

Onto-viddan ya da Vicdanın Asaleti

Onto-conscience or Primacy of Conscience


Aliye Çınar 

Özet

Bu çalışma, René Descartes ile modern felsefede öne çıkan özne merkezli paradigmanın eleştirisini, “onto-viddan” ve “vicdanın asalet” kavramları çerçevesinde incelemektedir. Özne merkezlik, varoluşu öznenin kurucu faaliyetine indirirken, varoluşta daralmaya gitmektedir. Bu nedenle çalışma, yalnızca ontolojik bir dönüşü değil, varoluşla ilişki kurma imkânının yeniden düşünülmesini önermektedir. Bu bağlamda, burada geliştirilen “onto-viddan” yaklaşımı, vicdanı öznel bir yetenek olarak değil, insanlarda varlığın tezahürü olarak yorumlamaktadır. Vicdan psikolojik bir deneyim değildir; varlığın kendini ortaya koyduğu biçimdir. “Vicdanın asalet”i ise, varlığın en doğrudan şekilde ortaya çıktığı boyutu

Abstract

This study addresses the critique of the subject-centered paradigm that became prominent in modern philosophy with René Descartes, within the framework of the concepts of “onto-conscience” and the “primacy of conscience.” While subject-centeredness reduces being to the constitutive activity of the subject, it is argued that this approach renders being itself invisible. Therefore, the study proposes not only an ontological return but also a reconsideration of the possibility of contact with being. The “onto-conscience” approach developed in this context interprets conscience not as a subjective faculty, but as the manifestation of being within the human. Conscience is not a psychological experience; it is the

 Bu makale, Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır. This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

✉ Prof. Dr. | Karamoğlu Mehmetbey Üniversitesi Felsefe Bölümü | aliyeccinar@kmu.edu.tr | ORCID: 0000-0001-8756-0841.

ifade eder. Bu yaklaşım, varlığın önceliğini savunan Molla Sadra'nın ontolojisiyle kısmen paralellik gösterirken, onu etik ve fenomenolojik bir çerçeveye aracılığıyla genişletir.

Çalışma, Muhammed İkbâl ve Martin Heidegger'in düşüncelerini karşılaştırmalı bir şekilde inceler. Çalışma, her iki düşünürün de Kartezyen öznelciliği aşmaya çalıştığını ve insanlığı Varlığın kurucu merkezi olarak değil, Varlığın kendini gösterdiği bir olasılık alanı olarak konumlandığını ortaya koymaktadır. İkbâl'in "khudi" kavramı ve Heidegger'in "Dasein" kavramı, özne merkezli düşünceye alternatif olarak varlığın dinamik bir kavrayışını sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Onto-viddan, viddanın asaleti, M. İkbâl, M. Heidegger

mode in which being reveals itself. The "primacy of conscience," on the other hand, refers to the dimension in which being becomes most directly visible. While this approach shows partial parallelism with Mulla Sadra's ontology that defends the primacy of being, it expands it through an ethical and phenomenological perspective.

The study comparatively examines the thoughts of Muhammad Iqbal and Martin Heidegger. It demonstrates that both thinkers strive to overcome Cartesian subjectivism and position the human not as the constitutive center of being but as a field of possibility in which being is disclosed. Iqbal's understanding of "khudi" and Heidegger's concept of "Dasein" offer a dynamic conception of being as an alternative to subject-centered thought. The text also evaluates the structure of modern epistemology based on the subject-object distinction within the context of Immanuel Kant's transcendental philosophy and argues that this approach reduces being to the level of representation. In contrast, "onto-conscience" maintains that knowledge emerges within the unfolding of being and together with it.

Keywords: Onto-conscience, primacy of conscience, M. Iqbal, M. Heidegger"

Giriş

Bu yazımızda özne merkeziliğin sonuçlarını onto-viddan ya da vicdanın asaleti kavramı ekseninde takip etmeyi amaçladık. Modern felsefede Descartes ile belirginleşen özne-merkezci paradigma, varlığı öznenin kurucu etkinliğine indirgeme eğilimi taşır. Esasında bu indirgemeci yapının varlığın kendisini görünmez kıldığını ortaya koymak gerekmektedir. Bu bağlamda, özne-merkezcilikten çıkış için yalnızca ontolojik bir geri dönüş yeterli değildir; aynı zamanda varlıkla temasın imkânını yeniden düşünmek gerekir. Bu noktada “onto-viddan” yaklaşımı, vicdanı salt öznel bir yeti olarak değil, varlığın insandaki tezahürü olarak kavrar. Dahası onto-viddan, Descartesci subjektivizmin de farkına varılmasıdır. Burada vicdan, psikolojik bir iç deneyim değil; varlığın kendisini duyurma, açma ve ifşa etme tarzıdır. Bu nedenle “vicdanın asaleti” ifadesi, klasik anlamda bir tözsel öncelik iddiası olarak değil, varlığın kendisini en dolaysız biçimde açığa çıkardığı boyutun vurgulanması olarak anlaşılmalıdır.

Bu yaklaşım, kısmen Molla Sadrâ'nın “asâletü'l-vücûd” anlayışıyla uyumlu bir şekilde, varlığı temel alır; ancak bu ontolojiyi, vicdan üzerinden fenomenal ve etik bir açılıma taşır. Böylece özne, kurucu merkez olmaktan çıkarak, varlığın kendisini açtığı bir imkân alanına dönüşür. Vicdan ise bu açılmanın en sahici ve dolaysız kipidir. Böylece “onto-viddan” ve “vicdanın asaleti” birlikte düşünüldüğünde, özne-merkezcilik eleştirisini derinleştiren ve ontoloji ile etiği aynı zeminde buluşturan alternatif bir düşünme imkânı sunar. Biz de makalenin sınırları içinde, M. İkbâl ve Heidegger kıyaslamasıyla, onların da benzer biz hat takip ettiklerini, yani Descartesci subjektivizmi aşmayı amaçladıklarına işaret etmeye çalışacağız. Yazıda yöntem olarak da Heideggerci fenomenoloji takip edilecektir. Zira Heidegger, Varlık ve insanın dünyadaki konumu anmayı öne çekmişti.

