

# Nedensellik ve Hesaplayıcı Düşünme: Heidegger'e İbn Sînâcı Bir Cevap

Selami Varlık\*

**Öz:** Heidegger, şeylere bağlanmamaya izin veren meditatif düşünme ile onlarla araçsal ve çıkarıcı bir ilişki kuran hesaplayıcı düşünme arasında bir ayrım yapar. Ona göre yeter neden ilkesi, mevcut şeylere hükmetmenin temel yoludur. O, metafiziğin varlık-mahiyet ayrımını da hazır varlık fikrine hizmet eden bu nedensellik paradigmasına indirger; zira Hristiyanlık'ın yaratma kuramı bu ayrımı Yunan felsefesinden uzaklaştıramamıştır. İbn Sînâ ise, İslâm'ın yoktan yaratma kuramını sahiplenerek, yaratılmış dünyanın özüne ontolojik bir fakirlik yerleştirir, zira her şey varlığını kendinde zorunlu varlığa borçludur. Kendinden başkasıyla zorunlu varlık, var edildikten sonra bile kendinde mümkün olma halini korur. Böylece, nedenin bilgisi, bir şey üzerinde hakimiyet kurmak yerine, onun varlığının bizatihi zorunlu varlığa bağımlı olduğunu anlayıp, ona kayıtsız ve ilgisiz kalmayı sağlar. Heidegger'in tersine, nedensel bilgi bir ontolojik yoksulluğun bilgisine dönüşür. Üstelik Heidegger'in meditatif düşünme için referans olarak sunduğu Meister Eckhart, varlık-mahiyet ayrımının sağladığı ontolojik yoksulluk fikrini İbn Sînâ sayesinde geliştirmiştir. İbn Sînâ'nın Heidegger'e yapabileceği bu itirazı ele almakla birlikte, amacımız, nedensellik ilkesinin ve genel olarak aklın etik ve çıkarsız bir şekilde kullanımının imkânını incelemektir.

**Anahtar kelimeler:** İbn Sînâ, Heidegger, nedensellik, hesaplayıcı düşünme, yaratma, imkân, Meister Eckhart.

## Causality and Calculative Thinking: An Avicennian Response to Heidegger

**Abstract:** Heidegger contrasts meditative thinking, which allows detachment from beings, with calculative thinking, which maintains an instrumental and interested relationship with it. In his view, the principle of reason is the main tool for dominating available things. He also embeds the medieval essence-existence duality within this paradigm of causality serving available being, judging that the religious notion of creation failed to distance this duality from Greek essentialism. Now, by appropriating the Islamic notion of creation *ex nihilo*, Avicenna places an ontological indigence at the heart of the created world. He believes that a being necessary by something other than itself remains contingent in itself, even after being caused. From then on, knowledge of the cause doesn't grant dominance over the thing but fosters detachment from contingent being, recognizing its dependence on an upstream otherness. Moreover, Meister Eckhart, who according to Heidegger perfectly illustrates meditative thought, is indebted precisely to this ontological poverty established by Avicenna. In addition to describing this possible objection from Avicenna to Heidegger, the more general aim of our study is to explore the possibility of an ethical and disinterested use of the principle of reason.

\* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi. İletişim: svarlik@29mayis.edu.tr

## Giriş

Alain de Libera Orta Çağ'da felsefe ve din ilişkisi sorununun ilk kez İslâm felsefesinde ifade edildiğini ileri sürer. "Mirasımızdan" dışlanmaması gerektiğini söylediği bu felsefe, Orta Çağ dünyasını özellikle iki açıdan etkilemiştir.<sup>1</sup> İlk olarak, Yunan felsefesi ve ilahî vahyin uyumunu sağlamak suretiyle Müslüman filozoflar, hakikat arayışının kolektif ve kümülatif olabileceğini savunan entelektüel evrensellik fikrini başlatmışlardır. Artık bilgi arayışı, sınırları ve dilleri aşan aklî bir meraka uymaktaydı. İkinci olarak, özellikle İbn Sînâ sayesinde, Orta Çağ düşünceci, nihai temaşayı öngören bir "entelektüel faaliyetin maneviyatı" geliştirmiştir.<sup>2</sup> İbn Sînâ salt aklî çaba ile manevî temaşa arasında bir bağ kurarak, düşünme pratiğini bir riyazet faaliyetine dönüştürmüştür. Böylece, o, "Batı'yı sadece akılla, aklın dünyevî kullanımıyla, tek kelimeyle bilimle buluşturmakla kalmamış, aynı zamanda dini, rasyonaliteyle, ilk kez ve titizlikle tek Tanrılı bir dinin hizmetine sunulan çok keskin bir rasyonaliteyle de tanıştırmıştır."<sup>3</sup> İslâm felsefesi, temaşanın ruhban sınıfının dışına yaygınlaşmasına, yani felsefî idealin sekülerleşmesine katkıda bulunmuştur ve böylece Batı'da entelektüel figürünün doğuşuna vesile olmuştur. Bu yeni anlayışın, onu popülerleştiren ve yayılmasını teşvik eden Dante ve Meister Eckhart'a, hatta Heidegger'e kadar giden etkileri olmuştur. De Libera'ya göre Eckhart'ın bazen tamamen mistik olduğu varsayılan düşüncesi hem "Orta Çağ rasyonalizminin alacakaranlığını"<sup>4</sup> hiçbir şekilde temsil etmez, hem de Müslüman filozofların felsefî temaşasının bir devamını oluşturur.<sup>5</sup>

Bu anlamda onun *Gelassenheit* kavramı, araçsal bir düşünme biçiminin sonunu temsil eder. Genelde "salıverme" şeklinde tercüme edilen bu terim aynı zamanda bir tür "ilgisizliğe" işaret eder. Meditatif düşünmeyi savunan Heidegger, öznenin varolanlar üzerindeki tahakkümünü genişletmeyi amaçlayan hesaplayıcı aklı eleştirirken Meister Eckhart'a atıfta bulunur. Heidegger, *Fenomenolojinin Temel Sorunları* adlı kitabında, yani teknoloji üzerine yazdığı metinden çok önce, özne tarafından araçsallaştırılmaya hazır, kullanılabilir ürünü *Vorhandenheit* kavramıyla ifade eder. Metafizik gelenekte bir şey "sonlu olarak her an kullanılmaya hazır bir şey gibi kavranır."<sup>6</sup>

1 Alain de Libera, *Penser au Moyen Age* (Paris: Seuil, 1991), 123.

2 de Libera, *Penser au Moyen Age*, 141.

3 de Libera, *Penser au Moyen Age*, 101.

4 de Libera, *Penser au Moyen Age*, 296.

5 de Libera, *Penser au Moyen Age*, 287.

6 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter (Bloomington;

Varlık bu nedenle *vorhandenes Verfügbares*'tır, yani hazır olan, erişilebilir olandır. Heidegger bu eleştiriyi yeter neden ilkesine kadar genişletir ve şeylerin araçsallaştırılarak kullanılabilir bir rezerve (*Bestand*) indirgenmesini eleştirir. Oysa nedensellik ilkesi, de Libera'nın Heidegger'de de uzak etkilerini gördüğü İbn Sînâ metafiziğinde merkezî bir konumdadır. Böylece burada bizi ilgilendirecek olan sorunun çerçevesi belirginleşir: Heidegger'in Orta Çağ ontolojisine ve onun nedensellik anlayışına karşı övdüğü *Gelassenheit* kuramı, tam da İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ikiliğine tamamen bağlı kalan Meister Eckhart tarafından mükemmel bir şekilde ifade edilmiştir. Yani, bir yandan Heidegger nedenselliği ve metafiziğin varlık-mahiyet ayrımını eleştirirken Eckhart'a başvurur, diğer yandan, aynı Eckhart varlık-mahiyet ayrımı konusunda, nedenselliğe merkezî bir konum atfeden İbn Sînâ'yı takip eder.

Çalışmamız ontolojik ve epistemolojik nitelikte olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır ve her biri ilk alt başlıkta Heidegger'in pozisyonunu ele alırken ikinci alt başlıkta İbn Sînâ ile cevap vermektedir. İlk alt başlıkta, Heidegger'in Orta Çağ'daki varlık-mahiyet ikiliğini nasıl Yunan özcülüğüne özgü hazır bulunan varlık paradigmasına indirgediğini inceleyeceğiz. Heidegger ayrıca dinî yaratma kuramının, kullanıma hazır bir varlığın üretimine ilişkin bu modelle tamamen uyumlu olduğunu savunur. İkinci alt başlıkta göreceğimiz gibi, İbn Sînâ bu özcülüğe varolanın özünde ontolojik bir yoksulluk yerleştirerek cevap verir; zira başkası tarafından zorunlu kılınan varlık, var edilişinden sonra bile kendinde sadece mümkün veya olumsal olarak kalır. Böylece, İbn Sînâ'nın İslâm'ın yoktan yaratma kuramını benimsemesi varlığın bütünüyle özerkleşmesine engel olur. İkinci bölümün ilk alt başlığı, Orta Çağ ontolojisinin Heidegger'e göre sonuçlarına ve özellikle nedensellik ilkesinin zeminini hazırlamış olmasına odaklanacaktır. Özne bu ilke sayesinde varlığı kendi amaçlarına hizmet eden bir araca indirger. Heidegger bu hesaplayıcı düşünmeye, Meister Eckhart'ın *Gelassenheit*'ını anımsatan meditatif akılla karşılık verir. İkinci alt başlık bu yaklaşımı İbn Sînâ'nın nedensellik kuramıyla eleştirecektir. Ona göre, nedenin kesin bilgisi olumsal bir şeyle tahakküm ilişkisi kurmaktansa, onun ontolojik acizliğinin farkına vararak ona bağlanmamayı sağlar. Zira bir şeyin nedenini anlamak, onun varlığının ne ölçüde başka bir şeye bağlı olduğunu anlamaktır.

Çalışmamızın daha geniş amacı; akli, daima bir kontrol aracı olarak görmekten-se, daha ahlakî ve çıkarsız bir şekilde kullanılmasının koşullarını düşünmektir. Zira

Indianapolis: Indiana University Press, 1982), 114. Dolayısıyla *Vorhandenheit* kavramının buradaki anlamı, Heidegger'in onu *Zuhandenheit*'tan ayırdığı *Varlık ve Zaman*'dakinden farklıdır.

Heidegger tarafından savunulan meditatif düşünme, nedensellik ilkesine zorunlu olarak karşı değildir. Böylece mesele, Heidegger ve Orta Çağ felsefesi arasındaki karmaşık ilişkiler üzerine çalışmalara iştirak ederek, Alman filozofun eleştirilerine karşı Orta Çağ felsefesinin rehabilite edilmesine katkıda bulunmaktır.<sup>7</sup> Bu katkı özellikle iki noktada özgün olmayı amaçlamaktadır. İlk olarak, bu çalışmaların çoğunun aksine, yazımız Thomas Aquinas'a değil İbn Sînâ'ya odaklanmaktadır. İbn Sînâ bu felsefi geleneğe ait olmakla birlikte, aynı zamanda İslâmî önkabullerinden dolayı bu geleneğe indirgenemez.<sup>8</sup> İkinci olarak, bu çalışma Heidegger'in eleştirisinin İbn Sînâ'nın varlık anlayışı için geçerli olmadığını söylemek amacıyla salt ontolojik bir düzlemde yer almaz. Daha ziyade amaç, epistemolojik düzeyde, bir metafizik düşünme tarzı olarak nedensellik ilkesini savunmaktır.<sup>9</sup>

- 7 Çok sayıda çalışma Heidegger ile Thomas Aquinas'ı karşılaştırmıştır. Genelde amaç, özellikle *actus essendi* kavramıyla, Aquinas'ı Heidegger'in eleştirileri karşısında savunmak olmuştur. Bkz. Caitlin Smith Gilson, *The Metaphysical Presuppositions of Being-in-the-World: A Confrontation Between St. Thomas Aquinas and Martin Heidegger*, (New York: Continuum, 2010); Johannes B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, (Pfullingen: Neske, 1975); Etienne Gilson, "Appendices : Réponses à quelques questions," *L'être et l'essence*, (Paris: Vrin, 1962), 350-78; Jean-François Courtine, "Heidegger et Thomas d'Aquin," *Quaestio* 1/1 (2001): 213-34; John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas: An Essay On Overcoming Metaphysics*, (New York: Fordham University Press, 1982). Caputo, varlığı özün bir arazi olarak sunduğu gerekçesiyle Heideggerci eleştirinin İbn Sînâ için de geçerli olduğunu yazar (s. 109).
- 8 Pek çok çalışma Caputo'nun suçlamasına İbn Sînâ'nın metafiziğinin varlığın tözselleştirilmesinden ne ölçüde kaçtığını göstermeye çalışarak yanıt vermiştir. Bu bakımdan Nader el-Bizri'nin çalışmaları özellikle dikkat çekicidir: Nader el-Bizri, *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger* (New York: SUNY Press, 2000); "Avicenna and Essentialism", *The Review of Metaphysics* 54/4 (2001): 753-78. Daha genel olarak Heidegger ve İslâm düşüncesi için 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: ICAS Press, 2010). Bu kitaplar belirli yazarlara ve kavramlara odaklanırken, daha az sayıda eser Heidegger'in felsefesinin alımlanmasına daha genel bir bakış sunar. Bkz. Mouchir Basile Aoun, *Heidegger et la Pensée Arabe* (Paris: L'Harmattan, 2011); Kata Moser, Urs Gösken and Josh Hayes (eds.), *Heidegger in the Islamic World* (Lanham: Rowman & Littlefield International, 2019). Felsefi hermeneutik ile İslâm düşüncesi arasındaki keşişmeyi araştıran daha genel bir çalışmayı da zikrederim: Sylvain Camilleri, Selami Varlık (ed.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought* (Cham: Springer, 2022).
- 9 Bir dipnotta Peter S. Dillard, Heidegger'in yeter neden ilkesi eleştirisini, Thomasçı metafiziğe yönelik eleştirisinin daha genel bağlamında sorgular: "Heidegger, Aquinas'ın nedensellik metafiziğini basitçe reddederken, varlığın/zamanın 'gönderilmesi' olarak sahiplenmenin (*Appropriation*) tatmin edici, nedensel olmayan bir açıklamasını hâlâ sunamamıştır". Peter S. Dillard, *Heidegger and Philosophical Atheology: A Neo-Scholastic Critique* (New York: Continuum, 2008), 140. Jean Grondin, şeylerin anlamını anlama çabası olarak hermeneutik ile dünyanın nedenlerini bilme

