aristoteles'i geçmek, aşmak gerekiyor: Bir ilerleme anlamında ileriye doğru değil, geriye doğru, onun tarafından anlaşılmış şeyi, daha kökten kovduğundan çıkarma yönünde*"; Heidegger, *Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, (çev. Saffet Babür), Bilgesu Yay. Ank. 2010, s. 82.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay. İst. 1996, s. 197, (1004b, 16-27).

philosophy claims to know, and sophistic is what appears to be philosophy but is not".¹⁰ Ross'un Yunancadan yaptığı çeviri, Metafizik'in Arapça çevirisi ile de – şaşırtıcı biçimde- örtüşmektedir.¹¹

Aristoteles, -Ross'un çevirisini de göz önüne alırsak-, burada, diyalektik ve sofistik ile felsefe arasında, konu bakımından fark olmadığını –çünkü üçünün de 'her şeyi' yani 'varlık'ı konuştuklarını-, fakat sofistğin, 'varlık' hakkında konuşmakla birlikte, amacı tamamen kişisel çıkar olduğu için sahte kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Diyalektik, 'varlık'ı tartışırken yani onun hakkında konuşurken sahip olduğu yeti bakımından farklılaşmaktadır; felsefenin bilmeyi hedeflediği ve istediği yerde, diyalektik, tamamen eleştiri düzleminde kalmaktadır.

Bu pasaj, Metafizik'in (Prothê Philosophia) konusunun tam ve açık biçimde belirlendiği IV. Kitabın (Γ) ikinci bölümünde yer almakta ve bir önceki sayfanın sonunda, Aristoteles açıkça şöyle demektedir: "... Buna bir filozofun her şey üzerinde düşünceler ileri sürme gücüne sahip olması gerektiğini de ekleyelim".

'Her şey' üzerinde düşünmek... Aristoteles'in bu yargısı, özellikle kökeni ve sonuçları bakımından üzerinde dikkatle düşünülmesi gereken bir yargıdır. Felsefe, diyalektik ve sofistik, 'her şey'i konu edinmişlerdir; farklı cinslerde, türlerde sayılamayacak kadar 'şey' vardır ve bu üç tip 'düşünme' bunların hepsini konu edinebilirler. Oysa teorik ya da pratik disiplinler, mesela geometri ya da gemicilik, belli bir türdeki 'şey'leri yani belli bir yapısal ortaklığı olan 'şey'leri inceler. Hâlbuki filozof, diyalektikçi ya da sofist, 'her şey' hakkında konuşmakta, çünkü 'her şey' hakkında düşünmektedir; dolayısıyla onlar, bu yetkiyi kendilerinde görmektedirler. Fakat Aristoteles, belli bir cins ya da tür değil de, 'her şey' hakkında konuşabilmek için, tıpkı geometri ve gemiciliğin kendi 'şey'leri hakkında olduğu gibi, 'her şey' arasındaki ortaklığı söz konusu etmek gerektiğini tasarlamaktadır. Bu ise, sadece 'varlık'tır; çünkü tüm cins ve türlerdeki 'her şey' hakkında söylenebilecek yegâne söz, 'var'dır. Böylece 'var'ın ne olduğunu araştırmak, ancak şu ya da bu 'şey' için değil, 'her şey' için söylenebilen yegâne sözün, şu ya bu 'şey'e ya da şey'lere değil 'her şey'e' yüklenebilen yegâne yüklem olan 'var'ın, 'varlık' olarak kavranması anlamına gelmektedir. Kendisi, 'her şey' için söylenebilen, fakat bilgiyi bildiren yani ortaya koyan filozofun gelişine kadar, bizatihi kendisi hakkında hakiki anlamda bir şey söylenmemiş olan 'var', artık başlı başına bir kavrama dönüşmüş, 'varlık' olmuş ve o, her şey hakkında konuşmakta iken, hakkında konuşulur bir obje haline getirilmiştir.

¹⁰ Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, (Ed. Richard Mckeon), II/735.

¹¹ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, (thk. M. Bouyges), Dâru'l-Maşrîk, Beyrut 1991; c. I, s.325. "Mantuk ilmi [diyalektik] feylesofun bildiğini/bildirmediğini bilir; safsata ilmi ise bildiğini sandığı halde hakikaten bilmemektedir".

Sahte olan sofistیک bir yana, felsefe ile diyalektik aynı konuya yani 'her şey'e yönelmiş ise, tıpkı –metafizik anlamındaki- felsefe gibi, diyalektiğin de başlı başına bir bilim kabul edilmesi gerekmez mi? Hayır. Çünkü Aristoteles, diyalektiği, -Organon'da apaçık biçimde gördüğümüz üzere- aslında bir 'düşünme' biçimi olarak sunmaktadır ve diyalektik düşünme, felsefe ile paylaştığı ortak konuyu yani 'varlık'ı incelemek için gerekli olan yetinin doğası bakımından farklılaşmaktadır. 'Varlık'ı incelemek için gerekli yeti nedir? Elbette 'düşünmek'; ama bize 'varlığın bilimini' kurmamızı sağlayacak türde bilgiyi verebilecek bir düşünme. İşte böyle bir düşünme, 'apodeiktik' (burhanî) olan bilgiyi üreten yetidir ve bu düşünme, ancak filozofun sahip olduğu bir güçtür. Oysa diyalektik, bundan mahrumdur çünkü o, diyalektik düşünmektedir.

Eleştirmek ile bilme isteğinin ürünü arasında elbette fark vardır; böylelikle diyalektikçi, filozofun bildiği ve dolayısıyla bildirdiği şeyi tartışır yani 'varlık' hakkında bir bilgi ortaya koymaz; ortaya konulmuş bilgiyi eleştirir; dolayısıyla diyalektikçinin bildiği ve düşündüğü, aslında filozofun bildiği ve bildirdiği şeyden ibarettir. Bilgiyi ortaya koymak filozofun, onu tartışmak ise diyalektikçinin işidir.

