

Eleştirel Düşüncenin İmkânı Üzerine Notlar

Notes on The Possibility of Critical Thinking

Burhanettin TATAR

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity
Department of Islamic Philosophy
Samsun / Türkiye
[0000-0002-4259-5335](https://doi.org/10.1501/0000-0002-4259-5335) | ror.org/028k5qw24
btatar@omu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

DOI: 10.59149/sduifd.1542032

Geliş Tarihi | Received: 2 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 24 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Aralık / December 2024

Atıf | Cite as: Burhanettin Tatar, "Eleştirel Düşüncenin İmkânı Üzerine Notlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (Aralık 2024/2), 7-26.

Telif Hakkı | Copyright: Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları dergimize aittir, yayınlanan çalışmalar CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. / The journal owns the copyright of the published works. The articles are published under the Open Access licence CC BY-NC-ND 4.0.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Eleştirel Düşüncenin İmkânı Üzerine Notlar

Öz

Eleştirel düşüncenin imkânı sorununu anlamlı kılan şey, eleştirel düşüncenin eleştirisi yani eleştirel düşüncenin kendisi üzerine refleksiyonudur. Eleştirel düşüncenin farklı boyutlarının tarihsel süreçte nasıl mümkün hale geldiğini anlamak, onun kendisi üzerinde refleksiyona nasıl eriştiğini anlamak için elzemdir. Eleştirel düşüncenin eleştirisi, aynı zamanda -şayet varsa- onun sınırlarının belirlenmesini, en azından bu sınırların neler olduğuna dair tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bu yazımızda eleştirel düşüncenin imkânı sorununu kısa notlarla ele alırken onun kendisi hakkında refleksiyonun tarihsel gelişimine dikkat çekmektedir. Eleştirel düşüncenin imkânı sorununa derinliğine nüfuz etmenin yolu, kozmogoni yani yaratılış mitlerinden geçmektedir. Zira bu mitler bize varlığın bir tür boşluk veya imkân ortamında açığa çıkışını anlatırken aynı zamanda rasyonel düşüncenin imkânını da göstermektedirler. Mitik kültürlerde eleştirel düşüncenin kutsal temeline dair anlatılar, meseleyi sadece sınır kavramına indirgememektedir. Zira orada asıl olan mitik nedenselliklerdir. Thales ile birlikte eleştirel düşünce, mitik nedensellik anlayışını bir kenara bırakmaya ve kâinatı kendi içinde izah edilebilir bir gerçeklik olarak görmeye başlamıştır. Ne var ki tam bu noktada bir kısır döngü baş göstermektedir: Kozmik prensibe ulaşmak için mevcut anlatılara kuşkuyla yaklaşmalıyız; bu anlatılara yönelik kuşkuların ve eleştirel düşüncenin makul ve geçerli olması için kozmik prensipten hareket etmeliyiz.

Düşüncenin soyutlaşmaya başlaması dilin grameri ve yazının gelişimi ile paralellik arz etse de en önemlisi kuşkunun düşüncenin kurucu bir unsuru haline gelmesidir. Kuşkunun önce mitik, sonra bilimsel düşüncelere yöneltilmesi, en sonunda eleştirel düşüncenin kendisine yönelmesine imkân aralamıştır. Bu durum en bariz şekliyle Sokrat ve sonrasında fark edilmektedir. Eleştirel düşüncenin kendisi üzerine refleksiyonu, metafiziksel düşünce ile tarihsel düşünce geleneklerinde farklı karakterlere bürünmüştür. Metafiziksel düşünce geleneğinde eleştirel düşünce daha ziyade mantık eksenslidir. Buna karşılık Hegel ile güçlü bir ifadeye kavuşan tarihsel düşünce geleneği formal (mantıksal) düşüncenin gerisine tarihsel tecrübe veya ontolojiyi koyarak eleştirel düşüncüyü ikincil bir hususa dönüştürmüştür. Bu durum aynı zamanda post-modernizm ve post-metafiziksel düşüncelerin gelişimini mümkün kılmıştır. Zira bu son yaklaşımların ortak özelliği eleştirel düşüncenin asla kendisini mümkün kılan tarihsel-dilsel tecrübe veya tarihsel ontolojinin gerisine gidemeyeceğine yani saf eleştirel düşüncenin imkânsızlığına dair kanaatleridir.

Semavi dinlerin eleştirel düşüncenin gelişimine katkısı ise daha ziyade ahlaki ve eskatolojik düzlemindedir. Bu yönüyle semavi dinlerin eleştirel düşüncüyü zamansallaştırdıkları açıktır. Zira eskatolojik inanç her şeyden önce geleceğe dair umuttur ve zaman, bu umuda açıklığın kendisidir. Bu yüzden dini bağlamda eleştirel düşünce bu umudu mümkün kılan ve besleyen zamansal süreçten ayrıştıramaz. Kur'an metni, eleştirel düşüncenin imkânını gösteren kevnî, ontolojik ve epistemolojik bağlamda ayetler, eleştirel düşüncenin örneğini veya modelini gösteren ahlaki, aksiyolojik ve estetik

ayetler ve eleştirel düşünme(me)nin sonucunu gösteren eskatolojik ayetler şeklinde üç genel kategoriye sahip görünmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Eleştirel Düşünce, Mitik Nedensellik, Kozmik Nedensellik, Eskatolojik Zamansallık

Notes on The Possibility of Critical Thinking

Abstract

What makes the problem of the possibility of critical thinking meaningful is the critique of critical thinking itself, that is, the reflection of critical thinking on itself. Understanding how different dimensions of critical thinking became possible throughout history is essential for grasping how it has reached self-reflection. The critique of critical thinking also raises the question of whether it has any limits, or at the very least, opens up a discussion about what these limits might be. In this essay, we will briefly address the problem of the possibility of critical thinking, while paying attention to the historical development of its self-reflection.

Delving deeply into the problem of the possibility of critical thinking requires an exploration of cosmogony or creation myths. These myths not only narrate the emergence of existence within a kind of void or realm of possibility but also demonstrate the possibility of rational thinking. In mythic cultures, narratives about the sacred foundation of critical thinking do not merely reduce the issue to the concept of borders; rather, the core element in them is mythic causality. With Thales, however, critical thinking began to move away from the understanding of mythic causality and started to view the universe as a reality that can be explained within itself. Yet, at this very point, a paradox emerges: To reach a cosmic principle, we must approach existing narratives with skepticism; however, for this skepticism and critical thinking to be reasonable and valid, we must start from the cosmic principle.

While the abstraction of thought in ancient cultures parallels the development of language grammar and writing, the most crucial aspect is the emergence of doubt as a constitutive element of thinking. The application of doubt first to mythical and then to scientific/ philosophical thinking eventually paved the way for its application to critical thinking itself. This process is most clearly observed in Socrates and the period following him. The reflection of critical thinking upon itself has taken on different characteristics within metaphysical and historical traditions of thought. In the metaphysical tradition, critical thinking is primarily centered around logic. In contrast, the tradition of historical consciousness, which reached a strong expression in Hegel, places historical experience or ontology behind formal (logical) thinking, thereby rendering critical thinking a secondary matter. This situation also enabled the development of post-modern and post-metaphysical thought. The common feature of these latter approaches is the belief that critical thinking can never go beyond the historical-linguistic experience of beings that makes it possible. This implies the impossibility of pure/ absolute critical thinking.

The contribution of the Abrahamic religions to the development of critical thinking is mostly in the moral and eschatological domains. In this regard, it is clear that the Abrahamic religions temporalized critical thinking. Eschatological belief is, above all, hope for the future, and time is the very openness to this hope. Thus, in a religious context, critical thinking cannot be separated from the temporal process that makes and sustains this hope. The Qur'anic text seems to have three general categories: a) Verses that demonstrate the possibility of critical thinking in a cosmic, ontological, and epistemological context; b) verses that present moral, axiological, and aesthetic models or examples of critical thinking; and c) verses that show the consequences of thinking or not thinking critically in an eschatological context.

Keywords: Islamic Philosophy, Critical Thinking, Mythical Causality, Cosmic Causality, Eschatological Temporality

Giriş

Eleştirel düşüncenin mantıksal, ilmî, pedagojik, kültürel, dinî ve ideolojik boyutları üzerine geniş bir literatür söz konusudur. Bu literatüre mizah, komedi, karikatür, nükte, hiciv gibi eleştirel düşüncenin sanatsal ve siyasi boyutlarını da dâhil etmeliyiz. Burada ilgilendiğimiz temel husus, eleştirel düşünce literatüründe sözü edilen ancak çoğu zaman açıkça vurgulanmayan eleştirel düşüncenin imkânı sorunudur. Bu sorunu bizim için anlamlı kılan şey, eleştirel düşüncenin eleştirisi yani eleştirel düşüncenin kendisi üzerine refleksiyonudur. Eleştirel düşüncenin farklı boyutlarının tarihsel süreçte nasıl mümkün hale geldiğini anlamak, onun kendisi üzerinde refleksiyona nasıl eriştiğini anlamak için elzemdir. Eleştirel düşüncenin eleştirisi, aynı zamanda -şayet varsa- onun sınırlarının belirlenmesini, en azından bu sınırların neler olduğuna dair tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bu yazımızda eleştirel düşüncenin imkânı sorununu kısa notlarla ele alırken onun kendisi hakkında refleksiyonun tarihsel gelişimine dikkat çekeceğiz.