## Varlık-Mahiyet Ayrımı ve Yaratılanın Fakirliği

### Varlık-Mahiyet Ayrımı ve Şeylerin Kullanılabilirliği

Heidegger, *Fenomenolojinin Temel Sorunları* adlı kitabında, varlık ile mahiyet arasındaki ayrımı, onu gerçek olarak gören Thomas Aquinas'ın, biçimsel olduğunu düşünen Duns Scotus'un ve rasyonel olarak değerlendiren Suárez'in fikirleri üzerinden inceler. Heidegger'e göre, bu son yaklaşım, sistemleştirmelerin en bütüncül olanını oluşturur. Bu ayrım gereği, bir şeyin mahiyeti o şeyin var olup olmamasından bağımsızdır. Mahiyetin fiili varlık durumuna geçmesi için harici bir neden gereklidir. Tanrı bu ihtiyaca tek istisnadır, çünkü O'nda varlık ile mahiyet arasında bir ayrım yoktur. Heidegger bu ayrımı hazır bulunuşluk paradigmasına dahil eder. Orta Çağ felsefesi, Aristoteles'teki özcü boyutu devam ettirmiştir zira *ousia*'nın *dunamis* üzerindeki üstünlüğünü kabul eder. Thomas Aquinas'ın *realitas* hakkındaki tüm tespitleri, Yunan ontolojisinde geliştirilmiş olan temel kavramlara işaret eder. Aquinas, varlığın el-altında-hazır olarak sürekli bir hazır bulunuş durumunda olduğu bir sistemin gelişimine katkıda bulunmuştur.

Özcülük hem mahiyet hem varlık için geçerlidir. Bir yandan, varlığı dışarıdan bir araz olarak alan şeyin *essentia*'sı, belirlenmiş bir gerçekliğe sahip olma anlamına gelir. *Ti esti* sorusuna cevap olarak *essentia*, şeyin mahiyetini (*Sachheit*), gerçekliğini (*realitas*) ifade eder. Mahiyet, "her bir şeyin fiilen var olmadan önce, kendi şeyliğinde zaten ne olduğu"na işaret eder.<sup>10</sup> Mahiyet (*das Wesen*) böylece her varlığın *zaten* ne olduğu anlamına gelir. Yani, tam olarak var olmadan bile, şey şu anda olduğu şeydi. Bu nedenle Orta Çağ'ın *essentia*'sı, varlığın özellikle *ousia* figürü aracılığıyla sürekli bir hazır bulunuşa indirgenmesine ilişkin Yunan modelini takip eder.

Öte yandan, *existentia* varlığın fiili durumunu, Skolastiklerin Yunanca *energeia* kavramından türeterek *actualitas* (*Wirklichkeit*) dedikleri şeyi ifade eder. Daha geniş bir anlamıyla, *existentia* gerçekleşmiş olmak ve buna bağlı olarak etkinlik anlamına gelir. *Actualitas* aynı zamanda ele (*Hand*) göndermede bulunarak hareket (*Handeln*) fikrini de ifade eder. Bir şey, bir faaliyet (*agere*) sayesinde, bilfiil varolduğunda ger-

çabası olarak metafizik arasında bağlantı kurar (Jean Grondin, "La métaphysique du sens des choses," *Philosophiques* 41/2 (2014): 353-57). Dolayısıyla metafizik, "insan düşüncesinin bir bütün olarak varlığa ve onun nedenlerine ilişkin bir şeyi anlamaya yönelik titiz çabası" olarak tanımlanır. Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique: Essai sur ses piliers herméneutiques* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2019), 180.

10 Heidegger, *The Basic Problems*, 85.

çekten vardır. Fakat o zaman, tıpkı *essentia* gibi, *existentia* da el-altında-hazır-olmanın sürekliliği fikrine işaret eder ve özü etkin varoluş yoluyla tamamen erişilebilir hale getirir.<sup>11</sup> *Vorhandenheit* böylece bir mahiyetin hem hazır bulunuşu hem de kullanılabilirliği anlamına gelir, zira *vorhanden* sıfatı, bağlama göre hem mevcut olanı hem de müsait olanı ifade edebilir. Dahası, *vor* “önde” olmayı, *Hand* ise “el” anlamına gelir. Dolayısıyla *ousia* ve *Vorhandenheit* terimleri eş anlamlıdır: her ikisi de daimî hazır-bulunışa (*ständige Anwesenheit*) işaret eder. Böylece, Thomas Aquinas için bir şeyin olumsuzluğunu temsil eden zamansal bozulma, kendisi değişmeyen bir özün yalnızca arızî bir değişimidir. Nasıl ki mahiyetin varlığa geçişi, özü aynı kaldığı için onun devamlığını hiçbir şekilde etkilemiyorsa, şeyin maddi dönüşümü de bu devamlığı etkilemez. Yani, Heidegger’e göre şeylerin zamansal oluşu, hazır bulunuşun egemenliğini asla sarsmaz, zira maddenin bozulmasına rağmen aynı form değişmeden kalır.

Orta Çağ metafiziği için çok önemli olan Aristotelesçi zaman, varlığın mevcudiyet olarak anlaşılmasına dayanır. Heidegger, *Fenomenolojinin Temel Sorunları*’nı yazarken, Aristoteles’in zamanı nasıl ele aldığı sorusuna çok ilgi göstermiştir ve eserin sonunu bu konuya ayırır. Aristoteles’te zaman, temelde şimdiye dayanan bir öncelik ve sonralık oyununun parçasıdır, zira “Her farklı şimdi, *farklı olmakla birlikte* yine de her zaman tamamen *aynıdır*, yani şimdidir.”<sup>12</sup> Zamanın özü, daima başka bir ana yönelmiş olsa da her zaman şimdide bulunur. Daha sonraki şimdi, henüz-şimdi olmayandır ve daha önceki şimdi de artık-şimdi olmayandır. Akılda tutulan ve beklenen ve her şey, ister geçmiş ister gelecek olsun, ancak şimdiki zaman çerçevesinde anlaşılabilir. Bu nedenle zamanın sürekli bir çizgi olarak temsil edilmesi aldatıcıdır çünkü her şimdi, yeni bir şimdi olarak diğerlerini iptal eder. Bu sıradan zaman anlayışı, hazır mevcudiyet paradigmasına tamamen uygundur. Her şimdi, bir öncekinin yerini alan yeni bir mevcut varlıktır, ancak mevcut olma modelinin kendisi sorgulanmaz. Dolayısıyla, bu sıradan zaman anlayışının varlığı anlamaya yönelik tek ufku “mevcut olma ve elde olmadır.”<sup>13</sup>

Heidegger’e göre varolanlar bir *Vorhandenheit*’i ima eder çünkü bir üretim eyleminin, yani Tanrı’nın eliyle yaratmanın sonucudur. Orta Çağ’ın *existentia* kavramı üretim fikri sayesinde Yunan *ousia*’sıyla bağlantı kurar. El-altında-hazır-olan, Tanrı’nın eliyle üretildiği takdirde insan elinin kullanabileceği bir üründür. İlahi müda-

11 Heidegger, *The Basic Problems*, 88.

12 Heidegger, *The Basic Problems*, 247.

13 Heidegger, *The Basic Problems*, 272.

haleye yapılan bu referans bizi, *essentia-existentia* ikiliğini dünyanın yaratılışı kuramı çerçevesinde değerlendirmeye izin verir. Thomas'ın felsefî dille ifade ettiği yaratma, tam olarak mahiyetten bilfiil varlığa geçişi ifade eder.<sup>14</sup> Burada *ens creatum*, yani yaratılmış varlık, ile *ens increatum*, yani yaratılmamış olan Tanrı arasındaki ayrım belirleyicidir. Olmamaları mümkün olan yaratılmış şeylerin aksine, Tanrı'nın mahiyeti varlığını içerir. Ancak Heidegger'e göre, Orta Çağdaki teolojik yaratma kuramı kendisini Yunan modelinden ayırmayı başaramamıştır; dolayısıyla bir üretim, yani kendisi zaten sürekli hazır olan bir mahiyetin gerçekleşmesi olarak anlaşılır. Zira yoktan yaratmak, elde bulunan bir malzemeden bir şey meydana getirmekten farklı olsa da yine de "yaratılışın bu yaratılması, üretmenin genel ontolojik karakterine sahiptir."<sup>15</sup> Orta Çağ'da *ens productum*, yani üretilmiş varlık, bir *dèmiourgos*'un veya bir *téchnitès*'in elinden çıkan bir nesne olarak kalır. Bu nedenle Antik ontoloji, varlığın *ens creatum* olarak Hristiyan yorumuna mükemmel bir kavramsal çerçeve sağlamıştır.<sup>16</sup>

Bu yüzden, mutlak yaratıcı, bir illet olarak düşünülür. Skolastikler, Aristoteles'in nedensellik kuramını, yoktan yaratma doktrinine uygulamıştır. Yunan felsefesinde şeylerin üretimini yöneten *eidos*, Skolastiklere göre şeylerin yaratılma biçimine dönüşür. Heidegger, Aristoteles'in dört nedenini, sorunlu olarak algıladığı maddi nedene özel bir önem vererek inceler. Zira zanaatkarın hammaddesinden farklı olarak, ilahî yaratmanın yoktan yapıldığı varsayılır. Ancak ona göre aslında bu tür üretimde de bir hammadde mevcuttur, o da yokluktur. *Creatio ex nihilo* kuramında *nihil* önceden var olan mutlak bir madde olarak düşünülür. Yaratılış bu anlamda yok (*nihilo*) tan (*ex*) yaratmadır. Yaratmadan önce var olan şey saf yokluk olamaz çünkü Hristiyan teolojisinde bu yokluğun varlığı bir sorun teşkil eder: "Eğer Tanrı tam olarak yokluktan yaratıyorsa Kendisini yoklukla ilişkilendirebilmelidir. Ancak, Mutlak'ın her tür yokluğu dışladığına göre, eğer Tanrı Tanrı ise yokluğu bilemez."<sup>17</sup> Dolayısıyla yaratmanın öncesindeki *nihil* gerçek yokluk değildir.

14 Thomas Aquinas ve İbn Sînâ'nın yaratma kuramlarının karşılaştırılması için bkz. Rahim Acar, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions* (Leiden, Boston: Brill, 2005).

15 Heidegger, *The Basic Problems*, 118.

16 Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu devamlılığa yeniden değinir: "Bir şeyin üretilmiş [*Hergestelltheit*] olması şeklindeki en geniş anlamıyla yaratılmışlık [*Geschaffenheit*], eski varlık anlayışının yapısında temel bir unsurdur." Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962), 46.

17 Martin Heidegger, "What is Metaphysics," *Basic writings: from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1977), 107-08.

İlahî fiil, doğası gereği tutarlı olan, özerk ve dolayısıyla kullanıma hazır bir şey üretir. Bu durumda yaratılan şey “nedensellikten ve nedenlerden bağımsız olarak kendi başına durur.”<sup>18</sup> Şey, artık tamamen var olan özerk bir ürüne dönüştüğü için, kullanılabilir hale gelir. Elbette Thomas, varlığın ilahî fiile bağımlılığını vurgulayarak bu radikal özerkliğe yer vermez. Ancak Heidegger burada özerkleşmeye karşı bir şey görmez çünkü fiilen var edilen şey “yine de mutlak olarak kendisi için vardır, kendisi için olan bir şeydir.”<sup>19</sup> Varlığın bu kendi kendine yeterliliği aynı dönemde yazılmış olan ve Heidegger’in Descartes’ta cevherin yaratılmış olmasına rağmen nasıl özerklik kazandığını açıkladığı *Varlık ve Zaman*’ın 20. paragrafında tam olarak incelenir. Cevherin temel özelliği “hiçbir şeye ihtiyaç duymama”ıdır.<sup>20</sup> Elbette bu varlık, en mükemmel varlık (*ens Perfectissimum*) olarak nitelenir ve varlığın korunması için desteği sürekli gerekli olan Tanrı’yı ifade eder. Ancak burada hem yaratılana hem de yaratana varlık denir. Heidegger, yaratma metafiziğinde bir tutarsızlık gözlemler; zira bu anlayış, yaratıcı ile yaratılan arasına sonsuz bir mesafe koysa da aynı zamanda her ikisine de varlık statüsünü verir. Bu sorun, yaratılmış varlığa da cevher adını veren Descartes’da gayet açıktır. Yaratılmış cevher, varlığı korunması için Tanrı’ya muhtaç olsa da başka bir varlığa ihtiyaç duymaması hasebiyle bir tür özerklik kazanır.<sup>21</sup> Dolayısıyla sorunun özü, varlığın analojisi kuramından kaynaklanır. “Tanrı vardır” ve “dünya vardır” ifadeleri aynı anlama gelmese de her iki durumda da kastedilen “varlık”tır. Heidegger, tek anlamlılık ile eşsesli çok anlamlılık arasındaki üçüncü bir yolu temsil eden ve bu sorunu çözme görevine sahip olan Orta Çağ felsefesinin analojisine ikna olmaz.