Aristoteles'in, felsefesinin temellerini anlamak açısından son derece önemli olan bu pasajda söylediği başka bir şey daha var. 'Varlık'ı bilen, kuşkusuz 'her şey'e dair bilgi sahibi olacaktır; bunun anlamı ise şudur: 'Bir şey'ler bilen ile 'her şey'i bilen kıyaslandığında, elbette 'her şey'i bilen daha üstün olacaktır. Çünkü 'her şey'in bilgisi, kuşkusuz 'bir şey'lerin bilgisinden daha üstündür. Bu durumda, 'varlık'tan bahseden bilim ve onu üreten 'düşünme', diğer tüm bilimlerden ve 'düşünme'lerden üstündür. İşte bu, Aristoteles'in Prothe Philosophia'sıdır. O, bir logos yani 'düşünme'dir ve 'her şey'den bahsetmektedir. Nasıl başarmaktadır bunu? Elbette 'Her şey'deki ortaklığı düşünerek ve bu ortaklık hakkında konuşarak. Prothe Philosophia ya da sonraki kuşakların adlandırmasıyla Metafizik, böylece sadece bilim olarak kalmamakta, bilimlerin en üstünü konumuna yükselmektedir. Peki, aynı konu yani 'her şey' hakkında düşünen ve konuşan felsefe, diyalektik ve sofistیک arasındaki üstünlük sıralaması nasıl olacak? Sofistikin bilmek gibi bir amacı olmadığından, sahtedir; dolayısıyla bu sorunun muhatabı olamaz. Diyalektik ise 'her şey' hakkında konuşmakla birlikte, 'her şey'e ilişkin bir bilgi ortaya koymamakta, felsefenin 'apodeiktik' olarak ortaya koydukları hakkında konuşmaktadır. O halde 'metafizik' anlamdaki felsefe, tartışmasız en üstündür ve üstün olan, altındakilere hükmetmekte, onları tahakkümü altına almaktadır.

Tabii bu 'her şey'i bilmek iddiasının, bilme tarzıyla ilgili olarak muhtaç olduğu temeli tekrar vurgulamak gereklidir: Metot. Dolayısıyla felsefenin üstünlüğü, 'her şey'i bilmek iddiasından ziyade, bu bilgiyi yani hakikati kendisiyle elde ettiği 'apodeiktik' (burhanî) düşünmeyi yöneten 'apodeiksıs'e (burhan) sahip olmasında aranmalıdır.

Şimdi asıl sorumuzu sorabiliriz: Heidegger'in aradığı ve hala gerçekleştirilemediğinden yakındığı 'düşünme' nedir?

Bu soruya yanıt bulmak için, Heidegger'in kastettiği 'düşünme' hakkında 'neyi' ve 'nasıl' kiplerine bakmak gereklidir. Nitekim böyle yapınca, sadece Heidegger'in radikal eleştirisinin mahiyeti biraz daha aydınlanmakla kalmayacak, Platon'dan beri çağlar boyunca tevarüs edilen ve -kendi deyimiyle- bozuma uğratma görevini üstlendiği şeyin ne olduğu da ortaya çıkacaktır.

'Hala düşünmüyoruz'; düşünme yetimiz olmadığı ya da bu yetimizi kullanmadığımız için değil, esas ve asıl olarak düşünülmesi gerekeni düşünmediğimiz için. Bunun nedeni ise, Heidegger'in kastettiği anlamdaki düşünmenin, ancak ve ancak düşünen ile düşünülenin, kendilerini, birbirlerine vermeleri, birbirlerine sunmaları ile gerçekleşebilmesidir. Öyleyse 'hala düşünmüyoruz'; çünkü düşünülmesi gereken, kendisini bize vermiyor ve tek kanatlı bir kuşa dönen düşüncemiz, en temelde düşünülmesi gerekeni hala düşünmüyor.¹²

Asıl düşünülmesi gereken, fakat hala düşünmediğimiz şey 'varlık'tır; çünkü bizden yüz çevirmiştir; üstelik epey zamandır yüz çevirmiştir. Şurası açıktır ki, Heidegger, -özellikle modern çağda- tam olarak aydınlandığı ve insan tarafından kavrandığı düşünülen 'varlık' hakkında tekrar düşünmeye çağırmaktadır bizleri; fakat şimdiye kadarki 'düşünme biçimi' ile değil; bizden peyderpey uzaklaşan, yüz çeviren 'varlık'a yüzünü dönmüş ya da en azından dönmeye çalışan özel bir 'düşünme' ile. Kendi ifadesiyle Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın, böylesi bir düşünme denemesi olduğunu, yapmaya çalıştığının da, 'varlığın kendisi üzerinde düşünmek' olduğunu belirtmektedir.¹³

Tabii burada dikkatli olmak gereklidir; zira 'varlığın kendisi üzerine düşünmek', bizzat 'varlık' tarafından aldatılma tehlikesi taşır. Burada tekrar, düşünce ile düşünülenin, kendilerini birbirlerine vermeleri gereği ile karşılaşmaktayız:

Ne var ki, böyle bir düşünmeyi kendi yolundan çıkaran, ancak düşünülmesi-gerekenin kendisi olabilir. Varlığın kendisinin bir düşünme ile ilişkili olması ve bu işin nasıl olduğu, hiçbir zaman öncelikle ve sadece düşünmeye bağlı değildir. Varlığın kendisinin bir düşünmeyi bulması ve bu işin nasıl olduğu, düşünmeyi sıçramaya götürür; böylece düşünme, Varlık olarak Varlığa uymak için Varlığın kendisinden fişkirir.¹⁴

Heidegger, 'varlık olarak varlık'ı düşünmek istiyor ve bunun eksikliğini vurguluyor. Çünkü uzun zamandan beri yaptığımız, aslında, 'varolan olarak

¹² Heidegger, *Düşünmek Nedir?*, s. 5.

¹³ Heidegger, *Metafizik Nedir?* (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ank. 2009, s.10.

¹⁴ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.10.

varolan' hakkında düşünmek yani metafizik yapmaktır. Bunun anlamı ise, varlığı, varolana indirgemektir. Sonuçta 'varlık' düşünülmeden kalmış ve 'varolan' içinde dolaşıp duran düşünce, 'varlık olarak varlık'a yönelmemiştir. Fakat burada, gözlerden kaçan, saptanması zor bir karışıklık mevcuttur ve Heidegger, özellikle bu noktada dikkatimizi toplamaya çalışır: Metafizik, sürekli 'varlık'tan söz etmektedir; bu doğrudur. Lakin aslında 'varlık'ı, sadece 'varolan olarak varolan' tasavvur ettiğinde düşünmektedir. Böylelikle garip bir denklem teşekkül eder: varolanı kastederek 'varlık'tan bahseder ve 'varlık' hakkında konuştuğunda da 'varolan olarak varolan'ı kasteder.¹⁵

