

Araştırma Makalesi

Başvuru: 23.03.2024

Kabul: 02.05.2024

Atıf: Varlık, Selami. "Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Farkı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 150-171. <https://doi.org/10.55256/temasa.1457687>

Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Farkı

Selami Varlık¹

ORCID: 0000-0002-7160-9281

DOI: 10.55256/TEMASA.1457687

Öz

Heidegger'in felsefesi ile İslam düşüncesinin çeşitli figürleri arasında çok sayıda karşılaştırma yapılmıştır. Bu ilginin temel nedenlerinden biri, onun modern egemen özneye yönelik eleştirisidir. Heidegger modernitenin kesin öznesine, güvensiz ve kaygı (*Sorge*) sahibi Dasein fikriyle karşı çıkar. Bu kaygının temeli ise Hristiyanlığın kökensel tecrübesine, özellikle de Pavlus, Augustinus ve Luther'de bulduğumuz aslı günah ve çarmıh olgularına dayanır. Çalışmamızın amacı, İslam düşüncesi açısından Heidegger'in bu dini önkabullerine ilişkin biri içeriksel diğeri şekilsel iki sorunu incelemektir. İlk olarak, önkabullerin içeriği açısından kaygı, insanı hakikati tanımaya ve bu dünyada belirli bir huzur kazanmaya yatkın kılan fitrat kavramına kökten karşıttır. Lakin, kanaatimizce Hristiyan tecrübe Heidegger'in sadece önkabullerinin içeriğini değil, aynı zamanda biçimsel düzeyde felsefenin her zaman önkabullerle başladığı fikrini de etkilemiştir. Böylece, ikinci olarak, Heidegger'in akıl aleyhine olgusal yaşamın birinciliğine yaptığı vurgu, Kur'an'ın akla verdiği öncelikten farklılaşır. Heidegger için yorumlama daima bir ön anlamıyla başlar zira kaygı dünyanın birincil tecrübesini oluşturur. Böylece, akıl bir tarafta aslı günahla engellendiği için bir tahakküm aracı iken, diğer tarafta hakikatin tanınmasında merkezi bir rol oynar. Ayrıca bu sorunlar, Hristiyan inancına çok şey borçlu olan Kıta felsefesinin önemli bir kısmını ilgilendirir. Bu çalışmayla amacımız, Heidegger ve İslam düşüncesi arasındaki yakınlaşmayı eleştirmekten ziyade, kesin ve sağlam temellere dayanması gerektiğini savunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, İslam Düşüncesi, Kaygı, Aslı Günah, Fitrat, Akıl, Tecrübe.

Heidegger and Islamic Thought: Christian Origin of *Sorge* and Experience-Reason Difference

Abstract

There have been numerous attempts to compare Heidegger's philosophy with various figures of Islamic thought. One main reason for this interest lies in his criticism of the modern sovereign subject. Heidegger contrasts the assured subject of modernity with the concept of an insecure and anxious Dasein experiencing *Sorge*. This concern stems from the fundamental experience of Christianity, particularly from the phenomena of original sin and the cross. The aim of our study is to examine two problems, one regarding the content and the other regarding the formal aspects of Heidegger's religious presuppositions from the perspective of Islamic thought. Firstly, concerning the content of presuppositions, concern radically opposes the notion of *fitrah*, which predisposes human beings to recognize the truth and attain a certain peace in this world. However, in our opinion, the Christian experience influenced not only the content of Heidegger's presuppositions but also the idea that, at the formal level, philosophy always begins with presuppositions. Secondly, Heidegger's emphasis on the primacy of facticity at the expense of reason differs from the priority given to reason by the Qur'an. Thus, reason is, on the one side, an instrument of domination, hindered by original sin, and on the other side, it plays a central role in the recognition of truth. Furthermore, these issues pertain to a significant portion of Continental philosophy, which owes much to the Christian faith. Our aim in this paper is not to criticize the rapprochement between Heidegger and Islamic thought but to argue that it should be based on precise and solid foundations.

Keywords: Heidegger, Islamic Thought, Concern, Original Sin, *Fitrah*, Reason, Experience.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. svarlik@29mayis.edu.tr

Giriş

Heidegger'in felsefesi, günümüz Türkiye'sinde olduğu kadar genel olarak İslam dünyasının entelektüel camiasında geniş kabul görmektedir. Kendisine duyulan ilgi 1940'larda, varoluşçulukla tasavvuf arasındaki bağları inceleyen Abderrahman Bedevî'nin çalışmalarıyla başlamıştır.² O günden bu yana, çok sayıda makale ve kitaplar Heidegger'in felsefesini İbn Arabî, Molla Sadrâ veya İbn Sînâ gibi belirli isimlerle buluşturmuştur.³ Başka çalışmalar ise bu İslami alımlanışın kapsamını ve çeşitliliğini daha geniş bir açıdan ele almıştır. Bunlar arasında Mouchir Basile Aoun'un *Heidegger et la pensée arabe*'i ve daha yakın zamanda Türkçeye çevrilen *İslam Dünyasında Heidegger* adlı kolektif çalışma zikredilebilir.⁴ Bu kitaptaki metinlerden biri günümüzün Arap dünyasındaki Heidegger'e ilginin karşılaştığı sorunlara odaklanır ve, haklı olarak, Alman filozofun özellikle moderniteye ve Batı felsefesine yönelik şiddetli eleştirileri nedeniyle bu kadar beğenildiğini savunur.⁵ Heidegger'in Descartes'a karşı çıkararak varlık felsefesini savunması bu sempatide önemli bir rol oynamaktadır. Fransız filozof Ortaçağ felsefesinin varlık paradigmasından merkeze yerleştirilmiş özne paradigmasına geçişi temsil etmektedir. Heidegger'in Fransızcaya ilk çevirmeni olan ve daha sonra dikkatini İslam düşüncesine çeviren Henry Corbin'den sonra, bütün bir araştırmacı nesli Heidegger'le birlikte anlamının basit bir teorik bilme değil, öznenin varoluşsal dönüşümünü gerektiren bir ontolojik anlama olduğu fikrine yönelmiştir. Anlama hermeneutiği "gerçekten anladığımız şeyin yalnızca deneyimlediğimiz ve maruz kaldığımız, varlığımızda acı çektiğimiz şey olduğu" anlamına gelir.⁶

Genel olarak, Heidegger'in kartezyen egemen özne eleştirisi hem teolojik fenomenolojide (Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste) hem hermeneutik fenomenolojide (Ricoeur, Gadamer) belirleyici olmuştur. Bu şekilde insan Descartes'la kazandığı emniyet duygusunu kaybedip, endişeye, emniyetsizliğe maruz kalır. Bu noktada Michel Foucault'nun Heidegger'in etkisiyle yaptığı Descartes okuması oldukça aydınlatıcıdır. Foucault'ya göre, "Kartezyen an" dan (*moment cartésien*) itibaren öznenin hakikate ulaşması sadece bir teorik bilgi meselesine indirgenmiştir.⁷ Artık, Antik felsefede olduğu gibi, özne, manevi açıdan kendini dönüştürerek hakikatle ontolojik bir bağ kurmak mecburiyetinde değildir. Ancak bahsettiğimiz aynı kitap bölümü, *İslam dünyasında Heidegger*'e duyulan önemli ilgi ile Heidegger'in iç çeşitliliğini ve tarihsel gelişimini dikkate alan derinlemesine, kapsamlı ve eleştirel çalışmaların eksikliği arasındaki dengesizliğe dikkat çeker.

² Abdurrahman Badawi, "Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme," *Studia Islamica* 27, (1967): 55-76.

³ Bkz. Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Şadrâ and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993); Muhammad Kamal, *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra & Martin Heidegger* (London: Islamic College for Advanced Studies Publications, 2010); Nader el-Bizri, *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger* (Binghamton: Global Publications, 2000).

⁴ Mouchir Basile Aoun, *Heidegger et la pensée arabe* (Paris: L'Harmattan, 2011); Kata Moser, Urs Gösken ve Josh Michael Hayes (ed.), *İslam Dünyasında Heidegger*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023).

⁵ Bkz. Ismail El Mossadeq, "Against Heidegger-Orthodoxy in the Arab World" in *İslam Dünyasında Heidegger*, ed. Kata Moser, Urs Gösken ve Josh Michael Hayes (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023). Burada, Batı felsefesine yönelik bu – bazen çok cazip gelebilen – eleştirilerin Türkiye'de alımlanışıyla ilgili bir sorunu kısaca zikretmek gerekir. Heidegger veya Derrida 'Batı felsefesini' eleştirdiklerinde, bu aynı zamanda her tür tözselleştirmeye karşı çıkan bir özeleştirmedir. Fakat, bu eleştirilere Batı dışından başvurulması bazen, tersine, başkası figürü olarak Batı'nın tözselleştirilmesine yol açabilir. Bu da en uç durumlarda, İslam ve Batı dünyalarını monolitik bir şekilde birbirine karşıt olarak sunan, bir "tersten oryantalizm"e kadar gidebilir. Bu son konuda bkz. Oliver Leaman, "Orientalism and Islamic Philosophy" in *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman (London: Routledge, 2001), 1143-1148.

⁶ Mohammad Azadpur, *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy* (Albany: SUNY Press, 2011), 36.

⁷ "Kartezyen an" için bkz. Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi: College De France Dersleri (1981-1982)*, çev. Ferda Keskin. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019), 3-24.

Kanaatimizce Heidegger'in temellük edilmesinde belirleyici olmasına rağmen ihmal edilen bir diğer alan, onun felsefesinin dini önvarsayımlarıyla ilgilidir. Genç Heidegger'in – özellikle Pavlus, Augustinus ve Luther'e odaklanarak – erken dönem Hristiyan inancı üzerine yaptığı çalışmaların, genel olarak felsefesinde ve özel olarak *Varlık ve Zaman*'ın temel kavramlarının gelişiminde ne kadar etkili olduğu artık kesin olarak bilinmektedir. Dasein'i belirleyen kaygı kavramı da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Descartes'ın temsil ettiği kesinlik fikrine karşı çıkışının da büyük ölçüde kökensel Hristiyanlığa özgü – özellikle aslı günah ve çarmıh tecrübesi figürleriyle – bir kaygı ve ıstırap havasından ne kadar beslendiği netlik kazanmıştır. Heidegger'in özellikle nedensellik ilkesine başvuran metafizik akıl eleştirisi, bu Hristiyan zemine çok şey borçludur.

Hem hacim ve yankı açısından çok önemli olan bu Hristiyan boyuta odaklanan çalışmaların Türkiye'de çok az etkisi olmuştur, hem de bu dini arka plan ile İslam felsefesi ve maneviyatının dayandığı temel İslam inancı arasındaki karşılaşmanın nasıl gerçekleşebileceği konusunda çok az kafa yorulmuştur.⁸ Kaldı ki bu sorun Heidegger'le sınırlı kalmayıp Kıta felsefesinde bir şekilde dini söylemin etkisinde kalan – Ricoeur veya Marion gibi – Heidegger sonrası çoğu isim için de geçerlidir. Oysa, bu endişe odaklı unsurlar İslam inancında ve bu inanca dayanan düşünce yelpazesinde bulunmamaktadır. Hatta Allah'ın birliğinin tanınmasına yönelik en iyi ihtimalle olumlu, en kötü ihtimalle de tarafsız bir yatkınlığa işaret eden fitrat fikrine radikal bir şekilde karşıttır. Bu nedenle metnimizin temel amacı, Heidegger'deki kaygı kavramının dini önvarsayımlarını, aslı günah ve fitrat arasındaki dini karşıtlıkla yüzleştirmek ve bu farkın nasıl tecrübe-akıl farkına dayandığını göstermek olacaktır. Bu yüzleşme bize özellikle iki nedenden dolayı gerekli görünmektedir. Bir yandan, yukarıda belirttiğimiz gibi, Heidegger, kendileri de geniş bir İslami boyut taşıyan ya da en azından İslami ön kabullere dayanan düşünce ve felsefelerle buluşturulmuştur. Öyle ki kökensel inanç biçimleriyle ilgili farklılıklar temel bir önem taşır. Öte yandan Heidegger'in dini önvarsayımları sadece onu fiilen etkileyen pasif bir arka planı oluşturmaz, kendisi bu arka planın müdahalesinin kaçınılmazlığını kuramsallaştırır ve savunur. Başka bir ifadeyle, Heidegger'in felsefesinin kökensel zeminine odaklanıp bunu İslam düşüncesinin kökensel inançlarıyla karşılaştırmamızın nedeni bizzat Heidegger'in felsefenin önvarsayımlara merkezi bir rol atfetmesinden kaynaklanır.