Ona göre, Hristiyanlığın yoktan yaratma kuramı kendisini Yunan *ousia*’sından ayırarak yaratılmış dünyaya gerçek bir kırılma vermeyi başaramadıysa, bunun nedeni onun inanç alanında yer alması ve felsefî söylemden tamamen uzak kalmış olmasıdır. Heidegger, *Mukaddes Kitap*’ın yaratma kavramını felsefî olmaktan çok dini sayarak reddeder. Bu yaklaşım varlığın anlamı sorusunu sormazdı, çünkü “Kilise doktrininde mutlak bağlayıcı olarak ilan edilen vahiy gerçeği sayesinde, varlığın ne olduğu sorusu gereksiz hale geldi.”<sup>22</sup> Varolanların varlığı, Tanrı tarafından yaratılmış olma gerçeğine indirildi: “Her varlık yaratılmış bir varlıktır” (*Omne ens est ens creatum*). Dolayısıyla

18 Heidegger, *The Basic Problems*, 87.

19 Heidegger, *The Basic Problems*, 103.

20 Heidegger, *Being and Time*, 125.

21 Clavier, Heidegger’in yalnızca “dilsel bir gelenek” olan bir şeyi abarttığını düşünür. Çünkü temelde Descartes’ta cevher, varlığını sürdürebilmek için yalnızca Tanrı’nın yardımına ihtiyaç duyan şey olarak kalır. Clavier, *L’épuisement*, 738.

22 Martin Heidegger, *Nietzsche. Volumes. III and IV*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper, 1991), 88.



Heidegger'in *Metafizîğe Giriş*'te incelediği "Neden hiçbir şey olmayacağına bir şey vardır?" sorusunu yanıtlanamaz. Heidegger, varlığın kökeni sorusuna cevap vermedeki bu yetersizliği, Aziz Pavlus tarafından delilik olarak kabul edilen felsefenin kınanmasıyla ilişkilendirir.<sup>23</sup> Çağdaş felsefede Heidegger'i de etkileyen Karl Barth, yaratmanın vahiy alanına indirgenmesinin, dolayısıyla aklın dışlanması ana figürlerinden birini oluşturur. Dünyanın olumsal şeyleri hakkında vahiy dışında hiçbir gözlem meşru değildir (*nihil observation de contingenta mundi nisi ex revelatione*). Bu ifade paradoksal görünebilir, çünkü Heidegger bir yandan Hristiyanlığı yaratma kavramıyla felsefi bir ilişki kurmadığı için suçlar, diğer yandan kendisi de *Mukaddes Kitap*'taki yaratma kavramını Yunan özcülüğün diline indirger. Aslında iddiası bir açıdan tutarlıdır: Hristiyanlık sadece dinî bir yaratma anlayışı sunduğu için, cevherin kalıcılığını merkeze alan Yunan modeline felsefi bir alternatif sunamamıştır.

### Yaratma ve Varlığın Ontolojik Fakirliği

Gördüğümüz gibi Heidegger, dini yaratma kavramının kullanılabilir varlık modeline uygun olduğunu ileri sürerek, varlık-mahiyet ayrımını Yunan felsefesiyle başlayan hazır bulunuş paradigmasına indirger. Bu bakımdan İbn Sînâyla bir yüzleşme anlamlı olabilir, çünkü o, akıl ve iman arasındaki ilişkiyi tamamen farklı düşünen İslâmî varsayımlara dayanarak, dinî yaratma kavramı sayesinde Yunan dilini derinden dönüştürmüştür. Bazı uzmanlar, Heidegger'in eleştirisini anımsatan bir şekilde, Yunan modelini benimsediği bahanesiyle İbn Sînâ'da yoktan yaratma kuramının bulunmadığını savunmuştur. Michael Marmura, "yoktan yaratma doktrininin reddedilmesinden"<sup>24</sup> söz ederken Parviz Morewedge, "bir şeyi yoktan üretmek" ile "bir şeyi aklın sudûruyla üretmek" arasındaki farka dikkat çeker.<sup>25</sup> Benzer şekilde Gardet ve Anawati, Meşşâî felsefenin tamamının "yalnızca dünyanın zamansal yaratılışı dogmasını değil, aynı zamanda daha derin bir şekilde gerçek yoktan yaratma kavramını da" reddettiğini savunurlar.<sup>26</sup>

23 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried and Richard Polt (New Haven: Yale University Press, 2000), 8.

24 Michael Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)," *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* içinde, ed. Michael Marmura (New York: SUNY Press, 1984), 181.

25 Parviz Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sina)* (New York: Columbia University Press, 1973), 272.

26 Louis Gardet, M.-M. Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de Théologie Comparée* (Paris: Vrin, 1948), 320.

Ancak, İbn Sînâ'da, başka uzmanların da vurguladığı gibi, her ne kadar zamansal düzeyde kavranmasa da gerçek bir yaratma kuramı bulunmaktadır.<sup>27</sup> Çünkü o, sudûr teorisini kelâmın yaratma kuramıyla buluşturur. Erken dönemde, *el-Mebde ve'l-meâd*'da, yaratmayı (*ibdâ'*) "kendinde olmayan bir şeyi sürekli olarak var etmek" olarak tanımlar.<sup>28</sup> Bu nedenle, İbn Sînâ'da yoktan yaratmanın bulunmadığı fikrine katılamayız; her ne kadar onun bunu zamansal bir şekilde tasavvur etmediği doğru olsa da. Yaratma, metafizik düzlemde gerçekleşir ve özü itibariyle var olmayan bir şeyin var edilmesi anlamına gelir.<sup>29</sup> Böylece, yaratma sürekli varlığı sağlayarak sürekli yokluğu ortadan kaldırır. Bizatihi zorunlu Varlık dışında her şey bigayrihi zorunlu ve kendinde mümkündür. Yaratılmış her şey, varlık-mahiyet ayrımına ve varlığın ikincilliğine tabidir.

İbn Sînâ, *Şifa*'da daha açık bir ifadeyle, *ibdâ'yı* "bir şeye mutlak yokluktan (*leys mutlak*) sonra varlık verilmesi" olarak tanımlanır.<sup>30</sup> Benzer şekilde *Tanımlar Kitabı*'nda *ibdâ'yı*, öncelikle "bir şeyin başka bir şeyden olmaksızın oluşmasını", ikinci olarak da varlığın bir şeye aracısız bir nedenden gelmesi olarak sunar. Böylece özün var olmasına engel olan şey ortadan kaldırılır.<sup>31</sup> Bir şeyin mahiyeti onun varlığını gerektirmediğine göre, onu var etme fiili şeyi yokluktan çıkarır. İbn Sînâ, Aristoteles'in felsefesinde olduğu gibi, yaratılmamış, ebedî bir madde fikrine yer vermez. Yaratma – madde, âlet veya başka herhangi bir şey gibi – bir aracıyla gerçekleşmez. Bu nedenle yaratma zamanı da dışlar, çünkü yaratma eyleminden önceki bir zaman, Tanrı ile dünya arasında bir aracı haline gelecektir. Yani *ibdâ*; madde, âlet, zaman gibi hiç-

- 27 Beatrice Zedler'in İbn Sînâ'da yaratılışı reddetmesine yanıt için bkz. Olga Lucia Lizzini, "A Mysterious Order of Possibles: Some Remarks on Essentialism and on Beatrice Zedler's Interpretation of Avicenna and Aquinas on Creation," *American Catholic Philosophical Quarterly* 88/2 (2014), 237-70. Benzer şekilde McGinnis'e göre: "İbn Sînâ'nın zaman dışı yaratma anlayışı, gerçek bir yoktan yaratma anlayışıdır ve bu nedenle, önceden var olan formları ve maddeyi gerektiren Aristoteles'in hareket kavramından farklıdır." Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 182.
- 28 İbn Sînâ, *al-Mabda' wa al-ma'âd*, ed. Abdullah Nürânî (Tehran: Institute of Islamic Studies, 1984), 77.
- 29 Rahim Acar, "Creation: Avicenna's metaphysical account," *Creation and the God of Abraham*, ed. David Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R. Stoeger (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2010), 78.
- 30 Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), 203. İbn Sînâ'nın yaratmayı ifade etmek için kullandığı farklı terimlerin analizi için bkz. Jules Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ," *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997), 468.
- 31 Ibn Sina, "Book of Definition," *Books of Definition in Islamic Philosophy - The Limits of Words*, ed. Kiki Kennedy-Day (London: Routledge Curzon, 2003), 114.

bir aracıya ihtiyaç duymadan gerçekleşir. Varlık-mahiyet ayrımı ve buna eşlik eden mümkün varlık ile zorunlu varlık farkı, Neoplatoncu sudur nazariyesi ile İbn Sînâ'nın sahiplendiği şekliyle Kur'ân'ın yoktan yaratma anlayışı arasındaki karşılaşmanın ürünüdür. İslâm'ın hakikat arayışında akıl yürütmeye atfettiği merkezî işlevi benimseyen İbn Sînâ, Pavlus'un rasyonel düşüncüyü delilik olarak reddetmesinden çok açık bir şekilde farklılaşır.

Bu nedenle, Heidegger'in özcülük eleştirisi İbn Sînâ için geçerli değildir. O mahiyetin varlığı önceliğini söylediğinde, mahiyetin zaten baştan bir tür varlığa sahip olduğunu kastetmez, zira bu durumda mahiyet değil de varlık önceliğe sahip olurdu. Seyyid Hüseyin Nasr sorunu isabetli bir şekilde özetler. Eğer mahiyet, varlıktan bağımsız olarak var olsaydı, o zaman zaten varlık sahibi olurdu ve bu da sonsuz bir gerilemeye yol açardı.<sup>32</sup> İbn Sînâ'nın kendisi, mahiyetin var olmadan önce kendi başına zaten var olduğu şeklindeki saçma fikri reddeder; çünkü bu, zorunlu Varlık'ın mutlaklığını sorgulayacaktır.<sup>33</sup> İbn Sînâ, varlığı mahiyetin bir arazi olarak sunarken, zorunlu Varlık ile, özü tek başına varoluşu meydana getirmeye yetmeyen mümkün varlık arasındaki ayrımı vurgular. Dolayısıyla iki terim arasındaki gerçek ikiliğe rağmen, *Şifâ* I, 5'te vurgulandığı gibi mahiyet, fiilen yalnızca akılda veya dış dünyada var olabilir. Kanaatimizce, İbn Sînâ'nın tözsel bir şekilde yorumlanmasında yapılan hata Onun ayırdığı ontolojik ve kronolojik düzlemlerin karıştırılmasından da kaynaklanır. Sudur nazariyesi kapsamında, Yaratıcının yaratılan üzerinde önceliği zaman açısından değil mahiyet açılarından. Yaratmayı bir önce ve bir sonra ile zamansal bir düzlemde düşündüğümüzde, varlığını kazanmadan önce bile zaten var gibi görünen bir mahiyet tasavvur ederiz. Oysa zâtî bir düzlemde, mahiyet eşzamanlı bir şekilde varlıktan ayrıdır.

Bu zamansal olmayan anlayışın en önemli sonucu, yaratmanın geçmişte bir sefere mahsus gerçekleşmiş bir şey olmadığıdır. Böylece şimdiki zamanda da yaratılmış varlığın var edilme ihtiyacı devam etmektedir. Zira bigayrihi zorunlu olan varlık aynı zamanda bizatihi mümkün olmaya devam eder. Heidegger'in referans aldığı Thomas Aquinasçı modelden farklı olarak İbn Sînâ, varlık-mahiyet farkını kuvveden ziyade imkân kavramıyla açıklar. Kuvve fiili gerçekliğin, imkân ise zorunluluğun karşıtıdır.

32 Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy From its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: SUNY Press, 2006), 69.

33 Avicenna, *The Metaphysics*, 276-77.

Aradaki fark çok önemlidir çünkü Aristoteles'e göre nesne fiilen gerçekleştiğinde artık hiçbir potansiyel boyuta sahip değildir. Oysa İbn Sînâ'da, tam olarak gerçekleşmiş olsa bile, o kendinde mümkün veya olumsal olarak kalır. İmkân kavramı, Aristoteles'teki mantıksal anlamını aşarak, İbn Sînâ'yla gerçek bir ontolojik boyut kazanmıştır. Mümkün bir şey, imkânsız ve zorunlu olmaması hasebiyle, olabilir de olmayabilir de ve varlığını kendisinden başka bir şeyden alır. İbn Sînâ daha da ileri gider ve kendinde mümkünü bir açıdan gerçek dışı veya yanlış olarak sunar: Zorunlu Varlık her zaman kendinde gerçek veya doğrudur; mümkün olan ise "başkası aracılığıyla doğru ve kendi başına yanlıştır."<sup>34</sup> Bizatihi imkanla bigayrihi zorunluluk arasındaki ikilikte, İbn Sînâ'nın alımlanışında ikincisi doğal olarak ön plana çıkmıştır zira fiilen şeyler bu şekilde vardır. O kadar ki, bir şeyin gerçekte yalnızca zorunlu olduğu takdirde var olduğunu vurgulayan A. M. Goichon imkân boyutunu tamamen göz ardı eder.<sup>35</sup> Oysa İbn Sînâ, zamansal yaratmaya karşı çıkararak, şu anda zorunlu olarak var olan şeyin özündeki olumsallığı korur. Çünkü kendisinden başka bir şey sayesinde zorunlu olsa da şey kendinde olumsal kalır.<sup>36</sup> Böylece olası yokluk durumu şimdiki zamanda yer alır; ne bitmiş bir geçmişe havale edilir ne de kaçınılmaz bir geleceğe yansıtılır. Yani ontolojik olumsallık, gelecekte gerçekleşecek olan – ve gördüğümüz gibi Heidegger'in de eleştirdiği – herhangi bir maddî yok oluştan farklıdır.