İlkin, Muhammet İkbâl'in düşünce izleklerini takip ettiğimizde R. Descartesci özne merkezci düşünceye kesin olarak direnç gösterdiği görülür. O, hem modern düşüncenin hem de klasik İslam düşüncesinin açmazlarına alternatif geliştirmeyi amaçlamıştır. Heidegger'in de daha

önce söylediği “başka türlü düşünme” (Almanca: Anders Denken ya da ein anderes Denken) ifadesi, İktbal’in düşünce tarzında da yankılanmaktadır. Onun dinamik *khudi* (*huda*) anlayışı, geleneksel metafiziğe, teknik düşünceye ve temsilci akla karşı bir eleştiriyile bağlantılıdır. Tıpkı Heidegger’in *dasein* kavramının özne merkezci felsefeyi hem eleştirip hem de yerine yeni inşa koyması gibi, İktbal de dinamik *hudi* (*khudi*) kavramıyla devingen, gelişmeci ve dinamik bir insan dolayısıyla buna entegre varlık tasavvuru geliştirmeyi hedefler.

İktbal klasik metafiziğin Tanrı anlayışını eleştirir. Çünkü bu düşünce çizgisi, “düşünceyi” hariçten bir şey üzerinde çalışan bir fail gibi görme-leridir. Bu düşünce anlayışı, bir bakıma bize bir tamirci takdim eder, bir bakıma da ideal olanla gerçek olan arasında aşılabilir bir boşluk meydana getirir. Hatta o kadar ki bu oluşan boşluk için de Tanrı düşüncesinin iyi bir tampon olduğu söylenebilir. MacIntyre’in ifadesiyle “Descartes’in Tanrısı benim idelerim ile fiziksel dünya arasındaki gediği kapatır” (MacIntyre, 2001, s. 70) Burada ironik bir durum var kuşkusuz. Önce düşünce, varlığa dâhil değil gibi dıştan bir şey üzerinde çalışan bir fail gibi fikriyat geliştirdi. Daha sonra da kendi ürettiği gerçek mesafe doğal olarak açıldığı için (çünkü dünya yerinde saymıyor, düşünenin düşüncesinin bitmesini beklemiyor) araya esaslı bir dolgu gerekmiştir. İktbal diyor ki dünyayı düşünürken, insan dünyaya dâhildir, onu bir seyirci gibi gözlemez, hem gözlerken kendi algısı değişir zira etkileşimdedir hem de dünya dinamiktir. Bu nedenle İktbal, dünyada bulunmaklığın veya zaman içinde ortaya çıkan tecrübesinin, maddi, hayati ve zihni merteye olmak üzere üç ana mertebeden meydana geldiğini tespit ederek bunların sırasıyla fiziğin, biyolojinin ve psikolojinin alanına dâhil etmişti. (İktbal, 2017, s. 54). Bu nedenle de İktbal, insan ruhunu Aristoteles de olduğu gibi bilimlerin tasnifinde fiziğe dâhil etmez. Dünyanın maddi deneyimini fiziğin alanına sevk eder. İnsanda ruh ve nefis ayrılmaz, insanını insan kılan adeta aynanın sırrı olan anlam varlığı olmasından dolayı o fiziğin alanına dahil değildir.

Varlığın Unutulması

Yukarıdaki giriş bilgilerinden sonra diyebiliriz ki M. İkbal, hermetik modele yakın görünmektedir. Çünkü hermetik model, Yunan rasyonalizmin betimlediği evren düzenin yıkılabileceğini; evrende insanın doğayı etkilemesini, onun akışını değiştirmesini sağlayacak, (Yeni bağlantılarla yeni ilişkiler keşfetmenin mümkün olduğunu ileri sürüyordu (Eco, 2003, s. 45). Çünkü zaten insan tekinin her bir *khudi* olarak etkinliği Huda'yı doğrudan etkilemektedir. Bu bütün hudi'lerin, Hüda'ya anında senkronize olduğu muazzam bir yapıydı.

Dahası İkbal, İbn Rüşd'ün Kur'an'daki 'nefs' ve 'ruh' ifadelerinden hareketle akıl ve duyu arasında ayırım yapmasını eleştirmiştir. Ona göre ego deneyim ve dış dünyadan alımladıklarıyla sürekli kendini günceller ve insan varlığın değer üreten boyutu ruh değil nefstir (İkbal, 2017, s. 106). Bu düşüncelerini, İkbal, "İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası" isimli eserinde dinamik bir ontoloji ekseninde temellendirir. Ona göre insanın gerçekliği, kendi varlığını ve özgürlüğünü fark etmesiyle başlar. İnsan, Tanrı'nın bir yansımasıdır ve yaratıcı güce sahiptir. Bu güç, insanın kendini aşması, değer ve anlamın insanda zuhur etmesi bakımından insan biriciktir ve diğer varlıklardan ayrılır. Oysa Aristotelesçi çizgi insanın düşünen hayvan yapması bakımından bütün canlılarla ortak kategoride değerlendirdi ve can veren *psykeden* (ruh) dolayı da ruhu fizik bilimlerinin şubesine dâhil etti. Bu düşünce Bergsoncu vitalizmin de etkisiyle esasında Spinoza'ya kadar geri döner. Çünkü bedenin deneyimleri ruha hemen yansır veya ruhun dönüştürdükleri deneyimler de bedeni etkiler. Bundan dolayı bu farkındalığa sahip olması bakımdan insan nefis varlığı olarak telakki edilir (Çınar, 2025).

İslam düşüncesinin iç-bükey durağanlığının bu kültürler gerçekliği münhasıran içeriden yaklaşmış, zihin adeta gerçeklik, yaşam ve Varlık karşında bir tamirci pasifliğiyle gördüklerini açıklayan bir teori geliştirmiştir. Mesela Eşarilerin otom teorisi de zihin durdurulan dünyayı atom bağlamında tasvir etmiştir. Bir başka ifadeyle içeriden dışarıya doğru hareket etmiştir. Bu süreç onlara güçten mahrum bir teori sağlamıştır ve sadece

teori ile uzun ömürlü bir medeniyet kurulamaz (İkbal, 2017, s. 47). Çünkü dışta, evren de insanı ve insan zihnini çepe çevre kuşatmıştır. Varlık insan hudi'lerinin (khudi) deneyimlerini anında kendine senkronize eden en büyük khudidir. Dolayısıyla doğaya, Varlık'a içkin her deneyim aynı zamanda dini tecrübeye dairdir. Bu nedenle normal insani tecrübe mertebesini bir vakıa sayıp kabul ederken, onun diğer mertebelerini mistik duygu ve heyecandan ibaret diye reddetmek, durağanlaştıran varlığı donduran özne merkeziliğin bir yanılığı ve çıkarsamasıdır.