İlk bölümde, modern egemen özne eleştirisinin Heidegger ve İslam düşüncesi arasındaki yaklaşmanın ana vektörünü oluşturduğunu göreceğiz. Özne, sabit ve özerk bir töz olmak yerine, sürekli dönüşmelidir ve böylece hakikati bir varoluş modu olarak deneyimleyebilir. İkinci bölümümüz Heidegger'in egemen özneye karşı geliştirdiği kaygı (*Sorge*) kavramının Hristiyan kökensel tecrübeden derinden etkilendiğini gösterecektir. Sürekli devam eden bu kaygı aslı günah figürüne dayanır. Oysa bu fikir, insanı doğası gereği hakikati tanımaya yatkın kılan ve böylece bir nihai huzura imkân tanıyan İslami fitrat anlayışına tamamen karşıttır. Son olarak, üçüncü bölümümüzde Hristiyan kökensel tecrübenin yalnızca Heidegger'in felsefesinin önkabullerinin içeriğini değil, biçimsel düzeyde felsefenin daima önkabullerle başladığı fikrini de etkilediğini göreceğiz. Heidegger, günahla engellenmiş olan ve egemenlik aracı olarak işlev gören akla şüpheyle bakar. Oysa Kur'an'da akla, ilahi hakikati tanıma sürecinde merkezi rol atfedilir. Sonuç olarak, bu temel farklılıkların Heidegger ve İslam düşüncesi üzerine yapılan çalışmaları azaltma yerine derinleştirme fırsatı sunabilmesi için birkaç öneride bulunacağız.

⁸ Türkçe literatür olarak bkz. Ahmet Demirhan (ed.), *Heidegger ve Din* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017).; John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, çev. Mehmet Türkeri. (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005).

1. Ortak Egemen Özne Eleştirisi

Heidegger hem *Kehre* öncesi hem *Kehre* sonrası – farklı ama benzer şekillerde – Descartes’a şiddetle karşı çıkmıştır. Gençlik döneminde, *Introduction to Phenomenological Research*’te benliğin kesinliği konusundan Descartes’la uzun bir hesaplaşmaya kalkışır. Descartes’ta kesin bilgi arayışı aynı zamanda bir emniyet arayışıdır.⁹ Bu şekilde temel oluşturma işlevini üstlenen özne kesin bilgiye sahiptir. Oysa, daha sonra *Varlık ve Zaman*’da ifade ettiği gibi, Descartes ne genel olarak varlığın ne özel olarak öznenin varlığının anlamının sorusunu sorar. *Kehre* sonrası dönemde, Heidegger Descartes’ı özellikle moderniteye has temsil sorunu bağlamında eleştirir. Mutlak özne her şeyi karşısında, elinin altında bir nesne olarak algılar ve bu şekilde var olan üzerine egemenlik ilişkisi kurar. Genel olarak sorun artık hakikatin öznenin kesinliğine dayanın ve öznenin atfettiği bir kesinliğe indirgenmiş olmasıdır. Bu şekilde özne kontrol ettiği ve kendini emniyette hissettiği bir dünya inşa eder.

Özne kendisi de kesin ve özerk bir cevher olarak vardır. Descartes açısından “töz dendiğinde, var olabilmek için başka herhangi bir varolana ihtiyaç duymayan” anlaşılır.¹⁰ Heidegger’in şiddetle eleştireceği nokta, modernitenin temel özelliği olarak öznenin öz güveni ve özerkliğidir. Varlığın kendi kendine yeterliliği ve ihtiyaç eksikliği *Varlık ve Zaman*’ın 20. paragrafında incelenir. Heidegger, yaratılış metafiziğinde bir tutarsızlık fark ettiğini düşünür, çünkü bir yandan yaratıcı ile yaratılan arasına sonsuz bir mesafe konurken, diğer yandan her ikisine de varlık statüsü verilerek bu mesafe inkâr edilir. Yaratılanın Descartes tarafından madde olarak adlandırılabilmesi bu değişimin göstergesidir. Böylece yaratılan varlığa da cevher veya töz adını vermek mümkün hale gelir. Bu varlığın korunması Tanrı’yı gerektirir, ancak bir varlık olarak başka bir varlığa ihtiyaç duymaması nedeniyle ona yine de belli bir özerklik verilmiştir.

Heidegger bu özerklik ve güven modeline *Sorge* (kaygı) fikriyle karşı çıkar ve kavrama birbiriyle alakalı iki anlam yükler: hem bir konuda kaygılı, endişeli olma, hem de bir şeye ihtimam veya ilgi gösterme.¹¹ İnsan sürekli dönüşmek durumunda olan bir öznedir, zira otantikliğe ulaşması gerekir. Aynı zamanda kaygılı bir öznedir, çünkü bu değişimi kendine dert eder. Bu yüzden sürekli hareket halindedir, değişim içinde var olur. Ruh, Descartes’ta olduğu gibi baştan verili ve kesin bir şey olmaktansa bir süreç içerisinde kazanılması gereken bir şeydir.¹² Bu fikir İslam felsefesindeki ruhun tekâmül sürecini anımsatır. Heidegger’in insan tasavvurunu Antik felsefedeki, Pierre Hadot’un veya Foucault’nun övdüğü, kendiliğin dönüşümü veya “Yaşam tarzı olarak felsefe” kuramları doğrultusunda okuyabiliriz.¹³ Bu yüzden, *Varlık ve Zaman*’a yazdığı şerhte Jean Greisch Heidegger’i Ricoeur’ün odaklandığı “kendiliğin hermeneutiği” geleneğine dahil eder.¹⁴ Ruhun kendisiyle

⁹ Martin Heidegger, *Introduction to Phenomenological Research*, çev. Daniel O. Dahlstrom. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994), 91-94. Ayrıca, Heidegger’in Descartes okumasında endişe ile kesinlik arasındaki ilişki için bkz. Kim Sang Ong-Van-Cung, “Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes,” *Methodos* [Online] 18, (2018): erişim 04 Şubat 2024. <http://journals.openedition.org/methodos/4983>

¹⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten. (İstanbul: Agora Kitaplığı), 95.

¹¹ Bkz. Michael Inwood, “Dil, Hakikat ve Kaygı,” çev. Neziha Dalgıç, *Kaygı 1*, (2002): 56-57.

¹² Annie Larivée ve Alexandra Leduc, “Le souci de soi dans «Être et Temps»: L’accentuation radicale d’une tradition antique?,” *Revue philosophique de Louvain* 100, no. 4 (Kasım 2002): 726.

¹³ Larivée ve Leduc, “Le souci de soi dans «Être et Temps»: L’accentuation radicale d’une tradition antique?,” 736. Konuyla alakalı olarak bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden. (İstanbul: Dost Kitabevi, 2017). İslam düşüncesiyle bağlantı için bkz. Mohammad Azadpur, *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy* (New York: SUNY Press, 2011), 7.

¹⁴ Bkz. Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (Paris: Presses universitaires de France, 1994), 316.

İlgilenme ve kaygılanma ihtiyacının neden “bir şey olarak ‘verili’ olmaması, kendini oluşturmaya katkıda bulunabilmesi, kendi kendisinin kaygısı olmasıdır.”¹⁵ Burada önemli nokta bu kaygının ilkel bir boyuta sahip olmasıdır. İnsan her şeyden önce kaygılıdır, hatta özü kaygıdır: “ihtimam-göstermeklik bir kendilik üzerine temellendirilmek ihtiyacında değildir. Zira ihtimam-göstermekliğin tesis edeni olan eksistensiyaalitedir Dasein’a kendi-olarak-durmaklığının ontolojik konstitüsyonunu veren.”¹⁶ Başka bir ifadeyle, kaygı kendiliğe dayanmaz, kendilik kaygıya dayanır.

İslam düşüncesinde Heidegger’le bağ özellikle modern akılcılık eleştirileri bağlamında, egemen ve kesin öznenin imhası açısından kurulmuştur. Mohammad Azadpur, Nader el-Bizri veya Christian Jambet gibi farklı çağdaş İslam felsefesi uzmanları, hem genel olarak klasik İslam düşüncesinin hem özellikle Meşşai felsefenin, Heidegger’in geliştirdiği modern merkezi özne eleştirisine yakınlığını savunmaktadır. Zira, özne varoluşsal açıdan kendini dönüştürerek varlığa ve mutlak bilgiye ulaşmaktadır. Azadpur’a göre “Kendini yetiştirmenin önceliği sadece Antik Yunan felsefesinin ve İslam felsefesinin değil, aynı zamanda fenomenolojinin de temel özelliklerindedir.”¹⁷ Heidegger’in İslam düşüncesi için anlam taşıyabileceği nokta hakikatin idrakinin öznedeki egemenlik ve kendinden eminlik yerine bir tür etik değişim gerektirmesidir.¹⁸

Bu noktada Nader el-Bizri’nin Heidegger ile İbn Sînâ arasında kurduğu ilişki oldukça anlamlıdır. Ona göre, aslında İbn Sînâ Aristoteles’in *ousia* odaklı sabit cevher anlayışını aşır bir “process/event”, yani bir süreç ontolojisi sunmaktadır.¹⁹ Bu dinamik, değişken ontoloji sadece onda değil, Nasîruddîn Tûsî, Suhreverdî veya Molla Sadrâ’da da mevcuttur. Bu ontolojik anlayışta, varoluş bir yetkinliktir ve insan varoluşunu arttırarak yetkinliğe doğru ilerler. el-Bizri’ye göre özellikle uçan adam kuramıyla İbn Sînâ sabit cevher fikrini aşmaktadır. İbn Sînâ’nın öznesi bir sabit töz değil de bir “kendi-olma-potansiyeli”dir (*potentiality-for-being-itself*).²⁰ İbn Sînâ bize, sabit bir *ousia* yerine bir “yolcu-nefs” (*travelling-nafs*) düşüncesi sunar. İnsan ruhu merkezi ve egemen bir özerklik sahibi değildir zira yetkinliğe ulaşmak için sürekli dönüşmek durumundadır. Heidegger’in otantik Dasein fikriyle kastettiği de benzer şeydir. El-Bizri ile birlikte *Reason Unbound* kitabında Muhammad Azadpur da Dasein’ın otantiklik arayışını İslam felsefesinin dönüşen özne kuramı bağlamında değerlendirir.²¹ Fakat Azadpur’a göre, Heidegger’den farklı olarak, İslam düşüncesi bu dönüşümü nazari akılla ilişkilendirir ve bir “felsefi maneviyat” imkânı sunar.²² Ruh dönüşümü kendini gerçekleştirdiği için, sabit ve kesin özne fikrinden çok uzaktır.²³ Uçan adam sınırlı mahiyetleri değil tam olarak varlığın kendini tecrübe eder. Ve bu tecrübe daima bir aklî tekâmül sürecini beraberinde getirir. Öznenin merkezden uzaklaştırılması, merkeze varlığın kendisini konumlandırma imkânı sunar.²⁴ Başka uzmanlar tarafından benzer yakınlıklar Heidegger ile Molla Sadrâ arasında kurulmuştur. Her ikisinin cevher-ötesi (*transubstantial*) değişim kuramı,

¹⁵ Larivée, Leduc, “Le souci de soi dans «Être et Temps»: L’accentuation radicale d’une tradition antique?” 740. Fakat belirtilmelidir ki Heidegger bir kendilik kaygısı (*souci de soi*) fikrini tam olarak benimsemez zira benliğe kapalı bulur. Kaygı “bir benin kendine yönelik birincil olarak ve sadece yalıtılmış bir davranışını ifade etmez”, o aynı özellikle *bir-şeylerin-zaten-içinde-varolmak* ile *beraber-varolmak* anlamına gelir (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 204).

¹⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 342.

¹⁷ Azadpur, *Reason Unbound*, 21.

¹⁸ Azadpur, *Reason Unbound*, 112.

¹⁹ Nader el-Bizri, *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger* (Binghamton: Global Publications, 2000), 252.

²⁰ el-Bizri, *The Phenomenological Quest*, 14.

²¹ Bkz. Azadpur, *Reason Unbound*, 27-28.

²² Bkz. Azadpur, *Reason Unbound*, 113.

²³ el-Bizri, *The Phenomenological Quest*, 150.