Tabii, burada, 'metafizik'in biraz özel bir biçimde kullanıldığını vurgulamak gerek: Zira metafizik denildiğinde akla, modern zihniyetin iz sürmesi nedeniyle, -elbette felsefî anlamda- doğaüstü ya da realiteyi aşkın olanların bilimi gelebilir. Heidegger için metafizik, her şeyden önce 'varolan olarak varolan'ı düşünen ve bu düşünme sonundaki yorumunu 'varolan'ın özü olarak sunan her felsefe için geçerlidir. Bu durumda varolanın, ruhçuluktaki ruh, materyalizmdeki madde ve kuvvet ya da oluş ve yaşam, tasarım, isteme, töz, özne, hatta -oldukça farklı bir ses olan Nietzsche'ye göre- aynı olanın ebedi dönüşü şeklinde yorumlanması arasında fark yoktur. Bu yorumların tümü, varlığın aydınlatıldığı 'varolan' ile bizzat varlığı eşitlemekte ve dolayısıyla 'varolan'ın ötesindeki hakiki anlamdaki varlıkla ilgilenmemekte, kısacası şu ya da bu biçimde metafizik yapmaktadırlar.¹⁶

Heidegger'in, en azından temelde haklı olduğu çok açık; çünkü antik çağdan günümüze dek, felsefe tarihinin şahadetiyle, 'varlık'ın, bir şekilde varolanların bütününe ifade edecek bir tarzda düşünüldüğü ve bu içerikle kavramlaştırıldığı ortadadır. Bu durumda Heidegger'in, soru formunda dillendirdiği tespitlerine dikkat kesilmemek de elde değildir:

Neredeyse öyle görünüyor ki, metafizik Varolanı düşünme biçimiyle, bilmeden, Varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olmakta. Peki, ama ya bu bağın gerçekleşmemesi ve bu gerçekleşmemenin de unutulmuş olması eskiden beri modern çağı belirliyor? Ya Varlığın ortaya çıkmayışı insanı hep, daha büyük ölçüde sadece Varolanın eline bırakıyorsa ve böylece de insan, Varlığın, kendisinin (insanın) özüne olan bağı tarafından neredeyse terk edilmiş bulunuyorsa ve bu terk edilmişlik örtük kalıyorsa? Ya bu gerçekten böyle ise ve uzun zamandan beri böyle ise? Ya bu unutulmuşluğun ileride daha kararlı bir şekilde unutulmuşlukla pekişeceğine dair işaretler mevcutsa?¹⁷

¹⁵ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.12.

¹⁶ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.7-8.

¹⁷ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.12-3.

Heidegger, felsefe tarihi boyunca süregelen ana hattı yani bütün kılcallara kadar nüfuz etmiş ‘varlık kavrayışı’ını temelden sorgulamakta ve yıkmaya çalışmaktadır. Bu büyük filozofun sözündeki etki düşünüldüğünde, gözle görülür bir başarı elde ettiği de rahatlıkla ileri sürülebilir. Mamafih Heidegger’in, metafiziğin tükenişine ilişkin vurgusu, bazı önemli çağdaş filozofların aksine, felsefenin tükenişi anlamına gelmez; çünkü O, felsefi düşünce için yeni bir başlangıç istemektedir.¹⁸ *Varlık ve Zaman*’da denenen yeni düşünme biçiminin varlık sebebi, metafiziğin sorgulanmasının nedeniyle aynı şeydir: Uzun zamandır ‘varolanı, varolan olarak’ tasavvur etmeye alışmış hatta kendisini bu tasavvura hapsetmiş iken, bizatihi ‘varlığın hakikatini düşünmeyi denemek isteyen düşünce.’¹⁹

Peki, Heidegger, iki bin beş yüz yıl öncesinden itibaren giderek artan bir loşluğa terk edilen, nihayet modern çağda artık karanlığa gömülen ‘varlık’ hakkında nasıl bir ‘düşünme’ önermektedir? Sürekli varlıktan bahsetmemize rağmen, aslında ‘varolan olarak varolan’ dışında bir şeyi düşünmüyor olmaktan nasıl kurtulabiliriz?

Heidegger’e göre, bu tür bir düşünmenin, sadece varlığı düşünen değil, varlık tarafından düşünülen bir düşünce olması gerektiğinden yukarıda söz etmiştik. Öyleyse asıl sorun, ‘varlık hakkında düşünme’nin, bizzat varlığın da kendisini düşünmesini sağlayacak biçime girmesidir. Varlığı, varlığın da kendisini düşünmesini temin edecek biçimde düşünmek nasıl mümkün olabilir?

Heidegger’e için bu sorunun cevabı, daha önce üzerinde durulmayan başka bir soru hakkında düşünmekten geçmektedir: “Niçin hep varolan var da, hiç yok?”. Daima ‘varolan olarak varolan’ı araştıran metafizik düşüncenin aşılmasının anahtarı olarak sunulan bu soru, varolan-olmayan üzerine düşünmeye odaklanmak anlamına gelir. Ya da Aristoteles’ten alıntıladığımız pasajla karşıtlık kurarsak eğer, ‘her şey’i düşünerek ortaya çıkan ‘varlık’ tasavvurunun aldaticılığından ve ‘düşündüğünü zannetme’ zehabından, ‘hiç bir şey’i düşünerek kurtulmaktır önerilen. Anlaşılan odur ki, Heidegger, ‘varlık’ın neredeyse tüm felsefe tarihi boyunca unutulmuş olarak kalmasının esas nedeninin, varolan-olmayan yani ‘Hiç’ ile ‘varlığın bizzat kendisi’nin ayniyeti olduğunu düşünmektedir.²⁰ Bu nedenle O, bir kayıt koymakla birlikte, Hegel’in ünlü yargısına hak vermektedir:

“Saf Varlık ve saf Hiç öyleyse aynıdır”. Hegel’in bu tümcesi haklıdır. Varlık ve Hiç birbirine aittirler; fakat -Hegel’in düşünme kavramından bakıldığında olduğu gibi- her ikisi de belirsizlik ve dolaysızlıklarında üst üste geldikleri için değil, Varlığın kendi, özünü

¹⁸ Figal, Günter, *Tanrı’nın Unutulmuşu: Heidegger’in Felsefeye Katkısının Merkezi*, ‘Heidegger ve Din’, s. 150.

¹⁹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.23.