Eleştirel düşüncenin imkânı sorununa derinliğine nüfuz etmenin yolu, kozmogoni yani yaratılış mitlerinden geçer. Zira bu mitler bize varlığın bir tür boşluk veya imkân ortamında açığa çıkışını anlatırken aynı zamanda rasyonel düşüncenin imkânını da göstermektedirler. Karanlık sular, karanlık madde veya kaos, pek çok mitte varlığın döl yatağı olarak sunulmaktadır. Varlık, kaos veya karanlık maddeden -bazen tanrıların müdahalesiyle bazen kendiliğinden- açığa çıkarken kavranabilir sınırlara sahip olmaya başlamaktadır. Bu sınırlar arasındaki ilişki, bir denge ve orana yan irrasyoneliteye sahip olduğu için ortaya kozmos çıkmaktadır.¹ Dolayısıyla mitlerde rasyonelitenin tezahürü daima sınırlara ve sınırlar arasındaki uyuma referansla ele alınır. Bu sınırlar ve sınırlar arasındaki uyum (*ratio*) ortadan kalktığında kaos zuhur eder. Daha açık ifadeyle mitlerde kaostan bağımsız kozmos yoktur. Bu durum özellikle tabiattaki varoluş ve yok oluşu (el-kevn ve'l-fesad)

¹ Francesco Ghilotti, "Earth and Underground in Early Sumerian Sources", *Expression* 6 (August 2014), 89; Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. Willard R. Trask (New York: Harper & Brothers Publishers, 1959), 11.

açıklamaktadır. Antik kültürlerde insanın tabiat ile uyum içinde yaşaması gerektiğine dair genel kanaat, kaos ve kozmos arasındaki kritik ilişkiden kaynaklanır. Burada *kritik* kelimesini, Yunanca aslı *krino /krinein'in²* sözlük anlamına referansla kullanılmaktadır. *Krino*, ayırmak, seçmek, teşhis etmek, bir şeyin sınırını görmek ve onu bir başkasıyla karıştırmamak demektir. Bu kelime tıp biliminde semptomların doğru anlaşılması ve hastalığın teşhisi bağlamında kullanılmaktadır. Buna ilaveten o, bir hastanın hayat ve ölüm arasındaki ince çizgide durmasına da işaret etmektedir.

Türkçe'de eleştiri kelimesiyle karşılanan kriz veya kritik kelimeleri aklın doğruyu yanlıştan veya bir nesneyi bir başka nesneden ayırması anlamında daima sınır kelimesiyle irtibatlıdır. Buna göre eleştirel düşünmek, sınırlarda düşündürmektir. Eleştirel düşünmeyi öğrenmek, sınırları okumayı öğrenmektir. Ancak eleştirel düşünceyi bize kim öğretebilir? Mircea Eliade'nin 'arkaik ontoloji' dediği mitlerde temel öğretinin tanrılar tarafından gerçekleştirildiği ima edilir. Şöyle ki, tanrıların müdahalesiyle kaos kozmosa dönüşüyor yani varlık kavranabilir makul, dengeli bir sınıra sahip olabiliyorsa, bu durumda kaos ve kozmos arasındaki sınırı bize fark ettiren tanrılar olmaktadır. Tanrıların müdahale ettiği yer, gerçek (kutsal) mekâna dönüşürken, müdahale edilmeyen yerler kaotik kalmakta yani gerçek olamamaktadır. Bu kaotik mekânlar cin, peri, dev gibi korkunç yaratıkların barınağıdır ve onlara yaklaşılmamalıdır. Böylece insan aklı, tanrıların müdahalesiyle ortaya çıkan güvenilir sığınak mekânı ile asla güvenilemez tehlikeli alanlar arasını ayırt etmeyi öğrenir. Güvenilir sığınak mekânı kutsal olduğu için göğe yani tanrılar katına açılan kapıyı temsil etmektedir. Sözelimi *Babil* (Bab-ilu) tanrıların kapısı³, *bab apsi*, yer altının karanlık dünyasına (apsu) açılan kapı demektir.⁴

Mitik kültürlerde eleştirel düşüncenin kutsal temeline dair bu anlatılar, meseleyi sadece sınır kavramına indirgememektedir. Zira az önce söylediklerimizden fark edileceği üzere, burada asıl vurgu mitik nedenselliklerdir. Mitler, eleştirel düşüncenin yaslandığı nedensellik sorununu yer ve gök, insan ve tanrı arasındaki öngörülemez ilişki ağı içinde anlamlandırmaktadır. Yeryüzünde hastalık dâhil olmak üzere hemen her kritik unsur, tanrıların müdahalesiyle izah edilmektedir. Buna göre neden ve sonuç arasında daima bir ilişki vardır ancak bu ilişki kendiliğinden değil, görünürdeki neden ile sonuç arasındaki bağı kuran ara halka yani tanrıların müdahalesi ile gerçekleşir.⁵ Primitif inanç ve kültürler üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Bronislaw Malinowski nispeten benzer iddiayı büyü bağlamında seslendirmektedir. Ona göre primitif kültürler sağlam ampirik bilgiye sahiptir. Ancak bu kültürlerde bilgi veya pratik kontrol amaçlı güç arayışında aşılabilir bir engel veya boşlukla karşılaşıldığında büyü vb. yollara başvurulmaktadır. Kısacası yapılan planlar ve gerçekler arasındaki trajik uyumsuzluk

² *Online Etymology Dictionary*, "Critic" (Erişim 10 Ağustos 2024).

³ Eliade eserlerinde Bab-ilani şeklinde yazılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. *Online Etymology Dictionary*. "Babel" (Erişim 10 Ağustos 2024).

⁴ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 15.

⁵ Bruno Snell, *Discovery of The Mind: The Greek Origins of European Thought*, trans. T.G. Rosenmeyer (Oxford: Basil Blackwell, 1953), 223-4.

insanları büyüye sevk etmektedir. Zira insanlar plan ve amaçlarından vazgeçmek istememektedir.⁶ Buna karşın mesela modern tıbbın pîri olarak gösterilen Hipokrat'ın yaptığı şey, hastalığı izah ederken ara halkayı yani tanrıların müdahalesini ortadan kaldırmasıdır. Ona göre hastalığın nedeni tanrıların kırgınlığı ve cezalandırması değil, insan bedenindeki dengenin bozulmasıdır.⁷ Ancak sorun şudur: Hipokrat bunu nasıl düşünebildi?

Görebildiğimiz kadarıyla burada kısmi pay mitlerin kendilerine, daha büyük pay ise filozoflara aittir.⁸ Mitlerin payı, onların musa (ilham perileri) veya Hermes gibi mitik karakterlerin doğru görünen yalan söylemeleri veya 'yalan söylemeyi bilmem' deyip yalan söyleyebilmelerine dikkat çekmeleridir.⁹ Bu durum, mitlerin reflektif ve eleştirel bilincin gelişimine katkı yapabildiklerini ima etmektedir. Thales ile birlikte eleştirel düşünce, mitik nedensellik anlayışını bir kenara bırakmaya ve kâinatı kendi içinde izah edilebilir bir gerçeklik olarak görmeye başlamıştır. Dolayısıyla su, ateş, apeiron, logos gibi ilkeler sadece *arkhe* değil, aynı zamanda eleştirel düşüncenin kozmik prensibidirler. Varlığı açıklayan şey, eleştirel düşünceyi mümkün kılan şeydir.¹⁰ Ne var ki tam bu noktada bir kısır döngü baş göstermektedir. Thales ile ortaya çıkmaya başlayan yeni eleştirel düşüncenin motivasyonu, mitik nedenselliğe yönelik kuşkudur. Kozmik prensip, ancak bilinç mitik anlatılardan arındırıldığı oranda kendisini gösteren bir şeydir. Bu yüzden felsefe veya modern bilim, tabiatı mitik nedenselliğin ötesinde bir *arkheye* referansla ele almakla mümkün olmuştur. Elbette antik Yunan düşüncesinde hala tanrılar söz konusudur ama onlar sadece kozmik prensibin yerel görünümleri veya halk tarafından adlandırılma biçimidir.¹¹ Buna binaen Yunan düşünce tarihinde izi sürülen paganizmi, üstü örtük ateizm olarak yorumlayan araştırmacılar vardır.¹² Bu noktada en ciddi soru, kozmik prensibin ne olduğu ve onu nasıl bilebileceğimiz ile ilgilidir. Daha önce işaret ettiğimiz kısır döngü bu soruda ima edilmektedir: Kozmik prensibe ulaşmak için mevcut anlatılara kuşkuyla yaklaşmalıyız; bu anlatılara yönelik kuşku ve eleştirel düşüncenin makul ve geçerli olması için kozmik prensipten hareket etmeliyiz. Felsefe tarihinde ilk prensip veya metafiziksel temel arayışının

⁶ Branislaw Malinowski, "The Role of Magic and Religion", *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. W. A. Lessaand E. Z. Vogt (New York: Harper and Row Publishers, 1979), 37-55.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Lois N. Magner, *A History of Medicine* (New York: Marcel Dekker Inc., 1992), 63-98.