²⁴ Bizri’ye göre İbn Sina sembolik öykülerinde tam olarak bu süreci betimlemiştir. el-Bizri, *The Phenomenological Quest*, 184.

varlığa dinamik bir boyut kazandırır; zira “Dasein, varlığın anlamını ifşa etmeyi amaçlayan sürekli bir değişim içindedir.”²⁵

Bu çalışmaların çoğu, Heidegger’i Fransızcaya çevirdikten sonra İslam düşüncesine yönelen Henry Corbin’in etkisini taşır. Corbin’in Heidegger’in Dasein kuramında özellikle vurguladığı ve İslam düşüncesine uyguladığı nokta anlamının bir varoluş modu olmasıdır ve dolayısıyla öznenin herhangi bir hakikati anlaması veya öğrenmesi için onunla varoluşsal bir bağ kurma gerekliliğidir.²⁶ Anlamak için özne sadece kontrol ettiği kavramaları manipüle etmez, kendi varlık modunda bir değişim gerçekleştirmelidir.²⁷ Corbin’in varlık moduyla anlama arasında kurduğu sıkı ilişki Heidegger’in fenomenolojisine dayanır. Kendisi, İslam düşüncesi ile Heidegger arasında kurduğu bağa ilişkin bir söyleşide şöyle der: “Fenomenolojinin dikkatimizi çektiği bağ, *modi intelligendi* ile *modi essendi* arasındaki, anlama modları ile varlık modları arasındaki çözülmez bağıdır. Anlama biçimleri esasen varlık biçimlerinin bir fonksiyonudur. Anlama modunda herhangi bir değişiklik, varlık modunda bir değişiklikle eşzamanlı gerçekleşir.”²⁸

Lakin Corbin, İslam felsefesinin insan varoluşunun radikal sonluluğuna işaret eden ölüme-doğru-varlığa (*sein-zum-Tode*) değil, ölüm ötesine doğru varlığa (*Sein zum Jenseits des Todes*) yöneldiğine işaret ederek aynı zamanda Heidegger’den uzaklaşır.²⁹ Heidegger için bu bir ölüme doğru özgür olma meselesiyken, Molla Sadrâ için kararlılık (*Entschlossenheit*) ölüm ötesiyle ilgilidir. Burada kararlılık, kendini sürekli olarak ölümden sonraki yaşama hazırlamak anlamına gelir. Oysa, Corbin yaygınlaşan agnostisizme maruz kalan insanlığın bugün ölümün ötesindeki özgürlük arayışında başarısız olduğunu üzümler ifade eder. Ölüm için özgür olmak, ölümü bir bitişe indirgemektir, oysa aynı zamanda o bir açılışı, “bu dünyadan başka dünyalara doğru bir çıkışı” temsil eder.³⁰ Bu temel farkın beraberinde düşünülmesi gereken başka önemli fark, amelî tekamül fikriyle alakalıdır: “Dasein’i ölüme doğru bir Varlık olarak tanımlayan *Varlık ve Zaman*’ın Heidegger’i, insanın manevi boyutunu görmezden gelir; bu boyut, manevi egzersizlerin uygulanması varlıkların yanında özerk bir şekilde durma aşamasının ötesine geçtiğinde kullanılabilir hale gelir.”³¹ Azadpur’a göre İslam düşüncesinin öznesi amelî tekamül sayesinde dönüşmesi gereken bir özne olduğu için, Heidegger’in modern insan eleştirilerine tam uymaz, zira ahlaki riyazete duyulan ihtiyaçtan dolayı, İslam felsefesinin nefis kavramı Heidegger’in geleneksel felsefi psikolojiye yönelik eleştirilerinin hedefi olamaz.³²

²⁵ Kamal, *From Essence to Being*, 166.

²⁶ Henry Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome 1* (Paris: Gallimard, 1971), 136.

²⁷ Bkz. Azadpur, *Reason Unbound*, 23.; “Any change in the mode of understanding is necessarily concomitant with a change in the mode of being”.

²⁸ Henry Corbin, “De Heidegger à Sohrevardî. Entretien avec P. Nêmo” in *Cahier de l’Herne : Henry Corbin*, ed. Christian Jambet (Paris: l’Herne, 1981), 26.

²⁹ Corbin, “De Heidegger à Sohrevardî,” 31.

³⁰ Corbin, “De Heidegger à Sohrevardî,” 32.

³¹ Azadpur, *Reason Unbound*, 95.

³² Azadpur, *Reason Unbound*, 39. Kaldi ki Heidegger, kaygının evrenselliğinden bahsetse de, bu oluş sürecinde herhangi bir ödeve ve emire yer vermez. Bkz. Larivée ve Leduc, “Le souci de soi dans «Être et Temps»: L’accentuation radicale d’une tradition antique?” 731-735.

2. Kaygı ve Fıtrat Karşıtlığı

2.1. Aslı Günah ve Kaygının Dini Arka Planı

Ana hatlarıyla belirtilen bu birkaç farklılık önemlidir ancak kanaatimizce, iki gelenekteki dini tecrübe modelleri arasındaki karşıtlığın altını yeterince çizmemektedir. Kaygı (*Sorge*) figürünü geliştirirken Heidegger, Hristiyanlığın mutlak özne karşıtlığından derinden etkilenir. *Varlık ve Zaman*'da, kendinden emin kartezyen özneye karşıt olarak geliştirilen kaygının arkeolojik temeli, gençlik döneminde yaptığı Hristiyan inancının kurucu figürlerinin fenomenolojik yorumlarına dayanır. Pavlus, Augustinus ve Luther'de Hristiyan'ın deneyimlediği ilk "kökensele tecrübe" (*ursprüngliche Erfahrung*) bir tür huzursuzluk, emniyetsizliktir. Bu noktada Heidegger, kurumsallaşmış tarihsel din olarak *Christianismus*'u Hristiyanlığın birincil varoluşsal halini temsil eden *Christlichkeit*'ten ayırt eder.³³ Onu ilgilendiren şey, bir sistem olarak dini dogmadan ziyade, başlangıçta dayandığı kökensele tecrübe biçimleridir. Bu tecrübe ikincil olan teolojik dillerden önce gelir ve dini inancın temel çekirdeğini teşkil eder. Hristiyan inancının özü çarmıha gerilmiş olan ve yeniden doğan İsa'ya inançtan oluşur. İlk dönem Heidegger uzmanı Sylvain Camilleri'nin savunduğu tez, Heidegger'in bu konularda Yunan felsefesindeki kendine ihtimam fikrinden ziyade Hristiyan inancının birincil yapılarından etkilenmiş olduğudur.³⁴ Augustinus'u kaçınılmaz kılan nokta Yunan felsefesinin güven verici nazari bilgisinden uzaklaşmasıdır.³⁵ Yani Fribourg dersleri döneminde (1919-1923), Hristiyan kaygısı Yunan felsefesine has teorik kesinlik arayışından uzaklaşarak olgusal yaşamın hareketliliğine yönelir.

Varlık ve Zaman'ın 42. paragrafı kaygının ikircikli haline değinir: kaygıyı biri inotantik diğeri otantik iki şekilde düşünmek gerekir. İslam inancında da yer alan inotantik hali bu dünyaya aşırı ilginin yol açtığı kaygıdır. İlk olarak, Matta 6:25-34 bedeninin ihtiyaçlarına, yani ertesi gün ne yiyip ne içeceğimiz konusunda duyulan gayri meşru kaygıya atıfta bulunur. Bunun yerine Tanrı insanları "ne eken, ne biçen, ne de ambarlara toplayan" havadaki kuşlara bakmaya davet eder. Pasaj şu şekilde biter: "Yarın için kaygılanmayın, çünkü yarın kendisi için kaygılanacaktır: her günün kendi sıkıntıları vardır." Bu tanımlama Tanrı'ya güvenmek için üstesinden gelinmesi gereken kaygıya işaret eder. Ancak Heidegger aşılması gereken bu kaygıda aynı zamanda Dasein'in hesaba katması gereken varoluşsal bir boyut da görür. Fırlatılmışlık (*Geworfenheit*), Dasein'in her zaman kendisinden önce gelen bir dünyayla zaten meşgul olduğu gerçeğini belirtir. Doğumunun yerini ve biçimlerini seçmemiş olan Dasein, kendisini, asla kontrol edemediği bir olgusallığın içinde doğar. Kendisinden önce gelen ve seçmediği durum, her zaman zaten kaçamayacağı ve dünyaya gelişinin tarihselliği tarafından işaretlenen sonlu bir varoluşsal olasılıklar ve kısıtlamalar yelpazesini belirler. Dasein var olduğu sürece sürekli fırlatılmış-varlıktır. İfadenin geçmiş biçimi geçmiş bir olaya değil, varoluşta her zaman ondan önce gelen bir şey olduğu gerçeğine atıfta bulunur.

Fırlatılmış-olmak kavramı paradoksal bir şekilde hem varolana yüklenen olumsuzlukları hem de bu varolanın bir "açılma" ve bir yeniden başlama unsurlarını bir araya getirir. Bu nedenle inotantik olan dünyevi kaygıları, Heidegger'in Hristiyan olgusal yaşam deneyimini tanımlamak için kullandığı ana kaygı biçiminden, yani otantik kaygıdan tamamen bağımsız düşünemeyiz. Bu kez kaygı, Dasein'in gerçek varoluşunu kaygı olarak belirlediği için temelde olumlu bir anlama sahiptir. İnsana varoluşu boyunca eşlik eden bu kaygı,

³³ İngilizce *Christianity* ve *Christianness* olarak tercüme edilen bu ayırım için bkz. Martin Heidegger, "Phenomenology and Theology" in *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 57-59.

³⁴ Bkz. Sylvain Camilleri, "Du souci 'philosophique' au souci 'religieux'," *Revue Philosophique de Louvain* 112, no: 3 (2014): 495-523.

³⁵ Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, § 39.

Hristiyanlığa özgüdür. İlk olarak, Heidegger geliştirdiği kaygının zeminini Pavlus'ta bulur. *Selaniklilere Mektuplar* Hristiyan'ın temel duygusunun "sıkıntı (*thlipsis, tribulation*) olduğunu savunur.³⁶ Hristiyan, eskatolojik endişeyle sürekli dünyanın sonunu ve Hz. İsa'nın yeniden gelmesini, yani *Parousia*'yı beklemektedir.³⁷ Burada herhangi bir nihai huzur arayışı yoktur. İnsan gerçek imanı tanıdığı anda bile güvensizlik devam eder. Mesih'in olgusal enkarnasyonu Hristiyan'ı kendi yaşadığı olgusalığa, yani zayıflığına ve tedirgin kaygısına geri gönderir. Bu kaygı bir güvensizliğe (*Ünsicherheit*) dönüşen bir belirsizliktir.

Bekleyiş kaygılıdır, zira O birden, "geceleyn hırsız gibi" gelecektir.³⁸ Bu yüzden beklenmedik olan her an beklenmelidir. Burada Stoa felsefesinin sağladığı *securitas*'a veya İslam felsefesinin aradığı saadete yer yoktur. Heidegger, 1. *Selanikliler* 3:3'e atıfta bulunarak, "Pavlus'un yaşamının her anı bu sıkıntı tarafından belirlenir" der.³⁹ Zira bu nihai kurtuluş gerçekleşmediği takdirde herkes, Hristiyan olsa bile, hatta Pavlus gibi havari olsa bile, günahın acısını taşımaktadır. Bu yüzden bekleyiş kesinlikle sakin ve huzurlu değildir. İnsanın bu dünyadaki yaşadığı mutluluk anları yüzeysel ve geçicidir: "Sıkıntı içinde mutluluğu arzularım; mutluluk içinde sıkıntıdan korkarım. Bu iki durum arasında, insan yaşamının bir 'baştan çıkarma' olmadığı bir ara durum var mıdır?"⁴⁰ Sürekli teyakkuz hali, 1. *Selanikliler* 5:3'e göre, sahte yaşamda "huzur ve güvenlik" peşinde olan gafillerin tutumuna karşı çıkar.⁴¹ Heidegger'in gözünde kesinlik ve güven arayışı bu dünyaya bağlılığın bir işaretidir. Oysa hem eski Yunanda hem Descartes'ta bulduğumuz teorik bilgi yoluyla kesinlik arayışı bu güvenlik arayışının bir parçasıdır.