Bunun için olmalı ki Heidegger başka bir düşünme modu önerir. Onun için Varlık, “varolanları birer varolan olarak belirleyendir” (Heidegger, 1995, s. 79). Ancak Heidegger, Varlık'ın klasik metafiziğin takdim ettiği anlamda Tanrı ya da kozmik bir temel olmadığını altını çizer: “Varlık diğer varolanların zemini bir temeli değildir” (Heidegger, 2001, s. 18). Ona göre Varlık, temelle özdeşleştirilemez ve her temelsel ilişki, bir Varlık devresinde zaten her zaman verilmiştir. Fakat bu devreler varlık tarafından kurulmaz, açılır. Heidegger, Varlık'ı olay (event) olarak algılamıştır; Varlık'dan söz edebilmek için bizim ve Varlık'ın 'hangi noktada' olduğunun bilinmesi gerekir. Bu anlamda ontoloji, şüphesiz durumumuzun yorumudur; zira -önümüzde vuku bulmasına rıza gösterme anlamında- Varlık, kendisinin 'olayından' başka bir şey değildir; onun “olayı” ise Varlık ve biz tarihselleşince vuku bulur. Onto-viddan ile de tam olarak Heidegger çizgisinde özne merkezilik veya klasik tözcü metafizik değil, bunlara değil dediğimizin farkında olma durumunu kast ediyoruz. Dolayısıyla Vicdanın asaleti vicdan sayesinde tanrı'ya veya varlığa ulaşmayı kast etmiyor. Çünkü bu da bir şekilde Descartesçi özne merkeziliğe geri dönüş olacaktır. Oysa Vicdanın asaletiyle kasıt, insan olmanın farkındalığıyla bir şuur daha yükselerek, insanın bağlı olduğu asıl kaynağı fark edebilmektir. Aslında bu konuyu Arapça kelime analizi daha iyi ifade edebilir. Arapça da bulmak, vcd, kelimelerinden müteşekkildir, vicdanın bu bulma durumunun yükselmesi varlık katmanında şuur veya vecde gelmektir ki, bu vecd sayesinde kişi vücut bulur ve bizim kast ettiğimiz vücutun asaleti tam da budur. Varlık asıl, onda bir mertebe veya katman olan vicdan aslını fark eder. Bu da

vecd sayesinde hız kazanır. Elbette bu vicdanı merkeze alarak Descartesçı *cogito* izlenimi vermemelidir. Amaç vicdanın varlığın bir kamani, varlığa dahil olduğunu ima etmektir.

İnsan ruhunun tarihinde yerlilik ve yurtsuzluk olmak üzere iki farklı dönem vardır, Aristoteles'in evreninde insan dünyada kavranılır, dünya insanda/insanla anlaşılır. Oysa Augustine ile -bir bakıma modern düşüncenin mayalanmaya başladığı süreçte- insanın dünyada artık sabit bir yerinin olmadığı, insanın iyinin ve kötünün mücadele alanı ve aynı zamanda bu mücadelenin ödülü olduğu yeni evren tasarımıyla birlikte insan hakkındaki antropolojik soru da birinci tekil şahıs ağızıyla sorulur. İnsan bundan böyle özne olarak dünyanın inşa merkezi olacaktır (Buber 1947, s. 150). Elbette burada bir başka düşünceye de direnç vardır; O da bilginin adeta zihne gerçekliğin bir aynaya yansır gibi şeffaf yansıdığını ya da zihnin bunu yansıttığı gerçeği, ki buna R. Rorty, Doğanın aynası demişti (Best, 1998, s. 126). İşte Augustine ile başlayan içe dönük içsel (subjektif) epistemolojiden çıkış yolunu Heidegger başka türlü düşünme ile ifade etmişti. Belki de Heidegger'in Kulübesini düşünürsek, bu kulübe varlığın adeta ormandaki ağaçlarla kuşatılmışlığıydı. Ormandaki kuyudan su çeken insanın vicdanında varlık açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla bilgi zihne yansımıyor. Adeta kuyudan su çeken bilginin bakracı ve onun su verdiği canlı ile diyolojik ilişki sarmal halde bağlanıyor. Bu esasında bilgelik olmaktadır.

Öznel ve nesnel dünyanın ayırımına dayanan epistemolojik temelli felsefi düşünce biçimi, Kant'ın transandantal öznelciliğin de başlangıç noktasını oluşturur. Transandantal felsefe dış dünyanın öznenin zihninde temsilinin a priori koşullarının analiz edilmesi, Newtoncu mekaniğe ve ampirik bilgiye uygun olarak yeniden tanımlanmasıdır. Kant'ın amacı bilginin objektifliğinin ve doğruluğunun evrensel bir temele sahip olması için bir çabadır. Kant'ın eleştirel felsefesi, bilginin evrensel ve zorunlu koşullarının bir kerede ve bütün zamanlar için ortaya konmasıdır (Deniz, 2006, s. 120). Esasında kurmaya çalıştığımız çatıyı, eleştirdiğimiz paradigma ve yaklaştığımız sistem bakımından mukayese edebiliriz:

Kriter	Subjektivizm	Varlığın Asaleti
Ontolojik Öncelik	Özne (düşünen ben) → varlık bilgisi özneye bağlı	Varlık → özne varlığın bir boyutu, varlık öncelikli
Varlık ve Mahiyet	Mahiyet/öz, bilginin temelidir	Varlık asli, mahiyet ikincildir (varlığın asaleti)
Bilgi ve Epistemoloji	Özne merkezli: Bilgi, düşünce ve bilinç üzerinden kurulur	Ontoloji merkezli: Bilgi, varlığın tekamülü ve değişimi üzerinden anlaşılır
Özne-evren ilişkisi	Özne evreni bilinç aracılığıyla kavrar, bağımsız bir merkez	Özne evrende varlığın bir aşamasıdır, varlığa bağımlıdır
Eleştiri/doğrudan karşıtlık	–	Descartesci özne merkezcilik dolaylı olarak eleştirilir; varlık öznenin düşüncesinden bağımsızdır

Vicdanın Asaleti

Ontolojik Öncelik Varlık öncelikli ancak insan farkındalığıyla yücelir

Varlık ve Mahiyet: Mahiyet ikincildir ancak mahiyet olmadan varlık nesnedir

Bilgi ve Epistemoloji: Varlığı işleyen onu idrak eden özneyle birlikte oluşur

Özne-evren ilişkisi: Özne evrende bilincin bir aşaması ancak bilinçle görünür olan bir dinamizmdir

Eleştiri/doğrudan karşıtlık: Varlık bilinçten önce vardır ancak eylem ve bilinç sayesinde görünür olur sahneye iner