⁸ Snell, doğal nedensellik anlayışının ilk izlerinin Sappho ve Pindar'ın sözlerinde bulunabileceğini söylemektedir. Bk. Snell, *Discovery of The Mind*, 212. Richard Paul gibi kimi yazarların eleştirel düşünceyi Sokrates ile başlatmaları bize göre doğru değildir. Zira Thales'te belirginleşen doğal nedensellik arayışı zaten eleştirel düşüncenin en açık ifadesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Richard Paul, Linda Elder and Ted Bartell, "A Brief History Of The Idea Of Critical Thinking", *Criticalthinking* (Erişim 30 Ağustos 2024).

⁹ Bruce Heiden, "The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, "Theogony" 27 and Its Translators", *The American Journal of Philology* 128/ 2 (Summer, 2007), 153-175; Fletcher, J., "A Trickster's Oaths in the Homeric Hymn to Hermes." *AJP* 129 (2008), 29-46.

¹⁰ Joe Y. F. Lau, "Revisiting the Origin of Critical Thinking", *Educational Philosophy and Theory* 56/7 (2024), 724-733.

¹¹ Plutarch, "Isis and Osiris", *Moralia V.* with an English tran. Frank Cole Babbitt (Cambridge: Harvard University Press, 1936), 67; Jan Assmann, "Monotheism and Polytheism", Sarah Iles Johnston (Hrsg.), *Religions of the Ancient World: A Guide* (Cambridge Mass, 2004), 17-31.

¹² J. P. Manoussakis, "The God Machine: Techno-Theology and Theo-Poetics", 161-169, *Academia.edu* (Erişim 30.08.2024).

hala sonuçlanmadığını ve çok muhtemelen gelecekte de sonuçlanmayacağını düşündüğümüzde bu kısır döngünün gücünü daha iyi tecrübe edebiliriz.

Şu ana değin, eleştirel düşüncenin temel birkaç boyutuna değindik. Diğer önemli bir boyut eleştirel düşüncenin -felsefe, teoloji ve bilim tarihinde gördüğümüz şekliyle- soyut ve reflektif karakteridir. Eleştirel düşünce soyut ve reflektif karakteri nedeniyle hem eleştirdiği şeyi belli bir kurgu içinde simgesel olarak yeniden üretip analiz edebilmekte hem de bunu nasıl yaptığını fark edebilmektedir. Ancak sorun, mitik düşüncenin soyutlamaya pek izin vermeyen yoğun imge ve metafor kullanımına karşı, eleştirel düşüncenin soyut ve reflektif karakterinin nasıl tezahür edebildiğidir.

Bu soru kapsamında sadece iki farklı yaklaşıma değineceğiz. Bruno Snell'in *Aklın Keşfi* adlı eserine göre, mitik kültürlerde insanlar zaten mantıksal düşünmektedir. Ancak düşüncenin mantıksallığı kurulan cümleler veya eylemlerde üstü örtük haldedir. İnsanın nasıl mantıklı düşünebildiği yani aklın çalışma düzeni en bariz şekliyle Yunanlılar tarafından ortaya konmuştur. Bu çalışma düzeni veya mantığın temel prensipleri açıkça formüle edildikten sonra düşünce, radikal bir değişime uğramıştır. Çelişmezlik prensibi yüzünden çok sayıda mitik anlatı artık aklen kavranamaz bir şey olarak değerlendirilmiştir. Aklen kavranamaz olan, imge ve metaforlar aracılığıyla formüle edilen mitik nedenselliklerdir. Mitik nedensellik güçlü imge ve metaforlar aracılığıyla muhayyileyi tatmin ettiği için muhataba aradığı şeyi hemen sunmaktadır. Buna karşın, eleştirel nedensellik sürekli akıl yürütmeyi ve arzu edilen sonuç ortaya çıkıncaya değin söylenenlerden kuşku duymayı gerektirmektedir.¹³ Bir başka deyişle mitler, yaratıcı muhayyile aracılığıyla gerçekliği şimdi-burada bize sunarken, eleştirel düşünce hakikati belirsizce ertelemektedir.

Bu noktada, Snell açıkça vurgulamasa da, mitik nedenselliğin mit oluşturucularının tanrılara tanıklığı ile bağlantısını hatırlamalıyız. Bir kültür mitik nedenselliği benimsemişse, o kültürde mitleri inşa eden otoriteye güven söz konusudur. Kur'an'da dile getirildiği şekliyle Cahiliye insanının "Hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız" sözü¹⁴ bu bağlamdadır. Mit anlatıcısı, dolayısıyla mitik nedensellik meşruiyetini tanrılara tanıklık sayesinde elde etmektedir. Miti oluşturan imge ve metaforlar, bu tanıklığın yani beşerî ve tanrısal dünyalar arasındaki görünmez ilişkinin görünür kılınmasıdır. Snell'in ifadesiyle mitler, rüya ve gerçekliğin sınırlarını aştığı için irade dışıdır. Bu yüzden mitik düşünce pasif alımlamayı gerektirmektedir. Ancak tanrıların eylemlerinin bir gerekçesi vardır; bu yüzden mitlerin çelişmezlik ilkesini fazlasıyla ihlal etmemesi gerekir.¹⁵ Burada Xenophanes'in mitlerdeki antropomorfizme insanlar ve tanrılar arasındaki ontolojik ayrım çizgisini yani benzemezlik ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle karşı çıktığını hatırlamalıyız. Böylece çelişmezlik

¹³ Bruno Snell, *Discovery of The Mind*, 191-226.

¹⁴ el-Bakara 25/ 170.

¹⁵ Bruno Snell, *Discovery of The Mind*, 224.

ilkeli, eleştirel düşüncenin antropomorfik imge ve anlatılardan arındırılmasında yani tenzih prensibinin oluşumunda rol oynamaya başlamıştır.

Hakikate tanıklık meselesi sadece mitlerle sınırlı değildir. Heraklit ve Parmenides gibi filozofların da arkhe bağlamında karşı-tanıklık diyebileceğimiz bir anlatıya yöneldikleri bilinmektedir. Parmenides'in varlık ve yokluk arasında çizdiği keskin çizgi bu tanıklığın bir ifadesidir. Heraklit, 'Logos ortakdır, çoğu insan sanki kendine özgü anlayışı var gibi yaşamaktadır; beni değil logos'u dinleyin' derken¹⁶ bu tanıklığı dile getirmektedir.¹⁷ Daha açık deyişle, mitler söz konusu olduğunda sadece mit anlatıcıları tanıklık üzerinden otorite elde ederken, Parmenides ve Heraklit felsefelerinde aklını kullanan herkes herkese ait olan evrensel hakikate (gayri şahsi otoriteye) tanıklık edebilir.

Tekrar Snell'e kulak verirse, onun *Aklın Keşfi (Discovery of The Mind)* adlı eserinde ilgi çekici hususlardan biri, bilimsel, dolayısıyla eleştirel düşünce ile Yunanca'daki harf-i tarif (belirtme edatı, definite article) arasında kurduğu bağıdır. Snell'e göre Yunanca'da harf-i tarif olmasaydı Yunan bilim ve felsefesinin oluşumunu hayal etmek bile zorlaşır. Harf-i tarif soyutlamaya izin verdiği için sıfat veya fillerden soyut kavramlar oluşturmak ve evrensel olanı tikel formda üretmek mümkün olmuştur. Buna göre Yunan dilinin gramer yapısı mantık disiplininin oluşumu, eleştirel düşüncenin soyutlaşması ve bilimsel düşüncenin gelişiminde belirleyici rol üstlenmiştir.¹⁸