İkinci olarak Heidegger Augustinus'un İtiraf'ındaki otantik kaygıya başvurur. Augustinus'ta inotantik kaygı, dünya malı arzusunun yol açtığı ve aşılması gereken bir endişedir. Burada kaygıdan ziyade, insan çoğul bir şekilde kaygılara dalar ve kendini kaybeder. Bu kaygıya son vermek için, kendini kontrol etmek yetersizdir, zira aslî günahın kaynaklanan bir tözsel zaaf durumu söz konusudur. Yunan ahlakının görmediği husus dünya hayatının cezbediciliğinin sürekliliğidir. Yani, aslî günahın dolaylı, baştan çıkarılma riski geçici bir halden ziyade, temel bir varoluşsal durumdur. Hatta Heidegger bu ayartıda bir tür yönelimsellik tespit eder. *Varlık ve Zaman*'da kaygı Dasein'in dünyaya yöneliminin temel apriori yapısını oluşturur. Oysa bu cezbedilme, cennetten düşüşün tabii sonucudur. 38. paragraftaki düşüşün (*Verfallenheit*) ilk ifadesi Augustinus'taki aslî günaha yol açan cennetten düşüştür. Augustinus'ta ayartma, Heidegger'e göre varoluşsal bir boyuta yükselir. Bir olay değil, varoluşsal bir tecrübe biçimidir. Bu nedenle temelde bir "yönelimseliktir." Yani dünyanın cezbediciliğinin yol açtığı sürekli devam eden kaygıdan dolayı insan daima bir şeyi dert eder haldedir, kötülük ihtimallerine yönelmiş haldedir. Böylece günah, Hristiyan inanç yaşamında otantik kaygının ana nedenidir ve Hristiyan yaşamının "kökensel durumunu" (*Urstand*) ifade eder. Bunun nedeni de insanın daima aslî günahın (*Ursunde*) izini taşımasıdır. Lakin, acı ve kaygı kurtuluş beklentisinin mümkün kıldığı bir umuda engel değildir. Fakat, kurtuluş ne kadar orijinal ve mutlak olarak ele alınırsa, günahın ağırlığı da o kadar fazla olmalıdır. Düşüşün mutlaklığı hem günahın yakınlığının farkındalığını hem de kurtuluşun gerekliliği ve umudu duygusunu doğurur.

³⁶ Camilleri, "Du souci 'philosophique' au souci 'religieux'," 510-511.

³⁷ Bkz. Martin Heidegger, "Din Fenomenolojisine Giriş (1920/21)" *Heidegger Kitabı* içinde, ed. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004), 123-128, 113-128.

³⁸ 1. *Selanikler* 5:1.

³⁹ GA 60, 98.

⁴⁰ Bkz. Sophie-Jan Arrien, "Penser sans Dieu, vivre avec Dieu: Heidegger lecteur d'Augustin," *Esprit* (Ocak 2013/1): 68-80.

⁴¹ GA 60, 103.

Son olarak, Heidegger'in üçüncü ilham kaynağını oluşturan Luther aslî günah kuramı açısından özel bir konuma sahiptir. Augustinus aslî günahı kuramsallaştıran ilk kişi olsa da ona en köklü meşruiyet kazandıran Luther'dir. Luther, Heidegger'e göre Yeni-platonculuğun etkisi altında kalan Augustinus'tan daha radikaldir. Augustinus'ta yine de nihai bir huzur (*fruitio Dei*) umudu mevcuttur.⁴² Günah merkezî bir role sahiptir çünkü "Günahın radikalliği ne kadar hafife alınır, kurtuluş da o kadar küçümsenir ve Tanrı'nın enkarnasyonda insan olması zorunluluğunu o kadar kaybeder."⁴³ Bu yüzden günah Hristiyan olgusal yaşamda otantik endişenin en derin motifini oluşturur.

Huzursuzluğun mutlak zemini, aslî günahın sonucu ve bedeli olan, İsa'nın çarmıhta çektiği acılardır. Böylece Luther, acıyı, çileyi merkeze çeken bir Haç Teolojisi (*Theologie des Kreuzes*) geliştirir. İsa'nın olgusal enkarnasyonu Hristiyan özneyi kendinin olgusal acizliğine yönlendirir. Haç teolojisi yaşamın trajik boyutunu vurgularken, Ortaçağ felsefesinde yaygın olan Görkem Teolojisi (*Theologie der Herrlichkeit*) bu acıyı yok etmeye, nötralize etmeye çalışır.⁴⁴ İnsanlar Tanrı'nın yarattığı dünyadan elde edilen bilgileri kötüye kullandıkları için, Tanrı bunun yerine acıları aracılığıyla bilinmek istemiştir. Tanrı'yı yüceliği ve görkemiyle tanımak yeterli değildir; O "Çarmıh'ın alçakgönüllülüğü ve aşağılanması içinde (*in humilitate et ignominia crucis*)" tanınmalıdır.⁴⁵ Heidegger'in kendinden emin egemen – yani ona göre Kartezyen – özne eleştirisi, çarmıh tecrübesinin ağırlığı altında ezilen bir insan figüründen beslenir. Haç teolojisi *opus alienum* doktrinine dayanır; yani Tanrı, yarattığı dünyanın güzelliğinin bir işareti olacağı ihtişam yerine, garip ve şaşkıncu bir şekilde, özellikle de çarmıh, acı ve ayartma yoluyla insanları sınıyarak kendini bildirir. *Heidelberg Tartışması'nın* 4. Önermesinde Luther, Yeşaya 53:2'ye dayanarak şöyle der: "hiçbir güzelliği ya da parlaklığı yoktu."

2.2. İslam'da Fitratın Birincilliği

Heidegger'in felsefesinin dini arka planını oluşturan bu karamsar insan doğası anlayışı, genelde İslam düşüncesinin dayandığı dini anlayışa tamamen karşıttır. Heidegger'in felsefesinin bu kökensel zemini İslam düşüncesinin kökensel inançlarıyla karşılaştırmamızın temel nedeni bizzat Heidegger'in felsefenin önvarsayımlarına merkezi bir rol atfetmesinden kaynaklanır. Oysa, fitrat kavramı hem kısmen daha iyimser hem de kesinlikle çok daha nötr bir anlayış sunar. İnsan doğası gereği ilahi birliğe şahitlik etmeye yatkındır, ancak dünyaya geliş ve yaşam şartları bir uzaklaşmaya, unutmaya neden olmuştur. Kavramın kendisi etimolojik olarak yaratmaya, yani insanın yaratılış haline göndermede bulunur. İnsan, Yaraticısını tanıma ve O'na ibadet etme konusunda doğuştan gelen doğal ve aktif bir yatkınlığa sahiptir.⁴⁶ Dolayısıyla fitrat konusu tıpkı aslî günah gibi, insanın tabiatının kökensel yapısıyla doğrudan ilgilidir.

"Fitrat" tabiri meşhur bir hadis-i şerifte geçmektedir: "Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecûsî (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar."⁴⁷ Hristiyanlıkta günah, ayartmaya tözsel bir karakter kazandırırken, burada unutmaya ikincildir; düzeltilmesi gereken bir

⁴² Bkz. O. Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, çev. M. Simon. (Paris: Aubier-Montaigne, 1967), 51-52.

⁴³ Martin Heidegger, "The Problem of Sin in Luther," *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 9, (2009): 186.

⁴⁴ Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)* (Paris: Éditions du Cerf, 2000), 247.

⁴⁵ Martin Luther, *Werke I* (Weimar: Hermann Böhlau, 1883), 362.

⁴⁶ Yasien Mohamed, *Fitra: The Islamic Concept of Human Nature* (London: Ta-Ha Publishers, 1996), 21.

⁴⁷ Buhârî, "Cenâ'iz," 79, 92.; Müslim, "Kader," 22-25.

uzaklaşmayı temsil eder. Bu yüzden, fitrat, ayartmanın insan doğasına dokunmamasının ve onun dışında kalmasının ana nedenini oluşturur. Kur'an'da aslı günah ve bunun sonucu olan cennetten düşüş affedilmiştir. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ af dilerler: “Dediler ki: ‘Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.’”⁴⁸ Ve daha sonra Allah onları affeder: “Derken Âdem Rabb’ından birtakım kelimeler aldı, (onlarla tevbe etti. O da) tevbesini kabul etti. Muhakkak O, tevbeyi çok kabul eden, çok esirgeyendir.”⁴⁹ Bu nedenle Hristiyanlığın özellikle ilk günahkâr olarak gördüğü Hz. Âdem, İslamiyet açısından ilk peygamberdir. Allah’ın yarattığı Âdem, düşüşten dolayı lekelenmiş bir varlık değildir.⁵⁰ Allah’ın gönderdiği peygamberler ve vahiylerin görevi hakikati hatırlatarak bu unutmaya son vermektedir. Bu yüzden de *zikir* fikri Kur’an’da bu kadar önemlidir. Orijinal bir anlaşma insanı Allah’a bağlar.⁵¹ Öyle ki Kur’an doğal olarak insanı “Allah’ın yeryüzündeki vekili” olarak sunar.⁵² Bu nedenle şeytan, isyanından sonra tüm insanları aldatacağını Allah’a bildirdiğinde, “Sana uyanlar dışında senin onlar üzerinde hiçbir gücün yoktur” şeklinde cevap alır.⁵³

Konuyla ilgili kapsamlı çalışmasında Yasien Mohamed, fitrat kavramında üç yaklaşım tespit eder: insanı hem iyiliğe hem kötülüğe eğilimli olarak sunan ikili yaklaşım; ne iyiye ne de kötülüğe bir eğilimin bulunduğu savunan tarafsız anlayış; ve son olarak insanı iyiliğe meyilli olarak sunan olumlu yaklaşım.⁵⁴ Hem Hristiyanlıkta merkezi olan kötülüğe eğilim fikrine yer yoktur, hem de bu son olumlu görüş İslam düşüncesinde en yaygın olandır. Bu iyimser yaklaşımı benimsemesek bile, en azından Heidegger’in felsefesinin dayandığı kötümser yaklaşımından uzak bir noktada olduğumuz kesindir. Yasien Mohamed, bu “içsel iyiliğin” (*intrinsic goodness*) iki şekilde yorumlanabileceğini belirtir: ya doğrudan İslam imanını ifade eder ve herkesin fiilen Müslüman olarak doğup daha sonra ortamı tarafından başka şekilde yönlendirildiği anlamına gelebilir ya da daha dolaylı olarak bir tür “İslam’ın kabulüne hazır olma” (*readiness to accept islam*) durumunu ifade eder.⁵⁵ Bu ikinci durumda kişi, Yaraticısını tanıma, O’nu kabul etme ve dolayısıyla O’nun emirlerine teslim olma konusunda doğuştan gelen bir yeteneğe sahiptir. Dolayısıyla, hermeneutik terminolojiyi kullanırsak, burada tevhidin bir tür ön anlayışı mevcuttur. Bu yüzden ne suçluluk duygusu ne de insanın yanılabilirliği ön plandadır. Mouchir Basile Aoun, Heidegger’in Arap dünyasında alımlanışına ilişkin çalışmasında, Tanrı’nın tanınmasına elverişli bu huzur paradigmasının, kaygı ve ayartmanın kalıcı olduğu Heideggerci modelden ne kadar kökten farklı olduğunun altını çizer.⁵⁶ Benzer şekilde Fazlur Rahman da, kaygı ya da korku gibi Batı varoluşçuluğuna özgü kavramların Molla Sadrâ’nın felsefesine yabancı olduğunu belirtir. Modern varoluşçuluk “tamamen kötümser bir doktrindir ve rasyonaliteyi reddeder, oysa Sadrâ “hem tutumunda hem de felsefesinde hem iyimser hem de rasyoneldir.”⁵⁷

⁴⁸ 7:23.

⁴⁹ 2:37.

⁵⁰ William C. Chittick, “The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought,” in *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, eds. Ted Peters, Muzaffar Iqbal ve Syed Nomanul Haq (Aldershot: Routledge, 2002), 129.

⁵¹ Aoun, *Heidegger et la pensée arabe*, 128.

⁵² Aoun, *Heidegger et la pensée arabe*, 132.

⁵³ 15:42

⁵⁴ Mohamed, *Fitra*, 36.

⁵⁵ Yasien Mohamed, “The interpretations of *fitrah*,” *Islamic Studies* 34, no. 2 (Yaz 1995): 139.

⁵⁶ Aoun, *Heidegger et la pensée arabe*, 137.

⁵⁷ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ (Sadr al-Dîn al-Shirâzî)* (Albany: SUNY Press, 1975), 267.

Augustinus'ta Âdem günahla birlikte sadece doğasının bütünlüğünü ve ona eşlik eden ilahi lütfü kaybetmekle kalmaz, aynı zamanda bu eylemiyle tüm soyunu etkiler. Günahının gelecek nesillere aktarılmasıyla ilk günah, bir bütün olarak insanlığın günahını temsil eder. Oysa İslami bakış açısında elbette "Âdem Rabbine isyan etti ve hata etti" ama bu davranışının sonuçları oldukça farklı olacaktır. Günah, çıplaklıklarının onlara görünmesi nedeniyle şehvetin ortaya çıkışına ve kendisi ve Havva'nın yeryüzüne inmelerine işaret eder. Ancak temel unsur, Hz. Âdem'in af dilemesi ve Allah'ın da onun günahını bağışlamasıdır. Bu nedenle, cennetten düşüş kişisel bir ceza oluşturur. Üstelik bu ceza, onu dünyevi mallardan faydalanmaktan mahrum bırakacak bir ceza değildir. Lakin insan, şeytanın sürekli ayartmasına da maruz kaldığı için kötülük yapmaya meyillidir. Hele ki, Kur'an'ın belirttiği gibi, insan sabırsız ve unutkan yaratılmıştır. Şeytan hem ruhu hem de bedeni maddi dünyaya meyleden insan doğasına özgü tutkuları kullanarak onu etkiler ve doğru yoldan saptırır. Ancak insan doğasının hiçbir zaman temelde kötü olarak sunulmadığı göz önüne alındığında, insanın doğasını onarılamaz biçimde bozan ve onu şeytana direnme ve iyilik yapma konusunda güçsüz kılan bir dengesizlik söz konusu değildir. Ruhun baştan çıkarılmaya direnebilmesinin nedeni de budur. Nitekim insan, "en güzel yapıya göre" yaratılmıştır.