Varlık (Vücûd) | ← Temel gerçeklik

Alternatif ← Descartesci öznelcilik

Onto-Vicdan	Özne (Fenomenal)
(Vicdanın açılımı	(Bilgi/Algı)
noktası)	geleneksel)

Vicdanın Asaleti
(Varlığın Tezahürü)

Varlığın Manipülasyonu

Heidegger dönemi itibariyle insanların artık düşünmediğini daha doğrusu tefekkür etmediğini söylemişti. Günümüzün enformasyon çağı olduğunu dikkate alırsak, bilgi çok ancak düşünen insanın bu bilgilerden bir sentez ve analize ulaşarak bir sisteme yerleştirme gücü ve çabası her geçen gün biraz daha azalmaktadır. Biz içinde bulunduğumuzun çağın ruhuna (*Zietgeist*) dijital enformasyon çağı diyebiliriz. İnsanı merkeze alarak insanın için boşaltılmasının ironik görünümüne Heidegger işaret etti ve özne merkezlik yerine *Dasein* dedi ve anlamın hatta değer bu *dasein*den neşet ettiğini zuhur ettiğini duyurdu. İnsan değer ve anlam üretmiyor bizatihi zaten çepre çevre kuşatıldığımız dünyadan insanda değer ve anlamın ortaya çıktığını duyurdu. Heidegger için “felsefedeki Tanrı’yı terk etmesi gereken tanrısız düşünme belki de ilahi Tanrı’ya daha yakındır” (Heidegger, 1997, s. 44). Başka türlü düşünmenin en temel ilkesi de klasik Tanrı veya varlık algısından dışarı çıkmayı öneriyor Heidegger. Bu da yeni bir insan projesi anlamına geliyordu. Onun için de Heidegger *Dasein* kavramını merkeze koydu.

M. İkbâl de *khudî* derken, Descartesci özneye itiraz ediyordu. Ona göre düşünce ne pasif bir ayna, ne de akıl ve duyu arasında bir ayrım yapılabilir.

Descartesci düşüncenin yalınkatlığına bir tür nazire diyebileceğimiz tefekkürü yetersiz görmek bir hatadır, çünkü o da kendi usulünce sonlunun sonsuzla bir tür selamlaşmasıdır (İkbal, 2017, s. 38). Çünkü bu selamlaşmada, dünya, insan ve yaşam olarak bir şuur içinde deneyimler ki, bu tefekkürden başkası değildir. Tefekkür dünyanın içinde olan insanın anlam açığa çıkartan boyutuyla, nefis varlığı olarak tecrübeyi, maddi, hayati ve zihni olarak üç katmanlı tek ânda birleştirme gücüdür ve bu insana hastır. İkbal'e göre, İnsanoğlunun varlığı ne ruh ne de bedendir (İkbal, 2017, s. 76).

Esasında altını çizdiğimiz manipülasyonun kaynağı Grek düşüncesindeki yerin (khora) mekâna terfi etmesiyle de ilgilidir. Çünkü bu değişimle irrasyonel bir alan da kalmamıştı. Yunan düşüncesinde khora, Yunan sitesinin dışındaki kırsal alan", "bölge", "arazi", "ekili alanlar", politikada ise "bir devletin idaresi altında olan ama o devlete katılmamış topraklar" anlamına geliyordu. (Algra 1994, s. 33), Platon bu devlete dahil olan ancak hesaplanılmamış yeri önemsemişti. Sitenin dışında kalan özellikle ekilip biçilen bölge şimdilerde yapay zekanın dışında hala varlık gösteren insan varlığının zekasını temsil etmektedir. Özne merkezci düşüncede insan özne olarak doğanın karşısındaydı. Ancak şimdi dijital öznenin hakime olduğu alanda insan aklı irrasyonel alanı temsil etmektedir.

Yunanlıların mekân (*space*) gibi bir kavrama sahip olmadığını belirten Heidegger, onların yer kavramını Kartezyen yayılım (*extension*) kavramına benzer biçimde anlamadıklarını ifade eder (Heidegger 2000, s. 70). Belki de onu bir isimden ziyade nitelik olarak düşünmemiz gerekmektedir. Bu nedenle olmalı ki Platon için khora bir nesnenin ismi değil, aksine bir niteliğin betimlenmesidir (Platon, 1943, s. 55). Parmenides, bizzat hakikatle tanıştığında onu adalet tanrıçası olan Dike kavrar. Dike varlığın bir formudur ve dişildir. Tıpkı Khora'nın varlığın bir niteliği olması gibi, form özelliği vardır. Çünkü hakikatin formu olan adalet olmaksızın, hiçbir hakikatten söz edilemez. Ancak onlar, varlığın rasyonel nitelikleri olmadan önce, birer tanrıydılar. Bu kavramların mitolojik anlamlarındaki öz, onların ontolojik anlamlarına yansıtılmıştır. Ontolojik itibarı kazanmadan önce bu kavramlar, mitolojik bir anlama sahiptiler

(Tillich, 2006, s. 103). Khora mitolojik anlamını felsefe de hala sürdüren ender niteliklerden biridir.

Bu bağlamda Molla Sadra ile bir mukayese yapabilirsek konu daha açıklığa kavuşur: Molla Sadra'ya göre mekân, kendi başına var olan bir varlık değildir. Yani boş bir “kap” gibi düşünülemez. Mekân, cisimlerden bağımsız bir gerçeklik değildir; cisimlerle birlikte anlaşılır. Cismin varoluş biçimlerinden biridir. Ona göre varlık sürekli değişim ve hareket içindedir. Bu hareket sadece yüzeysel değil, varlığın özünde (cevherinde) gerçekleşir. Bu nedenle mekân da sabit ve donmuş bir şey değil, varlıkla birlikte “anlam kazanan” bir ilişkidir (Meçin, 2019, s. 69).

İnsanı ruh ve nefis odaklı algılayan insan tasavvurunda, İbrahimî dinlerin personalitesi (şahıs) olan Tanrı, anlamın ve rasyonelliğin barınağı olarak düşünülmüştür. Bu envanterde ölüm bir kaygı nedenidir. Ruh daha diri tutabilen, varoluş kaynağıyla daha canlı bağ kurmaya zorlayan itici bir güç olmuştur. Zira asıl kaynakla bağ kuruldukça ruh canlılığını kazanacak böylece de ölüm korkulacak bir durum olmayacaktır. Mesele Aristotelesçi kavramlarla konuşulursa ethos, pathos ve logos varlık döngüsüyle işleyen bütüncül bir varoluş envanterinde, cesaret erdemi ölüm korkusunun da üstesinden gelebilir. O kadar ki ölüme dair tefekkür de varlığa dâhildir, bu sayede varlığa biraz daha derinlemesine kök salınır. Hatta ölüm, anlamı sürekli canlı tutan bir kanaldır.