İlgi çekici bir diğer yaklaşım antropolog Jack Goody ve Ian Watt tarafından seslendirilmiştir. Goody ve Watt, felsefi ve bilimsel anlamda mantığın alfabe yazısının bir işlevi olduğunu ileri sürerler. Onlara göre konuşma dilinin yazı içinde yerleşik hal alması, kelimeleri açıkça birbirinden ayırma, sıralarıyla oynama ve mantıksal düşünme gibi şeylerin teşekkülünde rol oynamaktadır. Mesela yazı sayesinde farklı zamanlarda söylenen şeyler yan yana getirilerek karşılaştırılabilir. Bu sayede ifadeler arasında mantıksal çelişkilerin olup olmadığı daha kolay tespit edilebilir. İfadeler kendi aralarında bir düzene sokulabilir ve mantıksal bir akıl yürütme ortaya çıkarılabilir.¹⁹ Gündelik dil kullanımının (konuşmanın) zamansal akışı ve toplumsal bağlamı içinde *Tanrı, adalet, ruh, iyilik* gibi kelimelerin ayrık nesnelere şeklinde algılanması çok zordur. Oysa onlar yazının fiziksel gerçekliği (görünümü) içinde kendilerine ait bir yaşama sahip olurlar. Bu sayede mesela Antik Yunan filozofları, bu kelimelerin anlamını doyurucu biçimde açıklamaya giriştiler ve bu anlamları kâinatın rasyonel düzeninin ilkesi yani logos ile irtibatlandırdılar. Goody ve Watt'ın farklı kültürlerle ve yazı formlarına dair bu tür analizlerle ulaştıkları sonuç kabaca şudur: Bilimsel anlamıyla mantık ve yazının ortaya çıkışı birbirine yakın dönemlere rastlar. Yunan mucizesi denen şey, temelde alfabetik (fonetik) yazı

¹⁶ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 187.

¹⁷ Genel kabul gören yaklaşıma göre, Heraklit burada logos derken, kozmik değişimi yöneten veya düzenleyen ilkeye dikkat çekmektedir. Detaylı bir araştırma ve yorum için bk. Mark A. Johnstone, "On 'Logos' in Heraklitos", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 47, ed. Brad Inwood (Oxford, 2014), online ed., Oxford Academic, 17 Nov. 2016), (Erişim 4 Ağustos 2024).

¹⁸ Bruno Snell, *Discovery of The Mind*, 227 vd.

¹⁹ Jack Goody, "Evolution and Communication: The Domestication of the Savage Mind", *The British Journal of Sociology*, 24/1 (March 1973), 7.

dilinin Yunan kültüründe, diğer kültürlere nazaran, daha yaygınlık kazanmasıyla ilgilidir.²⁰ Bu yaklaşım açısından bakıldığında mantıksal ve bilimsel eleştirel düşünceyi mümkün kılan şey, en temelde gelişmiş yazı sistemidir.

Sokrates eleştirel düşüncenin bir simgesi olarak sunulsa da bu payeyi asıl olarak Platon'a tevdi etmek gerekmektedir. Platon'un sunduğu şekliyle Sokrates partnerleriyle soru-cevap ilişkisi içinde kelimelerin evrensel anlamını araştırmaya koyulduğunda ve verilen cevapların geçerlilik ve doğruluk ihtimalini tartıştığına eleştirel düşüncenin imkânı olarak diyaloğa işaret etmektedir.²¹ Ancak bilindiği üzere Platon eleştirel düşüncenin imkânı olarak ideleri ve idelere tanıklığı göstermektedir. İdeler nazariyesinin yorumlanma tarihi, ideler nazariyesi kadar eski olmalıdır. Burada Platoncu metafizik geleneğin dışında kalan iki çağdaş yoruma çok kısa atıf yapacağız. H.-G. Gadamer'e göre, Platon'un ideler nazariyesi, karşılıklı konuşma ve anlamının tranzendental imkânını göstermek üzere tasarlanmıştır. İdeler nazariyesi bir iletişim felsefesidir ve siyasi bir amaç gözetmektedir. Bu amaç, birbirini anlayan uyumlu bir toplumun nasıl var olacağı ile ilgilidir.²² Gadamer'in yorumunu esas alırsak şunu söylemeliyiz: İdeler nazariyesi, eleştirel düşüncenin ancak karşılıklı anlama zemini içinde mümkün olabileceğine işaret etmektedir. Zira karşılıklı anlamının gerçekleşmediği bir yerde eleştirel düşünmek imkânsız ve anlamsızdır. Bu, eleştirel düşüncenin eleştirilemez bir zeminde mümkün olduğunu söylemenin bir yoludur. Eleştirilemez olan, karşılıklı konuşma ve anla(ş)ma sürecidir. Bu süreçte ancak anlaşılabilir şey yani muhteva bağlamında düşünce eleştirilebilir. Dolayısıyla anlamak, daima eleştirel düşünceyi önceleyen, onun zeminini kuran tarihsel bir hadisedir.

Gilles Deleuze'un yorumuna göre, Platon ideler kuramını Sofistlerin sahte felsefesi ile gerçek felsefe arasını evrensel boyutta açığa çıkarabilmek için kurgulamıştır. Zira Platon için sofist düşünce hakikat yerine sahte hakikati (simulark) üreterek formların gizlenmesine yani kaosun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.²³ Deleuze'un dikkat çektiği şey, Platon düşüncesinde idelerin farklı bir dünyaya işaret etmediği, aksine onların bu dünya tecrübesinden hareketle doğruyu yanlıştan ayırmanın aşkın (tranzendental, evrensel) imkânı olarak tasarlandığıdır.

Aristo'nun eleştirel düşüncenin imkânı bağlamında birden çok görüşe sahip olduğu söylenebilir. Biz en dikkat çekici olan iki hususa kısaca değineceğiz. İlki onun kendisini düşünen Tanrı anlayışıdır ki burada Tanrı'nın düşüncesi daha önce Platon'da idelerin teması bağlamında

²⁰ Jack Goody and Ian Watt, "The Consequences of Literacy", *Comparative Studies in Society and History*, 5/3 (April 1963), 304-34.

²¹ Sokratik düşüncenin geniş bir analizi için bk. Hülya Altunya, *Diyalektikten Diyalojiye: Mantıksal Düşüncenin Tarihsel Dönüşümü*, (Isparta: Dilruba Yayınları, 2020), 74-88.

²² Hans-Georg Gadamer (ed.), *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans. P. Christopher Smith (New Haven, CT: Yale University Press 1980).

²³ Daniel W. Smith, "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and The Overturning Of Platonism", *Continental Philosophy Review* 38 (2006), 89-123. Sofistlerin gerçekte neyi düşündükleri ve neyi amaçladıkları bir tartışma konusudur. Platon'un sofistlere karşı tutumunu esas alanlar olduğu gibi, Platon'un konuyu kendi amacına göre tahrif ettiğini ileri sürenler de vardır. Bu noktada tarihsel verilerden hareketle daha dengeli yorum oluşturmaya çalışanlar söz konusudur. Ayrıntılı bir analiz için bk. Lokman Çilingir, "Protagoras: Her Şeyin Ölçüsü İnsan", *Felsefe Dünyası Dergisi* 76 (Kış 2022), 23-39.

karşımıza çıkan *theoria*'nın saf ve mutlak halidir. Bir başka deyişle, Tanrı'nın düşüncesi, aklın kendisi üzerindeki refleksiyonunun kusursuzluğunu simgelemektedir. Tanrısal akıl her ne ise kendisini olduğu gibi temaşa edebilmektedir. Varlığın bedihî ilkesinden hareketle oluşturulan burhan (en üst kıyas formu) filozofun Tanrı'ya benzemesine ve *theoria* aracılığıyla eleştirel düşünce hakkını elde etmesine imkân vermektedir. Böylece metafizik, insan aklının tanrısal akla benzemeye yani kendi üzerinde mümkün en yüksek refleksiyona erişme çabasıdır. Bu refleksiyon, aynı zamanda eleştirel düşüncenin evrensel imkânını oluşturur. Aristo, konu ahlak olunca, eleştirel düşünceyi fronesis üzerinden mümkün görmektedir. Bunun nedeni sürekli değişen ahlaki ortama evrensel bir ilkenin mantıksal kesinlik içinde tatbik edilmesinin imkânsızlığıdır. İnsan aklı ahlaki kararları üst düzey refleksiyonla değil, ancak basiret ve feraset sayesinde alabilir.²⁴ Tarihsel ve sosyal ahlaki ortam, karakteri gereği, metafiziğe izin vermemektedir. Kısacası Aristo'da biri mantıksal kesinliği talep eden diğeri bu kesinliğe direnen iki farklı alan söz konusudur ve eleştirel düşüncenin imkânı bu alanların karakterine göre değişmektedir.