²⁰ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.24.

sürdürürken sonlu olduğundan ve kendini Hiç bırakan Varolmanın aşışında kendini açığa çıkardığından, birbirine aittirler.²¹

Heidegger'in, en başından beri düşünülmesi istendiği halde 'hala düşünmüyor' olduğumuz 'varlık' ile kastettiği şeyin, bilindik ve alışıldık ontolojilerden ne kadar derin uçurumlarla ayrıldığı, açık biçimde görülüyor. Fakat varolan-olmayan 'Hiç'i düşünmek ya da onunla iletişime geçmekten bahsetmek, açıkça –en azından klasik anlamdaki- aklın sınırını gerçekten zorlamak demektir. Dolayısıyla 'Hiç' üzerine konuşan hatta Hiç'i, metafizik düşünmenin ötesine sıçramak için temel kabul eden Heidegger'in düşüncelerinde, bir takım mistik unsurlar bulunduğu tezi, kesinlikle ciddiye alınmalıdır. Bu nedenle Caputo'nun saptamasına katılmamak mümkün değildir: Heidegger, *rationun* alanının ötesine geçmeye ve felsefenin geleneksel çeşitlerinden derin biçimde ayrılmış, kavramsal olmayan, söylemsel olmayan, temsili olmayan bir düşünce için, nedenler sunma alanının ötesine sıçramaya çağırılmaktadır.²²

Doğal olarak bilimler, Hiç ile ilgilenmez; onların bütün ve tek objesi, bizzat varolandır. Bu anlamda hala Aristotelyen olan bilimsel nosyonun, Heidegger'in aradığı düşünce olması kesinlikle mümkün değildir. Heidegger, bilimsel düşünceden bahsetmemektedir. Bunu anlamak, çok zor değil. Fakat az önce belirttiğimiz gibi, her ne kadar birbirlerine karşıt görünseler de, 'varolan olarak varolan'a odaklandıkları için, klasik ya da modern tüm ontolojiler, aslında 'metafizik' türevleridir ve Platon ile Aristoteles arasında –bu açıdan- fark olmadığı gibi, ruhçuluk ile pozitivizm arasında da fark yoktur. Öyleyse Heidegger'in aradığı düşüncenin, asıl olarak ve ancak, bu, iki bin beş yüz yıllık tuzaktan sakınma ile başlayabileceğini kavramak büyük önem taşımaktadır.

Hiç'i nasıl düşünebiliriz? Hiç, eğer kendiliğinden düşünülebilseydi, zaten düşünüyor olurduk; çünkü varolan kendine çekici olduğu oranda Hiç, kendinden iticidir. O halde Hiç'i düşündürecek bir ön olgu gereklidir ve Heidegger, bunun havf/korku (angst) olduğunu ileri sürmektedir; çünkü:

Korku Hiç'i açığa çıkarır. Biz korkuda sarsılırız. Daha doğrusu; korku bütününde varolanı raydan çıkardığı için, bizi sarsıntıda bırakır. Bizim kendimizin –bu varolan insanların- Varolanın ortasında onunla birlikte raydan çıkmamızın nedeni budur. Bu nedenle "bana" ve "sana" değil, "korkana" bir şeyler olmaktadır. Bu sarsılmanın sallantısında hiçbir şeye dayanmayan sadece saf Var-olma hala mevcuttur.²³

Heidegger'in düşünmemizi istediği 'Hiç', düşüncenin, ratio içinde kalarak yönelebileceği bir şey değildir. Havf ise, alıntılanan pasajdan açık

²¹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.43.

²² Caputo, *Heidegger'in Düşüncesinde Mistik Unsurlar*, Heidegger ve Din, s. 172.

²³ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.35.

biçimde anlaşıldığı üzere, adeta ‘ben’ ve ‘sen’ üzerine kurulu bir işleyişe sahip olan *rationun* çerperinde bir çatlak meydana getirmekte, dolayısıyla saf anlamda ‘Hiç’ ve dolayısıyla da ‘varlık’ peçesini indirmektedir.

Sonuç...

Acaba bir İslam felsefecisi, Heidegger’in bu radikal eleştirilerini dikkate alarak, İslam düşünce tarihine baktığında, ne görecektir?

Bu sorunun cevabını gereğince soruşturmak, elbette makale hacmini epey aşar. Fakat yine de, biz, ‘Hala düşünmemek’ eleştirisi bağlamında, küçük de olsa bir katkı ve giriş sağlamak umuduyla, İslam Düşünce Tarihi’ne –oldukça genel biçimde- göz atmayı ve en azından bazı problematik alanları belirlemeyi deneyeceğiz. Zira bu soru, İslam dünyasının hâlihazırdaki fikrî ve felsefî pozisyonuyla yakından ilgili olduğundan, ciddi biçimde tahrik edicidir. Modern bilim ve onun üretimi olan teknoloji, birkaç asırdan beri, Müslüman entelektüel için, giderek artan bir yoğunlukta hayranlık uyandırmış, dolayısıyla düşünce ve duygu dünyasını, bir türlü üretmediği ‘modern bilim’ ve dolayısıyla sahip olamadığı ‘modern teknoloji’ özlemi kaplamaya başlamıştır. Son birkaç asrın merkezi sorusu hep aynıdır: İslam Dünyası, niçin bilim üretmedi ve üretmiyor? Bunu sağlamak için ne yapmalı?

Oysa bizzat Batı felsefesi içinde yer alan Heidegger, çok farklı bir perspektif sunmaktadır: O, kökü Antik Yunan felsefesinde gördüğü ve çok derinlere uzanan bir çatlağın üzerine, iki bin yıl boyunca adım adım inşa edilen Batı felsefe geleneğine oldukça radikal eleştiriler yöneltmektedir. Başka deyişle Heidegger, bize, Aristoteles’i geçmeyi ve aşmayı önermektedir: Ama ileriye doğru değil, geriye doğru.²⁴ Özellikle, bilimin ve bilimselliğin mutlak hâkim olduğu modern çağlarda, hayret uyandıran bu çıkış göz önüne alındığında, kendimize, ‘Ya Heidegger haklıysa?’ sorusunu sormak, ilk bakışta sanıldığından çok daha fazla önem taşımaktadır. Zira eğer Heidegger’in eleştirilerinde haklılık payı varsa, son ucuna kadar gidilmiş bir çıkmaz sokağa girmek için çabalıyoruz demektir. Tabii İslam dünyasının, ‘niçin modern bilim ve teknolojiyi üretmediği’ sorusunun cevabına dair bazı önemli ipuçları, belki de Heidegger’in eleştirileri içinde saklıdır. Çünkü modern bilimi üreten zihniyetin çözümlenmesi, onun temellerine yani ‘varlık’ kavrayışına kadar indirildiğinde, aradaki farklılık ya da benzerlikler daha açık biçimde aydınlatılabilecektir.