Zamansal olmayan bu yaratmanın olumsallığı idame ettirmesi sayesinde, varlık hazır bulunuş ve kullanılabilirlik modeline direnir. Yaratmanın zamansal algısı ise, olumsallığın korunmasına izin vermez çünkü varlığa asla yer vermeyen bir mutlak yokluktan, herhangi bir yokluk unsuru taşımayan mutlak varlığa geçilir. Oysa İbn Sînâ'da yaratılmış şey, bizatihi zorunlu Varlık'ın sürekli desteği olmasa, her an yokluğa döner ve bu anlamda *yoksulluğunu*, yani fakirliğini korur. Yoksulluk, var olabilmek için bir başkasına bağımlı olmak anlamına gelir.<sup>37</sup> Böylece, yaratma geçmişte bir sefere mahsus gerçekleşmediği gibi, yok olma da gelecekte bir sefere mahsus olacak bir şey değildir. "O'nun zatından başka her şey yok olacaktır"<sup>38</sup> ve "Yeryüzünde bulunan her

34 Avicenna, *The Metaphysics*, 38.

35 A. M. Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après Ibn Sînâ (Avicenne)* (Paris: Descartée De Brouwer, 1937), 160.

36 Bkz. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), 221-26.

37 Bu fikrin yansımaları için bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 49.

38 Kasas Sûresi 88. ayet. Bkz. Alper, *Varlık ve İnsan*, 68-69.

canlı yok olacaktır”<sup>39</sup> ayetlerini bu şekilde anlamak gerekir. İbn Sînâ, *Şifâ*'da bu ayet hakkında şu yorumu yapar: zorunlu Varlık'tan bağımsız olarak düşünüldüğünde, eşya yalnızca yokluğu hak eder.<sup>40</sup> Ayetin lafzî okunmasından da anlaşılacağı üzere, her şey sadece bir gün yok olmaya mahkûm değildir, aslında şimdi de yok olmaya müsaittir. Buradan Heidegger'in eleştirdiğinden çok farklı bir *şimdi* anlayışı çıkar. Hatta başka çeviriler “Yeryüzünde bulunan her şey fanidir” der. İlk ayeti “O'nun vechinden başka her şey helâktedir” şeklinde çeviren Elmalılı tefsirinde şu yorumu ekler: “yani O'nun zâtından başka her şey, her mevcud haddizâtında ma'dum demektir. Çünkü O'ndan mâsivâsinin vücûdu zâtî değil, Vâçib Teâlâ'ya müstenid olduğundan her an kâbil-i 'adem ve fenâyâ müheyâ olmakla haddizâtında yok demektir veya yok olacaktır.”<sup>41</sup>

Bu noktada Aristoteles'e yakın olan Thomas Aquinas ise, Tanrı'nın varlığını ispatlamanın üçüncü yolu argümanında açıkladığı gibi, olumsuzluğu maddenin potansiye-  
linin bir etkisi olarak görür: “Olmaması mümkün olan şey bazen yoktur” (*Quod possibile est non esse, quandoque non est*).<sup>42</sup> Yani var olmaması mümkün olan bir şeyin var olmadığı bir zaman mevcuttur. Olumsuz olmak, ebedi olmamak, zamana, doğum ve ölüm döngüsüne tabi olmaktır. Thomas'ta olumsuzluk, zamansallığın özünde bulunan sonluluğa dayanır. Üçüncü yolun argümanı tam olarak ontolojik olumsuzluğu zamansallığa indirger: Her şey var olup yok oluyorsa, hiçbir şeyin var olmadığı bir zaman da olmuş olmalıdır. Thomas'ta olumsuzluğun yanı sıra var olmama ihtimalini nedeni, İbn Sînâ'da olduğu gibi bir illete duyulan ihtiyaç değil, maddenin bozulabilir yapısıdır.

Bazı farklılıklara rağmen İbn Sînâ, Aristotelesçi zaman anlayışına oldukça yakındır; fakat kendisini Heidegger'in eleştirdiği hazır mevcudiyet modelinden ayıran nokta, olumsuzluğu zamansallıktan bağımsız düşünmesidir. Thomas ve Aristoteles'le farkı daha iyi anlamak adına, bu özelliği daha yakından incelememiz gerekir. Ontolojik olumsuzluk herhangi bir zamansal fanilikten farklıdır, böylece şeyin olumsuzluk statüsünün korunması özerk varoluşunu engeller. Bu nedenle İbn Sînâ, bir yandan zorunlu, mümkün ve imkânsız ile, diğer yandan her zaman, bazen ve asla arasında tam bir özdeşleşmeyi reddeder.<sup>43</sup> Eğer bozulabilen her şey mümkünse, bunun tersi

39 Rahmân Sûresi 26. ayet.

40 Avicenna, *The Metaphysics*, 284.

41 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 444.

42 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 2, 3 c.

43 Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (New York: Cornell University Press), 248. Bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 208 vd.

doğru olmayabilir. Bizatihi zorunlu-bigayrihi zorunlu ikiliği, kalıcı olan-kalıcı olmayan çiftinden ziyade nedensiz-nedenli çiftine daha uygundur. Wisnovsky'ye göre İbn Sînâ'da bu değişimin nedenleri teolojiktir. Hem nedenli hem ezeli ilahî sıfatların varlığı, nedenli ezeli ve nedensiz ezeli şeyler arasında bir ayrımı gerekli kılmıştır. İbn Sînâ Allah'ın sıfatlarından çok gök cisimlerine odaklanır, ancak sorun aynıdır. Mümkün varlık, olması da olmaması da düşünülebilen şeydir; varlığı bir gün sona erecek olan ya da daha önce olmayan şey değildir. Dolayısıyla, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, olumsuzluk, gelecekte artık-var-olmamakla değil, şimdi-var-olmamanın imkanıyla alakalıdır. Zikrettiğimiz ayetlerin de vurguladığı gibi, var olmama imkânı burada ve şimdi geçerlidir. İbn Sînâ, Hz. İbrahim'in – çeşitli gök yıldızlarının kaybolmasından sonra – yok olandan hoşlanmadığını beyan ettiği ayeti aktardıktan sonra muhtaçlığın bu kalıcılığını vurgular.<sup>44</sup> En'âm Sûresi 76. ayetindeki âfilin şimdiki zaman sıfatıdır ve kelimenin tam anlamıyla şimdi kaybolan şey anlamında anlaşılmalıdır.

Heidegger'e göre, sıradan zaman anlayışının alternatifi erken dönem Hristiyan tecrübesinde aranmalıdır. Pavlus ve Augustinus, kaygı modunda şimdinin sürekli olarak bir geleceğe yansıtıldığı bir anlayış geliştirir.<sup>45</sup> Çünkü Rabbin Günü, yani Hz. İsa'nın geri gelmesi, birden, "gece hırsız gibi" gerçekleşecektir.<sup>46</sup> Bu nedenle kökensel zaman anlayışı büyük ölçüde eskatolojik zamanı deneyimleyen Hristiyan olgusalılığından etkilenmiştir, çünkü her an ahir zaman kaygısını taşır. Bu güvensizliğe, Enkarnasyon ve aslı günah kavramlarını kabul etmeyen İslâm düşüncesinde bu şekilde yer vermek imkansızdır. Heidegger'in kronolojik zaman ile kairolojik zaman arasındaki ikiliği İbn Sînâ için geçerli değildir.

Yaratılmış varlığın özünde yatan benzer bir ontolojik fikrini Meister Eckhart'ta da buluruz. İbn Sînâ'yı takip eden Meister Eckhart'ın aynı zamanda Heidegger tarafından referans olarak gösterilmesi, Heidegger ile İbn Sînâ'nın yaratma ve tözsellik konusundaki karşıtlıklarının incelenmesini daha da ilgi çekici kılar. Heidegger'in Meister Eckhart'ta başvurduğu noktalara geri döneceğiz, ancak önce Meister Eckhart'ın varlık-mahiyet ikiliği konusunda İbn Sînâ'ya yakınlığını hatırlatalım. Heidegger

44 Shams Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation* (New York: Columbia University Press, 2014), 140.

45 Jonathan O'Rourke, "Reading in Phenomenology: Heidegger's Approach to Religious Experience in St. Paul and St. Augustine," *Open Theology* 6/1 (2020): 221-33. <https://doi.org/10.1515/ophth-2020-0019> (Erişim 18 Şubat 2024).

46 1 *Selanikliler* 5, 1-3.

ger, Alman seleftinin Orta Çağ ontolojisine olan borcunu çok zikretmez;<sup>47</sup> sadece Orta Çağ mistik teolojisinin ve özellikle Meister Eckhart felsefesinin varlık-mahiyet ayrımı olmadan anlaşılabilir olduğunu belirtir.<sup>48</sup> Bu ayrım Eckhart'ta o kadar önemlidir ki, aşırı veya paradoksal görünebilecek bazı önermeler bu ayrım sayesinde açıklık kazanır.<sup>49</sup> Eckhart'ın yaratığın yokluk olduğuna ilişkin açıklaması 1329 tarihli 26. kınama belgesi tarafından kınandı çünkü Tanrı'nın yarattığı şey saf yokluk olamazdı. Ancak bu önerme sadece, yaratılan her şeyin *kendinde* bir hiç olduğunu (*creatum omne ex se nihil est*), yani onun varlığını Tanrı'dan başka hiçbir şeye borçlu olmadığını ifade eder. Öyle ki, "Tanrı yaratıklardan bir an için çekilse, onlar yok olup giderler."<sup>50</sup> İbn Sînâ'da olduğu gibi, şeyin ontolojik yoksulluğu, onun yaratılmış durumuna dayanır. Mahlûkun kendinde hiçliğinin karşılığı, yine çok eleştirilen, Eckhart'a gör varlığın Tanrı olduğu iddiasıdır. Eğer yaratık kendi başına bir hiçse, bu tam olarak onun varlığının temelinde Tanrı'ya dayanmasından kaynaklanır. Dolayısıyla bu iki önerme, varlık ile mahiyet arasındaki farkın sonucudur.

Aynı durum, Tanrı'nın tamamen dışarıda ve tamamen içeride olduğu fikri için de geçerlidir. Eckhart'ın bu görüşü özellikle önemlidir çünkü genç Heidegger'de bulunan Eckhart'a atıflarla mükemmel bir uyum içindedir. Heidegger'in eserlerinde, 1915'teki ilk çalışmalarından 1950'lerdeki yazılarına kadar Meister Eckhart'a açık ya da örtük çok sayıda gönderme vardır. Bu nedenle etkisi çok önemlidir ve küçümsenmemelidir. O Eckhart'ı modern öncesi Batı'nın birkaç büyük düşünüründen biri olarak görür, hatta onu "Düşünme üstadı" olarak betimler.<sup>51</sup> 1948'de Heidegger şunu yazar: "1910'dan beri edebiyat ve yaşam üstadı Eckhart bana eşlik ediyor."<sup>52</sup> Ian Alexander Moore konuyla ilgili çalışmasında Heidegger'in seleftine neredeyse yüz kez atıf yaptığını belirtir.<sup>53</sup> İlk açık referans 1915'te verilen bir dersin ("The Concept of Time in Historical Science") tanıtımında yer alır. Metnin zikrettiği *Sermon consideravit semitas*

47 Heidegger, *The Basic Problems*, 83.

48 Heidegger, *The Basic Problems*, 90.

49 Fernand Brunner, "Mysticisme et rationalité chez maître Eckhart," *Dialectica* 45/2-3 (1991): 106-107.

50 Meister Eckhart, "Speech 4," *Die Deutsche Werke I*, ed. J. Quint and G. Steer (Stuttgart: Kohlhammer, 1936-2007), 69-70.

51 Martin Heidegger, *Bremen and Freiburg Lectures - Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, çev. Andrew J. Mitchell (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 14.

52 Martin Heidegger, *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*, çev. Gary E. Aylesworth (Amherst, NY: Humanity Books, 2003), 172.

53 Ian Alexander Moore, *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement* (Albany: SUNY Press, 2019), 97.

*domus et panem*, yani eski bir üstadın göre, ruhun “bir” ile “iki” arasında yer aldığı yazılır. Oysa, Eckhart’ın bahsettiği bu kadim “Meister”, İbn Sînâ’dan başkası değildir. Bu ifadeyle amaç, Tanrı ile insan ruhu arasındaki farklılığın yanı sıra yakınlığın da altını çizmektir. Eckhart’a bir başka erken ve açık referans, muhtemelen 1916 yılında yazılmış olan habilitasyon tezinin sonuç bölümünde bulunur. Heidegger, özne ile nesne arasındaki, yani ruh ile Tanrı arasındaki bağlantıya ilişkin bir dipnotta selefinden alıntı yapar.<sup>54</sup> Eckhart aşkınlık ve içkinlik arasındaki ilkesel bağı varoluşun özüne yerleştirmeyi başarmıştır. Dolayısıyla, “aşkınlık, öznenin radikal, gözden kaybolan bir uzaklaşma anlamına gelmez: daha ziyade, bağıntılılığa dayalı canlı bir ilişki mevcuttur.”<sup>55</sup> Burada, Meister Eckhart’tan ilham alan genç Heidegger’de, varoluşun kendi kendini aşması fikrinin başlangıcını buluruz.<sup>56</sup> Oysa Eckhart’ın burada söylediği şey, Tanrı’nın, yaratılmışı asla karışmadan onun içinde mevcut olduğudur. Zira yaratılmışın varlığını sürdüren O’dur.

Eckhart, yokluk imkânını varolanın merkezine yerleştirir, ancak bu varolanı salt yokluk olarak da değerlendirmeyiz. Della Volpe’un savunduğu gibi, yaratılmış dünyayı tamamen yalan ve yanlış olarak değerlendiremeyiz;<sup>57</sup> O vardır, ama kendisi sayesinde değil. Yaratılmış dünya ancak ilahî varlık tarafından sürekli olarak desteklediği ölçüde vardır. Bir şey nasıl hem var olabilir hem de kendinde bir yokluk biçimini koruyabilir? İbn Sînâ’da bigayrihi zorunlu olma ile bizatihi mümkün olma ikiliği bu gerilimi daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Çünkü aynı şey kendinde hiçbir şey değilken, kendisinden başka bir şey aracılığıyla tam olarak var olur. Böylece, bir şeyin gerçekliği inkâr edilmez; yalnızca onun varlığının tam özerkliği iddiası sorgulanır.

İbn Sînâ’nın metafiziği, Eckhart’ın ana ilham kaynaklarından biri olduğuna göre bu yakınlık tesadüfi değildir. Tanrı’nın varlığından başka bir mahiyeti yoktur. Eckhart meşhur “*Ego sum qui sum*”<sup>58</sup> (“Ben neysen O’yum” veya “neysen, oyun”) ifadesini bu şekilde okur. Tanrı’da mahiyet (*anitas*) ile varlık (*quiditas*) arasında özdeşlik kuran

54 Martin Heidegger, *Duns Scotus's Doctrine of Categories and Meaning*, çev. Joydeep Bagchee and Jeffrey D. Gower (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2022), 158.

55 Martin Heidegger, *Duns Scotus's Doctrine*, 163.

56 Emilio Brito şu yorumu yapar: “Eckhart’ta ruh için Tanrı ne ise, Heidegger’de Dasein için Varlık odur.” Bu, varlığın Tanrı ile özdeşleştirildiği anlamına gelmez, ancak bir ilişki benzerliği olduğu anlamına gelir. Bkz. Emilio Brito, *Heidegger et l'Hymne du Sacré* (Leuven-Louvain: Leuven University Press, 1999), 450.

57 G. Della Volpe, *Eckhart o Della Filosofia Mistica* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1952), 179.

58 *Çıkış* 3:14.



Eckhart, açıkça İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sına atıfta bulunur.<sup>59</sup> Eckhart her mahlûkta mümkün mahiyet ve varlık bileşimini öncelikle "in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio" ifadesiyle vurgular. Yani, her yaratılmış şeyde, olması gereken ve başkasından gelen bir şey ile, esas olan ve başkasından gelmeyen bir şey vardır. Dolayısıyla bizatihi zorunlu Varlık'a ontolojik bağımlılık süreklidir. İbn Sînâ'nın "bigayrihi" vurgusuna eşdeğer olan *ab alio* ifadesi, bir başkalığa devamlı bağımlılık ilişkisine tam işaret eder. Palazzo'nun belirttiği gibi, "açık alıntularla desteklenmese de Eckhart'ın yaratıkların hiçliği hakkındaki çok tartışmalı öğretisinin aynı zamanda İbn Sînâ'nın zorunlu Varlık'ın yarattığı her şeyin kendinde sahte olduğu yönündeki görüşüyle ilişkili olması çok muhtemeldir."<sup>60</sup>

## Hesaplayıcı Akıl ile İlgisizlik Arasında Nedensellik

### Hesaplayıcı Düşünmeye Hizmet Eden Nedensellik

Ancak Heidegger, varlık-mahiyet ayrımı bağlamında akıl ilkesine yönelik eleştirisini yaparken aynı Meister Eckhart'a başvurur. Heidegger, şeyleri nedenlerinin kesin bilgisi yoluyla kontrol etmeye çalışan hesaplayıcı düşünmeye karşı çıkan meditatif bir düşünme tarzını savunur. 1927 gibi erken bir tarihte *Fenomenolojinin Temel Sorunları*'nda *essentia-existentia* ayrımının, Leibniz'in nedensellik ilkesini "anımsattığını" söyler.<sup>61</sup> Bu gözlem, 1950'li yıllarda, varolanların kullanılabilirliğini nedensellik eleştirisi açısından incelediği iki metne baktığımızda tam anlamını kazanır; bunlar, "The Question Concerning Technology" (1954) makalesi ve *The Principle of Reason* (1957) kitabıdır. İlki, nedenselliği, nedenden sonuca doğru giden bir harekette ele alır. Nedensellik önceden tasarlanmış, hesaplanmış ve dolayısıyla kontrol edilebilir bir gayeye doğru giden bir araçtır. *The Principle of Reason* aynı nedenselliği diğer yönde, zaten var olan bir şeyin nedenini arama çerçevesinde inceler. Burada nesneden başlanılır ve nesneyi insanların kullanımı müsait kılan nedenler incelenir. İlk metinde Heidegger nedensellik sorununu öncelikle araçsallık perspektifinden ele alır. Temel mesele, teknik düşünceyi eleştirmektir. Bu düşünce moduna, başlığı Meister Eckhart'a göndermede bulunan *Gelassenheit* metninde, "hesaplayıcı düşünme" (*das rechnende Denken*) der.

59 Meister Eckhart, *Die Lateinischen Werke, zweiten Band: Expositio libri Exodi 14-15* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1992), 20-21.

60 Alessandro Palazzo, "Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes," *A Companion to Meister Eckhart*, ed. Jeremiah Hackett (Leiden, Boston: Brill, 2012), 267.

61 Heidegger, *The Basic Problems*, 92.

Bir sonuç doğuran neden, her şeyden önce, Aristoteles'in dört nedeni arasında yer alan, bir amaca yönelik bir araçtır: "Amaçların arandığı ve araçların kullanıldığı yerde, araçsallığın egemen olduğu yerde nedensellik hakimdir." 1927'de Tanrı'nın yaratma sürecini insanın kullanımına hazır bir varlığın üretimi olarak tanımlayan dört neden, şimdi de insanların uyguladığı nedenselliğin her şeyi nasıl kullanılabilir hale getirdiğini açıklar. Filozofların Tanrısı haline gelen Tanrı bu nedenselliğe boyun eğmeye indirgenir ve böylece tüm yüce ve gizemli boyutları kaybeder.<sup>62</sup>

Bu kullanılabilirlik modeli, metafizik geleneğin başlangıcından bu yana hâkim olan tözsel paradigma ile uyumludur, çünkü Sokrates ve Platon zaten bir şeyin özünü (*Wesen*), kalıcı olan anlamında var olan (*als das Wesende*) olarak düşünürler. Bunlar "mevcut bir şeyin mevcudiyetini (*das Anwesen eines Anwesenden*)" belirleyen nedenlerdir. Lakin bu araçsallık yalnızca pratik düzlemde anlaşılmalıdır. Nedensellik daha temel olarak şeyin görünürlüğe gelişiyle ilgilidir. Bir şeye neden olmanın gündelik kullanımı ikincildir ve nedenselliğin özünden türetilmiştir. Yani, asıl mesele bu özü sorgulamaktır. Heidegger bu metinde yine üretim kavramına başvuruda bulunur, çünkü henüz mevcut olmayan şey onun aracılığıyla mevcudiyete ulaşır. Bu nedenle dört neden yoluyla üretim, esasen bir şeyin gizli durumdan gizli olmayan duruma geçmesidir. Oysa, doğanın "el-altında-duran" (*Bestand*) bir rezerv olarak algılanması bugün, modern teknoloji çağında, şeylerin elimizde hazır bulunuşu anlamına gelir.<sup>63</sup> Ancak bu artık basit bir *poiesis*, bir üretim meselesi değil, "doğaya, bu şekilde çıkarılıp depolanabilecek enerjiyi sağlaması" için bir meydan okuma (*Herausfordern*) meselesidir.<sup>64</sup> Biriktirme kavramı burada merkezi bir öneme sahiptir çünkü nedensellik yoluyla var olan özerk şeyin depolandığı fikrini destekler. "Çerçeveleme" olarak tercüme edilen *Gestell*, Heidegger'in doğanın ulaşılabilir ve sömürülebilir bir stok olarak ortaya çıktığı bu provokatif çağrı için kullandığı terimdir. O andan itibaren nedensellik, araçsallık aşamasının ötesine geçer ve kendisini çerçevelemenin hizmetine sunar çünkü özellikle modern fizik aracılığıyla doğa hesaplanabilir ve öngörülebilir bir kuvvetler kompleksine indirgenir.

Nedensellik ile şey, nedenlerinin dışında konumlandığı için tam anlamıyla özerkliğini kazanır ve kullanıma hazır hale gelir. Bu durumda fiilen var olan şey, "neden-

62 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology," *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt (New York-London: Garland Publishing, 1977), 26.

63 Heidegger, "The Question Concerning Technology," 17.

64 Heidegger, "The Question Concerning Technology," 14.

sellikten ve nedenlerden bağımsız olarak kendi başına” duran şeydir.<sup>65</sup> Dini anlayışta varlığın gerçekleşmesini sağlayan Tanrı olsa da bu fiil, yaratılmasına eşlik etmiş olan nedenlerden bağımsız bir şekilde var olan bir şeye özerklik kazandırır. Heidegger burada Orta Çağ’ın “rei extra causas et nihilum sistentia” ifadesine, yani şeyin kendi nedenleri ve yokluğun dışında kurulması fikrine gönderme bulunur. Dolayısıyla, hem dindeki yoktan yaratma kuramı bu özerkleşmeye engel değildir, hem de tersine, sürece katkıda bulunur; zira asla var olmayan bir şey artık varlığını tamamen kazanmıştır. Yokluktan gelen bir şey, nedenlerinden bağımsızlaşarak varlık kazanmıştır. Üretilen nesnenin bağımsızlığını sağlayan, sonucun nedene dışsallığıdır.

Burada aslında Heidegger, yaklaşımı “sorunun fenomenolojik sunumunu geliştirmek için en uygun olan” Suárez’i takip eder.<sup>66</sup> Heidegger skolastik varlık anlayışını esas olarak onun tezlerinden ve metinlerinden istifade ederek geliştirmiştir. Suárez’e göre varlık dış dünyada bulunur, mahiyet ise zihindedir. Peki bir şeyin mahiyetinin düşüncesinden dışsal varlığına geçiş nasıl mümkündür? Varlık tam olarak bu şeyin nedenlerinden dış dünyaya çıkmasıyla gerçekleşir. Artık şeyi üreten nedensel süreç tam olarak yerine gelmiştir. Suárez’e göre yalnızca dış dünyada olan ve nedenlerini aştıktan sonra artık bunların dışında bulunan şey tam anlamıyla vardır. Burada dört neden temelde, gerçekten neden unvanını hak eden, fail nedene indirgenebilir; diğer ucu ise yalnızca analogik anlamda nedendir. Sadece fail neden gerçek bir nedendir, çünkü sadece o, Suárez’in nedenin dışsal karakterine tanıdığı özelliği tam olarak yerine getirir. Fail neden şeyin tamamen dışında olduğu için üretilen şey de artık “nedenlerinin dışında” (*extra causas suas*) var olur.<sup>67</sup> Yani fail neden, şeyin dışında olduğuna göre, kendisinin dışında özerk bir nesne üretir. Diğer üç neden ise şeye içkin kalır. Bu yüzden Heidegger, dört nedenin nasıl fail nedene indirgendini vurgular; zira dışsal bir sonuca yönelik araçsal olarak hareket eden temelde fail nedendir.

Hiçbir şeyin sebepsiz gerçekleşmediği fikrini inceleyen *The Principle of Reason* metni ise, nedensellik ile hesaplayıcı düşünme arasındaki ilişkiye diğer yönde, sonuçtan nedene doğru, ele alır.<sup>68</sup> “Nihil fit sine causa” ilkesi, varlığın ve onun bilgisinin her zaman bir nedene sahip olduğunu vurgular. Burada bir yeter neden aranması ha-

65 Heidegger, *The Basic Problems*, 87.

66 Heidegger, *The Basic Problems*, 96.

67 Suárez, *Disputatio metaphysica* 31, 4, 6.

68 Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, çev. Reginald Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 22.

sebiyle, bu ilke öncelikle bilimsel kanıtlamayı ilgilendirir. Bir şey ancak yeter neden ilkesine uyduğu ölçüde var olduğuna göre, bu nedeni sağlamaya yönelik çağrı, modern bilimlerin bağlı olduğu temsili düşüncenin temel özelliğini oluşturur. Şeylerin nedenlerini kesin olarak bilmeye çağırın bu emir, insanın onlar üzerinde hakimiyet kurmasını sağlar. Talep edilen neden yeterli olmalıdır çünkü her şeyden önce, nedeni olduğu nesnenin sabitliğini (*Ständigkeit*) sağlamaya yetmelidir.<sup>69</sup> Nedenin bilgisi böylece şeyleri güvence altına alır ve kullanılabilir hale getirir. Bu nedenle sebebe ilişkin bilgi, eşyayı dilediği gibi kullanabilen hesaplayıcı düşünmeye tabidir.

Heidegger, bu hesaplayıcı akılcılığa karşı baş vurduğu *Gelassenheit* kavramı üzerine iki metin yazar: 1944-1945 yıllarında yazdığı, bir araştırmacı (*Forscher*), bir akademisyen (*Gelehrter*) ve bir üstat (*Lehrer*) arasında geçen bir konuşma ve meditatif düşünme ile hesaplayıcı düşünme arasındaki ayrımı yaptığı, *Gelassenheit* (1955) başlıklı konferansının metni. Aslında düşünceden bir kaçış gerçekleştiren hesaplayıcı düşünme, belirli bir sonuca yönelik planlar üzerinden ilerler. Bu düşünme türü, önceden belirlenmiş bir amaç için araçlar kullandığına göre, sayılarla ilgilenmese bile hesaplamayla hareket eden yeter neden ilkesine başvurur. Bu düşünmenin özü, önceden tasarlanmış bir amaca doğru hareket etmektir; bu yüzden işleyici, nedeni sonuca ulaşmak için bir araç olarak gören nedensellik ilkesine uyar. Buna karşılık, meditatif düşünme, “şeylere karşı salıvermeyi” (*die Gelassenheit zu den Dingen*) ifade eder.<sup>70</sup> Bu durumda insan ruhu, gerçekliğin herhangi bir araçsallaştırılmasına düşmeden, şeylerin karşısında kayıtsız kalır. Dünyayla tamamen çıkarsız bir ilişki sürdüren için *Gelassenheit*, bir durumun “olmasına izin verme”yi (*sich lassen*) gerektirir. Ruh bu durumda her şeye eşit baktığı için, eşyalara, hatta teknik aletlere karşı da değildir; sadece kayıtsız kalır. Bu şekilde, belli bir duygusal mesafeyi koruyarak bunları kullanmaya devam edebilir. Eckhart’ta – ve İbn Sînâ’da – olduğu gibi bir şey gerçekten vardır ama önemli olan ona bağlanmamaktır. Bu nedenle *Gelassenheit*, teknik nesnelere ve genel olarak şeylere aynı anda hem evet hem hayır diyebilmeyi gerektirir. Heidegger’e göre, bilimin kontrol edilemez hale geldiği bir dünyada meditatif düşünme tek çıkış yoludur.

Heidegger’in 1915-1916 kış dönemi dersinden kalan bir notun da belirttiği gibi, Eckhart’ı alımladığı ilk dönemlerden itibaren, bu etkide ilgisizlik (*Abegescheidenhe-*

69 Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, 33.

70 Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, çev. John M. Anderson and E. Hans Freund (New York: Harper and Row Publishers, 1966), 55.

it) kavramı merkezi bir rol oynamıştır.<sup>71</sup> Eckhart'a göre de ilgisizlik, bir şeyleri kullanmayı reddetmek anlamına gelmez; zira bu durumda yine sahip olmamaya bir bağlılık olurdu; daha ziyade mesele şeylerin varlığına ve yokluğuna karşı kayıtsız kalmaktır. Dolayısıyla ilgisizlik, kişinin başına gelebilecek olumlu veya olumsuz her şey karşısında sarsılmaz kalmayı ifade eder: "Gerçek ilgisizlik, ruhun, başına gelebilecek sevinç ve keder, onur, utanç ve rezillik karşısında, küçük bir rüzgâr esintisinin önünde duran geniş bir dağın hali gibi sarsılmaz bir şekilde durmasından başka bir şey değildir."<sup>72</sup> Bu durumda kişi, Tanrı'ya benzemeye başlar çünkü yaratılmış her şeyden arınmış olmak, Tanrı'yla dolu olmak anlamına gelir. Oysa, Eckhart'ta şeylere karşı ilgisizlik, onların yaratılmış şeyler olma statülerine dayanır. Varlık yalnızca Tanrı'ya gerçekten ait olduğuna göre, kendi başlarına var olamayacakları için hiçbir arzuyu, ilgiyi hak edemezler. Eckhart'a göre bu, insanın her şeyin kendi başına bir hiç olduğunu tam olarak anlamasıyla gerçekleşir. Böylece, yaratılmış şeylerden kopmak, ontolojik bir farkındalığın etik bir sonucudur.

### İlgisizliğin Bir Aracı Olarak Nedenin Bilgisi

Heidegger'in nedenselliği dışlamasının ne ölçüde, varlık-mahiyet ikiliği üzerinden, şeylerin kullanılabilirliğine dayandığını daha önce belirttik. Artık İbn Sînâ'nın bu ayrıma verdiği anlamın, nedensellik hesaplayıcı düşünme arasındaki bağı nasıl etkilediğini ele almamız gerekir. İbn Sînâ'ya göre, başkası yoluyla zorunluluk ile kendi başına olasılık arasındaki eşzamanlılık, neden ve sonucun da eşzamanlı varlığını gerektirir. Bir nedene duyulan ihtiyaç, yalnızca bir şeyin başlangıç anını ilgilendirmez, o şey var olduğu sürece devam eder. İbn Sînâ, sebep-sonuç arasındaki bu eşzamanlılığı görmemeyi, "şeyin yalnızca var olmak için sebebe muhtaç olduğunu" düşünme yanlıgısı olarak sunar.<sup>73</sup> Başkasıyla, yani bigayrihi, zorunlu olan varlık aynı zamanda sebebiyle (*bi-illetihî*) zorunlu olan bir varlıktır. Nedensellik, başkalık ihtiyacının temel işareti haline gelir. Ontolojik yoksulluk olarak ihtiyaç, sonucun, varlığını sürdürmek için her zaman bir nedene ihtiyaç duyduğunu hatırlatır. Mümkün olan fakirdir

71 Martin Heidegger, *Die Grundlinien der Antiken und Scholastischen Philosophie* (Kış yanyılı, 1915/16, Fribourg).

72 Meister Eckhart, "On Detachment," *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, çev. Edmund Colledge and Bernard McGinn (Newyork/Ramsey/Toronto: Paulist Press, 1981), 288.

73 Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 198.

çünkü kendinden başka bir şey olmadan, yani nedeni olmadan var olamaz. Varlığa gelen bir şeyin, onu varlığını sürdüren bir nedenden bağımsız olarak, kendi kendine sürekli varlığını sürdürmesi imkansızdır.

Lakin, nesne var olduğu andan itibaren özerk olarak var gibi görünmektedir. Bina, inşaatçısı olmadan da var olur; aynı şey babasından daha uzun yaşayan çocuk için de geçerlidir. Şeylere hareket kazandıran fiziksel nedenler ile varlık kazandıran metafizik nedenler arasındaki ikilik bu konuya soruna verir. Zorunlu Varlık hem nesnelerin fiziksel düzeydeki hareketinin nedeni hem de onların metafizik düzeydeki varoluşlarının nedenidir. İbn Sînâ bu farklılığı doğal fail bir nedensellik ile metafiziksel fail bir nedensellik arasındaki ayrım yoluyla ifade eder.<sup>74</sup> Metafizik fail neden, ya zorunlu Varlık örneğinde olduğu gibi mutlak olarak, ya da Faal Akıl örneğinde olduğu gibi, maddeye özel bir varlık kazandıran türlerin çeşitli formlarını üreterek. Zorunlu Varlık yalnızca ilk neden değildir; nedensellik zincirini her aşamasında bulunur ve onu aşar.<sup>75</sup> Bu yüzden O *Müsebbibü'l-esbâb*'dır. Metafiziksel fail nedenler ile sonuçları arasında herhangi bir zaman aralığı yoktur. Bu gerçek (*hakîkî*) nedenler, sonuçlarıyla eşzamanlı olarak mevcuttur (*maa'l-ma'lûl*).<sup>76</sup> Binayı yapan kişi sadece yapıyı mümkün kılan fiziki hareketin sebebidir. Varlığı sağlayan ve her zaman var olan metafizik illet ise yapının devamlılığını sağlar. Dolayısıyla binanın inşasına katkıda bulunan bütün sebepler, binanın varlığını sürdürmesiyle eş zamanlıdır.<sup>77</sup> Gerçek nedenlerden farklı olarak, doğal nedenler arızidir; bunlar yardımcı nedenlerdir. Arızî nedenler zamansal açıdan sonuçtan önce gelir ve sürekli birbirinin yerini alır. Bunlar varlık veren ve sonuçlarıyla birlikte var olan gerçek nedenlerin eylemine hazırlık işlevi görürler. Maddenin şekil almaya hazırlanması sadece babaya ya da inşaatçıya değil, belli bir anda kesişen çok sayıda sebeplerin birleşimine bağlıdır. Tüm nedensel kompleks yapı gerçekleştiğinde, bu nedensel kompleksin etkisi zorunlu olarak ortaya çıkar.

Benzer şekilde Eckhart, ateşle ısıtılan suyun, ateş ortadan kaldırıldıktan sonra bile sıcak kalması ile güneş tarafından aydınlatılan havanın, güneş kaybolur kaybolmaz ışığını kaybetmesi arasındaki farkı vurgular.<sup>78</sup> O, fiziksel nedensellik ile metafizik

74 Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 195.

75 Nasr, *Islamic Philosophy*, 141.

76 Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 198.

77 Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 201.

78 Meister Eckhart, "Speech 41," *Deutsche Werke II*, ed. ve çev. Josef Quint (Stuttgart: Kohlhammer, 1988), 294.

nedensellik farkını anımsatan, iki tür nedensellik arasında bir ayırım yapar: Bir yanda sonucun nedeni ile aynı cinse ait olduğu tek anlamlı nedensellik, diğer yanda aktif ve pasif arasında farkı ima eden analogik nedensellik.<sup>79</sup> Tek anlamlı nedenin etkileri, çocuk doğurmada olduğu gibi, o neden artık yok olsa bile devam eder. Analogik nedenle ise sonucun varlığı nedenin varlığına bağlıdır. Yoktan yaratma bir analogi ilişkisi kurduğundan, Tanrı her şeyin analogik yaratıcı nedenidir. Analogik neden, eyleminin uygulandığı nesneden hiçbir şekilde etkilenmez ve bu nedenle asla eksilmez.

Heidegger'in, hesaplayıcı düşünme eleştirisi bağlamında, sonucun nedeninden bağımsız olduğu fikrini nasıl kullandığını gördük. Aslında benzer bir bağımsızlaşma argümanına İbn Sînâ'da da rastlarız; ona göre fail neden "kendisinden başka bir varlığı veren neden"dir.<sup>80</sup> Fail neden, doğa bilimlerinde olduğu gibi yalnızca bir hareket ilkesi değildir, aynı zamanda, Tanrı'nın dünyayla ilişkisinde olduğu gibi, bir varoluş armağanını da sağlar. O zaman, formel neden üretilen şeye içkinken, fail neden ona dışsaldır. İbn Sînâ'nın yaratmayı nedensellik ile açıklayabilmesi tam da fail nedenin ontolojik bir düzlemde varlık kazandırması ile alakalıdır. Böylece O fail nedeni sadece bir değişim veya hareket kaynağı olarak gören Aristotelesçi tanımdan uzaklaşır ve fail nedenini, varlığın kaynağı olarak sunar. Bu yüzden nedenin sonucu baştan var değilken nedeni gereği varlık kazanır. Bu fikir iki filozofumuz arasındaki karşıtlığın merkezinde yer alır çünkü Heidegger'e göre tam da sorun, daha önce hiç olmayan bir şeyin artık tamamen özerk bir şekilde ve nedenlerinin dışında var olmasıdır. Oysa İbn Sînâ için dışsallık kesinlikle özerklik anlamına gelmez. Dolayısıyla, nedensellik sürekli olarak sürdürülmeseydi, o şey hâlâ tamamen yok olurdu. Bu nedenle, "etki var olduğu sürece her zaman ve kalıcı olarak kendisine varlık kazandıran şeye ihtiyaç duyar." O halde bir şey asla kendi başına var olan bir sonuç olarak tanımlanamaz; tam tersine ontolojik olarak her zaman kendisinden başka bir şeye bağımlıdır. İbn Sînâ'ya göre buradaki yorum hatası, neden-sonuç arasındaki ilişkide zamansal öncelik-sonralık inancından kaynaklanmaktadır; halbuki onun ontolojik yaratma görüşüne uygun olarak aslında bir eşzamanlılık söz konusudur.

Bu nedenle, kendinde zorunlu Varlık'ın varlığına ilişkin İbn Sînâcı delilde, kendinde mümkünü var olmak için başkalağa muhtaç kılan şey bir dış nedene bağımlılığıdır. Üstelik nedenin kendisi de kendisinden başka bir nedenin vasıtasıyla meydana

79 Bu ayırım üzerine bkz. Emilie Zum Brunn, Alain de Libera, *Maître Eckhart: Métaphysique du Verbe et Théologie Négative* (Paris: Beauchesne, 1994), 84-87.

80 Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 194.

gelmiştir. Aynı neden, sonucu açısından zorunlu, ama kendisinin de bir nedenin sonucu olması bakımından olumsuzdur. Böylece, süreç, aşağı doğru bir tahakküm hareketi olmaktan ziyade, ilk nedene geri dönmeye yönelik bir yükseliş hareketidir.

Eğer nedensellik, bir şeyin ontolojik yoksulluğunu temellendiriyorsa, nedenin kesin bilgisi, bu kalıcı olumsuzluğun tam farkındalığını sağlayacaktır. Bigayrihi zorunluluğun bilgisi olarak kesin bilgi, aynı zamanda nedenin de zorunluluğunun bilgisidir. Bilmek, bir şeyin var olma nedeninin mutlak zorunluluğunu anlamaktır. Dolayısıyla kesinlik artık tahakkümün ya da hesaplamanın kesinliği değil, bağımlılığın, metafizik nedene duyulan sürekli ihtiyacın kesinliğidir. Bu kesinlik, kendinde zorunlu Varlık'ın dışındaki her şeyin radikal olumsuzluğunun tam farkındalığını sağlar. Ve bilginin kesin olması gerekir çünkü yaratılan şeyin ontolojik olumsuzluğunun kendisi kesin ve kaçınılmazdır. Başka bir deyişle, zorunlu bir şeyin kesin bilgisi, o zorunluluğun başkaldırısını, yani kendisinden başka bir nedene olan ihtiyacı bilmede kesinlik kazandırır. Doğal fail nedenler ile yaratma vektörü olarak metafizik neden arasındaki ikilik doğrultusunda, nedenin gerekliliği, varlığın bağışının gerekliliğini ifade eder. Nedeni gerekli kılan nokta, dışarıdan verilen varlığa duyulan ihtiyaçtır. Bu durumda, Heidegger'in eleştirdiği nedenin dışsallığı, sonuca ontolojik özerklik kazandırmak yerine, tam tersi sonucun daima sahibi olmadığı bir varlığa muhtaç olmasını ifade eder.

Heidegger'e göre, Orta Çağ ontolojisi, tıpkı Antik modeli gibi, varlığın anlamı sorusunu maalesef sormamıştır. Yaratılmış varlığın anlamı apaçık görünüyordu ve bu nedenle sorgulanmamıştı. Ancak İbn Sînâ'nın mümkün varlık ile zorunlu varlık farkıyla geliştirdiği çokanlamlılık, bizi tam da varlığın anlamı sorusunu sormaya davet eder. Ancak o halde özerk ve kullanılabilir görünen şeyin, yani kendinde zorunlu gibi görünen şeyin, gerçekte yalnızca kendinden başkasıyla zorunlu kılındığını ve dolayısıyla kendinde olumsuz olduğunu anlamamızı sağlayan şey, nedenin bilgisidir. Kanatımızca, İbn Sînâ'yı varlığın anlamı üzerine bir sorgulamaya dahil etmek tamamen mümkündür, hatta gereklidir. O zaman şeylerin nedenini anlama çabası, yaratılmış bir varlık olarak varlığın anlamı sorusuna hizmet eden hermeneutik bir işlemdir. Bu durumda, Heidegger'in şüpheciliğinin aksine, dünyanın gereksinimlerine ilişkin bilimsel bilgiye farklı bir açıdan bakabiliriz. Eckhart'ta da görüldüğü gibi dünya hem sabit hem de kırılgandır. Bir yandan İbn Sînâ'nın dünyası, gerçek bir varlığı olmayan, tamamen hayali bir varlık değildir. Nedensellik kuralı altında, bilimsel bilgiyi mümkün, hatta gerekli kılan değişmez yasalara titizlikle uyar. Öte yandan bu zorunluluk tam olarak kendinde değil, bir başkası aracılığıyla. Böylece, zorunluluğun kesinliği aynı zamanda bir tür olumsuzluğun şüphe götürmez farkındalığını sağlar. Ancak özne



kesin bilgiye sahip değilse, yani şeyin olumsuzluğundan emin değilse, mümkün varlığın kendinde zorunlu olduğunu zannedip ona bağlanabilir. Mevcut şeyin ontolojik olumsuzluğunun kendisi olumsal değildir; kesin ve kaçınılmazdır. Buradaki mesele, nesnenin ontolojik belirsizliğine ilişkin öznedeki epistemolojik kesinliği sağlamaktır. Heidegger'e göre nedene ilişkin bilgi, hesaplayıcı düşünmeyi tatmin etmek için hazır olan şeyin özerkleştirilmesine hizmet ederken, İbn Sînâ'ya göre, nedene ilişkin aynı bilgi, ontolojik özerkliğinin imkansızlığını bütünüyle kavramamıza ve dolayısıyla dünyayla araçsal bir ilişkiden vazgeçmemize vesile olur.

Bu durumda, hem nedensellik *Gelassenheit*'a, yani manevi ilgisizliğe engel değildir, hem de onun koşulu haline gelir. Ruh, anlaşılır dünyanın mükemmel bir aynası haline geldiğinde, her şeyin tüm nedenlerine ilişkin bilginin zirvesine ulaşılır. Böylece ruh "mevcut dünyaya bütünüyle benzeyen, mutlak iyiye, mutlak hayra ve gerçek mutlak güzelliğe tamık olan akli bir dünyaya" dönüşür.<sup>81</sup> O, metafizik nedenin bilgisi sayesinde yaratılan varlığın bütünüyle olumsuzluğunun tamamen farkında olur.<sup>82</sup> Oysa, tıpkı ontolojik iniş yönünde, doğal fail nedenler, metafizik nedenin eylemini hazırladığı gibi, epistemolojik yükseliş yönünde de doğal nedenlerin mükemmel bilgisi, metafizik nedenin bilgisine hazırlık yapar ve bu yüzden vazgeçilmezdir. Dolayısıyla, nedene ilişkin kesin bilginin manevi ve etik sonuçları vardır. Eckhart olduğu gibi, İbn Sînâ'ya göre ârif, her durumda dünyayla sakin ve neşeli bir ilişki sürdürür çünkü, Hakk'tan başka her şeyde Hakk'ı gördüğü için, her şey onu hoşnut eder.<sup>83</sup> Bu yüzden, İbn Sînâ bir bakıma vahdet-i vücûd anlayışının felsefî temelini temsil eder: Sudurla yayılan aynı varlık olumsal şeylerin çokluğunu var eder. Her olumsal varlıkta aynı zorunlu varlığın görülmesi böylece hesaplayıcı zihniyetin aşılmasına olanak sağlar. Ârif'in amacı, Hakk'tan başka her şeyden kopma durumuna ulaşmaktır. O hakikati hakikatin kendisi için arar, onun dışında bir amaca ulaşmak için değil; yani onun için hakikat asla – Heidegger'in eleştirdiği gibi – başka bir şey için bir araç olamaz. Bu yüzden, ârif, öteki dünyaya ilişkin gayelere sahip olan zâhid ve âbid'den farklıdır. Diğer ikisi ise, araçsal mantığı tam aşamazlar; sanki bu dünya malıyla ahiret malını satın alıyorlarmış gibi davranırlar.<sup>84</sup>

81 Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 350.

82 Metafizik illetin bilgisi için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 235-37.

83 Shams Inati, *Ibn Sînâ and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*, çev. Shams Inati (London, New York: Kegan Paul International, 1996), 89.

84 Inati, *Ibn Sînâ and Mysticism. Remarks and Admonitions*, 82.

Heidegger'in, her ikisi de kullanılabilirlik mantığını takip ederek, ilahî eylem ile insan eylemi arasında bir denklik kurduğunu gördük. İbn Sînâ bu analogiyi destekler, ancak bunu her türlü hesaplama karşı çıkararak yapar. Ârif, hesaplara ve öntasarımlara uymadan yaratan Tanrı gibi, hesapsız bir şekilde, yani kişisel çıkarlarını düşünmeden hareket eder. Yaratma arzu ya da ihtiyaçla gerçekleşmez; O bir bağıştır, saf bir cömertlik (*cûd*) eylemidir, yani eylemin ötesinde bir amaca sahip değildir. Zorunlu varlık bir hesap veya kasta uymadığı için, yaratma eylemi zamansal değildir. Böylece, İbn Sînâ, zorunlu yaratma anlayışıyla, Heidegger'in eleştirdiği ve temelde özgür iradeye dayanan modelden uzaklaşmış olur. Zenginlik ve bereket anlamına gelen bu ilahî cömertlik, mümkün varlığın temel özelliği olan ontolojik yoksulluğun karşıtıdır. Allah'ın bir niyeti vardır ama O'nda ikilik bulunmadığından bu, O'nun özünden başka bir şey değildir.<sup>85</sup>

İbn Sînâ iki tür cömert davranış arasında ayrım yapar. İlk durumda fail, maddi bir iyilik olabileceği gibi basit bir teşekkür veya iyi bir itibar da olabilecek bir karşılık kazanır. Bu beklenti bir eksikliğin işaretidir. Böyle bir karşılık beklemek tam bir cömertlik değildir çünkü akıl sahibi insan, arzunun karıştığı her şeyin cömertlikten ziyade kazanç olduğunu bilir. İkinci durumda ise cömert davranışa karşılık olarak hiçbir şey beklenmez. Çünkü "cömertlik karşılıksız olması gereken bir fayda sağlamaktır."<sup>86</sup> Dolayısıyla ilahî eylem saf bir cömertlik eylemidir çünkü cömertliğin ötesinde bir amacı yoktur. Cömert eylemde fail, yaptığı şeyden ya da yaptığını takip eden herhangi bir şeyden hiçbir şekilde etkilenmez. Heidegger, Eckhart'tan esinlenen Angelus Silesius'a başvurarak "gülün nedensiz olduğunu" yazar.<sup>87</sup> Oysa, Meister Eckhart'ın "niçinsiz" eylem fikri, yani niçin sorusunu sormama vurgusu, İbn Sînâ'nın pozisyonuna çok yakındır çünkü zorunlu Varlık karşılıksız olarak verir ve karşılığında hiçbir şey beklemez: "Tanrı 'niçin' olmadan hareket eder."<sup>88</sup> Öyle ki Eckhart da İbn Sînâ gibi bu cömert varlık bağışının zorunlu olduğunu söyler.<sup>89</sup>

85 İbn Sînâ'da zenginlik-yoksulluk farkı için bkz. Alper, *Varlık ve İnsan*, 53.

86 Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, 145.

87 Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann* (Basel: Bider & Tanner, 1955.) 35.

88 Meister Eckhart, "Speech 41," 71.

89 Meister Eckhart, *Opus sermonum*, VI, n. 56.

## Sonuç

Özet olarak, ilk bölümde, İbn Sînâ'nın, zamansal olmayan yoktan yaratma anlayışıyla, başkasıyla zorunlu olan bir varlığın temelde kendinde olumsal kaldığını savunarak, şeylerin özüne ontolojik bir yoksulluğu nasıl yerleştirdiğini gördük. Bu duruş İbn Sînâ'yı, Heidegger'in varlık-mahiyet farkına dayandırdığı hazır ve kullanılabilir varlık paradigmasına indirgemeyi engeller. İkinci bölümde ise, bu temel farkın sonuçlarını nedensellik açısından ele aldık. Heidegger'e göre bu varlık-mahiyet ayrımı, yeter neden ilkesinin habercisi olup, hesaplayıcı akıl doğrultusunda araçsallık düşüncesine hizmet eder. Oysa, İbn Sînâ'da, nedenin bilgisi, şeye hükmetmeyi değil, daha ziyade onun ontolojik yoksulluğunu tam olarak kabul ederek olumsal varlığa karşı etik bir ilgisizliği geliştirmeyi sağlar. Bir şeyin sebepli olduğunu anlamak, onun varlığının doğası gereği ona ait olmadığını ve sürekli olarak bir başkalık figürüne bağlı kaldığını bilmek anlamına gelir.

*Kıta Felsefesine Çok Kısa Giriş* adlı kitabında Simon Critchley, kıta felsefesinin karşı karşıya kaldığı, bilimciliğin aşırılıklarından kaçınma bahanesiyle bilim karşıtı bir gericiliğe kayma tehlikesinin altını çizer. Carnap ile Heidegger arasındaki tartışmanın bu konuyu mükemmel bir şekilde örneklediğini ve kitacı ile analitik yaklaşımlar arasındaki farkı belirli bir şekilde etkilediğini savunur. Bu nedenle, Critchley'e göre, bilimsel söylemin titizliğini terk etmeden, yaşanan hikmete olan ilgimizi sürdürmemize izin verecek bir "varoluşsal bilim anlayışına" ihtiyacımız vardır.<sup>90</sup> İbn Sînâ'da incelediğimiz yol tam da bu noktada çok önemlidir. Nedenselliğin rehabilite edilmesi, yoktan yaratma kavramının yeniden gündeme getirilmesiyle birlikte, iki filozof arasında incelediğimiz farklılığın ötesine uzanır. Bu şekilde, Heidegger uzmanı Jean Greisch'in ifadesiyle, "belirsizliğin bilgeliği" anlayışına düşmeme imkânı sorgulamak mümkün hale gelir.<sup>91</sup> Zira, bir yandan varlığı basit bir ulaşılabilirliğe indirgeyen hesaplayıcı bir nedensellik ile, diğer yandan, hem entelektüel akıl yürütmenin hem de bilimsel ilerlemenin temeli olmasına rağmen, nedensellik ilkesini tamamen dışlayan etik bir yaklaşım arasındaki karşıtlığın aşılması gerekir.<sup>92</sup>

90 Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2001), 117.

91 Bkz. Jean Greisch, *L'herméneutique Comme Sagesse de l'Incertitude* (Paris: Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2015).

92 Heidegger'in yeter neden ilkesinin etik önemini keşfetmesinin bir başka yolu da Leibniz olabilir. Ona göre akıl "hiçbir zaman basit bir hesaplama değil, aynı zamanda daima evrenin bir aynasıdır." Bkz. Renato Cristin, *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path* (Dordrecht/Boston/ London:

Atom enerjisinin yarattığı tehditte söz eden Heidegger, daha 1950'lerde kontrol edilemez hale gelen bir bilim sorununun nasıl yönetileceğinin acilen bilinmesi gerektiğinin farkındaydı. İnsanoğlunun dünyanın bu teknikleşmesiyle yüzleşmeye yeterince hazır olmamasını üzüntüyle ifade etti. Ancak hesaplayıcı düşünmeye alternatif olarak sunduğu meditatif düşünme, önerdiğinin aksine sorunu aşmanın tek yolu değildir. Gerçek mesele nedenler, deliller ve argümanlar kavramlarından vaz geçmeyen bir meditatif akıl düşünmektir. Bu nedenle Jocelyn Benoist'nın, Heidegger'in metafiziğin aşılabilir olduğuna dair inancı hakkındaki şüphelerini tamamen paylaşıyoruz. Bu metafiziğin çeşitliliğini ve çoğulluğunu hesaba katmayan bir anlayış, fenomenolojinin başlangıcına eşlik eden nedensellik karşıtlığını radikalleştirir. Bu yüzden, Benoist, insanların nedensellik ilkesinin sonu hakkında "sanki bir şekilde onu uygulamayan bir düşünceyi"<sup>93</sup> hayal etmek mümkünmüş gibi, spekülasyon yapmalarına hayret ettiğini söyler. Lakin, bu, Heidegger'in uyarılarının hiç geçerli olmadığı anlamına gelmez; en azından devam eden bir riskin hatırlatıcısı olarak. Zira, nedensellik sayesinde veya nedenselliğe rağmen, bir tahakküm arzusu ihtimali daima mevcuttur. Bu yüzden de Heidegger'in düşüncesi önemiyetini korur.

Bu çalışmada altını çizdiğimiz temel fark özellikle önemlidir, çünkü, modern öznenin egemenliği eleştirisi ve bir varoluş modu olarak bilginin savunulması bağlamında, pek çok eser onun felsefesini İslâm düşüncesine yaklaştırmaya çalışmıştır. Önemli olan, felsefesini benzerlikleri ve farklılıklarıyla düşünecek rasyonel bir diyalog kurmaktır. Bu çalışmada, tam da bu akıl diyalogu aracılığıyla hem eşzamanlı hem de art zamanlı bir düzeyde ilerledik: Bir yandan ortak bir ontolojik ve epistemolojik terminoloji kullanarak karşıt tezleri dile getiren iki filozof arasında felsefi bir yüzleşme gerçekleştirerek; diğer yandan, bu şekilde elde edilen sonuçları Meister Eckhart sayesinde tarihsel açıdan doğrularak. Böylece, bu çalışmada herhangi bir karşılaştırmalı veya kültürlerarası yaklaşıma başvurmadık, çünkü İbn Sînâ'yı elbette Batı geleneğine tamamen indirgeyemsek de iki filozof aynı felsefe tarihi geleneği içerisinde yer alır. Bu devamlılık sayesinde, Orta Çağ ve çağdaş filozoflar arasındaki karşılaşma, karşılıklı bir merkez dışılık deneyimi için bir fırsat olabilir, çünkü de Libera'nın bize hatırlattığı gibi, "Orta Çağ'ın içimizde çalışmasına izin vermeden Orta Çağ

Kluwer Academic Publishers, 1998), 121. Aynı konu hakkında ayrıca bkz. Hans Ruin, "Leibniz and Heidegger on Sufficient Reason," *Studia Leibnitiana* 30/1 (1998), 49-67.

93 Jocelyn Benoist, "Dépassements de la Métaphysique," *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 129/2 (2004), 174.

üzerinde çalışamayız.”<sup>94</sup> Bu nedenle çağdaş dönemle Orta Çağ arasındaki buluşma gerçekten karşılıklı, yani iki yönlü olmalıdır, ki böylece eski görüşler de yeni kuramlara meydan okuyabilir.

Ancak felsefî farklılıkların arkasında, söz konusu iki dinde iman-akıl ilişkisiyle ilgili teolojik farklılıklar da yatmaktadır. Çünkü her geleneğin çoğulluğunu ve karmaşıklığını inkâr edecek herhangi bir indirgemecilikten kaçınırsak bile, – incelenmesi bu çalışmanın kapsamını aşan – baskın özellikler her iki tarafta da mevcuttur.<sup>95</sup> Bir yanda, teolojik düzlemde, gizem ve tevhit kavramlarıyla, diğer yanda, antropolojik düzlemde, aslı günah ve fitrat arasındaki ikilikler göz ardı edilmemelidir. Çünkü Heidegger, akla karşı duyduğu güvensizlikten duran Pavlus'un Hristiyanlığın yaratma anlayışını felsefî bir açıdan ele almamasını eleştirirse de kendisi de aslında nedensellik karşıtlığında bu güvensizlikten etkilenmiştir. Üstelik de Libera, 1277'de Tempier'nin İslâm felsefesini kınamasının, genelde söylendiği gibi çifte hakikat teorisinden çok, akli gayret yoluyla erişilebilen felsefî temaşa modeline yönelik olduğunu düşünür. Bu model, de Libera'ya göre, Hristiyan yaşamı için bir tehlike temsil etmiştir; zira akıl sayesinde saadetin bu dünyada kısmen de olsa, mümkün olduğunu savunmuştur. Heidegger'in dinî arka planını, belirli noktalarda onlarla benzeşen ama aynı zamanda temel bazı noktalarda onlardan ayrılan İslâm inancıyla karşılaştırarak değerlendirmek gerekli görünür. Bu noktada İbn Sînâ özel bir yere sahiptir; çünkü o, Batı felsefesi açısından hem – felsefî düzlemde – bir benzerlik hem – kendi İslâmî varsayımları açısından – bir başkalık figürü oluşturur. Kavramsal düzeyde zengin çatışmaların ve çok sayıda çapraz verimlilik ilişkiler vektörü olabilen şey bu melez statüdür.<sup>96</sup> Aynı şey Fârâbî, İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve diğer birçok kişi için de söylenebilir. Bunların bu konu açısından temel özelliği bir yandan, ona indirgenmeseler de bir ölçüde Avrupa felsefe tarihinin bir parçası olmaları, ama öte yandan, çoğu çağdaş filozofun Hristiyan arka planından da çok farklı olan İslâmî bir dünya görüşü tarafından beslenmiş olmalarıdır.

94 de Libera, *Penser au Moyen Age*, 190.

95 Louis Gardet, M.-M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, 416.

96 Bu aynılık-başkalık konumuyla ilgili daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Selami Varlık, “Application of Tradition in Gadamer and the Sameness-Otherness of Islamic Philosophy,” *Differences in Identity in Philosophy and Religion: A Cross-Cultural Approach*, ed. Lydia Azadpour, Sarah Flavel, Russell Re Manning (London: Bloomsbury Publishing, 2020), 69-89.

## Kaynakça

- Acar, Rahim, "Creation: Avicenna's metaphysical account." *Creation and the God of Abraham*. Ed. David Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R. Stoeger, 77-90. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2010.
- Acar, Rahim, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden, Boston: Brill, 2005.
- Açıkgenc, Alparslan. *Being and Existence in Şadrâ and Heidegger: A Comparative Ontology*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Aoun, Mouchir Basile. *Heidegger et la Pensée Arabe*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- Benoist, Jocelyn. "Dépassements de la Métaphysique." *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 129/2 (2004): 167-80.
- Biemel, Walter ve Hans Saner (ed.). *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*. çev. Gary E. Ayresworth. Amherst: Humanity Books, 2003.
- Brito, Emilio. *Heidegger et l'Hymne du Sacré*. Leuven: Leuven University Press, 1999.
- Brunner, Fernand. "Mysticisme et Rationalité Chez Maître Eckhart." *Dialectica* 45/2-3 (1991): 99-115.
- Camilleri, Sylvain ve Varlık, Selami (ed.). *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*. Cham: Springer, 2022.
- Caputo, John D. *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982.
- Clavier, Paul. "L'Épuisement de la Création – le Coup de Grâce Heideggérien." *Revue Philosophique de Louvain* 112/4 (2014): 727-49.
- Courtine, Jean-François. "Heidegger et Thomas d'Aquin." *Quaestio* 1/1 (2001): 213-34.
- Cristin, Renato. *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Critchley, Simon. *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. New York: Oxford, 2001.
- de Libera, Alain. *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1991.
- Dillard, Peter S. *Heidegger and Philosophical Atheology: A Neo-Scholastic Critique*. New York: Continuum, 2008.
- Eckhart, Meister. *Deutsche Werke*. ed. Josef Quint ve Georg Steer. Stuttgart: Kohlhammer, 1936-2007.
- Eckhart, Meister. *Die Lateinischen Werke, Zweiten Band: Expositio Libri Exodi 14-15*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1992.
- Eckhart, Meister. "On Detachment." *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. çev. Edmund Colledge ve Bernard McGinn. New York, Ramsey ve Toronto: Paulist Press, 1981.
- el-Bizri, Nader. "Avicenna and Essentialism." *The Review of Metaphysics* 54/4 (2001): 753-78.

- el-Bizri, Nader. *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger*. New York: SUNY Press, 2000.
- Gardet, Louis, ve Anawati, Georges. *Introduction à la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée*. Paris: Vrin, 1948.
- Gilson, Caitlin Smith. *The Metaphysical Presuppositions of Being-in-the-World: A Confrontation Between St. Thomas Aquinas and Martin Heidegger*. New York: Continuum, 2010).
- Gilson, Etienne. "Appendices : Réponses à Quelques Questions." *L'être et l'Essence*. 350-78. Paris: Vrin, 1962.
- Goichon, Amélie-Marie. *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après Ibn Sînâ (Avicenne)*. Paris: Desclée de Brouwer, 1937.
- Grondin, Jean. "La Métaphysique du Sens des Choses." *Philosophiques* 41/2 (2014): 351-57.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. çev. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- Heidegger, Martin. *Bremen and Freiburg Lectures - Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*. çev. Andrew J. Mitchell. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- Heidegger, Martin. *Discourse on Thinking*. çev. John M. Anderson ve E. Hans Freund. New York: Harper and Row, 1966.
- Heidegger, Martin. *Duns Scotus's Doctrine of Categories and Meaning*. çev. Joydeep Bagchee ve Jeffrey D. Gower. Bloomington: Indiana University Press, 2022.
- Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. çev. Gregory Fried ve Richard Polt. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. çev. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- Heidegger, Martin. *The Principle of Reason*. çev. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Heidegger, Martin. "The Question Concerning Technology." *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde. çev. William Lovitt, 3-35. New York-London: Garland Publishing, 1977.
- Heidegger, Martin. "What is Metaphysics." *Basic Writings: From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)* içinde. Ed. David Farrell Krell, 89-110. New York: Harper and Row, 1977.
- Ibn Sînâ. *al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Ed. Abdullah Nûrânî. Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies Tehran Branch, 1984.
- Ibn Sînâ. *The Metaphysics of The Healing*. çev. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.
- Inati, Shams. *Ibn Sînâ and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*. çev. Shams Inati. London and New York: Kegan Paul International, 1996.
- Inati, Shams. *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Janssens, Jules. "Creation and Emanation in Ibn Sînâ." *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997): 455-77.

- Kahn, Charles. "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy." *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval* içinde. Ed. Parviz Morewedge, 7-17. New York: Fordham University Press, 1982.
- Kamal, Muhammad. *From Essence to Being: The Philosophy of Mulla Sadra & Martin Heidegger*. London: ICAS Press, 2010.
- Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik, 2011.
- Kennedy-Day, Kiki. "Book of Definition." *Books on Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Words* içinde, 85-159. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Lizzini, Olga Lucia. "A Mysterious Order of Possibles: Some remarks on Essentialism and on Beatrice Zedler's Interpretation of Avicenna and Aquinas on Creation." *American Catholic Philosophical Quarterly* 88/2 (2014): 237-70.
- Lotz, Johannes B. *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. Pfullingen: Neske, 1975.
- Marmura, Michael. "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)." *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Ed. Michael Marmura, 172-87. New York: SUNY Press, 1984.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Moore, Ian Alexander. *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*. Albany: SUNY Press, 2019.
- Morewedge, Parviz. *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sînâ)*. New York: Columbia University Press, 1973.
- Moser, Kata, Gösken, Urs ve Hayes, Josh (ed.). *Heidegger in the Islamicate World*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2019.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: SUNY Press, 2006.
- O'Rourke, Jonathan. "Reading in Phenomenology: Heidegger's Approach to Religious Experience in St. Paul and St. Augustine." *Open Theology* 6/1 (2020): 221-33. <https://doi.org/10.1515/opth-2020-0019> (18 Şubat 2024).
- Palazzo, Alessandro. "Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes". *A Companion to Meister Eckhart* içinde. Ed. Jeremiah Hackett, 253-98. Leiden, Boston: Brill, 2012.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânî Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Varlık, Selami. "Application of Tradition in Gadamer and the Sameness-Otherness of Islamic Philosophy." *Differences in Identity in Philosophy and Religion: A Cross-Cultural Approach* içinde. Ed. Lydia Azadpour, Sarah Flavel, ve Russell Re Manning, 69-89. London: Bloomsbury Publishing, 2020.
- Walzer, Richard. "New Studies on Al-Kindi." *Oriens* 10/2 (1957): 203-32.
- Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. New York: Cornell University Press, 2003.
- Zum Brunn, Emilie, ve Alain de Libera. *Maître Eckhart: métaphysique du verbe et théologie négative*. Paris: Beauchesne, 1994.