Eleştirel düşüncenin, semavi dinler bağlamında şu ana değin irdelediklerimizin ötesinde bir boyut kazandığını görmekteyiz. Sözelimi Hz. İbrahim'in kendi kavmini putperestlikten uzaklaşmaya çağırması sadece putları veya sahte tanrıları eleştirmesi ile sınırlı değildir. Hakeza o yalnızca aklın hakikati hakikat olmayandan ayırma meselesi de değildir. Bütün bunların ötesinde Hz. İbrahim'de eleştirel düşünce, insanın kendisini kendisinden ahlaken özgürleştirilmesi ile ilgilidir.²⁵ Tek tanrı ve öte dünya inancı ahlaki özgürleşme bağlamında eleştirel düşüncenin aslı imkânıdır. Buna paralel bir durumu Hz. Musa'nın Yahudileri Mısır'ın köleleştirici rejiminden kurtarması ve Hz. İsa'nın güçsüz insanları güçlü Roma'ya karşı ahlaki üstünlük ile direnmeye çağırmasında görebiliriz. Böylece eleştirel düşünce, semavî dinlerde daha önce gördüğümüz ontolojik, epistemolojik ve etik boyutunun ötesinde eskatolojik bir boyut kazanmıştır. Benzer durumu İslam'ın ortaya çıkışında gözlemlemekteyiz. Kur'an'da asıl mesele ahlaki ve eskatolojik kurtuluş olup ontolojik ve epistemolojik eleştirel düşünce, söz konusu kurtuluş için gerekli araçsal unsurlardır. Buna göre Kur'an'da dile getirilen kâinatın bir denge ve uyum içinde yaratılması, gece ve gündüzün birbirini kovalaması, eşyanın insana müsahhar kılınması, Âdem'e dilin öğretilmesi gibi hususlar ahlaki ve eskatolojik kurtuluş için gerekli eleştirel düşüncenin ontolojik ve epistemolojik imkânını gösterirler. Peygamberler, yeryüzünü imar eden insanlar, hayır peşinde koşanlar, zalime karşı çıkanlar eleştirel düşüncenin örnekleri olarak ele alınırlar. Buna karşılık insanın yeryüzünde bozgunculuk yapması, kan dökmesi, böbürlenmesi, kibri, gerçeğe kendisini kapatması, öte dünyada azap gibi hususlar eleştirel

²⁴ Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin fronesis bağlamında en iyi analizlerden biri Gadamer'in "Aristo'nun Hermenötik İlgisi" başlıklı yazısında bulunabilir. H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd rev. (New York: Crossroad, 1989), 312-324.

²⁵ En'am suresi 74-82 arasında yer alan ayetlerde Hz. İbrahim'in yıldız, ay, güneş gibi unsurların tanrı olup olamayacağını düşündükten sonra Allah'a yönelmesini sadece teolojik bağlamda ele almak doğru görünmemektedir. Zira putperestlik teolojik olduğu kadar bireysel ve toplumsal ahlaki yönlendiren bir husustur. Bu yüzden Hz. İbrahim'in kendi iç diyalogunu yansıtan bu ayetleri insanın kendisini kendisinden ahlaken özgürleştirilmesi olarak ele almaktayız.

düşünmemenin yansımaları olarak ele alınırlar. Böylece Kur'an metni, eleştirel düşüncenin imkânını gösteren kevnî, ontolojik ve epistemolojik bağlamda ayetler, eleştirel düşüncenin örneğini veya modelini gösteren ahlaki, aksiyolojik ve estetik ayetler ve eleştirel düşünme(me)nin sonucunu gösteren eskatolojik ayetler şeklinde üç genel kategoriye sahip görünmektedir.

İslam düşünce tarihinde eleştirel düşüncenin imkânı, kelim ilminde nazar, Meşşai felsefede burhan ve tasavvufta müşahade/mükaşefe olarak ele alınmıştır. Ne var ki klasik Yunan düşüncesi mitik nedenselliği aşmak için kozmik-eleştirel nedenselliğe yöneldiğinde kuşku ve kriter arasındaki kısır döngüyü nasıl kendi hayaleti veya miti olarak üretmişse, benzer şekilde kelamî ve felsefî düşünce avamın mitik düşüncesinin ötesinde evrensel hakikati temellendirmek için metafiziğe yöneldiğinde benzer döngüyü kendi hayaleti veya miti olarak üretmiştir. Böylece miti aşmak için bedihî, nazari veya burhanî bilgiyi esas alan kelamî-felsefî metafiziksel düşünce kendi ürettiği mit ile uğraşmak zorunda kalmıştır.²⁶ Fahreddin Râzî bu soruna işaretlerle şunları söylemektedir: “Şayet nazar, teemmül ve araştırma yapıp, sonunda bir inanç (i'tikâd) ortaya çıkarsa, bu inancın bilgi oluşturduğuna dair bilgimiz bedihî olamaz; çünkü hakikat sık sık bunun tersi (hilâfi) olmaktadır. Şayet onun nazari olduğu söylenirse, o bir başka delile ihtiyaç duyacak ve bu durum sonsuza değin gidecektir (teselsül). Bu ise imkânsızdır.”²⁷

Bu durumda şu soru akla gelmektedir: Metafiziksel düşüncenin kendisi üstü örtük bir mit midir? Metafiziksel düşüncenin hakikati aklen temellendirme arzusu akli mitleştirmeksizin gerçekleştirilebilir mi? Sözelimi Meşşai felsefenin kurguladığı şekliyle sudur nazariyesi, akli üstü örtük (amaçlanmamış) biçimde mitleştirme süreci midir?

Gazali, İbn Arabî ve Mevlâna gibi mutasavvıfların ve selefi âlimlerin filozoflara (kısmen kelamcılara) yönelik eleştirilerine bakıldığında, ortada aklın mitleştirilmesi sorunu vardır. Zira aklın alanı sınırlıdır ve metafiziksel konularda hakikati keşfetme yeteneğinden mahrumdur.²⁸ Metafizik alana giren akıl, kaçınılmaz şekilde kendisini mitleştirir. Bu durumun en belirgin tezahürü aklın metafizik alanda tökezlemesi, kendi içinde çelişkiler barındıran, dolayısıyla gerçeğe tekabül etmeyen söylemler üretmesidir. Oysa akıl, Ebu'l-Mecd Senaî'nin ifadesiyle, en fazla hakikatin kapısına kadar bize rehberlik edebilir.²⁹ Burada kapı imgesi, mitik kültürlerde gördüğümüz Babil yani tanrıların kapısı anlayışının bir uzantısı gibi görünmektedir. Mitik kültürlerde kapı, epifani yani kutsalın

²⁶ Bu konuda derli toplu bilgi için bkz. Dimitri Gutas, “Certainty, Doubt, Error: Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science”, *Early Science and Medicine* 7 3, Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science (2002), 276-289; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007); Thomas Bauer, *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam* (New York: Columbia University Press, 2021).

²⁷ Fahreddin er-Râzî, “Risale Zemm Lezzât el-Dunya”, *The Teleological Ethics of Fakh al-Din al-Razi*, thk. Ayman Shihadeh (Leiden: Brill, 2006), 255-6.

²⁸ İbn Arabî, “Muhyiddin İbn Arabî'den Fahreddin Râzî'ye Mektup”, çev. Emin Işık, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, XXXI/ 4 (2002), 50-56.

²⁹ Hakim Abu'l-Majd Majdud Sanâ'i of Ghazna, *Hadiqatu'l-Haqîqat*, ed./trans. Major J. Stephenson (Calcutta: The Baptist Mission Press 1910), 4-5.

dünyada tezahür yeridir. Kelam, felsefe ve tasavvuf kendilerine özgü yaklaşımları içinde ‘kapı’yı tanımlamaktadır. Mesela kelimada Allah’a ait tüm selbî yargılar aklın Tanrı’nın varlığının eşliğinde yani kapısında beklemesidir. Zira akıl, özellikle mahiyet konusunda kapıdan içeri girerek ispat yani pozitif yargı oluşturmamaktadır. Yine aklın kendi başına bilemeyeceği ve Kur’an aracılığıyla öğrenebileceği metafiziksel hususlar ‘kapı’yı simgelemektedir. Benzer şekilde İbn Sina’da Tanrı’nın mahiyeti aklen erişilemez olduğu için kutsal kapıdır. Tasavvufta manevi keşif mekânı olan gönül, aklın önünde beklediği kutsal kapıdır. Bu örneklerde kapı, eleştirel düşüncenin imkânsızlaştığı yerdur. Bir başka deyişle eleştirel düşünce, bedihî bilgi ile kutsal kapı arasındaki sınırlı alanda mümkündür.

Batı düşünce tarihinde Descartes’in meşhur metodik kuşkuculuğu sonrasında ulaştığı cogito, eleştirel düşüncenin imkânını göstermektedir. Descartes’ta eleştirel düşünce kendi zeminine eleştiri yoluyla varmaktadır.³⁰ Burada eleştiri, düşüncenin sahip olduğu muhtevadan bütünüyle arınarak kendi saf varlığına yani artık eleştirinin mümkün olmadığı bir noktaya ulaşmasıdır. Dolayısıyla eleştirinin imkânı olan cogito, aynı zamanda eleştirinin imkânsızlaştığı anı simgeler. Düşünce kendi saf varlığına ulaştıktan sonra ortada anlam dünyası kalmadığı için muhtevaya yeniden nasıl ulaşacağı ciddi bir probleme dönüşmektedir. Descartes’in probleminden kaçınmak için, Kant eleştirel düşünceyi tranzendental kategoriler ile duyuların sağladığı muhteva arasındaki ilişkiye dayandırmaktadır.³¹ Ancak onun numen ve fenomen ayrımı eleştirel düşüncenin nihai sınırını göstermektedir. Numen, eleştirinin imkânsızlaştığı sınırdır ve bu yönüyle o, mitik ve dini kültürlerdeki kutsal kapıya benzemektedir.