Telos kavramı, Aristoteles'in etik anlayışının temelini oluşturur. Ona göre, bir varlığın telosuna ulaşması, o varlığın “iyi” olarak tanımlanmasını sağlar. Örneğin, bir bıçağın “iyi” olması, onun keskinliğine ve amacına uygun bir şekilde işlev görmesine bağlıdır. Benzer şekilde, bir insanın “iyi” olması da onun doğasına uygun bir şekilde yaşamasına, yani erdemli bir yaşam sürmesine bağlıdır (Aristoteles, 2014, 1098). Bu bağlamda, telos kavramı, yalnızca bireysel bir hedefi değil, aynı zamanda evrensel bir düzeni ve anlamı ifade eder. İyi dediğimiz şey ise Antik Yunanca agathos (Αγαθος) kelimesinden gelmektedir. Agathos Homerik bir soylunun rolüne iliştirilen bir yüklemdir (MacIntyre, 2001, s. 10). Aynı zamanda Agathos Daimon, iyi ruh anlamına gelir. Aristoteles'in erdem etiğindeki önemli

kavramı olan eudaimonia (mutluluk) - eu (iyi) ve daimon (ruh) – köklerinden gelmiştir. Aristoteles'e göre, insanın telosu, mutluluk ya da "eudaimonia" olarak adlandırılan bir duruma ulaşmaktır. Ancak burada mutluluk, modern anlamda anlık hazlar ya da geçici keyifler değil, daha derin ve kalıcı bir yaşam memnuniyetini ifade eder. Eudaimonia, insanın hayatının nihai amacı ve en yüksek iyisidir. Bu durum, insanın potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirdiği, doğasına uygun bir şekilde yaşadığı bir yaşam biçimini ifade eder. Aristoteles, insan için iyiyi eudaimonia, eudaimonia'yı "ruhun erdeme uygun bir şekilde faaliyet göstermesi" olarak tanımlar (Ross, 2011, s. 335).

Brian Morris'in Merleau-Ponty'e atıfta bulunarak ifade ettiği gibi, Marx, Nietzsche felsefeleri, fenomenoloji, Alman varoluşçuluğu ve psikanaliz başlangıçlarını Hegel'de bulur. Nitekim akıldışını keşfetme, onu en genişletilmiş bir akılla bütünleştirme girişimini başlatan odur (Morris 1995, s. 5). Freud'un uygarlığın huzursuzluğunda, *Psyche*'nin katmanlarıyla, Roma kentinin arkeolojik katmanlarını kıyaslaması boşuna değildir. Çünkü Roma bir parsomendir; Orada Roma Sitesinin kalıntıları, Orta Çağ eserleri, Rönesans yapıtları Barok ve modern yapılar bulunur (Shayegan 2013, s. 103). "Bilinç ve bilinç dışı arasındaki irtibatın kopmasını, Roma sitesinde takip etmek mümkün olduğu gibi, tektanrılı dinler tarafından bastırılmış tapınmalara ve sapkın mezheplerde de bilinç dışı hinterlandının paranteze alındığı görülür. Tek tanrılı dinler özellikle Ortodoks akım ile aşırı akılcılık işlevini üstlenmiştir. Ancak daha sonra onlara tekrar saygınlık kazandırmak ve onları modern dünyada yeniden canlandırmak için bir çaba olan neopaganizm dönemin varlık göstermeye başlaması, bir tür bilinç dışı ve ruhun diğer yetilerini dolaşıma dahil etme gayretidir" (Shayegan, 2013,s. 98).

R Sennet ise, modern insanı tanımlayan narsist benliğin yeni bir karakter biçimi olduğunu söyler; öte yandan bu benlik, gerçekte otantik karakterin bir aşınmasından başka bir şey değildir, belki de kendinden uzak kalmaktır narsist benlik. Çünkü narsizim, kendi içine dönük olma, hayatı kendinden hareketle tanımlama eğiliminde gözlenen yeni bir yapılanma

biçimidir. Aslında bu karakter yapısı, toplumsallığı azaltan yalıtılmışlığa dönük bir oluşumdur. Dahası adeta memnun olmanın önünde bir engeldir bu karakter. Dolayısıyla da kaçış vardır narsist benlikte. Toplumsala dönük değil, kendi içine dönüktür narsist benlik. Böyle olunca bu benlik, inşası ile birey, artık modernist bir ülkü olan kamusal insan olma misyonuna da sahip çıkamaz.

Sennet bu konuda şunları söylemektedir: “Diğer insanların ve dış edimlerin kişisel önemleri öylesine vurgulanır ki, söz konusu kişiler ve olaylar kendi başına anlamsız gelirler. İlginçtir ki, benliğin bu kendine gömülmesi benliğin gereksinimlerinin tatminini engeller. Amacına ulaşma ya da bir başkasıyla ilişki kurma noktasındaki kişinin, ‘Aslında istediğim bu değildi’ duygusuna kapılmasına neden olur. Narsisizm böylelikle, hem benliğin gereksinimlerine tam anlamıyla gömülme hem de gereksinimlerin tam olarak doyurulmasını engelleme şeklinde ikili bir özellik taşır” (Sennet 2002, s. 22).