Dolayısıyla insanın dünya kaygılarına kaymasına neden olan inotantik kaygı her iki gelenekte bulunsa da, otantik kaygının İslam'ın temel dini tecrübesini şekillendiren Kur'an anlayışında yeri yoktur. Dini tekâmül, *mutmain nefis* kavramının ifade ettiği bir sakin güven ve iç huzur durumuna ulaşmayı içerir. Kesinliğin (*yakîn*) kazandırdığı bu huzur Kur'an'da da çokça zikredilir: "İmanlarını bir kat daha arttırsınlar diye müminlerin kalplerine güven indiren O'dur";⁵⁸ "Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!"⁵⁹ Böylece müminin Allah'a itaat dolu bir hayat yaşadığı andan itibaren dünyevi mutluluk da mümkündür: "Dünya hayatında da, ahirette de onlar için müjde vardır."⁶⁰

3. Olgusallık Tecrübesi ve Akıl Karşıtlığı

3.1. Hristiyanlığın Olgusallık Tecrübesi

Heidegger ve İslam felsefesinin önvarsayımlarının içeriğindeki bu temel farklılığı ortaya koyduktan sonra, felsefi araştırmadaki işlevlerinin biçimsel düzeyine geçebiliriz. Heidegger sadece varoluşsal önkabuller tarafından fiilen etkilenmekle kalmaz, aynı zamanda dünyayı anlamada onların birincil bir işleve sahip olmaları gerektiğini savunur. Tüm felsefeler, hatta Descartes gibi en rasyonalist olanları bile, gayri-felsefi önkabullerden beslenir. Heidegger'e göre dünyanın herhangi bir açıklaması daima olgusallığın (*Faktizität*) kökensel tecrübesi tarafından belirlenen bir ön anlayışla başlar. Biçimsel açıdan bu önceliğin de Hristiyanlıktan etkilendiğini iddia ediyoruz. Daha önce verdiğimiz kaynaklar ise özellikle içeriksel etkiye odaklanır.

Anlamak için ilk önce inanmanın gerekliliğini vurgulayan Rudolf Bultmann bu öncelik vurgusunu büyük ölçüde Heidegger'den etkilenerek geliştirmiştir.⁶¹ Tecrübenin akla göre önceliği, Hristiyanlığın "Anlamak için inan" (*crede ut intelligas*) tabiriyle savunduğu inancın anlamaya göre önceliğinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Hermeneutik daire kuramı doğrultusunda, anlama daima ikincildir, birincil ve dolaysız olan

⁵⁸ 48:4.

⁵⁹ 89:27-30.

⁶⁰ 10:64.

⁶¹ Rudolf Bultmann, "Das Problem der Hermeneutik," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, no. 1 (1950): 47-69.

bir önanlamayı takip eder. Öyle ki, dünyayı anlamada akıl hiçbir zaman öncelikli değildir. Oysa bu ikincilik günah olgusuyla doğrudan alakalıdır.⁶² Yani, “anlamaya yönelik Augustinuscu tutum, Heidegger’in anlama ontolojisine çok yakın görünür.”⁶³ Böylece Heidegger Hristiyan inancına iki açıdan borçludur zira bu inancın içeriği, formel düzeyde inancın önceliğini doğrulamaktadır. Corbin ve takipçilerinin İslam düşüncesiyle sık bağlantı kurdukları, Dasein’in dünya tecrübesinin rasyonel bilgiden ziyade bir varoluşsal anlamadan ibaret olduğu fikrinin ilham kaynaklarından biri budur.

Heidegger “Yorum ontolojik olarak anlamaya dayanır, anlama yoruma değil. Yorum anlaşılın şeyin kabulü değil, tersine, anlamada bulunan olanakların geliştirilmesidir” der.⁶⁴ Anlama ve açıklama arasındaki döngüyü inceleyen *Varlık ve Zaman*’ın 32. paragrafı önceliği önanlamaya verir. Bu anlama dairesi bizzat Dasein’in öncelikli varoluşsal yapısının ifadesidir. Dolayısıyla Dasein hiçbir zaman somut deneyiminden bağımsız, soyut ve mesafeli bir biçimde yaşayamaz. Heidegger’in olgusal yaşam tecrübesi olarak adlandırdığı şey, insan varoluşunun sürekli olarak yöneldiği, kökensel anlamıyla anlaşılın bir dünyaya daldığını savunur. Deneyimleyen özne ile deneyimin nesnesi Descartes’ta olduğu gibi iki ayrı varlık olarak ayrışmamıştır. Burada “olgusal” terimi, tarihsellik ve sonluluğu ifade etmektedir. Dasein’in sonluluğu Heidegger tarafından radikal olarak görülür ve Dasein’in kendisine karşı tam bir şeffaflığa ulaşmasını engeller.⁶⁵ 1921 yaz döneminde Augustinus’a ve Yeniplatonculuğa ayırdığı Fribourg dersinde, tarihsellik ile varoluşun ontolojik olarak gerçekleşmesi arasındaki bağlantıyı vurgular.⁶⁶ Heidegger, Augustinus’ta benliğin fenomenolojisini, kendisini varoluş veya Dasein olarak gerçekleştiren, kendini anlayan olgusal bir yaşamın betimlemesi olarak görür. Augustinus, insanı, Yunan felsefesinin teorik soyutlamalarından ayırır ve yaşam deneyiminin somut varoluşsal karakterine dahil eder.⁶⁷

Fenomenolojinin Temel Problemleri ayrıca Augustinus’un “anlamak için inan” sözüne bir gönderme yapar ve özgün bir şekilde tercüme eder: “Benliğini canlı bir şekilde yasa, çünkü bilgi yalnızca bu deneyimin arka planı üzerine, kendi benliğinin nihai ve en bütünsel deneyimi üzerine inşa edilir.”⁶⁸ Daha sonra “crede ut intelligas” sözünün şu anlama geldiğini ekler: “Benlik, kendini bilmeden önce, yaşamın doluluğunda kendini

⁶² Anselmus, *Basic Writings: Proslogium, Monologium, Cur Deus Homo and Gaunilon’s In Behalf of the Fool*, çev. S. N. Deane. (La Salle, Illinois: Open Court, 1962), 6-7. “Tanrım, seni düşünebilmem, seni tasavvur edebilmem ve seni sevebilmem için beni bu suretinde yarattığını kabul ediyor ve sana şükrediyorum; ama bu suret kötülükler tarafından öylesine tüketildi ve ziyan edildi ve yanlış yapmanın dumanıyla karartıldı ki, sen onu yenilemedikçe ve yeniden yaratmadıkça, yaratılış amacına ulaşamaz. Ya Rab, yüceliğine nüfuz etmeye çalışmıyorum, çünkü anlayışımı bununla hiçbir şekilde karşılaştırmıyorum; ama kalbimin inandığı ve sevdiği gerçeğini bir dereceye kadar anlamayı arzuluyorum. Çünkü inanmak için anlamaya çalışmıyorum, ama anlamak için inanıyorum. Çünkü şuna da inanıyorum ki, eğer inanmasaydım, anlayamazdım.”

⁶³ Maria Manuela Brito Martins, “Le projet herméneutique augustiniien: II. Herméneutique et existence,” *Augustiniana* 49, no: 1/2 (1999): 42.

⁶⁴ Martin Heidegger, “Anlama ve Yorum” *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 315. Bu nokta, Gadamer’in de önanlamalara vereceği öncelikte belirleyici olacaktır: “varlık kendini ‘anlar’ ve kendini imkanlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. (...) Anlama artık burada insani düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir; tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir.” Hans Georg Gadamer, “Hermeneutik” *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Dersler* içinde, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınları: 1995), 19.

⁶⁵ Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther: Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d’Être et Temps* (Paris: PUF, 2005), 122.

⁶⁶ Martin Heidegger, “Augustinus und der Neuplatonismus” in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. Von M. Jung (Frankfurt-sur-le-Main: Klostermann, 1995), 160 sq.

⁶⁷ Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, § 39.

⁶⁸ GA 58, 62.

gerçekleştirmelidir.”⁶⁹ Başka bir deyişle benlik, kendisini her zaman zaten deneyimlediği somut yaşamdan bağımsız olarak mutlak ve merkezi bir özne olarak ortaya koyamaz. Olgusal yaşamın kökensel tecrübesi her türlü bilgi olanağından önce gelir. Camilleri'nin işaret ettiği gibi, Augustinus genç Heidegger'in fenomenolojisinin merkezi bir temasının temellendirilmesinde referans olarak gösterilir: “Yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) kendilik dünyası üzerinde odaklanması.”⁷⁰

Heidegger için doğru anlamayı değerlendirmenin ölçütü artık hakikat değil, kendine sürekli daha otantik bir şekilde olgusal bir dönüşü belirleyen kökenselliklerdir; zira “fenomenolojik anlamamanın standardı ‘doğruluk’ ya da yanlışlık anlamında hakikat değil, daha ziyade kökenselliklerdir.”⁷¹ Arrien'e göre, burada hermeneutik fenomenoloji, kökensel Hristiyanlığın başlattığı kökensel olanı hedefleme fikrini devam ettirir ve biçimlendirir.⁷² Bu yüzden hermeneutik daire her zaman önanlamayla (*Vorverständnis*) başlar. Oysa, normalde insan önce yorumlar, sonra anlar. Açıklamak, zaten ilkel olarak anladığımızı tam olarak sahiplenmektir ve bu şekilde kökenselliğe daha yakından ulaşmaktır.⁷³ Bu birincil anlama daima yaşamın olgusalılığına göndermede bulunur. Böylece, Heidegger'in yaklaşımı hakikatin kanıtı fikrinden tamamen uzaklaşır. Bu nedenle, doğru bir kanıtın amacının aksine, anlama asla sona ermez; sürekli bir yenilenme içinde daima canlı tutulur.⁷⁴ Çünkü yaşamın olgusalılığına dalmış olması hasebiyle, anlama nihai bir ideal durumu hedeflemez. Anlama her zaman yaşamın çoklu ve tarihsel ifadelerine mümkün olduğunca yakın kalır. Arrien'e göre bu noktada Heidegger, titiz bir bilim olarak felsefenin yeterli kanıtı ulaşması gerektiğini savunan Husserl'den uzaklaşır. Husserl'de hakikat daima “amaçlanan ile verili olan arasında tam bir uyum” olarak tanımlanır.⁷⁵

İnancın anlamadan önce geldiğine dair Augustinuscu tavrın nedenleri karmaşıktır, ancak bunlar genellikle günahla yozlaşmış ve ilahi gizemleri kavramaktan aciz olan insan aklına duyulan güvensizliğe dayanmaktadır. Yani özne açısından insanın akli günahla lekelenmiş bir akıldır, hem de nesne açısından anlaşılması gereken şey mantıksal olarak çelişkili ve gizem dolu bir Tanrı anlayışıdır. Bu nedenle insan akli iptal edilmiştir, ama imandan sonra gelir, zira onun tarafından aydınlatılmalıdır.

Platon ve Yeni-platonculuk üzerine aynı derste Heidegger Luther'in inanç ve akıl arasındaki karşıtlığına başvurur. Bu karşıtlık, tezleri Luther tarafından 21 Ağustos 1517'den sonra yazılan Heildeberg Tartışması bağlamında gelişir. Heidegger XIX., XXI. ve XXII. tezlerden alıntı yapar ve XX. tezdin yorum yapmadan bahseder. Bu dört nokta, *Romalılara Mektup* 1, 20'nin yorumuyla ilgilidir: “Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri – sonsuz gücü ve Tanrılığını – dünya yaratılalı beri O'nun yaptıklarıyla anlaşılmakta, açıkça görülmektedir.” Heidegger'e göre, “bu ifade patristik yazılarda sürekli tekrarlanır, duyulur dünyadan duyular ötesi (Platoncu) dünyaya yükselişin yönünü bildirir.”⁷⁶ Pavlus'un söylediği şey, sanki Tanrı'nın görünmez özünün ve gücünün,

⁶⁹ GA 58, 205.