Kant’ın *Düşünürken Kişinin Kendisini Yönlendirmesi Ne Anlama Gelmektedir? (Was heisst: Sich im Denken orientieren?)*³² adlı yazısı Kant’ın eleştirel düşüncesinin temel karakterini ana hatlarıyla verdiği için önemlidir. O, bu yazısını F. H. Jakobi ve Moses Mendelssohn arasındaki panteizm tartışmasına bir katkı sunmak için yazmıştır. Bu yazıda Kant, ‘akla inancı’, düşünürken bizi yönlendiren bir yön levhası veya pusula gibi ele almaktadır. Coğrafi olarak yön bulurken nesnelere ilişkimiz sağ, sol, güney, kuzey gibi yönleri keşfetmemize katkı yapar. Ancak gözlerimiz kapalıyken veya saf karanlık bir odada yön bulmak için kişinin kendi hislerine güvenmesi gerekmektedir. Bu hisler en temelde bedenimizin sağ ve soluna dair temel tecrübemizdir. Nesnel hiçbir verinin olmadığı salt kavramsal verilerle yön bulmaya çalışmak ise daha karmaşık ve zordur. Bu noktada esas olan aklın doğru kullanımının ahlaki eylemi mümkün kılması ve kişinin kendisini batıl inanç ve bağınazlıktan uzak tutabilmesidir. Bu yazıda en ilgi çeken husus, Kant’ın coğrafi mekânda oryantasyonu model olarak eleştirel düşünceyi akla inanç ve bedensel hisler ile birlikte irdelemesidir.

³⁰ Rene Descartes, *Meditations On First Philosophy*, trans. Elizabeth S. Haldane, in *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), Internet Encyclopedia of Philosophy, 1996, 6-12. *Yalelearning*. (Erişim 30.08.2024).

³¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (A51/B76), trans. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 193-194.

³² Immanuel Kant, *What Does It Mean Toorient Onself in Thinking?*, *Phil880*. (Erişim 30.08.2024).

Dolayısıyla Jeff Malpas'ın dikkat çektiği gibi, burada düşünmek/hissetmek/mekân tecrübesi ayrıştırılmaz haldedir. Düşünmek en temelde oryantasyon yani yön bulma çabasıdır.³³

Hegel, Nietzsche, Marx ve Freud gibi düşünürlerin yaptığı en önemli şey, eleştirel düşüncüyü tarihselleştirmeleridir. Müslüman mütakellim ve filozoflar dâhil olmak üzere Hegel'e değin neredeyse tüm düşünürler, bedihî, aracısız bilinen, aklen zorunlu bir noktanın keşfiyle eleştirel düşüncenin mümkün ve makul olabileceğini düşünmüşlerdir. Ancak burada ortaya çıkan sorun, varlık ve muhteva ayrılığıdır. Fahreddin Râzî'nin dediği gibi varlığa ulaşmak, muhtevayı (mahiyet) ve muhtevayı (mahiyet) düşünmek varlığı garanti etmemektedir.³⁴ Eleştirel düşünce bedihî olandan hareket ettiğinde varlığın doğrudan tecrübesine odaklanmaktadır. Ne var ki eleştirel düşünce her zaman muhteva yani anlam varsa açığa çıkabilir. Zira kendi başına varlığın bir anlamı yoktur. Buna karşılık verili anlam veya muhteva hareket noktası olduğunda farklı ve çatışan yorumlar yani kuşklar yüzünden kesinlik ideali ütopya dönüşmektedir.

Bu yüzden Hegel, Nietzsche, Marx ve Freud gibi düşünürler, tarihi -dolayısıyla verili muhtevayı- merkeze alarak eleştirel düşüncüyü aklın formel, soyut, analitik, istidlali bir işlemi olmaktan çıkarmışlardır. Hegel'de akıl, tarihsel karakteri nedeniyle, daha önceki metafizikçilerin düşündüğü gibi, bedihî olandan hareket edemez. Zira akıl daha önce vuku bulmuş ve artık fiilen var olmayan bir geçmişi sonradan anlayabilmektedir. Yani akıl, ancak tarihsel geçmişe bakarak kendisini fark edebilmekte ve eleştirel düşünme yeteneğine erişebilmektedir.³⁵ Bunun anlamı şudur: Muhteva her zaman eleştirel düşüncüyü incelemektedir. Akıl kendi varlığının anlamını daima geçmişte kalmış muhtevayı şimdiye getirebildiği şekliyle fark edebilmektedir. Dolayısıyla geçmişin şimdi üzerindeki tarihsel etkisi yorum gerektirmektedir. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde ancak mutlak tinin ortaya çıkmasıyla aklın kendisine doğrudan nüfuz edebildiğini düşünmektedir.³⁶ Bu durum tarihin sonuna işaret etmektedir, çünkü akıl reflektif boyutta kendisini bütünüyle kavradığı için artık geleceği de kalmamıştır. O, Aristo'nun tanrısı gibi, hep şimdide varolacaktır. Böylece Hegel'in bizi ulaştırdığı sonuç, eleştirel düşüncenin ancak geçmişe yönelik mümkün olmasıdır. Şimdinin ve geleceğin eleştirisi, hatta -Bataille ve Blanchot'un ileri sürdüğü üzere- gerçek tecrübesi de söz konusu olamaz.³⁷

³³ Jeff Malpas-Ed Casey, "A Phenomenology of Thinking in Place", *Thinking in the World*, ed. J. Bennett, M. Zournazi (London: Bloomsbury, 2020), 48-52.

³⁴ Râzî bu yüzden varlığı mahiyete ilave (zaid) görmektedir. Fahreddin el-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyâtve't-tabiiyyât I-II* nşr. M. M. el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, reprinted in Qom: Intishârât-i Bîdâr, 1411 [1990], 114-118. Bu konuda daha geniş analiz için bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2009).

³⁵ G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen Wood, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 23.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie (New York: The McMillan Company, 1910), 606-823.

³⁷ Georges Bataille, *Inner Experience*, trans. L. A. Boldt (Albany: State University of New York Press, 1988), 80-111. Blanchot'a göre, aşılabilir sınırın aşılması tecrübeyi sahici kılar. Burada onun kastettiği, tecrübenin zaten ben bilincinin kontrolünü aşacak şekilde gerçekleştiği ve bizi dönüştürdüğüdür. Bu yüzden Blanchot, Hegel düşüncesinin ötesine geçmeyi ihlal, suç, sınırı aşma anlamına gelen transgression olayı olarak görür. Bk. Maurice Blanchot, *Friendship*, trans. E. Rottenberg, (Stanford: Stanford University Press, 1997).

Nietzsche de eleştirel düşünceyi yine geçmişin yorumu bağlamında mümkün görmektedir. Eleştirel düşüncenin amacı insanın ahlaki ve metafiziksel idealler doğrultusunda köleleştirilme mekanizmalarını ifşa etmektir. Yani amaç geçmişte inşa edilen maskeleri ortaya çıkarmaktır. Nietzsche formal-teorik ben bilincinin sahte kibrine işaret ederek, asıl olanın bedeninin dünyaya doğrudan nüfuz eden yani gerçekliği hissedenden bilinci olduğunu söylemektedir. Teorik akıl, duyumsayan-hisseden bedensel bilinçten daha aşağı seviyede olmasına karşın -çünkü o sadece düşünebilmekte ama hissedememektedir- sanki daha üst düzey bir kavrayış alanına sahipmiş gibi kibirlenmektedir. Nietzsche teorik bilincin kibrine şu cümlelerle değinmektedir: “Sen, ‘ben’ demekte ve bu kelimeyle övünmektensin. Oysa daha büyük olan -ki sen buna inanmak istemeyeceksin- senin bedeninin ve onun büyük bilgeliği veya aklılığı; o ‘ben’ demez, ama onu inşa eder.”³⁸ Böylece Nietzsche, metafizik gelenekte teorik aklın pratik akla öncelenmesini tersine çevirmektedir. Bu durum onun eleştirel düşünceyi epistemik kesinlik yerine neden yoruma dayandırdığını açıklamaktadır. Nietzsche metafiziksel düşünceyi başkaları üzerinde iktidar kurmanın kurnazca yani kendisini gizleyen bir yolu olarak görmektedir. Bu yüzden Nietzsche’de olgular değil, sadece yorumlar vardır.³⁹

Nietzsche’yi kısmen çağrıştıran eleştirel düşünce pratiğini Marx’ın kapitalizm ve Freud’un bilinç eleştirisinde görmektedir. Her iki düşünür, eleştirel düşünceyi bizi yönlendiren geçmişin veya bilinçaltının etkisini fark ederek geçmişin kâbusundan uyanma çabası olarak ele almaktadırlar. Ancak burada onların klasik metafizik düşünceyi tümünden terk ettikleri düşünülmemelidir. Zira sorun, eleştirel düşüncenin tarihin etkisinden sıyrılıp geçmişi eleştirme imkânına nasıl ulaşabileceğidir. Marx ve Freud’da eleştirel düşünce bir şekilde geçmişin etki alanından sıyrılıyor izlenimini vermektedir. Ne var ki her şey tarih içinde olup bitiyorsa eleştirel akıl, tarihsel etki alanının dışına nasıl çıkabilir? Burada ‘dış’ kelimesi nereyi göstermektedir?