İşin aslı narsist benlik tanımlaması sonrası iç ve dış ayrımını göstermek (özne merkezlik) için benlik tasvirleri de dolaşıma dâhil olmuştur. Benliği, iç yaşam ile olayların dış akışı arasındaki eklemlemenin aracı, sesi olarak görebiliriz. Benlik, üzerinde ya da etrafında kişiliğin karmaşık yapısının birikerek geliştiği iskeleti, çerçeveyi sunar; tıpkı bir istirdiyenin içinde biriken kum taneleri gibi. Benliğin dilbilgisindeki kalıntıları hâlâ İspanyolca gibi dillerin dönüşlü fiillerinde yaşamaktadır; venderse, lavarse: “Kendini satmak”, “Kendini yıkamak.” Dünyayı insanlar için zenginleştiren ve karmaşık hale getiren, adına benlik dediğimiz görünmez şeydir. Benlik, düzenleyici aktör, arabulucu, gerçekte ilk karşılaşan ve eve haber getiren öncüdür. Dışarıyı güvenli mi, değil mi? Harekete geçmenin zamanı mı, değil mi? (İşte Hamlet sahnenin ortasında: Salt benlik.) Benlik, bilinci geliştirerek bireyi fiziksel ve biyolojik çevresinden de ayırır gibidir. Ayrılık, daha önce de söylediğim gibi, bireyi özgürleştirir. Bir zamanlar insanın, etrafını saran bir ağ gibi hissettiği şey, denetlenebilir bir hale dönüşmeye başlar. Psikoterapistler bu sürece bireyleşme, toplumbilimciler insan doğası, psikologlar kişilik der, anne babalarsa buna büyüme diyip

geçerler. Adı ne olursa olsun, benlik, kişi olmayla eşanımlıdır (Sanders 2020, s. 47). Böylece Benlik kavramını özne merkezci felsefenin bir sonucu olarak üretildiğini söyleyebiliriz. Charles Taylor modern benin (self) oluşumunda içsellik (inwardness) kavramının temel olduğunu söyler, modern dildeki ben tasarımı içeride-dışarıda karsıtlılığına dayanan mekânsal ayırım üzerine kurulmuştur. Benlik kavramındaki bu konumlama modern batı kültürüne aittir (Deniz, 2006, s. 124). Bu paradigma değişiminin sonucunda narsizm kaçınılmaz bir kültür oldu adeta.

Esasında bu dönüşümü en çarpıcı şekilde Weber anlattı. Doğrusu Weber'in bahsettiği kapitalizme geçişteki insan profili seküler olsa da riyazetle bağı kopmamış kişilerdi. Bunu en iyi Huizinga'nin Orta Çağ'ın Son Baharı isimli, anlam ve değer üretendir, hatta bizatihi fabrika üretimin sembolüdür. İnsan hem makineyi üretmiş hem de onu kumanda etmektedir. Riyazet ile fabrikadaki işçi arasındaki fark şudur: Riyazetteki kişi anlamın sağnak doğuşuna şahitlik ederken, fabrika işçisi zamanla yarışmaktadır. Huizinga, bu çalışmasında okuru ortaçağ yaşamının ihtişam ve sadeliğine, nezaket ve vahşiliğine, pastoral yaşam biçimine, acılarına, din, sanat ve gündelik yaşamına dair bilimsel olduğu kadar da edebi bir yolculuğa çıkarır ve olumsuzluğu de buradan gelir. "Yirminci yüzyılın en muhteşem ve en büyüleyici tarihi klasiklerinden biridir (Huizinga, 2019, s. 98). Huizinga Orta Çağ insanını, sanatını dünyanın içinde olarak anlatmaktadır. Anlam, insanda zuhur etmektedir. Ancak modern düşünceyle birlikte, öz-bilincin otoritenin ve anlamın kaynağının yerine geçmesiyle, benlik ve kişilik zuhur etmişti.

Olma ve Vicdan

Paul Tillich'in vicdanın bilinçle ilişkisini ortaya koyarken, benzer bir durumu açığa çıkarmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu bağlam esasında, Benlik, kişilik ve bilinç bağlantısını gösterir. Vicdan, ona göre, Grek ve Roma ruhunun bir yaratmasıdır. Bu ruhun etkin olduğu yerde –Hıristiyanlıkta kayda değer şekilde– vicdan önemli bir nosyondur. Grek asıllı syneidenai ("ile bilme" yani kendi kendine bilme; "kendi kendinin tanığı")

kelimesi, filozofların onu kullanmasından çok daha önce popüler dilde yaygındı. O, genellikle kendi kendini yargılayan, yine kendini gözlemleyen fiili tasvir etti. Felsefi terminolojide vicdan, “bilinçlilik” (self-conscious) anlamını aldı –örneğin Stoacılıkta bu, değişmez syneidesis, syneisis kelimesinden türetildi. Eski Ahit’in etkisi altında, Alexandria’lı Philo, syneidesis’de ahlâken kendi kendini gözlemeyi vurguladı ve suçlama ve hükümlülük anlamındaki elenchos’un işlevini ona yükledi. Popüler Grek kullanımını takip eden Roma dili, conscientia kelimesinde teorik ve pratik vurguları birleştirdi; Cicero ve Seneca gibi filozoflar onu, ahlâkî sahaya dahil ettiler ve savunmada olduğu kadar suçlamada, kişinin kendi önünde, kendisinin duruşması şeklinde yorumladılar. Modern dillerde teorik ve pratik yönler genellikle farklı kelimelerle ifade edilir. Altı çizili kelime ayrıca teorik yönüyle kullanılsa da, İngilizce vicdan (conscience)’dan bilinci (consciousness), Almanca vicdandan (Gewissen) bilinci (Bewusstsein), Fransızca bilinçten (conscience) bilgiyi (connaissance) ayırır (Tillich 1963, s. 56). Esasında bilinç ve vicdanı yakınlaştırma ya da aynılaştırma Descartesci özne merkezçiliğe dairdir. Yine bu ayırım ise Vicdanın Varlık korrelatına ait olduğunu gösterme niyetidir.

Augustinus’dan Boehme, Schelling ve Schopenha’a kadar düşünce çizgisinde, güç unsurunun muhafazasındaki ‘irade’ kavramının yan-sembolik bir kullanımı vardır. Oysa onların hepsinde varlığın logos üstündeki vurguları, adalet ögesini korur ve Augustinus’da ve onun ardıllarının hepsindeki sevginin ontolojisi, güç ve adalet hakkında sevginin önceliğini gösterir. Tillich, 1963, s. 103). Tam da bu noktada bizim vurgulamak istediğim güç, adalet ve sevginin Varlığa dahil olması ve logosdan dahası bilinçten önceliğini gösterir. Tıpkı sevgi gibi vicdan da logosdan önce gelen Varlığın bir tezahürüdür. Dahası Varlığa dairdir. Bu nedenle olmalı ki son zamanlarda yazılan psikoterapiyle ilgili literatürlerde, güç-güdüsüyle ilginin ön planında olan sevgi arasında bir ilişkinin olduğundan da bahsedilmektedir. Sevgi, gittikçe anksiyete (sebebi bilinmeyen kaygı) ve nevrozda ima edilen soruna deva olarak kabul edilmektedir. (Tillich, 1963, s. 103) Tillich, sevgi, güç ve adaletin birliğini söylerken, ısrarla adalet tanrıçası Dike’nin varlığını

formu olduğunu söylemesiyle, varlığın ortaya çıkma biçimlerinden olduğunu söylemektedir.