O halde, ilk olarak, Batı felsefe tarihi ile İslam düşünce tarihi arasında, bazı temel benzerlikler kadar, ciddi ayrımların da söz konusu olduğunu

²⁴ Şöyle diyor Heidegger: “*Dolayısıyla Aristoteles’i geçmek, aşmak gerekiyor: Bir ilerleme anlamında ileriye doğru değil, geriye doğru, onun tarafından anlaşılmış şeyi, daha kökten kovduğundan çıkarma yönünde*”; Heidegger, *Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, (çev. Saffet Babür), Bilgesu Yay. Ank. 2010, s. 82.

belirtmeliyiz. Antik Yunan'dan modern çağa gelinceye kadar, Batı düşüncesi, 'varlık' ve 'bilgi' alanında, çeşitli paradigmlar üretmiştir. Esasen Heidegger'in temel eleştirisi de, Platon sonrası teşekkül eden Batı metafizik geleneğinin temeline, dolayısıyla tüm bu paradigmları üreten 'düşünme' biçimine yöneliktir. Dolayısıyla asıl sorununuz, İslam düşünce tarihinde, 'varlık' ve 'bilgi' hakkında üretilen paradigmların ardındaki 'düşünme' biçimine ilişkin olmak zorundadır.

Fethettiği geniş coğrafyadaki diğer kültürlerle birlikte, Helenistik dönem mirasını da devralan İslam düşüncesinde de, 'varlık' ve 'bilgi' alanında çeşitli fikirler ortaya konmuştur. Ne var ki, Batı ile İslam uygarlığı arasında önemli farklar vardır: Her iki medeniyette 'din', farklı mahiyete ve dolayısıyla kurumsallaşma biçimine sahiptir; zira her iki medeniyetin, her şeyin kökeni olan 'varlık' hakkındaki kavrayışı, temel bazı ayrılıklar göstermektedir. Ayrıca İslam dünyası, sadece Yunan felsefesini değil, İran ve tüm kadim Ortadoğu mirasını tevarüs etmiş hatta erken dönemden itibaren Hint ile ciddi bir temas kurmuştur. Fakat 'hikmet müminin yitiğidir' düsturuyula devşirdiği bütün bu bilgi ve hikmet mirası içinde, kuşkusuz kendine özgü 'varlık' kavrayışı nedeniyle, orijinal bir düşünme biçimiyle üretimde bulunmuştur. Kısacası, burada, her şeyden önce 'varlık' ve 'bilgi' bağlamında, derin kökenler bakımından farklılık gösteren ve dolayısıyla birbirlerine indirgenemez olan iki uygarlık ve 'düşünme' söz konusudur. Kısacası, İslam düşüncesi, dil, kavramsal yapı ve tabii problematik alanlar bakımından, kendine özgü ve farklı bir tarihi seyir izlemiştir. Bu konuda, örneğin J. Campbell'ın Doğu-Batı sınıflamasını hatırlamanın, meseleyi daha derinden kavramaya yardımcı olacağı kanısındayız.²⁵ Dolayısıyla İslam düşünce tarihinin temel özelliği, Batı'da oldukça yaygın bazı kanıların aksine, antik çağın felsefi mirasını korumak ve ortaçağın sonlarına doğru, bu mirasın asıl sahibi olan Batı'ya aktarmaktan ibaret değildir.²⁶ Her iki düşünce geleneği arasındaki indirgenemezliğin kanıtları, İslam düşünce tarihindeki 'varlık' kavrayışlarının, Batı düşüncesinin temel dokusundan ayrıldığı hususlarda bulunabilir. Örneğin antik felsefenin 'düşünme' biçiminin, İslam filozoflarının 'düşünme'si ile mutlak bir aynılık taşıdığını ileri sürmek, biraz sonra tartışacağımız bazı meselelerin de gösterdiği gibi, mümkün değildir.

Buradan çıkan sonuç şudur: Heidegger'in Batı metafizik geleneğine yönelttiği radikal eleştiriyi, aynen ve bizatihi, İslam düşünce tarihine taşımak ve İslam düşünce tarihi hakkında Heideggerci bir okuma gerçekleştirmek, ciddi bazı hatalara neden olabilir. Bu, örneğin Gazali'nin ve Hume'un -şaşırtıcı biçimde birbirine benzeyen- nedensellik eleştirilerini, aynı kefeye koymak gibi bir iş

²⁵ Campbell, Joseph, *Batı Mitolojisi*, (çev. Kudret Emiroğlu), İmge Yay. Ank. 1995, s. 8-10. Campbell, burada, 'varlık'a kavrayış biçimi bağlamında, Batı'nın hümanistik mantalitesiyle Ortadoğunun teistik düşüncesi arasındaki ayrımı vurgulamaktadır.

²⁶ Bu önyargıya bir örnek olarak bkz: Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. Muammer Sencer), Say Yay. İst. 1994, II/149-50.

olacaktır. Fakat öte yandan, ne geçmişte ne de şimdi, birbirinden kopuk ve izole olmayan bu iki uygarlığın düşünce tarihini daha iyi anlamak için, Heidegger'in eleştirilerinden yararlanmak da, bazı bakımlardan oldukça faydalı sayılabilir.

Bilindiği üzere, İslam düşünce tarihinde genel olarak, 'varlık' ve 'bilgi' konusunda, sistematik anlamda düşünce üreten üç sınıftan bahsedilebilir: Kelam, Felsefe ve Tasavvuf. Bu sınıflar arasında bazı örtüşmeler olduğu gibi, temel farklar da mevcuttur; fakat genel anlamda kelamcılar, filozofların ve sufilerin, özgün ontolojik ve epistemik kavrayışları bulunmakta ve zaten bu nedenle, her bir sınıfı kendisi yapan özsel ayrımlardan bahsetmek mümkün olmaktadır. Mamafih, elbette her bir sınıf arasında, muhtelif 'varlık' ve 'bilgi' tasavvurları bulunmaktadır. Yine, ilginç bir şekilde, bu üç sınıf arasındaki sınırların, mutlak bir ayrım olmadığını belirtmeliyiz: Örneğin Fahreddin Râzî'nin kelamcılığı ile filozofluğu arasındaki sınırı belirlemek, İbn Seb'in ya da İbn Arabî'nin sufiliğinin, felsefe ile münasebetini belirlemek kadar zor bir iştir.