Bu soru modern ve post-modern, daha doğrusu metafiziksel ve post-metafiziksel düşünceler arasındaki temel ayrılık noktasını göstermektedir. Post-metafiziksel düşünürler, eleştirel düşüncenin tarihsel olduğu ve bu tarihselliğini asla aşamayacağı kanaatindedirler. Bu yüzden metafiziksel düşünce denen şey, post-metafiziksel düşünürlere göre üstü örtük yorumdan başka bir şey değildir. Buna göre kesinlik ideali, yorumun maskelenmesidir; yani gerçekliğe dair bir yorum kendisini apaçık evrensel bilgi kılıfında sunmaktadır.⁴⁰ Bu yaklaşımda Freud’un bilinci bilinç-altının maskesi olarak ele almasının büyük etkisi söz konusudur. Zira klasik metafiziğin bedihî gördüğü ben bilinci, büyük oranda bilinç-altının bastırılmasıyla oluşan bir illüzyondur. Hiç kimse ben dediğinde gerçekte neye işaret ettiğini tam olarak fark edememektedir. Ben, çoğu kez sahte bilincin bir yansımasıdır. Kısacası

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Thomas Common (New York: The Modern Library, 1919), 32.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1968), 267.

⁴⁰ Bu yaklaşımı en açık biçimde Gianni Vattimo ve John Caputo’da bulmaktayız. Gianni Vattimo, “‘Verwindung’: Nihilism and the Postmodern in Philosophy”, *SubStance* 6/ 2 (1987), 8-14; “The End of (Hi)story”, *Chicago Review* 35/4 (1987), 20-30; John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of Event* (Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington, 2006).

ben, daima farkına varılmayan ön yargılar, inançlar, tabular, korkular, arzular, geleneksel yorumlarla inşa edilen bir tarihsel üründür. Ben bilinci, bu yüzden kendisini inşa eden tarihsel etkiyi ve anlam dünyasını bütünüyle geride bırakamaz.

Son olarak Gadamer ve Ricoeur'nün eleştirel bilincin imkânına dair yaklaşımına değinmeliyiz. Her iki düşünürde eleştirel bilinç, daima tarihsel ve dilsel karakterde olup asla dünyaya dair anlam tecrübesini aşamaz. Bilinç bir gelenek içinde farkına varmadan anlam tecrübesine eriştiğinde kendisini fark edebilmektedir. Bu yüzden eleştirel düşüncenin eleştirmek istediği şey, eleştiri öncesi bilince ulaşan ve onu etkileyen şeydir. Hatırlanacağı üzere bu, daha önce Hegel'in işaret ettiği husustur. Bu durumun en kestirme ifadesi herhalde şudur: Bilinç hatalı düşündüğünü sonradan fark edebilmektedir. Ne var ki bilinç tarihin etkisinde olduğu için asla bütünüyle hatadan sıyrılamamaktadır. Bu yüzden eleştirel düşünce daima kendisini eleştirmesi ve başkalarının eleştirisine açık kalması gereken düşüncedir. Bir başka ifadeyle eleştirel düşünce, hata yapabileceğini dikkate alarak kendisini düzeltmeye çalışan düşüncedir. Metafizikçilerin düşündüğü gibi bedihî bir noktadan hareketle burhanî kıyas oluşturarak kimse hatadan korunamaz. Zira tüm bedihî düşüncelerin gerisinde zaten tarih, dil ve gelenek yani kuşatılmaz anlam dünyası vardır. Bu yüzden Gadamer, eleştirel reflektif düşüncenin gerisindeki ben bilincini tarihsel hayatın kapalı devresinde titreşen ışığa benzetir.⁴¹

Paul Ricoeur'de eleştirel düşünce, tarihsel ve epistemolojik refleksiyon anlamına gelmektedir. O, bu refleksiyon alanına *distanciation* yani mesafe koyma kavramıyla işaret etmektedir. Ancak burada analitik düşüncede gördüğümüz salt epistemik ve mantıksal analiz söz konusu değildir. Aksine Ricoeur'de epistemoloji, hermenötik, monoteist dinler, Nietzsche, Marx ve Freud'da gördüğümüz eleştirel düşünce formlarını bir şekilde buluşturma çabası hâkimdir. Bir başka deyişle Ricoeur'de *distanciation* farklı dil oyunları arasında geçişi mümkün kılan ve bu geçişlerle şekillenen bir mesafedir. Ancak her dil oyunu bir uzlaşma, konvensiyon yani dilin kullanım tarzını gerektirdiği için, eleştirel düşünce daima konvensiyon, uzlaşma yani anlam geleneğine bağlıdır. Eleştirel düşünce, ortak anlam dünyasını refleksiyon aracılığıyla aşamaz; zira onun sınırlarına erişme imkânı yoktur.⁴²

Gadamer ve Ricoeur'de aklın bir üst otorite olması mümkün değildir. Çünkü eleştirel düşünce ortak anlam dünyasının farklı bir açıdan yeniden üretimidir. Ortak anlam dünyasına aidiyet (tanıklık), bilincin eleştiri gücünü hem mümkün kılan hem de eleştiri sayesinde perçinlenen bir şeydir. Kişi eleştirel düşündükçe ortak anlam dünyasına daha fazla ait olur. Zira bilinç, eleştirerek dönüştürdüğü ortak anlam dünyası sayesinde kendisi olur. Bu yüzden geleneğin topyekûn eleştirisi -mevcut anlam dünyasının dışına çıkmayı gerektirdiği için- bilincin artık kendisi olamaması yani kendi varlığını

⁴¹ H. G. Gadamer, *Truth and Method*, trans., rev. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, (London, New York: Continuum Publishing Group, 2006), 278.

⁴² Paul Ricoeur, "The Hermeneutical Function of Distanciation", *Philosophy Today* 17/2 (1973), 129; Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976).

imkânsızlaştırmasıdır. Aynı gerekçeyle Gadamer ve Ricoeur için metafiziksel düşünce geleneğinin saygın bir parçasıdır; ama daha fazla değildir.

Bu çalışmada kısaca değindiğimiz yaklaşımların bizi kabaca ulaştırdığı sonuç şudur: Mitik düşüncenin eleştirel düşünce için bir tür zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Zira mitik düşünce, her ne kadar yaratıcı muhayyileyi özellikle mitik nedensellik bağlamında ön plana çıkarsa da, o yeryüzünde yön bulma, hayatı anlamlandırma ve pratik-varoluşsal sorunlarla baş etme noktasında gerekli unsurları belli oranda kendi bünyesinde barındırmaktadır. Düşüncenin soyutlaşmaya başlaması dilin grameri ve yazının gelişimi ile paralellik arz etse de en önemli şey, kuşkunun düşüncenin kurucu bir unsuru haline gelmesidir. Kuşkunun önce mitik, sonra bilimsel düşüncelere yöneltilmesi, en sonunda eleştirel düşüncenin kendisine yönelmesine imkân aralamıştır. Bu durum en bariz şekliyle Sokrat ve sonrasında fark edilmektedir. Eleştirel düşüncenin kendisi üzerine refleksiyonu, metafiziksel düşünce ile tarihsel düşünce geleneklerinde farklı karakterlere bürünmüştür. Metafiziksel düşünce geleneğinde eleştirel düşünce daha ziyade mantığın kullanım düzeyine dayalıdır.