⁷⁰ Sylvain Camilleri, “La métaphorisation du lexique augustinien comme herméneutique phénoménologique: le jeune Heidegger et Jean-Louis Chrétien” in *Between Phenomenology and Theology: Religious Metaphers and Philosophical Concept*, eds. Cristian Ciocan ve M. Neamtu (Bucarest: Zeta Books, 2009), 163.

⁷¹ GA 58, 244.

⁷² Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)* (Paris: PUF, 2014), 191.

⁷³ Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, 194.

⁷⁴ GA 58, 219. Bkz. Selami Varlık, “Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu,” *Cogito* 89, (2017): 176-191.

⁷⁵ Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, 190.

⁷⁶ GA 60, 281-282.

yarattığı dünya sayesinde görünür hale geldiğidir. Skolastik felsefe bu pasaja rasyonel bir teolojiyi haklı çıkarmak amacıyla başvurmuştur ve bu şekilde Yunan metafizik düşüncesinin temellük edilmesini savunmuştur.

Oysa Luther, bu pasajın rasyonel skolastik yorumunu çok şiddetli bir şekilde eleştirir. Luther, Pavlus'un sözlerine ilişkin bu yorumun yanlış olduğunu ve mesajın çarpıtıldığını göstermeye çalışır. Heidegger'e göre sadece Luther bu pasajı doğru anlamıştır.⁷⁷ Luther, Tanrı'nın varlığını iman ve vahiyden bağımsız olarak yalnızca akıl yoluyla kanıtlamaya çalışma eğilimine şiddetle karşı çıkar. XIX. tez şöyle der: "Tanrı'nın görünmeyen niteliklerinin, yaratılmışlardan anlaşılacaklarını düşünen kişiye teolog denilmesi doğru değildir."⁷⁸ Luther burada, İslam düşüncesinin iyimserliğinden etkilenmiş olan ve Tanrı'nın varlığına dünyadaki şeylerin bilgisinden ulaşmayı ümit eden Thomas'ın rasyonel teolojisini kınamaktadır. Thomas Aquinas, duyusal olandan akledilir olana yükselmeyi sağlayan analogi kuramını *Romalılara Mektup*'una başvurarak savunur. Bu durumda Tanrı'nın varlığı yaratılmış dünyanın varlığının nedeni olarak kanıtlanır. Oysa Heidegger'e göre dünyanın metafizik teması yoluyla Tanrı'nın varlığı bilinemez. Tanrı nesnel bir şekilde gözlemlenmez, olgusal olarak deneyimlenmelidir. Heidegger 1951 Zürih seminerinde dediği gibi, "inancın varlık düşüncesine ihtiyacı yoktur. Buna başvurduğunda artık inanç değildir. Luther'in anladığı da buydu."⁷⁹ Bu nedenle, Heidegger, İslam'da merkezi konumda olan ve Tanrı'nın ayetlerinin ufuklarda tespit edilmesine teşvik eden nazari bir düşünceyi kabul edemez. Ona göre, Pavlus'un mesajı ve onun Luther tarafından yapılan yorumu bize "yaşamın olgusal tecrübesini (*faktische Lebenserfahrung*), yani spekülative bir kavramsallaştırma sistemine ve onun statik kategorilerine indirgenemeyen bir yaşam deneyimi" olduğunu gösterir.⁸⁰ Böylece, Gadamer ve Pöggeler'in de belirttiği gibi, Heidegger'in ontoteolojik olmakla suçladığı metafizik geleneğe yönelik eleştirisi ve yeni bir "otantik başlangıç"a daveti, orijinal ilhamını Luther'de, Kierkegaard'da ve Yunan felsefesine karşı çıkan diğer Hristiyan kaynaklarda bulur.⁸¹

Bu teorik düşünceye karşı Heidegger, yaşanmış bir bedensel deneyim olarak haç figürüne başvurur: Haç teolojisi "kaygı ve sancılı bir yaşamda bulunan Tanrı deneyimini gerçekleştirmeye çalışır."⁸² Bu açıdan Heidegger, "Yeni Ahit'in ilk-Hristiyanlık deneyimine Lutherci dönüş projesi"ne uymaktadır.⁸³ Oysa bu deneyim "Pagan bilgeliği" yok etmeyi hedefler. Çarmıha gerilen İsa, filozofların ve akla başvuran teologların bilgeli-

⁷⁷ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, çev. Matthias Fritsch ve Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 213.

⁷⁸ *LW I*, 361.

⁷⁹ Martin Heidegger, "Séminaire de Zurich," çev. François Fédiér, *PO&SIE* 13, (1980): 60.

⁸⁰ Raffaele Carbone, "Heidegger lecteur de Luther. Destruction de la métaphysique théologique et temporalité de l'expérience facticielle de la vie" in *Réforme et Contre-Réforme A l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, ed. Chiara Lastraoli (Turnhout, Brepols, 2008), 185.

⁸¹ Metafiziğin ontoteolojik yapısının eleştirisi sorunu, Heidegger'in Müslüman dünyada geniş kabul gördüğü ikinci konuyu temsil eder. Bu noktada Heidegger'in ontoteolojik fark vurgusu özellikle Molla Sadrâ'nın varlık tasavvuruna benzetilmiştir. Her ikisinde de hakikati idealara indirgeyen Platon'u ve Varlığın anlamının mantıkla arayan Aristoteles'i, gerçek bir varoluş düşüncesine doğru aşma iddiası mevcuttur. Heidegger'i anımsatan boyut Molla Sadrâ'nın varlık düşüncesinin tözselci, mahiyetçi olmamasıdır. Heidegger ve Molla Sadrâ karşılaştırılması için Muhammad Kamal'ın *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger*'ini zikir edebiliriz. Ona göre iki filozof arasındaki temel ortaklık, tüm varolanların, hatta özne dahil, varlığın farklı modlarından oluşmasıdır. (Kamal, *From Essence to Being*, 94). Ayrıca bkz. Açıkgenç, *Being and Existence in Şadrâ and Heidegger*.

⁸² Theodore Kiesel, "Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show" in *Reading Heidegger from the start: Essays in his earliest thought*, ed. Kiesel Theodore ve John Van Buren (Albany: State University of New York Press, 1994), 185.

⁸³ Christian Sommer, "Through Theology to Phenomenology, and Back to Anthropology? Heidegger, Bultmann, and the Problem of Sin" in *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, ed. Jonna Bornemark ve Hans Ruin (Huddinge: Södertörn University, 2010), 78.

ğine, yani dünyanın bilgeliğine karşıtlığı temsil eder. Bu ifade, akıl kullanılarak erişilen bilgeliği işaret eder ve meşhur *Korintliler* 3:19'da şu şekilde kınanır: “Çünkü bu dünyanın bilgeliği Tanrı'nın gözünde aptallıktır. Çünkü şöyle yazılmıştır: O, bilgeleri kurnazlıklarıyla aldatır.” Yine *Korintliler* 1:21'in belirttiği gibi: “Mademki dünya Tanrı'nın bilgeliği uyarınca Tanrı'ya kendi bilgeliğiyle tanımadı, Tanrı iman edenleri saçma sayılan bildiriyle kurtarmaya razı oldu.” Bu nedenle Pavlus “Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim” der. Genel olarak bu pasajlar özellikle ilk asırlarda akıl karşıtı bir Hristiyan itikadın gelişimi için çok belirleyici olmuştur. XXII. tezin bildirdiği gibi, rasyonel hikmet insanlarda kendini beğenmişliğe yol açar. Zira “Bu sudan her içen yine susayacak.”⁸⁴ Bu yüzden Luther'e göre dini konularda Aristolesci mantık kibire ve cehenneme götürür. Oysa acı çekme mutlak tevazuyu temsil eder. Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak kanıtlamayı istemek ve bu şekilde elde edilen kesinliğin tadını çıkarmak, her şeyi bilmeye yönelik sonsuz bir arzu tarafından motive edilir.

Luther'in akla karşı bu kadar şüpheli olmasının nedeni hem Tanrı'nın gizemli yapısından hem aklın aslı günah nedeniyle bozulmasından kaynaklanır. Akıl genel olarak tamamen değersiz değildir fakat günah onu Tanrı'ya bilme konusunda engellemiştir. Heidegger'e göre Luther “İnsanın varlığının yozlaşmasının mümkün olduğu kadar radikal bir şekilde” kavranmasını savunur. Oysa – İslam felsefesinin akılcılığının etkisiyle – Skolastik düşünce hep bu yozlaşmanın etkilerini azaltmaya çalışmıştır. Luther Pavlus'a başvurarak “genel yozlaşma” kuramını geliştirir; yani varlık ve günahın özdeşliği insan doğasının düzeltilemez şekilde yozlaşmasına neden olmuştur. Pavlus'ta şu ifadeler rastlarız: “Onların zihinleri karardı. Bilgisizlikleri ve yüreklerinin duygusuzluğu yüzünden Tanrı'nın yaşamına yabancılaştılar.”⁸⁵ İnsan yozlaşmış olduğundan, “aklı ne Tanrı'ya, ne egemen İyiliğe, ne de Mutluluğa ulaşamaz.” Heidegger aynı zamanda 1516 tarihli *Quaestio de viribus*'a ve 1517 tarihli *Disputatio contra scholasticam theologiam*'a da değinir. İlkinde Luther, insanın kendi gücüyle “yalnızca kendisini ve bedensel olanı aradığını” söyler. Bu nedenle ikinci metninde belirtildiği gibi insan, Tanrı'nın lütfu olmadan Onu bilemez. Bu nedenle, doğal halindeki akıl, yani Tanrı'nın Ruhundan aydınlatılmamış halindeki akıl, ilahi şeyleri anlayamaz. Hiç kimse yeniden doğmadan önce ilahi şeylerde hiçbir şey bilmez ve anlamaz.⁸⁶

3.2. İslam'da Aklın Kökenselliği

Romalılar 1:20'nin Lutherci ve Augustinuscu okumasında gördüğümüz gibi, doğada bulunan işaretlerden Tanrı'nın var olduğu sonucuna varmak kesinlikle söz konusu olamaz. Oysa bu yaklaşım, Kur'an'ın Allah'ın varlığı sonucuna akıl yoluyla varmak için dünyayı gözlemlemeye verdiği önemle tamamen çelişmektedir. Konuyla ilgili geniş bir bibliyografya olduğu için bu meseleye ayrıntılı olarak girmeyeceğiz, ancak en azından derin ayrılık noktalarını vurgulayalım. Bizim için burada önemli nokta Heidegger'le karşılaştırılan İslam düşüncesi isimlerinin aklî önvarsayımlara dayandıklarını vurgulamaktır. Kaldı ki örneğin İbn Sînâ fitratın anlamlarının birinin doğrudan akıl olduğunu belirtir.⁸⁷ Daha genel olarak, İslam felsefesinin akla verdiği önem tam da bu Kur'anî temelden beslenmektedir.

Pavlus ve Augustinus için sorun iki yönlüdür ve hem antropolojik açıdan bilginin öznesini hem de teolojik açıdan bilginin nesnesini ilgilendirir. Oysa İslam düşüncesinin dini önvarsayımlarıyla radikal fark

⁸⁴ *Yuhanna*, 4, 13.

⁸⁵ *Efesliler*, 4:18.

⁸⁶ *Yuhanna*, 3:3.

⁸⁷ Kiki Kennedy-Day, “Ibn Sina's Book of Definitions” in *Books of Definition in Islamic Philosophy - The limits of Words*, Kiki Kennedy-Day (London: RoutledgeCurzon, 2003), 102.

bu iki noktada gayet barizdir. İlk olarak, akıl günah tarafından güçsüzleştirilmemiştir, böylece her birey Kur'an'ın önemini sürekli vurguladığı akli kullanarak, düşünme yoluyla Allah'ın varlığı sonucuna varabilir. Bu, Pavlus, Augustinus ve Luther'in akıl yürütmenin önceliğine duyulan güvensizliğin aksine, "insan aklının doğal olarak gerçek Tanrı'ya ve gerçek dine doğru yönlendirildiği" anlamına gelir.⁸⁸ İnsan tefekkürle, dış ve iç dünyadaki işaretler sayesinde, Hristiyanlıkta *kerygma*'nın dengini oluşturan, tevhit sonucuna varabilir.⁸⁹ Bu yüzden Kur'an'ın göndermede bulunduğu mantık Hristiyanlığın Haç tecrübesine yüklediği aşırılığının tam tersinde konumlanır. Yunan felsefesinin temellük edilmesini mümkün kılan da zaten akla verilen bu merkezi işlev olmuştur. Kaldı ki Yunan kültürünün etkisini şiddetle eleştiren Gazâlî bile kıyası kabul edip Kur'an'da da bulunan evrensel bir akıl yürütme modeli olduğunu savunmuştur.⁹⁰ *A-k-l* kökünden türetilen kelimeler Kur'an'da 49 kez geçer ve aynı düşünme fikrini ifade eden 300 kelime daha bulunur: 2:19'da tefekkür etmek, 2:269 ve 20: 28'de anlamak veya idrak etmek, düşünmek, vs. Bu faaliyetler daima "inanmanın koşulları" olarak sunulur.⁹¹ Bu nedenle mucizeler ve olağan üstü olaylar inanma konusunda kilit bir rol oynamaz.⁹² Olağan olan mükemmel düzen zaten ilahi kudretin sonucu ve işaretidir. Hiçbir çatlak ya da kusur içermeyen doğa düzeni zaten ilahi mükemmelliğin ve birliğin delilidir.

