

Hikmet-i Müteâliye Kitabının Ontoloji Yönünden İncelemesi

*Hikmet-i Mütealiye Bağımsız Bir Kimlik mi,
Yoksa Ontolojik Bir Kimlik midir?*

Doç. Dr. Rıza Azeriyan*

Özet

Sadru'l-Müteellihin Şirazi açısından ontolojiden bahsedildiğinde pek çok soru insan zihnini meşgul etmektedir. Sadracı ontolojinin hangi temellere dayandığı, bu ontolojinin kategorilerinin neler olduğu, bu tür bir ontolojinin hangi yöntemi kullandığı, bu tür bir ontoloji ile bağlantılı meselelerin neler olduğu, bu bahislerin nasıl analiz edileceği, ontolojinin bu çeşidinin hangi hedef ve gayenin peşinde olduğu başlıca sorulardandır.

Fakat öyle anlaşıyor ki bu sorulara cevap vermeden önce, gözönünde bulundurulmadığı ve cevabı verilmediği takdirde yukarıdaki mevzuları etkisi altına alacak çok daha önemli bir soru vardır. Araştırmacının zihnini odaklanmaya mecbur bırakan mesele, Molla Sadra'nın Hikmet-i Mütealiyesini ontolojik bir sistem görüp göremeyeceğimizdir. Acaba bu hükmi ve felsefi sistemin ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik vs. dalları var mıdır ve onun ontolojik yönü, bu ekolün ayırt edici özelliklerinden biri olarak ele alınıp incelenebilir mi?

İslam'ın felsefe kültüründe hikemî ve felsefî sorular çevresinde araştırmaya girişen kişiler ve bu okulun üstatları ile öğrencileri arasında yerel İslamî mecrada şekillenen etkileşim, ortaya konan meselelerin belirsizlik ve karmaşıklıkta uzak olmadığını göstermektedir.

Bu makalede yazarın iddiası, Hikmet-i Mütealiye'de ontolojik, epistemolojik, linguistik ve aksiyolojik muhtelif özelliklerin birbirinden ayrılmasının akademik düşüncede rağbet gören bir ayrıştırma olmadığı ve bir felsefi sistemde çeşitli paradigmalara içiçe girmesinden doğduğudur.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, paradigma, logos, episteme, Hikmet- Mütealiye, Molla Sadra.

1. Felsefe Kelimesinin Etimolojisi

“**H**ikmet” veya “felsefe” (philosophy) kelimesi kök itibarıyla Yunanca “φίλοσοφία” kelimesinden alınmıştır. Bu kelime, “filo” (philo, Yunanca: Φίλων) ve “sofia” (sophia, Yunanca: σοφία) kelimelerinden oluşan “filosofya” (philosophia) kelimesinin türetilmiş Arapça masdardır. Bu kelimenin karşısında, Yunanca “σοφιστής” kelimesinden alınmış diğer kelime olan “sofos” veya “sofist” (sophist) yer almaktadır. Bu kelime de “sofia”dan (sophia) türetilmiştir.

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

Filo, sevmek ve âşık olmak anlamına gelmektedir ve sofia da maharet gerektiren bilgiye atfedilmektedir. Yunanca yazıma göre sofia kelimesinde iki esas vardır. Birinci esas teorik bilgidir. İkinci esas ise pratiğe özgü beceridir. Bu yüzden bu düşünceye göre “sofos” veya “sofist”, bilgiden yararlanarak ve pratik becerisi aracılığıyla site devletinde¹ sosyal rol oynayabilen kimseye denir. Pratiğe özgü maharette ustalık, çeşitli ihtiyaçları gidermek için çözüm yolu gösterme ve çok sayıda krizleri aşma yeterliliği bu kelimeyi bir kimse için kullanmada belirgin biçimde etkilidir.

Eflatun bilgiden sözettiğinde episteme kelimesini kullanmaktadır. Episteme, gerçeğe uygun ve nesnelerin hakikati olan şeyi yansıtan kesin ve nesnel tümel bir bilgidir. Bu nedenle episteme, bilginin bütün mertebelerini kapsayan kuşatıcı boyuttur.

Episteme; teorik, pratik ve poetik olmak üzere üç alanda ele alınmaktadır. Episteme, ustül/yöntem (technique) ile sıkı sıkıya irtibatlı olduğundan Yunan biliminde bir tür işleme, ortaya çıkarma, icat etme kabul edilmektedir. Teknoloji de buradan doğmaktadır.

Teorik alanda ilahiyat, doğa bilimleri ve matematik bilimler sözkonusu edilmektedir. Pratik alanda iktisat, siyaset, ahlak ele alınmaktadır. Poetik alanda ise üretim, şiir, komedi gibi her türlü sanat konu edilmektedir.

2. Paradigma Çeşitleri

Batıda felsefe türleri dört paradigma altında incelenmektedir. Varlık paradigması, bilgi paradigması, dil paradigması ve kültür paradigması. Aşağıda bu paradigmaların her birinin bazı özelliklerine ve alt başlıklarına değinilecektir.

2.1. Varlık Paradigmasının Kendine Has Özellikleri

Varlık paradigmasının özelliği, bütün sorun ve konularını varlıkla ilişkilendirerek konu etmesidir. Konuların temel ekseni varlıktır ve varlığın tümel hükümlerinden sözedilir. Hatta insan da varlığın alameti olarak anlam kazanır. Antropolojinin konuları da aslında ontolojinin mevzularıdır. Eğer bilgi ve bilimden konuşulacaksa ona varlığın parçası olarak bakılmaktadır. Eğer zihinden bahsedilecekse o da varlığın mertebelerinden biri olarak konu edilmektedir. Nedenselliği varlığın yargılarından biri olarak dikkate almaktadır. Dolayısıyla felsefenin bu türüne hâkim hava, dünyaya varlık açısından bakmaktır.

Bu paradigmanın önemli belirtilerinden biri, gerçeği insanın ötesinde varsaymasıdır. Çünkü insan, daima onu keşfetme, bulup ortaya çıkarma ve kendini ona uygun hale getirme konumundadır. Bu süreçte insan varlığın öznesi² ve evren de nesnesi³ olarak anlam kazanır. İnsanın kendisi varlıktır ve varlığı keşfetme konumundadır.

¹ Site devleti ya da polis (Yunanca: πόλις), bir şehirde ve çevresindeki bölgelerde hükümet işlerini yürüten devlettir.

² Subject

³ Object

Hikmet-i Mütealiye’yi önceki diğer hikmetlerden ayıran en önemli ilke, “varlığın asil, mahiyetin itibarî olması” meselesidir. Öyle ki, önemli felsefî konulardan çoğunun halledilmesi bu ilkeye bağlıdır. Felsefenin çeşitli başlıklarında bu ilkenin ayak izleri açıkça görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, varlığın asil ve mahiyetin itibarî olmasının gereksinimlerinden olan varlığın bireyselliği, teşkîkî, cevherî hareketi konuları Sadracî felsefenin en önemli meseleleri arasında sayılmaktadır.