Buna karşılık Hegel ile güçlü bir ifadeye kavuşan tarihsel düşünce geleneği formal (mantıksal) düşüncenin gerisine tarihsel tecrübe veya ontolojiyi koyarak eleştirel düşünceyi ikincil bir hususa dönüştürmüştür. Bu durum aynı zamanda post-modernizm ve post-metafiziksel düşüncelerin gelişimini mümkün kılmıştır. Zira bu son yaklaşımların ortak özelliği eleştirel düşüncenin asla kendisini mümkün kılan tarihsel-dilsel tecrübe veya tarihsel ontolojinin gerisine gidemeyeceğine yani saf eleştirel düşüncenin imkânsızlığına dair kanaatleridir. Bu noktada Gadamer ve Ricoeur gibi hermenötik düşünürlerin vurguladıkları husus, eleştirel düşüncenin yorumlayıcı düşüncenin bir parçası olduğudur. Bütün bunlarla dikkat çekilen asıl nokta şudur: Eleştirel düşünce saf veya mutlak hale geldiğinde, kendisi eleştirilemez bir otorite veya despotik güce dönüşebilir. Bu eleştirel düşüncenin metafizikselleşmesi demektir. Bunun siyasal karşılığı komünizm ve faşizm gibi seküler ideolojiler ve radikal-fundamentalist dinî-siyasi hareketlerdir. Bu yüzden eleştirel düşüncenin imkânı sorunu, günümüzde eleştirel düşüncenin eleştirisi ile eş anlamlıdır. Bu eleştirel düşüncenin kendisi hakkında mutlak refleksiyon gücüne hiçbir zaman erişememesi anlamında faniliği veya sınırlılığını kabullenmesi demektir. Buna karşılık eleştirel düşüncenin eleştirisi nihaî noktaya götürülmek istendiğinde, ortaya nihilizm veya saf imancılık çıkabilmektedir. Bu yüzden eleştirel düşünce, Aristo'da gördüğümüz fronesis (ahlakî düşünme)'in yanı sıra basiret, sağduyu, vicdan gibi hususlar ile birlikte ele alınmalıdır.

Semavi dinlerin eleştirel düşüncenin gelişimine katkısı daha ziyade ahlaki ve eskatolojik düzlemindedir. Bu yönüyle semavi dinlerin eleştirel düşünceyi zamansallaştırdıkları açıktır. Zira eskatolojik inanç, her şeyden önce geleceğe dair umuttur ve zaman, bu umuda açıklığın kendisidir. Bu yüzden dinî bağlamda eleştirel düşünce bu umudu mümkün kılan ve besleyen zamansal süreçten ayrıştıramaz. Eleştirel düşünceyi, dinî metinleri mantıksal yani soyut formal önermelere dönüştürerek ele almak, her şeyden önce bu metinleri anlamlı kılan eskatolojik zamansallaşmayı yani umudun

zamansal karakterini ortadan kaldırmaktır. Şayet eleştirel düşünce bir yön bulma (oryantasyon) meselesi ise, bunun semavi dinlerdeki karşılığı eskatolojik zamansallıktır.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Altunya, Hülya. Diyalektikten Diyalojiye: Mantıksal Düşüncenin Tarihsel Dönüşümü. Isparta: Dilruba Yayınları, 2020.
- Assmann, Jan. "Monotheism and Polytheism". Sarah Iles Johnston (Hrsg.). Religions of the Ancient World: A Guide, Cambridge Mass, 2004.
- Bataille, Georges. Inner Experience. trans. L. A. Boldt. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Bauer, Thomas. A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam. New York: Columbia University Press, 2021.
- Blanchot, Maurice. Friendship. trans. E. Rottenberg, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Caputo, John. The Weakness of God: A Theology of Event. Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington, 2006.
- Çilingir, Lokman. "Protagoras: Her Şeyin Ölçüsü İnsan". Felsefe Dünyası Dergisi 76, (Kış 2022), 23-39.
- Descartes, Rene. Meditations On First Philosophy. trans. Elizabeth S. Haldane, The Philosophical Works of Descartes. (Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Internet Encyclopedia of Philosophy, 1996,6-12, *Yalelearning*. Erişim 30.08.2024. https://yale.learningu.org/download/041e9642-df02-4eed-a895-70e472df2ca4/H2665_Descartes%27%20Meditations.pdf
- Eliade, Mircea. The Myth of the Eternal Return. trans. Willard R. Trask. New York: Harper & Brothers Publishers, 1959.
- el-Râzî, Fahreddin. el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyâtve't-tabiiyyât. I-II. nşr. M. M. el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, reprinted in Qom: Intishârât-i Bîdâr, 1411/1990.
- er-Râzî, Fahreddin. "Risale Zemm Lezzât el-Dunya". The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi. thk./nşr. Ayman Shihadeh. Leiden: Brill, 2016.
- Fletcher, J. "A Trickster's Oaths in the Homeric Hymn to Hermes." AJP 129 (2008) 29-46.
- Gadamer, H. G. Truth and Method. trans./revsd. Joel Weinsheimerand Donald G. Marshall. Second, Revised Edition. London, New York: Continuum Publishing Group, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg (ed), Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato. trans. P. Christopher Smith. New Haven, CT: Yale University Press, 1980.
- Ghilotti, Francesco. "Earth and Underground in Early Sumerian Sources". Expression 6 (August 2014), 84-95.
- Goody, Jack. "Evolution and Communication: The Domestication of the Savage Mind". The British Journal of Sociology 24/1 (March1973), <https://www.jstor.org/stable/588794>.

- Goody, Jack and Watt, Ian. "The Consequences of Literacy". *Comparative Studies in Society and History*. 5/ 3 (April1963), 304-345 <http://www.jstor.org/stable/177651> (Erişim: 4 Ocak2024)
- Gutas, Dimitri. "Certainty, Doubt, Error: Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science". *Early Science and Medicine* 7/3, Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science (2002), 276-289.
- Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. ed. Allen Wood. trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Mind*. trans. J. B. Baillie. New York: The McMillan Company, 1910.
- Heiden, Bruce. "The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, "Theogony" 27 and Its Translators", *The American Journal of Philology* 128/2 (Summer, 2007),153-175.
- Johnstone, Mark A. "On 'Logos' in Heraklitos". ed. Brad Inwood, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 47, (Oxford, 2014). online edn, Oxford Academic, 17 Nov.2016), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198722717.003.0001>, 14 Ağustos 2024.
- İbn Arabi. "Muhyiddin İbn Arabî'den Fahreddin Râzî'ye Mektup". çev. Emin Işık. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*. XXXI/ 4 (2002), 50-56.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason (A51/B76)*. trans. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?, 7-18. *Phil880*, Erişim. 30.08.2024. <https://phil880.colinmclear.net/materials/readings/kant-orientation.pdf> (30.08.2024)
- Kirk, G. S. Raven, Schofield. J. E. M., *The Presocratic Philosophers*. 2. Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lau, Joe Y. F. "Revisiting the Origin of Critical Thinking". *Educational Philosophy and Theory* 56/7 (2024), 724-733.
- Magner, Lois N. *A History of Medicine*. New York: Marcel Dekker, Inc., 1992.
- Malinowski, Bronislaw. "The Role of Magic and Religion". *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. ed. W. A. Lessaand E. Z. Vogt, 4th edition. New York: Harper and Row Publishers, 1979, 37-55.
- Malpas, Jeff -Casey. Ed. "A Phenomenology of Thinking in Place". *Thinking in the World*, ed. J. Bennett, M. Zournazi (London: Bloomsbury, 2020), 39-63.
- Manoussakis, J. P. "The God Machine: Techno-Theology and Theo-Poetics", 161-169, *Academia.edu* Erişim 30.08.2024. https://www.academia.edu/30571395/The_God_Machine_Techno_Theology_and_Theo_Poetics
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1968.

- Nietzsche, Friedrich. Thus Spoke Zarathustra. trans. Thomas Common. New York: The Modern Library, 1919.
- Online Etymology Dictionary. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://www.etymonline.com/search?q=critic>
- Online Etymology Dictionary. Erişim 10 Ağustos 2024. <https://www.etymonline.com/search?q=babel>.
- Paul, Richard. Elder, Linda, Bartell Ted. “A Brief History Of The Idea Of Critical Thinking”. *Criticalthinking*. Erişim 30.08. 2024. <http://www.criticalthinking.org/pages/a-brief-history-of-the-idea-of-critical-thinking/408>.
- Plutarch. “Isis and Osiris”. *Moralia V*. tran. Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/A.html (A-E).
- Ricoeur, Paul. “The Hermeneutical Function of Distanciation”. *Philosophy Today* 17/2, (1973), 129-141.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Sanâ’î of Ghazna, Hakim Abu’l-Majd Majdud. *Hadiqatu’l-Haqîqat*. ed./trans, Major J. Stephenson, Calcutta: The Babtist Mission Press, 1910.
- Smith, Daniel W. “The Concept of the Simulacrum: Deleuze and The Overturning Of Platonism”. *Continental Philosophy Review* 38 (2006), 89-123.
- Snell, Bruno. *Discovery of The Mind: The Greek Origins of European Thought*. trans. T.G. Rosenmeyer, Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- Vattimo, Gianni. “ ‘Verwindung’: Nihilism and the Postmodern in Philosophy”. *SubStance* 6/ 2, (1987), 8-14.
- Vattimo, Gianni. “The End of (Hi)story”. *Chicago Review* 35/4 (1987), 20-30.