Romalılar 1:20'ye Luther tarafından yapılan yoruma dönecek olursak İslami perspektifle fark daha çok netleşmektedir. Zira Kur'an'da yaratılmış kâinata bakıp da Allah'ın büyüklüğünü anlamaya davet eden çok ayet bulunmaktadır. *Fussilet* süresi 53. ayetin belirttiği gibi ayetler, yani işaretler veya deliller hem ufuklarda hem nefislerde bulunmaktadır. "Ayet" kavramının çok anlamlılığı bu noktada belirleyicidir. Kur'an'da yeryüzü hakkında yaklaşık 450, gökyüzü hakkında yaklaşık 300 ve bir bütün olarak evren hakkında yaklaşık 200 ayet mevcuttur. Dolayısıyla her şey duyular üstü bir gerçekliğin duyulur bir işareti olabilir: "Kesin olarak inananlara, yeryüzünde ve kendi içinizde Allah'ın varlığına nice deliller vardır; görmez misiniz?"⁹³

İkinci olarak, teolojik düzeyde tevhit kavramı antropolojik düzeyde işlevsel olan akıl kavramını tamamlar. Hem özne nihai hakikatin bilgisinin öznesi aslî günahın ağırlığıyla eksilmediği gibi, bu hakikat çelişkili bir gizemden ziyade tutarlı bir birlikle alakalıdır. Bilginin amacı, her şeyden önce yaratılmış kâinatı gözlemleyip düşünerek Allah'ın birliği sonucuna varmaktır. Kur'an, özellikle meâd konusunda akli aşan bazı bilgiler sunsa da, Tanrı hakkında vahyedilmiş hiçbir gizem sunmaz. Kuşkusuz Eşarilik akliyyât ile gelenekten gelen metinsel verilere odaklanan sem'ıyyât arasındaki ikiliğe özel bir önem vermiştir. Ancak Gardet ve Anawati'nin işaret ettiği gibi, bu ikilik Hristiyanlıktaki doğal teoloji ile doğaüstü teoloji arasındaki ikiliğe tekabül etmekten uzaktır.⁹⁴ Çünkü sem'ıyyât, aklın kavrayamayacağı gizemlerden ziyade, doğrudan akıl yoluyla çıkarılamayacak – tarihsel, amelî, eskatolojik – bilgiler içerir. Böylece, Gardet ve Anawati'nin zengin ve detaylı kitapları-

⁸⁸ Georges C. Anawati, "La notion de 'Péché originel' existe-t-elle dans l'Islam?," *Studia Islamica* no. 31 (1970): 38.

⁸⁹ XLI: 53. İlan etmek anlamına gelen "kerygma" terimi, Hristiyanlık bağlamında, İsa Mesih'in kurtuluş müjdesini ilan eden ve vaaz eden mesajı ifade eder, yani İncil'deki temel öğretilerin duyurulması ve paylaşılması için kullanılır. Bu terim, Hristiyanlık tarihinde özellikle erken kilise döneminde İsa'nın ölümü ve dirilişi gibi merkezi inançlar hakkında yapılan vaazlarda sıkça kullanılır.

⁹⁰ Musa Akrami, "From Logic in Islam to Islamic Logic," *Logica Universalis* 11, no. 1 (2017): 76. Akrami, Meşai felsefeye karşı gözükken Gazâlî'nin bile mantığa başvurduğunu ve bu bilimin kurallarını vahye dayandırdığını bildirir. Bkz. Akrami, "From Logic in Islam," 77.

⁹¹ Akrami, "From Logic in Islam," 63.

⁹² Bkz. Rasoul Namazi, "The Qur'an, Reason, and Revelation: Islamic Revelation and Its Relationship with Reason and Philosophy," *Interpretation* 43, no. 3 (2017): 411-414.

⁹³ 51:20-21.

⁹⁴ Louis Gardet ve Georges C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée* (Paris: Vrin, 1948), 314.

nın gösterdiği gibi, İslam düşüncesinde anlamının önceliği felsefeye özgü değildir, aynı zamanda Kelamı da büyük ölçüde etkiler.

Gardet ve Anawati, iki dinin iman anlayışları arasındaki üç büyük farkın altını çizmektedir. İlk olarak, içerik açısından bakıldığında, İslam inancının özünde doğaüstü gizemler yoktur, sadece ilahi aşkınlıkla, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir gayb alanı mevcuttur. Ancak bu alan zaten tamamen erişilmez kalmaktadır. İkinci olarak, biçimsel açıdan, iman aklı argümanları sonuçlandıran bir tasdiktir. Üçüncü olarak, yöntem açısından, iman hakikatleri, metinsel içerikle ortaya konmuş olsalar bile, yine de gerekçelendirilmeleri gerekir. Bunlar Kutsanmış insanların daha yüksek bir biliminden alınan ilkeler değildir. Hristiyan düşüncesinin “teolojik yöntemde aklın rolünü net bir şekilde belirlemesi” uzun zaman almış iken, İslam dünyasında 8. yüzyıldaki ilk kelam ekolü olan Mutezile'den itibaren akıl öncelikli bir rol oynamıştır.⁹⁵ Bu farklılıkların her iki dinin de ilk dönemlerine dayanması, Heidegger'in vurgusuyla “kökensel” dini tecrübe açısından farkın ne kadar önemli olduğunu gösterir.⁹⁶

Hristiyanlık için İsa'nın gelişi tarihi ikiye bölen olağandışı ve tekil bir hadise – yani Jean-Luc Marion'un tabiriyle “bir doygun fenomen”⁹⁷ – olarak görülürken, İslam geleneğinde farklı vahiylerin her biri temel tevhit mesajını hatırlatır. Bir süreklilik mantığı doğrultusunda, tüm peygamberlerin her biri tevhide dayalı bir mesajla gelmiştir. Son vahiy en mükemmel olanıdır ve süreci tamamlar, fakat her hâlükârda temel bir kırılma fikri söz konusu değildir. Vahyin gerekliliği insan'ın, daha önce belirttiğimiz gibi unutkan ve aceleci olmasından kaynaklanır. Kur'an öğretisinin içeriğinin tamamı rasyonel olmasa da, bir Tanrı'nın varlığı, bir resulün gerekliliği fikirleri akılla ulaşılır sonuçlardır. Vahiy unutkan olan akla yardımcı olur. William Chittick'in belirttiği gibi, zikir kelimesi sadece “hatırlatmak” değil, aynı zamanda “hatırlamak” anlamına da gelir:⁹⁸ ilk anlamında, peygamberlerin birincil görevine işaret eder ve ikinci anlamında, insanların peygamberlerin çağrısına uygun olan cevabı belirtir. Kur'an'da zikir kavramı merkezi bir işlev üstlenir ve Hristiyanlıktaki Haçın tekilliğinden katiyen ayrışır. Hristiyanlıkta Eski Ahit İsa'nın gelişinin habercisi ve uyarıcısı olarak algılanırken, Kur'an hep ifade edilmiş olan bir hakikati, bazen tahriften dolayı orijinal halini geri getirerek, hatırlatır ve teyit eder. Bu yüzden, Kur'an'da akletme imana götürebilirken, Augustinus'ta birincil olan iman akli aydınlatır ve doğru şekilde düşünme imkânı sunar. Burada amaç rasyonel olarak kanıtlamaktan ziyade “vahyeden Tanrı'nın ışığıyla anlamaktır?”⁹⁹ Louis Gardet'ye göre bu anlamda, Thomas Aquinas bile Anselm'in *fides quaerens intellectum*'u ya da Augustinus'un *fidei intellectus*'unu devam ettirir. Aklın ikincilliği onun derin alçakgönüllülüğünü temsil eder. Bu nedenle teolog zaten imanla hareket eder, çünkü “biliminin ilkelerini iman yoluyla alabilir.”¹⁰⁰

⁹⁵ Gardet ve Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 346.

⁹⁶ Ortaçağ felsefesi tarihçisi Etienne Gilson, Hristiyan dininin akıl karşıtlığıyla özdeşleştirilmesine karşı çıkmak için yazdığı kitapta bile, üç tarihsel dönem belirler: ilk üç asırda etkin olan Tertulianus ailesi, Ortaçağa kadar uzanan Augustinus ailesi ve son olarak Thomas ailesi. Oysa, Gilson'a göre, bunların ilki tamamen akla karşıdır; ikincisi, imanla başlayarak akla yönelir ve tamamen akılcı olan üçüncüsü ise yine de akıl ötesi bir “Kutsal doktrine” yer verir. Bkz. Etienne Gilson. *Reason and Revelation in The Middle Ages* (New York: Charles Scribner's sons, 1938).

⁹⁷ Selami Varlık, “Jean-Luc Marion'da Doygun Fenomen ve Yüce,” *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* no. 33 (2017): 14-16.

⁹⁸ Chittick, “The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought,” 129.

⁹⁹ Gardet, Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 306.

¹⁰⁰ Gardet, Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 330.

Sonuç

Heidegger ve İslam düşüncesi arasındaki bu temel ayrışmanın altını çizmenin bize gerekli görünmesinin nedeni sadece daha önce yapılmamış olması değildir, aynı zamanda Çağdaş Batı felsefesiyle kurulan irtibatla daha derin bir sorunun altını çizmektir. Hristiyanlığa özgü bu kökensel olumsuz deneyim, genel olarak Heidegger sonrası Kıta felsefesini, özellikle aklî kesinliğe karşı çıkma açısından, derinden etkilemiştir. Tek etki bu olmasa da ve çağdaş felsefenin tarihsel sonluluk vurgusunun farklı kaynakları olsa da, aklın kesinlik arayışına karşı olumsuz bakış ve bu bilginin bir tür egemenlik ve güven bölgesi olarak algılanmasında Hristiyanlık tarihsel açıdan önemli bir rol oynamıştır. Rasyonel kesinlik ilkel Hristiyanlıkta dünyevi rahatlık ve güvenlikle özdeşleştirildiği için, Heidegger ve bazı takipçileri bu kesinliğe karşı çıkmıştır. Kanaatimizce bu alanları İslam düşüncesiyle buluşturmaya yönelik yapılan çalışmalar bu temel arka planı mutlaka dikkate almalıdır. Böylece Descartes'ın, aklederek kesin hakikate ulaşan öznesinin Heidegger'i sadece felsefi değil, aynı zamanda dinî bir açıdan da rahatsız eder. Bu nedenle Heidegger'in Descartes karşıtlığı, İslam düşüncesi tarafından büyük bir dikkatle alınılmalıdır.¹⁰¹ Zira, ciddi kırılmalara imza atmış olsa da, çoğu açıdan Descartes Klasik metafiziğe Heidegger'den daha yakındır.

Burada sunduğumuz farklılıkların ortaya çıkardıkları sorunların çözümü bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bizim için ilk etapta gerekli olan, daha önce belirttiğimiz nedenlerden dolayı, bu farklılıkları inceleyip önemlerinin altını çizmektir. Fakat yine de çalışmamızı bu karşıtlıkla bitirmemek adına birkaç öneriye yer verebiliriz. Kaldı ki bu farklılara dikkat çekmemizin amacı Heidegger'i İslam düşüncesinin önemli figürleriyle buluşturmanın yanlış olduğunu söylemektense bu buluşturmaların daha derine inmeleri gerektiğini savunmaktır. Felsefi düzeyde formüle edilmeleri durumunda bu sorunların bilinci daha eleştirel ve yaratıcı bir düşüncenin oluşumuna katkıda bulunabilir. Bu alanı kapatmaktansa daha titiz bir şekilde açmaya yönelik üç noktayı zikredebiliriz.

İlk olarak Heidegger'in felsefesini – ve ondan bu noktada etkilenenleri – bu dinî arka planlara tamamen indirgemek doğru olmaz. Felsefe dilinde her türlü kavramsallaştırma ve sistemleştirme, bir devamlılığa rağmen aynı zamanda birincil önvarsayımlarla bir mesafeleşmeye de yol açar. Bu nedenle, kökensel inançla kavram arasındaki ilişkiyi daha geniş bir şekilde sorgulamak gerekir, çünkü kavramsal söylem daima bir özerklik imkânı taşır.¹⁰² Elbette bu epistemolojik mesafe poetik dile çok yakın kalan Heidegger'de çok güçlü değildir, ancak yine de, kendisi de Katolik inançla ve teolojik dille mesafe kurmaya çalışır. Bu yüzden Heidegger'e göre felsefenin kendisi ateist olmalıdır, yani doğrudan bir dinî inanca dayanmamalıdır.¹⁰³ Arrien, Heidegger'in “metodolojik ateizm” kaygısından vazgeçmediğini yazar.¹⁰⁴ Buradan çıkan sonuç Heidegger'de dinî boyutun önemini küçümsemektense, bir yandan bir kavramın dinî arka planını dikkate alma gerekliliği ile diğer yandan bu kavramı bu inanca indirgememe ihtiyacı arasındaki gerilimi canlı tutmaya dikkat etmektir.

¹⁰¹ Kaldı ki yaşam tarzı olarak felsefe fikrinin temel kuramcısı Pierre Hadot, Foucault'nun görüşüne karşı çıkarak, felsefenin manevi bir etkinlik olmasının Descartes'la değil, Ortaçağ Hristiyan felsefesiyle sona erdiğini savunur. Ona göre, varoluşsal bir düzlemde anlaşılması gereken meditasyon ve şüphe fikirleriyle Descartes modern dönemde yeniden yaşam tarzı olarak felsefeye dönüşü temsil eder. Bkz. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique* (Paris: Gallimard, 1995), 396.

¹⁰² Bkz. Selami Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül* (İstanbul: Alfa Yay., 2021), 110-120.

¹⁰³ GA 61, 199.

¹⁰⁴ Arrien, “Penser sans Dieu,” 68.

İkinci olarak, Heidegger'in felsefesi ile İslam düşüncesi arasında radikal bir karşıtıktan söz edemeyiz, zira her iki tarafta da diğer tarafla kısıtlı da olsa benzerlikler mevcuttur. Bir tarafta Heidegger'in felsefesi İslami entelektüel gelenekte de bulunan felsefi kavramlardan çokça yararlanmıştır. Metafizik tarihi, Heidegger ile İslam düşüncesi arasındaki ortak bir miras oluşturur. Örneğin 1927 tarihli *Fenomenolojinin Temel Sorunları* adlı eseri, İslam felsefesi için belirleyici olan varlık ve mahiyet gibi kavramlarla sürekli tartışma halindedir. Elbette Heidegger'in tavrı eleştireldir, ancak hem kendisi bu mirasa kabul ettiğinden daha yakındır hem de bu şekilde çok olanaklar içeren ortak bir kavramsal dil oluşmuştur. Onunla Molla Sadrâ veya İbn Sînâ arasında varlığı anlama sorunu etrafında kurulan çok sayıda bağa izin veren de bu ortak mirastır. Tam olarak aynı nedenlerden dolayı bu durumda karşılaştırmalı veya kültürlerarası felsefeden söz edemeyiz.¹⁰⁵ Zira bu ifadeler, daha sonra bir araya getirilen iki taraf arasındaki birincil bir uçurumu varsayar. Diğer tarafta, İslam düşüncesinin kendisi de, özellikle tasavvufi biçimiyle, bu kaygı ve güvensizlik unsurlarından yoksun değildir. Elbette bu unsurlar niceliksel olarak Hristiyanlıkta olduğu kadar şiddetli ve niteliksel olarak aynı konumda değildir, fakat yine de Bedevî'nin çalışmalarının sergilediği gibi bunları dikkate almak önem arz eder. Hem Heidegger'in kaygısının başka bir versiyonunu, örneğin Mevlana'da da buluruz hem de, daha genel olarak, akli araçsallaştırıp hakikatle tahakküm ilişkisi kurma riski daima mevcuttur ve bu durumda kaygı önemli bir uyarıcı rolünü üstlenir.

Üçüncü olarak – ki bu şüphesiz en önemli noktadır, çünkü önceki ikisinde olduğu gibi başkalık ilişkilerini en aza indirmeyi amaçlamaz – iki alan arasındaki bu farklılıklar hatta zıtlıklar, ortak bir kavramsal dilde formüle edildikleri taktirde tam olarak gerçek felsefi yaratıcılık için fırsat haline getirilebilir. Heidegger'in felsefesini eleştirel ve yaratıcı bir buluşma için önemli kılan tam da onun bu başkalık-aynılık boyutudur. Çünkü aksi takdirde mutlak başkalık zaten söyleyecek hiçbir şey sunmaz, zira iki taraf birbirine fazla yabancıdır; aynılık da hiçbir yere varmaz, çünkü o zaman bir Müslüman filozof ile aynı şeyleri söyleyen başka bir Batılı filozof arasındaki benzerlikleri belirtmekle yetinilir. Bu nedenle, kanaatimizce, iki gelenek arasındaki bir yakınlık, hep varolan ve keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil, aktif bir şekilde inşa edilen bir şeydir. Bu şekilde Batı felsefesinin temellükü gerçekten üretken olması için aynı zamanda eleştirel olmalıdır ve bunun için benzerlikler arayışını aşmalıdır.

Ricoeur temel dilsel ve kavramsal farklılıklara rağmen, başkasının düşüncesini daima ifade etme yolunun varlığını savunur. Ricoeur çeviri felsefesinde – Antik Yunan uzmanı Marcel Detienne'in *Kıyaslanamazı Kıyaslamak* kitabından ödünç aldığı bir ifadeyle – “kıyaslanabilirler inşa” etmeliyiz der. Bu inşa Ricoeur'ün deyişiyle basit bir nesne transferi değildir, zira temel uyumsuzluğu anlaşılır kılmalıdır. Ricoeur, Çin uzmanı Fransız filozof François Jullien örneğini verir. Çin'de zaman algısı Yunan ve Latin dil ve kültürüne tamamen yabancıdır. Fakat, Jullien *Zaman* kitabında Fransız dilinin diyalektik imkanlarını ve kavramsal eklemlenmelerini kullanır ve bu şekilde çevrilemez olanı anlaşılır kılar.¹⁰⁶

¹⁰⁵ İslam felsefesinin Batı felsefesiyle kurduğu hem yakınlıktan hem mesafeden oluşan ilişkisi için bkz. Selami Varlık, “Application of Tradition in Gadamer and the Sameness-Otherness of Islamic Philosophy” in *Differences in Identity in Philosophy and Religion: A Cross-Cultural Approach*, ed. Lydia Azadpour, Sarah Flavel ve Russell Re Manning (London: Bloomsbury Publishing, 2020), 69-89.

¹⁰⁶ Paul Ricoeur, *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004), 64.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. *Being and Existence in Sadrā and Heidegger: A Comparative Ontology*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.
- Anselmus. *Basic Writings: Proslogium, Monologium, Cur Deus Homo and Gaunilon's In Behalf of the Fool*. Çeviren: S. N. Deane ve La Salle, Illinois: Open Court, 1962.
- Aoun, Mouchir Basile. *Heidegger et la pensée arabe*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- Arrien, Sophie-Jan. "Penser sans Dieu, vivre avec Dieu: Heidegger lecteur d'Augustin," *Esprit* (Ocak 2013/1): 68-80.
- Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: PUF, 2014.
- Azadpur, Mohammad. *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy*. Albany: Suny Press, 2011.
- Badawi, Abdurrahman. "Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme," *Studia Islamica* 27, (1967): 55-76.
- Bultmann, Rudolf. "Das Problem der Hermeneutik," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, no. 1 (1950): 47-69.
- Camilleri, Sylvain. "Du souci 'philosophique' au souci 'religieux'," *Revue Philosophique de Louvain* 112, no. 3 (2014): 495-523.
- Camilleri, Sylvain. "La métaphorisation du lexique augustinien comme herméneutique phénoménologique: le jeune Heidegger et Jean-Louis Chrétien" in *Between Phenomenology and Theology: Religious Metaphers and Philosophical Concept*, Editörler: Cristian Ciocan ve M. Neamtu, 157-178. Bucarest: Zeta Books, 2009.
- Carbone, Raffaele. "Heidegger lecteur de Luther. Destruction de la métaphysique théologique"
- Chittick, William C. "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought" in *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, Editörler: Ted Peters, Muzaffar Iqbal ve Syed Nomanul Haq, 125-152. Aldershot: Routledge, 2002.
- Corbin, Henry. "De Heidegger à Sohrevardî. Entretien avec P. Nemo" in *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*, Editör: Christian Jambet, 23-56. Paris: l'Herne, 1981.
- Corbin, Henry. *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome 1*. Paris: Gallimard, 1971.
- Demirhan, Ahmet (ed.). *Heidegger ve Din*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017.
- el-Bizri, Nader. *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger*. Binghamton: Global Publications, 2000.
- et temporalité de l'expérience facticielle de la vie" in *Réforme et Contre-Réforme A l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, Editör: Chiara Lastraioli, 169-202. Turnhout, Brepols, 2008.
- Fazlur Rahman. *The Philosophy of Mullā Sadrā (Sadr al-Dīn al-Shirāzī)*. Albany: SUNY Press, 1975.
- Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi: College De France Dersleri (1981-1982)*. Çeviren: Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019.
- Gadamer, Hans Georg. "Hermeneutik" in *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Dersler*. Çeviren: Doğan Özlem, Ankara: Ark Yayınları, 1995.

- Gilson, Etienne. *Reason and Revelation in The Middle Ages*. New York: Charles Scribner's sons, 1938.
- Greisch, Jean. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.
- Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses universitaires de France, 1994.
- Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique*. Paris: Gallimard, 1995.
- Heidegger, Martin. "Anlama ve Yorum" *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, Çeviren: Hüsamettin Arslan, 307-331. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Heidegger, Martin. "Augustinus und der Neuplatonismus" in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Editör: Von M. Jung, 157-173. Francfort-sur-le-Main: Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin. "Din Fenomenolojisine Giriş (1920/21)" *Heidegger Kitabı* içinde, Editör: Kaan H. Ökten, 113-128. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.
- Heidegger, Martin. "Phenomenology and Theology" in *Pathmarks*, Editör: William McNeill, 39-62. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Heidegger, Martin. "The Problem of Sin in Luther," *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 9, (2009): 183-191.
- Heidegger, Martin. *Introduction to Phenomenological Research*. Çeviren: Daniel O. Dahlstrom, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Heidegger, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Çeviren: Matthias Fritsch ve Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- Inwood, Michael. "Dil, Hakikat ve Kaygı," Çeviren: Neziha Dalgıç, *Kaygı* 1, (2002): 49-60.
- Kamal, Muhammad. *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra & Martin Heidegger*. London: Islamic College for Advanced Studies Publications, 2010.
- Kennedy-Day, Kiki. "Ibn Sina's *Book of Definitions*" in *Books of Definition in Islamic Philosophy - The limits of Words*. Editör: Kiki Kennedy-Day, 85-159. London: Routledge Curzon, 2003.
- Larivée, Annie, Alexandra Leduc. "Le souci de soi dans «Être et Temps»: L'accentuation radicale d'une tradition antique?," *Revue philosophique de Louvain* 100, no. 4 (Kasım 2002): 723-741.
- Leaman, Oliver. "Orientalism and Islamic Philosophy" in *History of Islamic Philosophy*, Editörler: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, 1143-1148. London: Routledge: 2001.
- Luther, Martin. *Werke I*. Weimar: Hermann Böhlau, 1883.
- Martins, Maria Manuela Brito. "Le projet herméneutique augustinien: II. Herméneutique et existence," *Augustiniana* 49, no. 1/2 (1999): 5-55.
- Mohamed, Yasien. "The interpretations of *fitrah*," *Islamic Studies* 34, no. 2 (Yaz 1995): 129-151.
- Mohamed, Yasien. *Fitra: The Islamic Concept of Human Nature*. London: Ta-Ha Publishers, 1996.
- Moser, Kata, Urs Göskén ve Johs Michael. Hayes. (ed.). *İslam Dünyasında Heidegger*. Çeviren: Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

Pöggeler, Otto. *La pensée de Martin Heidegger*. Çeviren: M. Simon, Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

Ricoeur, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.

Sommer, Christian. *Heidegger, Aristote, Luther: Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*. Paris: PUF, 2005.

Varlık, Selami. "Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu," *Cogito* 89, (2017): 176-191.

Varlık, Selami. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Yay., 2021.

Varlık, Selami. "Application of Tradition in Gadamer and the Sameness-Otherness of Islamic Philosophy" in *Differences in Identity in Philosophy and Religion: A Cross-Cultural Approach*, Editörler: Lydia Azadpour, Sarah Flavel and Russell Re Manning, 69-89. London: Bloomsbury Publishing, 2020.

Williams, John Reynold. *Heidegger'in Din Felsefesi*. Çeviren: Mehmet Türkeri, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.