Alexandria'lı Philo, syneidesis'de ahlâken kendi kendini gözlemeyi vurguladı ve suçlama ve hükümlülük anlamındaki elenchos'un işlevini ona yükledi (Tillich, 1963, s. 102). Ahlak ve ontoloji yakınlığı bakımından düşünersek, vicdan varlığın bir formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlık kendini vicdanda göstermektedir. Öte yandan insanın insan olma bakımından farkı, ne düşünen hayvan ne de sadece politik bir hayvan, insan acımanın ötesinde vicdan sayesinde yeni bir inşa ve oluşa yönelebilir ki, bu da tam olarak varolma veya Varlığın vicdan olarak tecelli etme halidir. Bu bir bakıma M. Sadra'nın varlıktan önce mahiyet dâhil herhangi bir şeyin varoluşu mümkün değildir. Varlık kendisiyle var olduğundan her şeyin evvelinde varlık vardır (Meçin, 2019, s. 20) düşüncesini anımsatır.

Elbette burada bir ayrımı netleştirmemiz gerekmektedir. Özellikle Molla Sadra adalet ve vicdanı varlığın bir formu olarak görmez. Zira ona göre, Varlık, kendisi için büründüğü bir forma sahip değildir ((Meçin, 2019, s. 74). Ancak insan zihninin Varlığı anlatabilmesi için bu ara form kaçınılmaz görünmektedir. Sürekli devingenlik yaşanabilir ancak bu yaşantının tecrübe kısmının rasyonel ifadesi zorunlu bir form ile mümkün olacağından biz bu Varlığın kendisi için büründüğü forma vicdan diyeceğiz. Vicdan kavramını hem modern düşüncede hem de İslam düşüncesinde dolaşıma dahil edilmesi yeni bir ontoloji arayışı sürçleriyle mutabıktır. Yukarıda Tillich örneğini verdiğimiz gibi, 20 yy. ilk yarısıdır. İslam düşüncesinde de Elmalılı Hamdi Yazır'ın Varlık yani Vücut iklimine vicdan koridorundan girileceğini açıkça beyan etmesi tesadüf değildir. Elmalılı Hamdi Yazır, "...tam da vicdan analiziyle, (Ene'l-hak = Hak Benim) diyenlerin mantık karmaşasına işaret eder: Ona göre, vicdan ile vücudu karıştıranlar, Hak benim demiştir. Oysa vicdan vücuda giden bir yoldur. Bu karmaşayı yaşayanlar yolu, vasıl olunan olarak görmüşlerdir (Yazır, 1978, XXVI).

Özne merkezci felsefe veya subjektivizm varlığı tahtından indirerek öznenin inşa gücünü ileri sürdü. Bu tahrifatı fark eden varoluşçu düşünceler varlıkta bir gedik olduğunu ve bunun telafi edilmesi gerektiğini öne

sürdüler. Ancak onlar da yine Descartesçi özne üzerinden konuştukları için mevcut devir daimden çıkamadılar. Örneğin Martin Buber' ben-sen ilişkisi formülüyle varoluşsal eksikliği hem gösterdi hem de mevcut geddiği kapatmak istedi. Ancak buradaki 'sen' ya da 'öteki', başkalık deneyimini tesis edebilmek için ikame edilmiştir. Başka türlü söylersek, bu çabalar rasyonalizmin açmazlarına bir tür çözüm arayışından başka bir şey değildir. Hatta söz konusu 'sen'in, sözde bir sen olup olmadığı da önemli bir konudur. Kısacası, Sen ve Biz, Descartes'ın Ego'suna yapılan ilavelerdir; mesele, Descartes'ın Ego'sunun esastaki uygunsuzluğunun bir takım ilavelerle giderilip giderilemeyeceği ve daha temel veya doğal başlangıca geri dönmenin zorunlu olup olmadığıdır (Strauss, 2000, s. 59).

Kierkegaard'a göre, Cogito, varoluşa egemen olamaz; çünkü o, varoluşun bir alçalmasıdır. Varoluşu, mantıksal önermelerden çıkarılmış bir sonuç gibi görmek, işin başında işlenen bir hatadır. Aksine düşünce, varoluşu-kesinlikle- yaşanılardan çıkarır (Kierkegaard, 1941, s. 294-298). Nasıl ki cogito, varoluşun bir alçalmasıdır, Varlık da aynı şekilde hakikatin bir alçalmasıdır. Sonuç itibarıyla, bu düşüncelerin etik görünümü de, gerçek anlamda ahlaki bir varlık olan insanın bir alçalmasının, silik izleridir.

Heidegger ise Varlıkta gedik açılmaktan öte onun unutulduğunu söylemiştir. Modern öznenin değer üretmesinin bu unutmaya ilgili olduğunun altını çizer. Oysa insanı çepeçevre saran dünya ve Varlık arasındaki bağ, anlamın zuhur ettiği yerdir. Hatta insan, anlamın neşet ettiği kaynaktır. O kadar ki Varlık ise *das Man/Dasein*/insan tarafından hep bir etki altındadır. Varlık'a roller ve görevler vererek, onun varoluşunun sınırlarını daraltmaktadırlar. İnsan Varlığı, etkilerken, Varlık da insanı çepeçevre kuşatmıştır ancak bu kuşatma aynı zamanda ufuk da veren ucu açık bir çepeçevre durumudur. (Heidegger, 2000, s. 164). Böyle olunca, yani insan anlamın zuhur ettiği yer olunca, ölüm insana varoluşsal kaygı verse de, anlamı belirgin hale getirir. Ölüm kaygısı, anlamı çoğaltır. Oysa ölüm korkusu bambaşkadır.

Diyebiliriz ki özne merkezci veya subjektivizmde Tanrı düşüncesinin hem garantörü, hem de ideal ile gerçek arasındaki mesafeyi kapatan dü-

şünsel bir tampondur. İnsan özne ve onun dışındaki her şey nesnedir artık. Ruh, bundan böyle bilinç olarak yeniden güncellenmiştir. Dünyanın sınırlarını bilincim belirleyecektir. Bilinç devreden çıkınca, dünya soluk ve sönmüş bir balondur. Dünyam bilincim kadar olunca bilincim sonra erince, dünyada bitecektir. Bu dehşet verici bir metafiziksel daralma hamlesidir. Çünkü insan değer ve anlam üretecek, hatta her şeyi üretebilecek durumdadır. Bizatihi var olmasının bir anlamı yoktur.