Hikmet-i Mütealiye’de bu ilkenin ortaya konması, felsefenin çoğu sorununu açıklamada müthiş bir değişime yol açmaktadır. Bu, Molla Sadra’nın, bu ilkenin yardımıyla felsefenin kavramlarına yeni yorumlar getirmesini sağlayacak boyutta bir değişimdir. Mesela bilgi, zihinsel varlık, kategoriler, ikinci akledilirler (ma’kûlât-ı sâniye), imkân, nedensellik, birlik, nefis, nefsin kuvveleriyle/yetileriyle bağ, cismanî mead vs. Sadracî felsefede yeni kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu paradigmada yöntem, metafizik rasyonel metottur. Şehit Mutahhari, Sadru’l-Müteellihin Şirazî’den önceki İslam düşüncesinin metotlarını dört gruba ayırmaktadır:

1. Sadece akılcı çıkarım ve kanıta dayanan Meşşâî felsefenin metodu.
2. Akılcı çıkarım ve kanıta ilaveten nefsi arındırma çabasını da varlığı tanımanın yolu olarak gösteren İşrakî metot.
3. Hakikate vuslat için süluk-ilallah ve Hakka yaklaşma esasına göre nefsi arındırmayı varlığa erişmenin tek yolu gören ve akılcı çıkarımlara güvenmeyen irfanî süluk metodu.
4. Meşşâî metot gibi akılcı çıkarımlara dayanan kelam metodu. Şu farkla ki, öncelikle bu iki grubun akılcılık ilkeleri ve temelleri birbirinden farklıdır. İkincisi, kelamcı, filozofun aksine kendisini şeriatı savunmakla yükümlü görür.

Molla Sadra’nın yöntemi, aslında bu dört yöntemi birbirine bağlayan ve bileşik yeni akımı “Hikmet-i Mütealiye” adı verilmiş sonuca ulaştıran kritik kavşaktır.⁴ Bu düşünce sistemi; felsefe, irfan ve kelamı birbirine yaklaştıran ve bir tek İslami akım oluşturan sistemdir. Molla Sadra’nın bu sistemin oluşumunda sergilediği büyük beceri, sözkonusu grupları birbirine yaklaştırmış olmasıdır. Bu durumda denebilir ki, Hikmet-i Mütealiye; Kur’an, kanıt ve irfan olmak üzere üç eksen üzerine oturmaktadır. Bu özellik de bu düşünce sisteminin önceki fikir metotlarına nispetle daha üstün olmasını sağlamaktadır.

2.2. Bilgi Paradigmasının Kendine Has Özellikleri

İkinci paradigma, Batıda modernitenin şekillenmesine yolaçmış bilgi paradigmasıdır. Modern dünya bilgi paradigmasıyla oluşmuştur ve gelenek-modernite karşılaşması buradan başlamıştır. Bir taraftan Descartes’ın cogito görüşünün gündeme gelmesiyle ve öte yandan David Hume tarafından nedenselliğin inkâr ve zorunluluk ve evrenselliğin

⁴ Murtaza Mutahhari, Mecmua-i Âsâr-i Şehid Mutahhari, Kum: İntişarat-i Sadra, onbirinci basım, 1388, 5/147-156.

reddedilmesi ile Avrupa’da idealizm adı verilen yeni bir akımın ortaya çıkışına şahit oluruz. Kant tarafından Alman idealizm geleneğinin varedilmesi bu sürecin devamındadır.

Bu görüşe göre gerçeklik, aşkınlık⁵ yöntemiyle elde edilebilecek saf bilinç ve saf bilgeliktir. Metafizik özne⁶ veya saf bilgelik, Kant’ın felsefesinde, bilginin zeminini hazırlayan transandantal şeylerdendir. Tabii ki metafizik vasfın, Kant açısından aşkınlık anlamıyla aynı değer taşıdığını ve geleneksel metafizikten farklı olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Geleneksel metafiziğin öze ilişkin bir kimliği vardır. Fakat Kant’ın görüşündeki metafizikte öz (cevher) yoktur ve aşkınlık kimliğine sahiptir. Kant’a göre insanın bilinci beşerî şartlar, gereklilikler ve imkânlarla sınırlıdır. Nitekim aşkın özne, hakiki şey ile karşılaştığında insan için bu gerçeği görünür⁷ hale getirir. Bu itibarla insan, öznenin ışığında hakiki şeyi tanır. Bu nedenle eğer özne olmazsa bilgi muhaldir.

Bu yoruma dikkat edildiğinde Kant’ın görüşünde gerçeklik ve hakikatin, öznenin hakiki şeyle karşılaşmasının ışığında insanın kendinde ortaya çıkardığı zihindeki idelerle aynı şey olduğu anlaşılmaktadır. Aslında varlık, bilinçle ilintisi bakımından bizim için görünür olmaktadır. Bu görüşte varlık bilince eşittir ve bu ikisi birbirinden ayrılamaz.

Elbette ki Kant’ın aşkın öznesinin teorik bilinç düzeyiyle sınırlı olmadığı ve pratik bilince de sirayet ettiği gözönünde bulundurulmalıdır. İdeler ona göre teori ve pratiği içerir. Tanıyan özne, teorik bilinçler mecrasında yer alması yönünden teoriktir ve ahlaki bilinçler mecrasında yer alması bakımından da pratiktir. Bu yüzden Kant, “Ahlakın Metafiziği” kitabında ahlak ve hukuk alanında saf bilinç için geniş ufuklar tasarlamaktadır. “Pratik Aklın Eleştirisi”nin girişinde de pratik akıl gücü, “aşkın özgürlük”ü⁸ kurar.⁹ İnsana gözleme dayanmayan ve deneysel olmayan bir bakışla ahlak ve hukukun kayıtsız şartsız ve mutlak yasasına ulaşmanın ve onun hakkında tümel önermeler ortaya koymanın mümkün olduğuna inanmaktadır.

Bu görüş, Kant’ın teorisinde pratik aklın kullanılmasının, bilinç ve aşkın kimlik taşıdığına açıklık kazandırmaktadır. O, her insanın apriori ilkeler ve saf bilgelik aracılığıyla tümel ve zorunlu yasa koyucu bir sisteme sahip olduğuna inanmaktadır. Bu tümel ve zorunlu yargılar, hukuksal ödevler¹⁰ ve ahlakî ödevler¹¹ olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Adalet temelinde şekillenen hukukî ödevlerin harici özgürlüğe¹² erişme işlevi vardır. Er-

⁵ Transzendental (transcendental).

⁶ Suje ve tanıyan özne, Kant’ın görüşünde tikel ve kişisel bir şey değildir. Aksine aşkın bir şeydir. Gerçekte özne, insanî tüm sınırlar, gereklilikler ve imkanların farkındalığın oluşması için biraraya toplandığı çokluğun tekleşme (cem’u’l-cem) makamıdır. Dolayısıyla Kant’ın görüşü her ne kadar subjektif ise de anlamada görecelilikle sonuçlanmamıştır. Çünkü bütün insanlar bu aşkın özne ile karşılaştıklarında şeylere ilişkin eşit algıya sahip olur.

⁷ Appearance.

⁸ Transzendente Freiheit (transcendental freedom).

⁹ Kant, I. (1999). Critique of Practical Reason, in Practical Philosophy. Trans. and edited by Mary J. Gregor. 1st edition. Cambridge: Cambridge University Press. P. 139.

¹⁰ Juridicial duties.

¹¹ Duties of virtue.

¹² Outer freedom.

dem temelinde inşa edilen ahlakî ödevler ise içsel özgürlüğe¹³ dönüktür. Kant'ın görüşüne göre hukuksal ödevler alanındaki en önemli ideler, toplumdaki her bireyin insan olarak özgürlüğü idesi, her ferdin teba olarak herkesle eşitliği idesi ve ortak çıkarlara sahip toplumun her üyesinin adaletin yasalari temelinde şekillenen vatandaş olarak bağımsızlığıdır.¹⁴

Anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki bu paradigmadaki esas ilke bilgidir. Hatta varlık da bilginin altında anlam kazanmaktadır. Bu görüşte, elimizde bilgiden başka bir şey bulunmadığı noktasına varmaktayız. Bu tür bir görüşte realizm karşısında idealizm olmadığına, bilakis idealizmin herşey olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu bakış açısına taraftar olan düşünürler, ide ve bilgiden başka bir şey bulunmadığına inanmaktadır.

Modern dünyada özne ve nesne, her ikisi de fikir ve bilgiye dönüşmektedir. Real olan, ideal olan haline gelmektedir. Bu yüzden bilgi paradigmasının bileşenleri arasında, haricî şeyin zihin karşısında varlığının bulunmaması da vardır. Bilgi paradigmasında insan dışındaki gerçekliğin peşinde değildir. Daha net bir ifadeyle, bilgi paradigmasında gerçeklik, bulunabilir ve keşfedilebilir bir şey değildir. Aksine gerçeklik inşa edilen bir şeydir. Bu nedenle gerçekliği kurmaya odaklanmak gerekir. Bu paradigmadaki yöntem matematik metottur.

2.3 Dil Paradigmasının Kendine Has Özellikleri

Analitik felsefede yaygın görüşe göre Bertrand Russell ve George Edward Moore gibi İngiliz filozoflar bu paradigmanın öncüleridir. Ama yirminci yüzyılın en büyük Frege uzmanı Michael Dummett, analitik felsefenin kaynağının Almanya'da oluştuğuna inanmakta ve Gottlob Frege'yi de bu bilimin kurucusu olarak tanıtmaktadır.¹⁵ Kimileri bu felsefe geleneğinin ortaya çıkmasının, epistemolojideki deneyselci geleneğin ve Kant'ın yenilikçi faaliyetinin analitik-mantıksal yöntemlerle ve ondokuzuncu yüzyılda Frege'nin yenilikçi felsefi teorileriyle bağ kurmasının sonucu olduğunu düşünmektedir.¹⁶

Analitik felsefe, kıta felsefesinden¹⁷ ayrılmış felsefi bir yaklaşım olarak Batıda birbirinden farklı ve birbirine uzak çeşitli eğilimleri, ekolleri ve fırkalari bünyesinde toplamış felsefi hareket ve akımlardan biridir. Bu okulların tek bir başlık altında toplanması, bu alandaki göreceli yeni bakışın ürünüdür. Modern yaklaşımda kavramların bağımsız, tek parça ve temel¹⁸ bir tanımını yapmayı ve kapsayıcı tek bir tarif altında çerçevesini belirlemeyi mümkün kılacak uyum içinde bir özü ve kimliği yoktur. Aksine bu kavramların

¹³ Inner freedom.

¹⁴ Kant, Immanuel, (1991). On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice', (Theory and Practice), trans. H. B. Nisbet, Kant, Political Writings, edited by H. S. Reiss, 2nd edition.

¹⁵ Kelbasî, Hüseyin, Niksoroşt, Abdullah, Hastgah-i Felsefe-i Tahlilî be Rivayet-i Maykıl Damet, Mecelle-i Ma'rifet-i Felsefi, beşinci yıl, sayı 20, Yaz 1387, s. 252-255.

¹⁶ Grayling, A. C. ve diğerleri, Nigereşhâ-yi Novin der Felsefe (ma'rifetşinasi, felsefe-i din, felsefe-i ahlak, felsefe-i tahlili) terceme: Yusuf Danişver ve diğerleri, makale-i çeharom-i felsefe-i tahlili, Searle, John, terceme: Muhammed Saidi Mihr, Kum: Neşr-i Taha, birinci baskı, Bahar 1380, s. 213.

¹⁷ Continental philosophy.

¹⁸ Essential.

kimliği daima değişim, dönüşüm ve mükemmelleşme halindedir ve sabit bir zindanda tutuklu değildirler.

Bu meselenin şahidi, bu kavramlar için bir tek ve kuşatıcı tanıma erişme yönündeki sonuçsuz çabalar. Bir taraftan, kimileri coğrafya ve dil açısından felsefenin bu türünü tarif etmeye girişmekte ve onu Anglo-Sakson sahada İngilizce bir fenomen olarak tanıtmaktadır. Öte yandan bazıları da tarih açısından ve tarihçi unvanıyla “Analitik felsefe nedir?” sorusuna cevap vermekte ve onu, tarihten kaçış çabası ve tarihsel bilinç yoksunluğu görmektedir. Kimilerinin görüşüne göre öğretileri ve konuları analitik felsefeyi diğer felsefelerden ayırmakta ve metafiziğe düşman, bilim ve doğacılığa eğilimli yapmaktadır. Başka bir görüşe göre de yöntemi ve üslubu, analitik felsefenin rakip felsefelerden ayrılmasına yolaçmaktadır.

“Analitik Felsefe Nedir?”¹⁹ kitabında Alman filozof Hans Johann Glock’un düşüncesinde bütün bu tanımlar yanlışlanmakta ve analitik felsefenin kapsayıcı bilgisi muhatabın tercihi bırakılmamaktadır. Analitik felsefe ne coğrafya bakımından Anglo-Sakson bölgeyle sınırlıdır, ne de dil bakımından İngilizce’ye özgüdür. Hiç değilse bazı analitik felsefecilerin izlememiş olduğu hiçbir tarih yaklaşımı mevcut değildir. Çoğu tarih yazımının aşırılıkları karşısında direniş göstermiştir. Aynı şekilde metafiziğin reddi, analitik felsefecilerin arasında genel bir eğilim değildir. Analitik felsefe ne felsefenin bilimden ayrı olduğunu vurgulama yoluyla betimlenebilir, ne de felsefenin naturalist halini bilime benzer görmek uygundur. Yine analitik felsefenin, felsefeyi analitik yöntemle ele alan bir hareket olarak tanımlanması da haddinden fazla dar görüşlü ve haddinden fazla geniş kapsamlı bir tanımdır. Felsefenin bu türü, kendi gelişim mecrasında sadece bilimsel ve deneysel metottan etkilenmiş değildir.²⁰

Bu nedenle Hans Johann Glock, akraba iki benzer yaklaşımın ve tarihsel bakışın sentezlenmesinin analitik felsefe için uygun bir izah verebileceğine inanmaktadır. Onun düşüncesinde analitik felsefecileri birarada tutan şey, gerekli ve yeterli şartları taşıyan bir tek kolektivite değildir. Aksine linguistik dönüş, metafiziğin reddi, bilim-felsefe karşıtlığı, analiz, formel mantık, bilim eksanlilik, akıl yürütme ve netlik gibi bir dizi benzerlik bu kişileri uyumlu aile haline getirmiştir.²¹

Analitik felsefe, oluşumun başlangıcında işe dil konularından başlamış ve derin düşünce sorunlarını çözmek için dil²² çevresindeki felsefi çalışmalara koyulmuştur. Bu ne-

¹⁹ What is Analytic Philosophy?

²⁰ Bkz: Glock, Hans Johann, Felsefe-i Tahlili Çist?, Yasir Huşnevis, Tehran, Neşr-i Tercuman-i Ulum-i İnsani, birinci baskı, Sonbahar 1394, 50-53, 113, 152-153 ve 237.

²¹ A.g.e., 324-327.

²² Dikkat çekici nokta şudur ki, dil felsefesinde dilden kastedilen şey lafızla sınırlı değildir. Aksine dilci filozoflar, faaliyetlerinin, belli bir dile bağlı olmayan ve kavramları açıklama gücüne sahip tüm dillerdeki ortak yönü ifade eden kavramların analizi etrafında olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla dilci filozoflar bir kavramın analizine girer ve kendilerini sadece linguistik değerlendirmelerle meşgul etmezler. (Bkz: Donlan, K. S., Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban, terceme: Şapur İ’timad ve Murad Ferhadpur, “Felsefe-i Tahlili (edison)” kitabından, Tehran: Vezaret-i Ferhend ve İrşad-i İslamî, Sazman-i Çap ve İntişarat, ikinci baskı, Kış 1386. S. 43 ve Paya, Ali, Felsefe-i Tahlili ez Manzar-i Aklaniyyet-i Nakkad, Tehran: İntişarat-i Tarh-i Nakd, birinci baskı, 1395. S. 39)

denle bu dönemdeki dil felsefesini²³ analitik felsefenin en önemli başlıklarından biri saymak mümkündür. Ama yirminci yüzyılda yetmişlerin sonuna doğru bu görüşün gelişim ve yükselişinin duraklaması ve çöküşe geçmesiyle birlikte bu alanın filozofları, ilgilerini dilden zihin felsefesi gibi başka eğilimlere yönlendirmeye başladı. Bu yüzden linguistik kazanımların büyük bölümü analitik felsefe sahasının dışında kaldı ve dilbilim departmanlarında inceleme ve araştırmanın konusu haline geldi.²⁴

Dil analizinin filozofları, dilin kötü kullanımının ve eski filozofların sözlerinde geçen öz, cevher ve zorunluluk gibi anlamsız kavramları üretmenin zihin için pek çok sorun çıkardığına inanmaktadır. Ama deneysel ve doğal bilimler, insan aklına felsefenin gizemli meselelerini getirmezler. Bu nedenle bu kesimin inancına göre bazı sorunlar, dilin kötü kullanımlarını keşfetmekle çözümlenebilir. Başka bazı meseleler de kullanımın yersizliğini anlayarak daha basit bir çözüme kavuşturulabilir. Konuların bir kısmı bu bakışla felsefi ve kelimî meselelerden çıkarılarak deneysel bahislerin ve doğa bilimlerinin içine dahil edilmektedir.²⁵ Bu nedenle bu grup filozofların düşüncesinde felsefe, geleneksel kelim, dinî konular ve ilahiyat gibi metafizik bilimlerde linguistik işlevlerin kötü kullanımı bireylerin sapmasına sebep olmakta ve yanıltıcı bir rol oynamaktadır.

Dil felsefesinin ortaya çıktığı erken dönemde iki ana akım göze çarpmaktadır: Formel dil felsefesi²⁶ ve konvansiyonel dil felsefesi.²⁷ Bu iki ana akımın temel farkı, metodolojinin konularına ve felsefi sorunların çözümü için formel mantığın kurduğu yapay dilin ve teknik olmayan gündelik dilin nasıl analiz edileceğine rücu eder.²⁸

Formel dil²⁹ felsefecilerinin düşüncesine göre dilin bu türü, tartışmaların çözümü ve felsefi kafa karışıklıklarının giderilmesi için önemli bir rol oynamaktadır. Bu alanda “mantıksal atomculuk”u³⁰, Russell’ın ve birinci döneminde Wittgenstein’in en önemli teorile-

²³ Philosophy of language.

²⁴ A.g.e., 44-45.

²⁵ Melekiyan, Mustafa, Tarih-i Felsefe-i Garb, edisyon: Said Adalet Nejad, 4 cilt, Tehran: Neşr-i Defter-i Hemkari-yi Hovze ve Danışgah, 1377, 4/95.

²⁶ Formal language philosophy.

²⁷ Ordinary language philosophy.

²⁸ Bu arada dil felsefesi (philosophy of language) ile dilbilim felsefesi (linguistic philosophy) arasındaki farka dikkat çekmek önemlidir. Dilbilim felsefesi felsefenin bir dalı değildir. Aksine analitik felsefecinin felsefi sorunları çözmek için önerdiği yöntemdir. Ama dil felsefesi felsefenin bir dalıdır ve dilin genel ve tümel yönlerini betimleyip izah eder. Mesela belli bir dile özgü olmayan ve her dilde geçerliliği bulunan doğruluk, öykü, anlam ve zorunluluk meselesi gibi. (Searle, John, Ef’al-i Goftarî, s. 19-20, mütercimmin sunuşunda ve 86).

²⁹ Formel veya ideal dilden kastedilen, sembolik mantıkta yaygın anlamdır.

³⁰ “Mantıksal atomculuk”, “atomizm” ve “mantıksal” kelimelerinden oluşmaktadır. Bu yapıda “atomizm”den kastedilen, bölünemeyen ve dünya için en basit yasaları yapan küçük ve basit parçacıklardır. Dil modeli düzleminde bu atomlar, atomik önermeler yardımıyla ifade edilen en basit gerçekliklerdir. Bir sonraki adımda, molekül önermeler adı verilen daha karmaşık önermeler oluşturulur. Bu yapıda “mantıksal”dan kasıt, analiz yoluyla ve sembolik mantık yapısının yardımıyla her dilin nasıl kullanılacağı konusundaki temel gerçeklerin keşfedilebileceği anlamına gelmektedir. (Danlan, K. S., Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban, s. 54-55).

rinden biri saymak mümkündür. Russell, “Mantıksal Atomizm”³¹ isimli makalelerinde ve erken dönem Wittgenstein da “Mantıksal-Felsefi Risale”³² adlı ünlü eserinde sembolik mantığı, felsefi zorlukların çözümü ve bilimsel amaçlara ulaşmak için uygun çerçeve farzediyorlardı. Mantık dilinin, net biçimde bütün dillerin gerçek yapısını ortaya çıkardığına ve bu nedenle de konvansiyonel dildeki sapmaları önlediğine inanıyorlardı.³³ Bu yüzden filozof, şeffaf yapıya sahip ve her türlü belirsizlikten uzak sembolik mantık dilini çözümleyerek ve ideal dil modelini analiz ederek gerçeklik ve dünya hakkındaki önemli hakikatlere ulaşabilir ve filozoflar arasındaki çoğu tartışmalara ve ihtilaflara son verebilir.

Buna mukabil, ikinci döneminde Wittgenstein, Gilbert Riley ve John Langshaw Austin gibi başka bazı dil felsefecileri, dili formel nizami formatta sınırlandırmaya çalışmanın dilin işlev tarzını tahrife yol açacağına inanmaktadır. Bu bakımdan bu grup filozofların görüşüne göre konvansiyonel dilin kullanım şeklini incelemek ve fonksiyonel farklılıklarını izah etmek filozofa zorlu meselelerin çözümünde yardımcı olacaktır.³⁴ Wittgenstein, Tractatus’unda sembolik dil çevresinde gösterdiği detaylı tartışmalara rağmen sonraları bu teoriden vazgeçti ve mantıksal dili ideal ve sapmanın kaynağı olarak gösterdi; bu tür dilin ardından oluşan mantığı da “boşluğun mantığı” olarak adlandırdı.³⁵

Konvansiyonel dil felsefesinin kendi içinde iki asli dalı vardır: Birincisi, geç dönem Wittgenstein’in düşüncesinin etkisi altında şekillenmiş Cambridge gurubudur. Diğeri ise Gilbert Ryle ve John Langshaw Austin’in liderliğinde inşa edilmiş Oxford akımıdır. Birinci grubun görüşüne göre, kelimelerin anlamlı hale geldiği tek doku, konvansiyonel dokudur ve kelimelerin bu doku dışında kullanımı yanlıştır. Bu nedenle felsefi güçlüklerin kaynağı, kelimelerin konvansiyonel doku dışında kullanılmasıdır. Fakat Oxford akımında, kelimelerin konvansiyonel dildeki fonksiyonunun net analiziyle felsefi meselelerin çözümlenemeyeceğine inanılmaktadır. Aksine bu tür meseleleri, konvansiyonel dilde kullanılmış kavram ve lafızları analiz ederek açıklamak ve onlardaki belirsizliği gidermek mümkündür.³⁶

2.4 Kültür Paradigmasının Kendine Has Özellikleri

Frankfurt okulu da Marks’ın eleştirel görüşü, Hegel’in felsefe geleneği ve Sigmund Freud’un psikanaliziyle sıkı bağı olan diyalektik eleştirel teoriyi savunarak pozitivist ve deneysel yaklaşımla ve onun pozitivist hipotezleriyle muhalefete yöneldi. Sırf bilimsel yaklaşım tüm sorunlara cevap veremeyeceğinden Horkheimer ve Adorno’ya göre bu zorlu duruma uygun cevabın yolu, Aydınlanma’nın eleştirel ve diyalektik teorisini geliştirmekti.

³¹ Logical atomism.

³² Tractatus Logico-Philosophicus.

³³ Danlan, K. S., Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban, s. 46 ve 54.

³⁴ A.g.e., s. 47.

³⁵ “Mantıkta hakkında konuştuğumuz şey ideal dil olmuştur. Adeta mantığımız boşluk içindi. Ama buradaki ideal kelimesi yanılgıya müsaittir. Çünkü bu dillerin sanki gündelik dilden daha iyi ve daha eksiksiz olduğunu göstermektedir. Mantıkçının yükümlülüğü de sanki nihayetinde insanlara doğru ve hesaplanmış cümlelerin neye kalacağını göstermektir.” (Wittgenstein, Ludwig, Pejuheşhâ-yi Felsefi, mütercim: Feridun Fatûmî, Tehran: Neşr- Merkez, sekizinci baskı, 1397, s. 103).

³⁶ Searle, John, Ef’al-i Gofarî, mütercim: sunuşu. 26-27.

Eleştirel teori, bilim ve mitoloji arasında Viyana Çevresi'nin düşünce akımında şekillenmiş olan çelişkiyi eleştirmeye koyuldu ve bilim ile mitoloji arasındaki diyalektiğe ve ikisi arasındaki gizli ilişkilerin varlığına odaklandı.³⁷

Karl Popper de mantıksal pozitivistlerin umursamazlığına sırt çevirerek meta anlam alanlarını kabul etti. Metafizik her ne kadar pozitivizmde anlamsız görülse de Popper, bilimsel öğretileri açıklamada metafiziğin rolünü vurguladı. Metafizik, bilimsel ve deneysel yöntemle doğrulanamıyor ve yanlışlanamıyor olsa da metafiziğin inkarının bilimi anlamsızlaştıracağına inanıyordu.³⁸ Yine o, mantıksal pozitivistlere yönelttiği eleştirilerde bir noktayı açıklığa kavuşturdu: Deneysel tecrübeler asla bir bilimsel teoriyi kanıtlamaya yetmez. Aksine deneysel ölçüm yoluyla elde edilen tek şey, teorilerin yanlışlanmasıdır.

Popper'in düşüncesinde bilim problemle başlar ve araştırmacı, soruna cevap verirken çözüm yolunu teori olarak ortaya atar. Teoriler, esas itibarıyla, önceki teorilerin karşılaştığı meselelerin üstesinden gelmek ve dış unsurlardan bir kısmının davranışına uygun açıklamayı göstermek için insan zihninin özgürce yarattığı teorik ve geçici tahminler veya varsayımlar olarak düşünülmektedir.³⁹ Bu teoriler, mutlak anlamda bilimsel değildir. Bilakis birçok kültürde din, felsefe ve mitoloji gibi metafizik temeller bu teorileri izah etmede etkili olmaktadır. Aslında hiçbir bilim insanı bu varsayımlar olmaksızın bilim alanına adım atamazlar. Bilimsel bilgi bu varsayımlarla başlar.⁴⁰

Yanlışlama ilkesine göre iki aşama vardır: Keşfetme ve yargıda bulunma aşamaları. Keşfetme aşaması, bilimsel olamayacak teori üretme seviyesidir. Fakat yargıda bulunma aşaması bilimsel seviyedir. Bu nedenledir ki bilimsel bilgi, diğer bilgilerden deneysel ölçütlerle yardım alır ve onlara bilimsel renk verir. Bu bakımdan deneysel olmayan sözkonusu bilgiler, işin başında teorileri ortaya koymada etkili olsalar da bilimsel yargı zaman içinde bilimsel olmayan bu epistemik halkaları bilimin üzerinden temizler.⁴¹

Pozitivizm eleştirisi çevresinde şekillenen bilgi alanındaki alternatif projeler, bilimsel bilgiler ve metafizik arasındaki bağı anlatmaktadır. Bu açıdan sonraki filozoflar bu irtibatın niteliğini açıklamaya girişmiştir. Zaman içinde metafizik ve bilim arasındaki bağlantının bilimsel sayılamayacağı, aksine bu sorunların hayat ve sosyal alanla ilişkilendirilmesi

³⁷ Jürgen Habermas, Aydınlanma'nın diyalektiğini ve bilim ile mitoloji arasındaki gizli ilişkileri açıklarken "The Entwinement of Myth and Enlightenment" kitabının beşinci bölümünde konuyu gündeme getirmiştir. Seyyid Ali Murtazaviyan bu bölümü "Der hem Tenidegi-yi Usture ve Ruşengeri: Maks Horkhaymır ve Teodor Adorno" başlıklı makalesinde tercüme etmiştir. (Bkz: Habermas, Jürgen, "Der hem Tenidegi-yi Usture ve Ruşengeri: Maks Horkhaymır ve Teodor Adorno" terceme: Seyyid Ali Murtazaviyan, Mecelle-i Organon, Sayı 11 ve 12, Sonbahar-Kış 1375).

³⁸ Popper, Karl, Hadşâ ve İbtalhâ: Roşd-i Şinaht-i İlmî terceme: Ahmed Ârâm, Tehran: Şirket-i Sehhami-yi İntişar, ikinci baskı, 1367, 325.

³⁹ Chalmers, Alan F., Çisti-yi İlm, terceme: Said Zibakelam, Tehran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, onüçüncü baskı, 1393, 51.

⁴⁰ Popper, Karl, Usture-i Çarçub: Der Difa ez İlm ve Aklaniyyet, terceme: Ali Papa, Tehran: İntişarat-i Tarh-i Nov, 1379, 169; a.g.y., Hadşâ ve İbtalhâ: Roşd-i Şinaht-i İlmî, terceme: Ahmed Ârâm, Tehran: Şirket-i Sehhami-yi İntişar, ikinci baskı, 1368, 29.

⁴¹ Popper, Karl, Mantık-i Ulum-i İctimâî, terceme: Gulamrza Hadivî, Mecelle-i Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsanî-yi Meşhed, Yıl: 26, Sayı: 1, 1372, 137-138.

gerektiği somutlaşmıştır. Buna dayanarak metafiziğin yerine geçmek üzere bilim ve bilgi sosyolojisinin alternatif olmasının yolu açılmıştır. Bilim⁴² ve bilgi sosyolojisi⁴³, bilgi ve bilimin sosyal sürecine ve onun toplumla karşılıklı etkileşmesine dönüktür. Bu nedenle, bilimin konusuyla ilgili içsel yapıyı asla gözönünde bulundurmaz. Aksine bilimin harici ilişkilerine ve toplumsal çehresine bakar.⁴⁴ Bu perspektifte dünya görüşüne dayalı bakış kültürel ve tarihsel fenomenlere ve toplumsal yapıya odaklandığından bu dünya görüşüne dayalı ideoloji de sosyoloji alanına indirgenmektedir. Bu bakımdan felsefe, gerçek anlamıyla kendisini sosyolojide özetler ve hakikat her toplumda kültür ve sosyal ilişkiler atmosferinde biçim kazanır. Sosyoloji kilit ve kimlik rolü üstlenir ve filozof, toplumun tarihsel, kültürel ve toplumsal zeminlerinin bilgisine yönelir. Hal böyle olunca da felsefi önermelerin mahiyetini açıklamakla meşgul olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında post-modernliğin şekillendiğini ve varlığın kültüre ve sosyolojiye dönüştüğünü gözlemlemek mümkündür. Bu bakışta, dünyaya kültürel ve sosyolojik gözle bakılmaktadır. Bilgi sosyolojisi, hukuk sosyolojisi, ahlak, sanat vs. gibi. Bu görüşün en önemli düşünürleri arasında Emile Durkheim, Max Weber ve Jacques Derrida'ya değinilebilir.

3. Loji (Logy) Kavramının Oluşması

İkinci paradigmada, yani bilgi paradigmasında reel olan ideal olana dönüştüğünde loji adı verilen yeni bir kavram ortaya çıkmaktadır. Ontoloji, epistemoloji, biyoloji vs. gibi terimler bu paradigmanın ürünüdür.

Loji, modern çağda, ideal şeyi içiçe geçmiş ilişkiler bütünü olarak düşündüğümüzde kullanılır. Logos, kendine has ve özellikli yöntemle bir modern rasyonalizmdir. Bilgi paradigmasında her şeye epistemik evrende bakılır. Hatta varlığa bile. Varlık da bilginin altında anlam kazanır. Bu nedenle ona varlıkbilim (ontoloji) adı verilmektedir.

Aslında bu paradigmada her şey matematik yöntemle anlamını bulur. Modern rasyonalizmde metot, matematik metottur. Hipoteze dayanan bu yöntemde varsayım üretilir ve hipotezin doğruluğu deneyle test edilir. Eğer bu deneysel testte varsayım yanlış çıkarsa hipotez değiştirilir ve yeni bir hipotez ortaya atılır. Varsayımın doğruluğu tespit edilene dek bu işlem tekrarlanır. Galile, Newton, Heisenberg ve Einstein'ın önerdiği model bu temele dayanmaktadır.

Deneyin bu çeşit test edilmesi ve matematik yöntemle hipotez kurulması bir tür doğrulamadır. Gerçekte modern bilimde konu bile doğrulanır. Bu bakışa göre beşerî bilim, yani insan hakkındaki bilim, insanı keşfetmenin peşine düşebilecek harici bir şey olarak görülmez. Bilakis bu bilimlerde insanî olana odaklanılır. İdeal alanda dikkate alınan şeydir o. Bu bakımdan bu görüşte beşerî bilimler kriz yaratan bilimler olmaktadır.

⁴² Sociology of science.

⁴³ Sociology of knowledge.

⁴⁴ Parsaniya, Hamid, Camiaşınası-yi Ma'rifet ve İlmi, Mecelle-i Zihn, Sayı 4, 1379, 96-98.

4. Hikmet-i Mütealiye'nin Bağımsız Kimliği

Molla Sadra'nın düşünce geleneği yaklaşık dört yüz yıldır gözalcı parlaklığıyla hikmet ve felsefenin çeşitli düşünce alanlarında varlık göstermiştir. Üzerine yazılan muhtelif şerh ve taliklerden sonra çağdaş dönemlerde Allame Tabatabai ve öğrencileri gibi Hikmet-i Mütealiye'nin düşünürleri tarafından yeni bir tarzla aktarılmış; teorik ve pratik, beşerî ve sosyal bilimler sahasında yeni teoriler ortaya konmuştur.

Buraya kadar açıklananlar dikkate alındığında Hikmet-i Mütealiye ekolünde ontoloji, epistemoloji, aksiyoloji vs. alanlarını birbirinden ayırmanın Müslüman düşünce toplulukları için modernite yaklaşımlarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Sadracı mevzuları ontoloji, epistemoloji, aksiyoloji, psikoloji vs. şeklinde kategorilendirme, bilgi paradigmasında şekillenen planı kullanmak demektir. Oysa hiçbir başlık, Sadru'l-Müteellihin Şirazi'yi bilgi paradigmasında ve modern felsefi bakışta kelimenin tam manasıyla anlamlandıramaz. Molla Sadra varlıkçıdır ve Hikmet-i Mütealiyesi de varlığın ışığında anlam kazanabilir. Bu açıdan onun eserlerinde bilgi de varlıkla ilişkilendirilerek anlam bulur. İnsana da varlıkla anlam verilebilir. Mead da varlıkla ilgilidir.

Sadracı felsefede hâkim sistem varlık sistemidir. Molla Sadra'nın düşüncesi varlıkçıdır. Bu nedenle denebilir ki ontoloji, epistemoloji vs. kavramlarının kullanılması, hatta epistemolojinin ontolojiye öncelikli görülmesi Sadra'nın düşünce evreninde makbul değildir. Hikmet-i Mütealiye, Batının kendi yarattığı dünyada fikir sistemlerinden herhangi birine bağımlı olmaksızın ve müstakil kimlikle ortaya konmuştur. Molla Sadra'nın muhtelif eserlerinde ve özellikle de önemli ve paha biçilmez kitabı olan Esfar'da lojilerin birbirinden ayrılması sözkonusu değildir. Bütün konular varlığın aşamalarıdır. Varlık seferleridir. Orada, varlık paradigmasının asli vasfı olan hakikati keşfetmenin peşindedir.

İleride bu iddianın bazı tanıklarına değinilecektir. Molla Sadra değerli kitabı Esfar'ın mukaddimesinde felsefe için iki tanım ortaya koymaktadır.⁴⁵

Birinci tarife, insan nefsinin kemal erdirmek için dört nokta felsefenin gayesi olarak gizlenmiştir. Önce mevcudatın hakikatini tanıma vardır. Varlık sahibi olduklarını görece şekilde (şeyleri tanıma). İkinci olarak onların dış dünyada varlıklarını tasdik ve kesin yargıya varma gelir (varlığı tasdik). Üçüncüsü kanıt yoluyla tasdiktir (zan ve taklit yoluyla değil). Bu tanımanın dördüncüsü ise insanî kapasiteyle sınırlıdır.

İkinci tarifte felsefenin misyonu, insan için, beşerî takat ölçüsünde Hazret-i Hakka benzetmek üzere nesnel sisteme uygun bir ilmi sisteme ulaşma olarak tanımlanmıştır.

Aynı zamanda Molla Sadra açısından felsefeye getirilen sözkonusu tanımlarda, bu ilimde, varlığı gerçekliğini üretme konumunda durarak değil, varolduğu şekliyle keşfetmenin peşinde olduğu gözlenmektedir. O, felsefenin gayesini dünyanın hakikatlerini varolduğu haliyle tanıma olarak tarif etmektedir. Buradan da bu gayeye ulaşmak için hâkim yöntemin rasyonel ve metafizik kanıt olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hak Teala'ya

⁴⁵ Sadru'l-Müteellihin (Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazi), el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Aklyiyyeti'l-Erbaa, 9 cilt, Lübnan, Beyrut, Dâru İhyai't-Turas, üçüncü baskı, 1981, c. 1, s. 20.

ideal tarzda bakmak için değil, ona benzemek için hakiki nesnel sisteme uygun bir ilmi sistem kurmak felsefenin hedefidir.

Bu büyük düşünürün Hikmet-i Mütealiye'deki faaliyetlerinde en büyük mezzetlerden biri, hikmeti kısımlara ayırmasındaki temel, Allah'ın halifesi olarak insan esas almasıdır. Zaten ilk felsefenin hikmeti kısımlandırmadaki temeli de insan idi. Felsefeyi kategorilendirmede temel insan olursa hikmeti pratik ve teorik olarak bölmek de insanı tanımlamaya etki edecektir. Bu itibarla Hikmet-i Mütealiye, temeli hipotez ve doğrulama yapmaz, aksine dünyanın hakikatiyle tanım ve bölümlemeye yönelir.

Felsefenin gayesini varoluşsal kabul ettiğinde bu hedefin gerçekleşmesinin peşinde, teorik hikmet kısmında rasyonel dönüşümü ve pratik hikmet kısmında da pratik dönüşümü izler:⁴⁶ Bu iki dönüşümün sonucu, nefsi kemale erdirmek ve her insanın takatı ve varoluşsal çabası ölçüsünde ulaşabileceği Hazret-i Hak Teala'ya benzemektir.

Rasyonel sistem, teorik hikmet kısmında, insanın potansiyel (bilkuvve) aklın fiilî akla dönüşmesini gerektirir. Bu nedenle nefsin kemale ermesi, kuvvetin aklın faaliyetine dönüşmesidir. Ama dikkat etmek gerekir ki, namaz, oruç, zikir, Kur'an kıraatı yapılması ve yapılmaması gerekenler vasfıyla pratik hikmette gündeme gelen konular Allah Teâlâ'nın katından gelen varoluşsal hakikatin açığa çıkmasına zemin hazırlar. Bu sebeple sözkonusu varoluşsal seyir halinde Allah Teala tarafından bir feyz sunulursa kemale erme gerçekleşmiş olur.

İnsan yüksek âlemle irtibatlı soyut bir varlık olması ve o âlemden feyizler almasının yanı sıra bir taraftan da madde âlemiyle irtibatlıdır ve bedeni çekip çevirme ve idare etmeye de özen göstermelidir.

Bu izah dikkate alındığında insan nefsinin, teorik ve pratik kuvvetin iki tür kemalinin peşinde olduğu açıklık kazanmaktadır. Eğer teorik kuvveti hakiki kemale ulaşırsa dünyadaki varlıkları var oldukları şekilde idrak edebilir. Eğer maddi boyuta bakarsa iradesini bedene hâkim kılabilmek için değerleri tanınması gerekecektir. Böylece madde âlemini yönetebilecektir. Bu sayede, Molla Sadra'nın görüşüne göre, teorik ve pratik hikmeti birbirinden ayırmanın da tamamen varoluşsal bir şey olduğu ve varoluşsal kökenlerin birbirinden ayrılmasından kaynaklandığı tespit edilmiş olmaktadır. Aslında insanın varlık kökeni teorik hikmetin pratik hikmetten ayrılmasına yol açmaktadır.

Molla Sadra, felsefî konulara girişinin başında kendi felsefesinin yapısı ve sistemi hakkındaki görüşünü bu şekilde açıkladığı ve kendi mütalaalarının eksenini tanım, amaç ve yöntemde aydınlatığına göre onu Batının düşünce şablonuyla kategorize etmek nasıl mümkün olabilir? Molla Sadra'nın Esfar kitabında ve diğer kitaplarında felsefenin meselelerinin kategorileştirilmesine genel bir bakış, onun tüm bahisleri varlık temasıyla ele aldığını farkedecektir. Sadra'nın düşüncesinin esası, onun bütün felsefî değerlendirmelerine derinden nüfuz eden varlığın asil olmasıdır. Gerçekte tüm felsefî meseleler Molla Sadra'nın bu temel ilkesinin detaylarıdır.

⁴⁶ A.g.e., s. 20-21.

5. Sonuç

Batının modern felsefe düşüncesinin mimarisindeki “loji”nin anlamına ve onun bu düşünce çerçevesindeki felsefi meseleleri izahta önemli yere sahip olduğuna açıklık getirmekle bu kelimenin kullanımı ve tercümesinin İslam felsefesinin sorunlarının genişletilmesine yardımcı olmakla kalmayacağı, bilakis İslam felsefesinin, özellikle de Hikmet-i Mûtealiye’nin özgün hedefinden bir tür sapma olacağı anlaşılmaktadır. Bu açıdan, İslam düşüncesinde en önemli ve en derin felsefi düşünce akımlarından biri olan Hikmet-i Mûtealiye’nin bağımsız kimliğinin korunması bu alandaki ilerlemenin tek yoludur.

Batı felsefesine ait kavramların kökenlerine dikkat etmeksizin ve bu kelimelerin anlam bagajına yönelik uygun analizi yapmaksızın İslamî düşünce sisteminde kullanmak üzere bu kelimelerin tercüme edilmesi İslamî felsefe akımlarında bir tür kaos ve karmaşa meydana getirecektir. Hikmet-i Mûtealiye, bağımsız ve kendine özgü bir kimlikle yapı kurma, kavram üretme ve kendi özgü yöntemini açıklama gücüne sahiptir. İslam’ın asli düşüncesine dönüş, sadece bu aşkın görüşün kimliğinin koruması yoluyla olabilir.

Kaynakça

- Chalmers, Alan F., Çisti-yi İlm, terceme: Said Zibakelam, Tehran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, onüçüncü baskı, 1393.
- Donlan, K. S., Felsefe-i Tahlili ve Felsefe-i Zeban, terceme: Şapur İ’timad ve Murad Ferhadpur, “Felsefe-i Tahlili (edisyön)” kitabından, Tehran: Vezaret-i Ferhend ve İrşad-i İslamî, Sazman-i Çap ve İntişarat, ikinci baskı, Kış 1386.
- Glock, Hans Johann, Felsefe-i Tahlili Çist?, Yasir Huşnevis, Tehran, Neşr-i Tercuman-i Ulum-i İnsani, birinci baskı, Sonbahar 1394.
- Grayling, A. C. ve digeran, Nigereşhâ-yi Novin der Felsefe (ma’rifetşinasi, felsefe-i din, felsefe-i ahlak, felsefe-i tahlili) terceme: Yusuf Danişver ve digeran, makale-i çeharom-i felsefe-i tahlili, Searle, John, terceme: Muhammed Saidi Mihr, Kum: Neşr-i Taha, birinci baskı, Bahar 1380.
- Habermas, Jurgen, “Der hem Tenidegi-yi Usture ve Ruşengeri: Maks Horkhaymır ve Teodor Adorno” terceme: Seyyid Ali Murtazaviyan, Mecelle-i Organon, Sayı 11 ve 12, Sonbahar-Kış 1375.
- Kant, I. (1999). Critique of Practical Reason, in Practical Philosophy. Trans. and edited by Mary J. Gregor. 1nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, (1991). On the Common Saying: ‘This May be True in Theory, but it does not Apply in Prctice’, (Theory and Practice), trans. H. B. Nisbet, Kant, Political Writings, edited by H. S. Reiss, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelbasî, Hüseyin, Niksoroşt, Abdullah, Hastgah-i Felsefe-i Tahlilî be Rivayet-i Maykıl Damet, Mecelle-i Ma’rifet-i Felsefî, beşinci yıl, sayı 20, Yaz 1387.
- Melekiyan, Mustafa, Tarih-i Felsefe-i Garb, edisyön: Said Adalet Nejad, 4 cilt, Tehran: Neşr-i DeFTER-i Hemkari-yi Hovze ve Danişgah, 1377.

- Mutahhari, Murtaza, Mecmua-i Âsâr-i Üstad-i Şehid-i Mutahhari, Kum: İntişarat-i Sadra, on-birinci basım, 1388.
- Parsaniya, Hamid, Camiaşinasi-yi Ma'rifet ve İlmi, Mecelle-i Zihn, Sayı 4, 1379.
- Paya, Ali, Felsefe-i Tahlili ez Manzar-i Aklaniyyet-i Nakkad, Tehran: İntişarat-i Tarh-i Nakd, birinci baskı, 1395.
- Popper, Karl, Hadshâ ve İbtalhâ: Roşd-i Şinaht-i İlmi, terceme: Ahmed Ârâm, Tehran: Şirket-i Sehhami-yi İntişar, ikinci baskı, 1368.
- Popper, Karl, Mantık-i Ulum-i İctimaî, terceme: Gulamrıza Hadivî, Mecelle-i Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani-yi Meşhed, Yıl: 26, Sayı: 1, 1372.
- Popper, Karl, Usture-i Çarçub: Der Difa ez İlmi ve Aklaniyyet, terceme: Ali Papa, Tehran: İntişarat-i Tarh-i Nov, 1379,
- Sadru'l-Müteellihin (Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazi), el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, 9 cilt, Lübnan, Beyrut, Dâru İhyai't-Turas, üçüncü baskı, 1981.
- Searle, John R., Ef'al-i Goftarî (Costari der Felsefe-i Zeban), terceme: Dr. Muhammed Ali Abdullahi, Kum: Pejuheşgah-i Ulum ve Ferheng-i İslami, ikinci baskı, 1387.
- Wittgenstein, Ludwig, Pejuheşhâ-yi Felsefi, mütercim: Feridun Fatumî, Tehran: Neşr- Merkez, sekizinci baskı, 1397.