'Kelam', -İslam özelinde- dinî inançların, kesin delillerle bilinmesidir.²⁷ Dolayısıyla konusu da, dinî inançların ispatının, kendilerine taalluk ettiği bilgilerdir.²⁸ Bu tanımlamalar, 'kelam'ın, aslında rasyonel özünü ifade etmektedir. İslam düşünce tarihinde görülen felsefe ise, zaten özü gereği rasyoneldir. Bununla birlikte, kelam ve felsefe, aynı kategoride bir rasyonelliğe de sahip değildir. 'Kelam'ın kendine has metodu, bizzat 'kelam' ismini almasında da anlaşılacağı üzere, diyalektik düşünceye eğilimlidir. Zira kelam söz konusu olduğunda, İslam vahyinin bildirdiği inanç esaslarına ilişkin, akli bir faaliyetle karşı karşıya olduğumuz ve inancın kesin kanıtlarından bahsettiğimize göre, zorunlu olarak diyalektik alana girdiğimiz açıktır. Çünkü kelamın ortaya koyduğu akli faaliyet, kendisini felsefeden ayıran önemli bir özelliğe sahiptir: Amaç, dini inançların kesin delillerle bilinmesi olduğundan, kendisini dinî inançlara yönelten ve sabitleyen bir rasyonellik söz konusudur. Esasen, kelamcılarının metodundaki diyalektik unsurun kaynağı da, buradadır. Çünkü kelam, bir sorunu ortaya atarken ve tartışırken, aslı konusunu oluşturan 'dini inancı' asla gözden yitirmez ya da yitirmemeye çalışır; zaten kelamı, kelam yapan şey de budur. Bu nedenle de kelam, filozoflar tarafından, genellikle apodeiktik (burhanî) olmayan ve diyalektik olan bir düşünme olarak gösterilir.²⁹

Bu kısa analizden, kelam ve felsefenin, konumuz bağlamında pek verimli bir alan olamayacağı düşünülebilir. Çünkü Heidegger'in eleştirisi, kuşkusuz apodeiktik ve diyalektik de içinde yer aldığı logik düşünceye temelden karşıdır. Fakat öte yandan 'inancın kanıtlanması'nı amaçladığı için, kelam, logik düşüncenin ve onun oluşturduğu 'varlık' tasavvurunun dışına çıkma

²⁷ Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (thk. İbrahim Şemseddin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 27.

²⁸ Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 31.

²⁹ Farabi, *Kitâbu'l-Hurûf*, (çev. Ömer Türker), Litera Yay. İst. 2008, s. 71.

potansiyeline sahip olabilir mi? Diğer taraftan, İslam filozoflarından sadır olan logik düşünme yığını içinde, Heidegger'in eleştirdiği logik düşünceden taşma eğilimi gösteren bazı başlıklar bulunabilir mi?

Bu sorulara karşılık olarak, İslam düşünce tarihindeki rasyonelliğin, Batı düşüncesindeki ile mutlak bir ayniyet taşımadığını gösteren çeşitli örneklerle cevap verilebilir. Mesela Mutezile'nin önemli düşünürlerinden Nazzam, elimizdeki kayıtlara göre, aslında okunmasını dahi hoş görmediği Aristoteles'e yönelik bir reddiye kaleme almıştır.³⁰ Acaba Nazzam, Aristoteles'in hangi düşüncelerini, hangi açılardan eleştiriyordu? Bu eleştiriler arasında, Heidegger'in, Aristoteles'in 'varlık' hakkındaki düşünmesine yönelik eleştirileriyle ilişkilendirilebilecek bazı fikirler var mıydı?

Maalesef, Nazzam'ın diğer tüm kitapları gibi, kaybolmuş olan bu eser elimizde olmadığından, kırık dökük birkaç bilgi dışında fikir yürütme imkânımız yok. Fakat onun, hareket hakkında, kendisine özgü ve ilginç bir yorumu olduğunu biliyoruz. Nazzam, hareket ile hareketsizliğin (sükûn) aynı cins olduğunu ileri sürmektedir. Yani hareket ve hareketsizlik aslında aynı şeydir. Nazzam, logikte karşıt olanları –logike aykırı olarak- birleştirmekte ve Aristoteles için apaçık kavranan 'sükûn'un yani hareketsizliğin, hakikatte bir anlamı olmadığını, bizim sükûn dediğimiz şeyin, aslında 'dayanma hareketi'nden ibaret olduğunu ve sükûnda, hareketin ortadan kalkmadığını ileri sürmektedir.³¹ Hareketsizliğin, hareketin olmayışı biçiminde değil de, bir hareket olarak kavranması dikkat çekicidir. Zira burada, Aristoteles'in 'oluş' kavrayışına ilişkin bir itiraz söz konusu gibi görünmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre, sükûn, hareketin yoksunluğu biçiminde tanımlanır ve yoksunluk ta bir karşıttır.³² Böylelikle Nazzam, Aristoteles'ten farklı olarak, en azından fizik dünyadaki en önemli olgulardan biri olan 'hareket' hakkında, yoksunluğu yani varolmamayı nefyetmektedir. Fakat az önce söylediğimiz gibi, ne yazık ki Nazzam'ın ne düşündüğünü yeterince kavramak mümkün değildir.

Genel düşünce tarihinde ilk defa Mutezile ortaya atılan³³ 'madumun şeyliği' yani 'varolmayanın bir şey olup olmadığı sorunu da, Heidegger için son derece önemli 'Hiç' kavramını ilgilendiren tartışmalara neden olmuştur. 'Adem'in (عدم) ism-i mefulü olan ma'dum, vücut kelimesinden ism-i meful olan mevcudun karşıtıdır. Yani ma'dum, var-olmayan anlamına gelmektedir. Genel olarak Mutezile'nin, ma'dum'un 'şey'liğini kabul etmesinden yaklaşık yarım asır sonra çevrilen, Aristoteles'in Metafizik'inde de aynen bu anlamda 'mê on' yani

³⁰ Kadı Abdülcebbar, *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (thk. Fuad Seyyid), Daru't-Tunusiyye, Tunus 1974, s. 264-5.

³¹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, (thk. Fuad Seyyid), Daru't-Tunusiyye, Tunus 1974, s. 70-1.

³² Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), YKY Yay. İst. 2001, s. 245-7, 229b, 23-8.

³³ Bu konunun geniş ve ikna edici biçimde tartışması için bkz: Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, (çev. Kasım Turhan) Kitabevi Yay. İst. 2001, s. 274-6.

var-olmayan karşılığı olarak kullanılmaktadır. Aristoteles'in var-olmayan hakkındaki yorumları, kendi içinde tutarlı ve anlaşılabilir. Var-olmayan ya – olumsuz yükleme ya da yanlış bir yükleme bakımından- logik alanda söz konusudur, ya da bizzat dış dünyada, 'bilfiil' olmamak bakımından var-olmamaktan söz edilebilir. Görülüyor ki Aristoteles, 'Hiç' anlamında bir var-olmamayı tartışmamaktadır; çünkü böyle bir şey, onun 'varlık' kavrayışı açısından anlamsızdır.

Acaba Mutezile'nin, var-olmayanın şeyliğini ileri sürmesi de Aristoteles'in yaklaşımı ile örtüşmekte midir? Eldeki metinlerin hemen hepsi böyle bir bağlam sunmaktadır: Mesela Maturidi, bu problemi tartışırken, konuyu doğrudan 'evrenin ezeliyeti' sorununa taşımaktadır. Eğer var-olmayan bir 'şey' ise, Allah, evreni mutlak yokluktan değil de var-olmayanlardan yaratmış demektir; buradaki var-olmayan (madum) bir 'şey' kabul edildiğinde, evrenin yaratılışından önce de bazı şeylerin var olduğu gibi bir kanaat ortaya çıkar. Bu kanaatin dayanağı 'şey' kavramına gelip dayanmaktadır. 'Şey', en genel ve nekire anlamda, bir tür 'varolan'a ya da 'varolabilecek'e işaret etmektedir ve dolayısıyla 'madum'un bir 'şey' kabul edilmesi, evrenin mutlak hiçlikten yaratıldığı inancını zedelemektedir.³⁴

Bu durumda 'madum'un bir 'şey' olarak kabul edilmesi, klasik metafizikle uyumlu bir biçimde, varlığın varolana indirgenmesi işlemi ifade etmektedir. Fakat sadece ve mutlak olarak Allah'ın ezeli olduğu ve dolayısıyla evrenin 'Hiç'ten yaratıldığı inancına şiddetle bağlı oldukları için, Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın dahi sonradan yaratıldığını ileri süren Mutezile'nin, evrenin – madumlar yani varolmayanlar formu içinde- ezeliyetini ifham edecek bir iddiayı neden ortaya atmıştır?

Her hâlükârda, burada asıl önemli olan, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin, yaratılışı tartışırken, varolmayan anlamındaki 'madum'u yadsıyarak, mutlak anlamda 'Hiç'i gündeme getirmiş olmalarıdır. Nitekim Maturidi, Allah'ın, evreni 'icâd' yani 'var kılmak' ile değil, 'lâ-şey' yani 'Hiçbir şey'den yarattığını vurgulamakta; dolayısıyla evrenin kökeni olarak 'madum/varolmayan' değil, 'lâ-şey/Mutlak Hiç' açık biçimde söz konusu edilmektedir.

Fakat unutulmamalıdır ki, İlahi dinlerde ortak bir inanç olan, mutlak 'Hiç'ten yaratma düşüncesi de, Heidegger tarafından eleştirilmiştir. Klasik metafiziğin 'Hiçten hiçbir şey çıkmaz' önermesinin, 'Hiç'i, varolmayana yani kendine biçim verememiş ve görünüşe sahip bir varolan haline gelememiş maddeye indirgediğine dikkat çektikten sonra, Heidegger, Hristiyan dogmacılığının 'yaratılmış varlık, Hiçten çıkar' önermesini zikretmektedir. Kuşkusuz varolanın 'Hiç'ten çıkması, Heidegger'in özenle gündeme getirdiği 'Hiç'e doğru atılmış ileri bir adımdır. Fakat burada da, asıl varolan, 'en yüce

³⁴ Ebu Mansûr el-Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, İsam Yay. Ank. 2005, s. 135.

varlık' Tanrıdır ve 'Hiç', Tanrı'ya karşıt bir kavram haline gelmektedir. Çünkü tüm varolanları yaratan Tanrı için 'Hiç', adeta kendi dışında olarak tasarlanmış olmakta ve Tanrı'nın, yaratırken 'Hiç' ile nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusu ise tartışılmadan geçilmektedir.³⁵

Heidegger, kesinlikle haklıdır; zira evrenin, 'en mükemmel varolan' olarak kavranan Tanrı tarafından, 'Hiç'ten yaratıldığını söylemek, adeta 'Hiç'i, bir tür hyle/heyula konumunda tasavvur etmek demektir. Böylelikle antik metafizikte, Demiurgos, evreni varolanlara çevirirken, nasıl hyle/heyula yani formsuz maddeyi malzeme olarak kullanmışsa, Tanrı da 'Hiç'i, adeta kendi dışında ve önünde duran bir malzeme olarak kullanmış ve evreni yaratmıştır tarzında bir tasarımlama ortaya çıkmaktadır.

Kelamcılar ve filozoflar arasında, 'evrenin ezeliyeti sorunu'na ilişkin bitip tükenmez tartışmaların önemli bir kaynağı da, bu düşünme biçimidir. Zira kelamcıların 'Hiç'ten yaratma ve filozofların evrenin ezeliyeti açıklamaları sonucunda, 'zaman' problemi ortaya çıkmaktadır: Çünkü Tanrı'nın ezeli olması, -ezelilik ve ebedilik, zamansal bir bağlama sahip olduğu için-, zamanın da ezeliyetini kabul etmeyi gerekli kılmaz mı? Bu durumda ezeli ve en mükemmel varolan Tanrı, ezeliyeti içinde, dilediği bir anda –zira ilk yaratma, aynı zamanda evrenin zamansal başlangıcı olan ilk an demektir-, ezelden beri Tanrı dışında tasarlanan 'Hiç'ten, varolanları yaratmaya başlamıştır; bu yüzden evren 'sonradan olma' yani hâdistir. Buna karşı filozoflar da, evrenin öz yapısına ait olan 'zaman'ın, Tanrı'nın ezeliyeti içindeki zamansallık nedeniyle, bir şekilde evrenin de ezeliyetini gerektirdiği kanısındadırlar. Kelamcılar, bu itiraza karşı, evrenin yapısal özelliği olan 'zaman'ın da yaratılmışlığını ileri sürmüşler ve sonuçta tartışmalar böylece sürüp gitmiştir.³⁶

Mamafih İslam düşünce tarihinde, bu şablona kesinlikle uymayan ve oldukça etkili düşünürler de mevcuttur. Örneğin İbn Arabî, Tanrı'yı, en mükemmel ve en yüce varolan olarak değil, 'mutlak varlık' olarak düşünmektedir. Bunun yanında, Tanrı'nın zâtı, Kâşanî'nin deyişiyle 'dipsiz bir karanlıkta' durmaktadır. Bu dipsiz karanlık içinde, henüz taayyün etmemiş yani belirmemiş olan –dolayısıyla bilinmemiş ve bilinemeyecek 'gayb-ı mutlak' - ilahi zat için³⁷, mutlak hiçliğin dışta tasavvur edilmediği açıktır. Dolayısıyla Batı metafizik geleneğine temelden yabancı olan 'vahdet-i vücud' öğretisi açısından, zikrettiğimiz tartışma anlamsızdır.

³⁵ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 42.

³⁶ Bu konuda mükemmel bir tartışma için: Surûş, Abdülkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (çev. Hüseyin Hatemi), İnsan Yay. İst. 1984, s. 74-6. Ayrıca konunun aslı bağlamı için bkz: İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, (çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Kırkambar Yay. İst. 1998, I/45-7.

³⁷ İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yay. İst. 1998, s. 45-6.

İslam filozofları üzerinde, Aristoteles'in birincil etkisi elbette reddedilemez; fakat İslam filozoflarının ortaya koyduğu metafizik sistemlerin, Batı metafizik geleneğinin tamamen aynısı ya da uzantısı olduğunu ileri sürmek de hata olacaktır. Yani ne Meşşailik, Aristoculuğun bir tekrarıdır, ne de İshrakilik Plâtonculuğun. Bu bağlamda kuşkusuz en çarpıcı örnek, felsefe tarihinde ilk kez Farabi'nin belirleyerek problematikleştirdiği, fakat özellikle İbn Sina tarafından, ontolojisinin temelini yerleştirilen 'varlık' ve 'mahiyet' ayrımıdır. Sadece bu başlık bile, İslam felsefesinin özgün düşünme biçimini ve dolayısıyla Batı metafizik geleneğine indirgenemezliğini göstermektedir. Zira Aristoteles'in evreni, bilfiil varolandır ve bu yüzden 'varolan olarak varolan'lardan oluşmaktadır ve Batı metafizik geleneğinin özünü oluşturan böyle bir metafizik sistemde, 'varlık' ve 'mahiyet' ayrımına yer yoktur; çünkü varolmayan mahiyetler, temelden dışlanmışlardır.³⁸ Oysa 'varlık' ile 'mahiyet'i ayırmak, üstelik 'varolan' için 'varlık'ın özsel değil, ârız olduğunu ileri sürmek, açıkça 'varlık'ı 'varolan'a indirgememek yani Batı metafizik geleneğinin temelinde duran Aristotelesçi ontolojiden radikal bir kopuş anlamına gelmektedir. İbn Sina ontolojisinin temel meselelerinden biri olan 'varlık' ve 'mahiyet' ayrımı, ortaya 'asalet-i vücud' yani 'varlığın köklülüğü' meselesini çıkardığından, daha sonraki dönemlerde hararetle tartışılmaya devam edilmiş ve özellikle Molla Sadra tarafından, oldukça önemli düşünceler ileri sürülmüştür. Bu problem hakkında dikkate değer analizler yapmış olan İzutsu, Heidegger ontolojisinin belkemiğini oluşturan 'varlık' ve 'öz' ayrımı bağlamında, haklı olarak şöyle demektedir:

Heidegger'e göre Batı felsefi düşüncesi, tüm tarihi boyunca sadece 'mevcut' (ens/varolan) ile uğraşmış ve asıl temel mesele olan 'vücud'u (esse/varlık) bir kenara bırakmıştır. Ona göre, bu tavır, ontolojinin Batı'da girdiği kaçınılmaz yolu belirlemiştir. Sadra da aynı şeyi, kendisine intikal eden Meşşai felsefenin geleneksel biçimi hakkında söyleyecektir. 'Vücud'a yani varolma fiiline gösterilen ilgi, Molla Sadra'nın ve mektebinin tipik bir özelliğidir. Bu manada Profesör Henry Corbin, İslam'da metafizik alanında Molla Sadra'nın yaptığı bir devrimden bahsetmekte haklıdır.³⁹

Sonuç itibarıyla, aslında her biri çok geniş incelemeler gerektiren bu başlıklar, bize, İslam düşüncesi içinde özgün 'varlık' kavrayışlarının hayati önemini bir kez daha göstermektedir. Dolayısıyla çağdaş İslam düşüncesi, Heidegger'in dekonstrükte ettiği Batı metafizik geleneğine eklemleme gayreti yerine, kendi özgün düşünme biçimini yeniden ve güçlü biçimde işlemeye yönelmelidir.

³⁸ İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yay. İst. Tarihsiz, s. 114-5.

³⁹ İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 91.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), YKY Yay. İst. 2001.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yay. İst. 1996.
- ARİSTOTLE, *The Basic Works of Aristotle*, (Ed. Richard Mckeon), NewYork.
- CAMPBELL, Joseph, *Batı Mitolojisi*, (çev. Kudret Emiroğlu) İmge Yay. Ank. 1995.
- CAPUTO, *Heidegger'in Düşüncesinde Mistik Unsurlar*, 'Heidegger ve Din' (ed. Ahmet Demirhan) içinde, Gelenek Yay. İst.2004.
- EBU MANSÛR EL-MATURİDÎ, *Kitâbu't-Tevhîd*, İsam Yay. Ank. 2005.
- EBU'L-KÂSİM EL-BELHÎ, *Bâbu Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, (thk. Fuad Seyyid), Daru't-Tunusiyye, Tunus 1974.
- FARABÎ, *Kitâbu'l-Hurûf*, (çev. Ömer Türker), Litera Yay. İst. 2008.
- FİĞAL, Günter, *Tanrı'nın Unutuluşu: Heidegger'in Felsefeye Katkısının Merkezi*, 'Heidegger ve Din' (ed. Ahmet Demirhan) içinde, Gelenek Yay. İst.2004.
- HEİDEGGER, *Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, (çev. Saffet Babür), Bilgesu Yay. Ank. 2010.
- HEİDEGGER, Martin, *Düşünmek Ne Demektir?* (çev. Rıdvan Şentürk), Paradigma Yay. İst. 2009.
- HEİDEGGER, Martin, *Varlık Ve Zaman* (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İst. 2008.
- HEİDEGGER, Martin, *What Calls for Thinking?* 'Martin Heidegger Basic Writings' (ed. David Farrell Krell) içinde, Harper Collins, NY, 1977.
- HEİDEGGER, *Metafizik Nedir?* (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ank. 2009.
- İBN RÜŞD, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, (thk. M. Bouyges), Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1991.
- İZUTSU, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yay. İst. 1998.
- İZUTSU, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yay. İst. Tarihsiz.
- KADI ABDÛLCEBBAR, *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (thk. Fuad Seyyid), Daru't-Tunusiyye, Tunus 1974.
- KRANZ, Walter *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yay. İst. 1994.
- ÖKTEN, Kaan H. *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, İst. 2008.
- RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. Muammer Sencer), Say Yay. İst. 1994.
- STEİNER, George, *Heidegger*, (çev. Süleyman Sähra), Hece Yay. Ank. 2003.
- SURÛŞ, Abdülkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (çev. Hüseyin Hatemi), İnsan Yay. İst. 1984.

- TAFTAZANÎ, *Şerhu'l-Makâsîd*, (thk. İbrahim Şemseddin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, (çev. Kasım Turhan) Kitabevi Yay. İst. 2001.
- İBN RÜŞD, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Kırkambar Yay. İst. 1998.