Sonuç

Bu çalışma, René Descartes ile modern felsefede öne çıkan özne merkezli paradigmanın, varoluşu öznenin kurucu faaliyetine indirgemesinden kaynaklanan ontolojik daralmayı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu daralma, yalnızca epistemolojik bir sorun değil, aynı zamanda varlığın kendisini arka plana iten bir “varlığın unutulması”dır.

Bu bağlamda, “onto-viddan” ve “viddanın önceliği” kavramları, bu unutmayı aşmayı amaçlayan alternatif bir düşünme biçimi sunmaktadır. Böylece viddan, psikolojik veya öznel bir yetiden çıkıp, insan varlığı içinde varlığın tezahürü ve ortaya çıkış biçimi olarak anlaşılır. Böylece insan, Varlığı oluşturan bir merkez değildir; aksine, Varlığın kendini ortaya çıkardığı ve anlam ile değerini ortaya çıktığı bir olasılıklar alanı haline gelir.

Bu çalışmada Muhammed İkbâl ve Martin Heidegger’in düşünceleri üzerinden yapılan analiz, her iki düşünürün özne merkezli felsefeye yönelttikleri eleştirilerin, farklı geleneklerden kaynaklansa da ortak bir yönde birleştiğini göstermektedir. İkbâl’in dinamik “khudi” kavramı ve Heidegger’in “Dasein” kavramı, insanı yeniden konumlandırarak onu sabit ve kurucu bir özne olmaktan uzaklaştırır ve bunun yerine onu, varlıkla olan ilişkisi içinde sürekli açılan ve dönüşen bir varlık olarak çerçeveler.

Sonuç olarak, “onto-viddan” yaklaşımı, varlığı merkeze alarak özne merkezli düşüncenin sınırlarını aşar; ancak bunu insanın viddan deneyimine dayandırarak, böylece yeni bir düşünce ufku önerir. Bu ufukta viddan, varlığa ulaşmanın bir aracı olarak değil, varlığın kendisinin ortaya çıktığı temel bir boyut olarak anlaşılır. Sonuç olarak, “viddanın temel niteliği”,

insanların varlıkla kurdukları ilişkinin en doğrudan ve en özgün olasılığını ifade eder. Bu yaklaşım, hem modern felsefenin çıkmazlarına hem de ontoloji-etik ikilemine kapsamlı bir alternatif sunma potansiyeline sahiptir.

Dahası, nedenselci teleolojik Varlık anlayışının yavaş yavaş Nietzsche’ci Varlığın yani Tanrı’nın ölümünün parkelerini döşediğini söylerken, insan varlığından da nelerin kaybedildiğini, bu kayıpların çürüme ve ölüme yol açan bir güzergah olduğunu göstermeye çalıştık. Ruhun yerine bilincin geçmesi, ruh ve beden birbirinden ayrılması, öznenin varlığı ikame etme teşebbüsü, insanın bu açtığı iç ve dış ayrımında kendi narsist benliğinin oluştuğu, bilinç ile vicdanın (*consciencess*) aynı anlama geldiğini bunların varoluştan tasarruf gerçekte hem varlığın hem insan varoluşunun küçülme hamleleri olduğunu göstermeye çalıştık.

Hem İktbal hem de Heidegger *Khudi* veya *Dasein* derken, bu kayıpları telafi etmek anlamı taşıdığını gösterdik. Varlık klasik felsefe anlamında cendereye itilmiştir ki bu bir ölüme yol vermekten başka bir şey değildir. Klasik felsefenin dar çıkmaz yolu Varlığın intiharı veya varoluşun ölümü olarak görünmektedir. İktbal ve Heidegger Varlığın açığı çıkıp nefes alacağı aydınlık boşlukları şiirle açtı. Bu bir tür hayat suyu işlevi görmeyi amaçlıyordu.

Kaynakça

- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos’a etik* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Algra, K. (1994). *Concepts of space in Greek thought*. E.J. Brill.
- Best, S., & Douglas. K. (1998). *Postmodern teori* (M. Küçük, Çev.). Ayrıntı Yay.
- Buber, M. (1947). *Between man and man* (R. Gregor-Smith, Çev.). Routledge.
- Çınar, A. (2025). Spinoza’da beden dolayımılaması üzerinden toplumsal cinsiyet, *Feminist Teoloji* içinde, Elis Yayınları.
- Deniz, Ş. (2006). Öznelcilik ve eleştirisi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2), 219-230.
- Eco, U. (2003) *Yorum ve aşırı yorum* (K. Atakay, Çev.). Can Yayınevi.
- Huizinga, J. (2019). *Ortaçağın sonbaharı* (O. Düz, Çev.). Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. (2000). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Çev.). Blackwell Publishers.

- Heidegger, M. (2001). *Zaman ve varlık üzerine* (D. Kanıt, Çev.). A Yayınevi.
- Heidegger, M. (1997). *Özdeşlik ve ayırım* (N. Aça, Çev.). Bilim ve Sanat Yay.
- İkbal, M. (2017) *İslam'da dini düşüncenin yeniden inşası* (R. Acar, Çev.). Timaş Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yay.
- Morris, B. (1995) *Anthropological studies of religion: An introductory text*. Cambridge University Press.
- Ross, W. D. (2011). *Aristoteles* (A. Arslan, Çev.). Kabalcı yayınları.
- Kierkegaard, S. (1941). *Kierkegaard's concluding unscientific postscript* (D. Swenson & W. Lowrie, Çev.). Princeton University Press.
- Sanders, B. (2020). *Öküzün A'sı* (Ş. Tahir, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Shayegan, D. (2013). *Melez bilinç* (H., Bayrı, Çev.). Metis Yayınları.
- Sennett, R. (2002). *Kamusal insanın çöküşü* (S. Durak & A. Yılmaz). Ayrıntı Yayınları.
- Strauss, L. (2000). *Politika felsefesi nedir?* (S. Z. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Tillich, P. (1963). *Morality and beyond*. Harper & Row.
- Meçin, M. (2019). *Molla Sadrâ'da zaman anlayışı ve tarih bilinci* (Tez no. 613520) [Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=4J_FzTwlrMCH4qBROpXPHzh-HF-1XYmhfnlNa-CR1kYVUq5SSMyaCXhmof5v7J2IX
- Yazır, E. H. (1978). "Sesleniş (Hutbe)", Paul Janet, Gabriel Séailles, Metâlib ve Mezâhib [Metafizik ve İlahiyat], (Orijinal Metin: Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et Les Écoles, 1886), Terc. Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım.