

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

**HAKİKATE ULAŞMADA ÖTEKİNİ TANIMAK: İBN RÜŞD'DE
DİN, SCHELLING'DE SANAT**

Yüksek Lisans Tezi

Halil İbrahim İŞLİYEN

İSTANBUL, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

**HAKİKATE ULAŞMADA ÖTEKİNİ TANIMAK: İBN RÜŞD'DE
DİN, SCHELLING'DE SANAT**

Yüksek Lisans Tezi

Halil İbrahim İŞLİYEN

DANIŞMAN: DOÇ. DR. HÜMEYRA ÖZTURAN

İSTANBUL, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAY BELGESİ

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Halil İbrahim İŞLİYEN'İN "Hakikate Ulaşmada Ötekini Tanımak: İbn Rüşd'de Din, Schelling'de Sanat" adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun Tarih ve sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği/ oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi:/...../.....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1	Tez Danışmanı	
2	Jüri Üyesi	
3	Jüri Üyesi	

ÖZET

HAKİKATE ULAŞMADA ÖTEKİNİ TANIMAK: İBN RÜŞD'DE DİN, SCHELLING'DE SANAT

Bu tezin amacı; İbn Rüşd'de felsefe-din, Schelling'de felsefe-sanat ilişkilerinin kuruluşunu iki filozofun birbirleriyle olan benzerliğinde ortaya koymaktır. Filozofların metinleri ve felsefe-öteki ilişkisine yönelmelerinin tarihi, ortak bir gaye için aynı metodolojiyle mercek altına alınmıştır. Bu ortaklık, başlıkların paralel kurgulanışında da aşikâr hale gelmiştir.

Tezde “öteki” kavramıyla aynı çatı altında buluşturduğumuz olgu İbn Rüşd için dinken, Schelling için sanattır. Bu nedenle her ikisinin de nasıl bir süreçten geçerek her iki filozofun düşüncesinde yer bulduğu birinci bölümde incelenmiştir. Bu incelemeyle her ikisinin yolculuğunda da benzer motiflerin olduğu, başka bir ifadeyle dinin de sanatın da her iki filozofta felsefeyle bir gerilim noktasına ulaştığı vurgulanmıştır. İkinci bölümde ise; İbn Rüşd'ün ve Schelling'in kendilerine ulaşan ötekiyi nasıl anladıkları ve onları felsefeyle nasıl uyumlu hale getirdikleri incelenmiştir. Bu uyumun keyfiyetinde iki filozofun da ortak felsefi refleksler verdikleri tespit edilmiştir. Çalışmanın sonucunda; farklı dönem ve coğrafyaların filozofları olan İbn Rüşd'ün ve Schelling'in, felsefe-öteki ilişkisini yeniden yapılandırarak hakikate dair kuşatıcı bir anlayış geliştirdikleri ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Schelling, İbn Rüşd, Felsefe, Öteki, Hakikat, Din, Sanat

ABSTRACT

RECOGNIZING THE OTHER AT REACHING TO THE TRUTH: RELIGION IN AVERROES, ART IN SCHELLING

This thesis aims to reveal the definition of the relationship between philosophy-religion in Averroes and between philosophy-art in Schelling in the analogies between the two philosophers. For this purpose, the works in which these philosophers express the mentioned issue have been used as primary sources. The historical context of the philosophers' engagement with texts and the philosophy-other relationship has been examined using a common methodology for a shared objective. This commonality is also obvious in the parallel title architecture.

The first part examines how religion (for Avicenna) and art (for Schelling), gathered under the common concept as the other, confronted the two philosophers in the study, through what process, and in what ways. It is emphasized that the other of both philosophers reached the period of philosophers in tension with philosophy with similar motives. In a sense, the history of religion and art as the other for philosophy is tried to be captured in their parallels with each other.

The second part examines how Averroes and Schelling understood the other that reached them and how they harmonized them with philosophy. It has been observed that both philosophers exhibit shared philosophical reflexes in the manifestation of this reconciliation. As a result of the study, it was revealed that Averroes and Schelling, philosophers of different periods and geographies, developed a comprehensive understanding of truth by restructuring the relationship between philosophy and the other.

Keywords: Averroes, Schelling, Other, Truth, Philosophy, Religion, Art

ÖNSÖZ

İnsan; gözünü açtığı bu dünyayı, inişleri ve çıkışlarıyla birlikte yaşamını anlamak ve anlamlandırmak istiyor. İnsanlık olarak karşılaştığımız çeşitlilik, ömrümüzün sonuna kadar öyle veya böyle devam ederken, onu anlamak için bu akışı bütününde ve istikametinde görmek istiyoruz. Özellikle günümüzün her alandaki çeşitliliği ve hızlı değişimi, bu asli isteğin asla karşılanamayacağına dair endişe üretiyor. Ben de başkalarının da paylaştığını bildiğim bu kaygımı giderecek çabalara elimdeki imkanları kullanarak katkı sağlamaya karar verdim. Bu amaçla; bütünlük sağlayacak bakış açılarını ortaya atan geçmişin iki filozofu aracılığıyla bütüncül bir hakikat perspektifini aramaya koyuldum. İbn Rüşd'ün ve Schelling'in benzer kaygılarla ortaya koyduklarına inandığım felsefe-din ve felsefe-sanat sentezlerini, felsefenin içinden tüm yaşamı kucaklama gayretleri olarak değerlendiriyorum. Bu gayretlerin içeriğinin de bugünün kaygılıları olan bizlere, gayretlerimizi ortaya koyarken bir yardım eli olacağına inanıyorum.

Bu inançla, felsefe tarihinin malzemesini bugünün parçalanmış ve hızlanmış hayatını anlamlandırma çabalarına destek olmak için yardıma çağırdım. Bugün; "Hakikat nedir?", "Hakikate erişilebilir mi?", "Hakikate erişilebilirse bu hangi yol veya yollarla mümkündür?" sorularını cevaplamaya çalışırken bizlere destek olsunlar diye İbn Rüşd'ü ve Schelling'i bu çalışmada bir araya getirdim. Geçmişin benzer yüzleşmeleri bugün için daima ilham kaynağı olarak var olacaklardır. Ben de yeni bir ilham kaynağının üzerindeki tülü kaldırmayı amaçladım.

Bu çalışma elbette yalnız benim nazari kaygılarım ile gerçekleşmedi. Gerek akademik gerekse hayatın içinden destek görmeseydim bu çalışma mümkün olmazdı. Bu sebeple birçok teşekkür borcum var. İlk olarak, yönlendirmeleri ve ilgisiyle çalışmanın bu şekliyle ortaya çıkmasında yeri dolmaz etkisi olan değerli danışmanım Doç. Dr. Hümeysra Özturan'a teşekkür ediyorum. Eleştiri ve önerileri ile tezime farklı açılardan da bakabilmemi sağlayan Prof. Dr. Ali Durusoy'a ve Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Münteha Kot'a da ayrıca teşekkür ediyorum. Felsefenin hislerle ve yaşamla olan derin bağlantısını tecrübe etmemi

sağlayarak bu yola çıkmama bir anlamda vesile olan Senail Özkan'a da çok müteşekkirim. Ayrıca öğrenim hayatım boyunca kendilerinden faydalandığım, bugüne ulaşmamda emeği olan ancak burada tek tek zikredemeyeceğim tüm hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Akademik ve ilmi çalışma, yapısı gereği günlük hayatta ve insanın zamanının çoğunda iz bırakan bir meşguliyet. Çalışmamı yürütürken böylesi bir meşguliyyete sahip olduğumdan, hayatımı paylaştığım eşimin bendeki hakkı olan vakitlerden eksilttiğim çoktur. Ona, bana verdiği desteği ve gösterdiği sabrı için çok teşekkür ederim. Ayrıca desteklerini her daim arkamda hissettiğim kıymetli anne ve babama, bana yoldaşlık eden ablama ve beni örnek aldıklarına inandığım kardeşlerime de teşekkürü borç bilirim.

Çalışmamı, tüm hatalarına ve uğradıkları talihsizliklere rağmen ümitlerini kaybetmeyen ve yüzlerini daima iyiye, güzele ve hakikate dönen tüm inanç sahiplerine ithaf ediyorum.

Halil İbrahim İşliyen

Üsküdar, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
I. Çalışmanın Konusu, Sınırları ve Metodu	1
II. Felsefe, Felsefe Tarihi ve Hakikat.....	4
III. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi.....	10
BİRİNCİ BÖLÜM	13
1. İBN RÜŞD VE SCHELLING’DE ÖTEKİ: SANAT VE DİN	13
1.1. İbn Rüşd’ün Döneminde Ötekine/Dine Genel Bakış	13
1.1.1. Ötekinin Mutlaklığı: İslam Dini	13
1.1.2. Güçlü Öteki: İslami Öze Dayalı Toplumsal Üretim.....	17
1.1.3. Felsefe-Din İlişkisinde Ötekileşme.....	19
1.2. Schelling Döneminde Ötekine/Sanata Genel Bakış.....	27
1.2.1. Tohum Halinde Öteki: Romantikliğin Kökleri.....	28
1.2.2. Güçlü Öteki: İronik Bilincin Doğumu	36
1.2.3. Felsefe-Sanat İlişkisinde Ötekileşme.....	46
İKİNCİ BÖLÜM.....	51
2. İBN RÜŞD VE SCHELLING’DE FELSEFENİN “ÖTEKİ”YLE DURUMU	51
2.1. İbn Rüşd’de Felsefe ve Din.....	51
2.1.1. Dinin Kendi Özerkliğinde Tasdik Edilmesi	52
2.1.1.1. Dinin Hakikat Yönünü Temin Eden Temel: Peygamber	52

2.1.1.2. Dinin Özerkliğinin Yükseldiği Zemin Olarak Psikolojik Tasnif	55
2.1.2. Felsefe ve Dinin Uzlaştırılması: İki Süt Kardeş	64
2.1.3. Dinin Yorumunun/Tevilinin Filozofa Bağlanması Yolıyla Felsefenin Özgürlüğünün Sağlanması	67
2.1.3.1. Tevil Teorisi	68
2.2. Schelling'de Felsefe ve Sanat	72
2.2.1. Dâhinin Bağımsız Etkinliği Olarak Sanat.....	86
2.2.1.1. Sanatın Hakikat Yönünü Temin Eden Temel: Dâhi	86
2.2.1.2. Sanatın Özerkliğinin Yükseldiği Zemin: Sanatın Ontolojik Konumu.....	88
2.2.2. Felsefe ve Sanatın Uzlaştırılması: Hakikati Elde Eden Mimesis ...	90
2.2.3. Sanat Eserinin Kavranmasının Filozofa Bağlanması ile Felsefenin Özgürlüğünün Sağlanması.....	92
SONUÇ	95
KAYNAKÇA.....	102

GİRİŞ

I. Çalışmanın Konusu, Sınırları ve Metodu

İnsan, kendisini de içeren aleme dair olan anlayışını geliştirmek ve var olmayı anlamlandırmak için tarih boyunca çabalamıştır. Bu çabalar zaman içerisinde gelişmiş ve ilmi-ameli disiplinler halini almıştır. Bugün ise farklı beşerî alanlar/uzmanlıklar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. İnsanın bu açıdan ciddi uğraşları; din, felsefe, sanat ve bilimdir. Bugünkü görüntüleri itibariyle bahsedilen uzmanlıklar kimi zaman ortak nokta barındırmayan, birbirinden tamamen bağımsız alanlar olarak anlaşılabilirler ancak aslında ortak bir noktadan neşet etmişlerdir. İnsanın kendisini ve alemi anlama yahut hissetme çabalarından doğan din, felsefe, sanat ve bilim; farklı doğrultularda ve farklı yöntemlerle ilerlemişlerse de kökensel akrabalıkları onları yeniden birlikte düşünmenin daimî imkânı olarak kalmıştır. Bir beşerî alanın – din, bilim, sanat, felsefe- diğer alanlarla kökensel akrabalığı, bu alanların son halini birlikte değerlendirmenin de gerekçesidir. İnsanın temel gayretlerine referansında meşruiyetini bulan ortak değerlendirmenin kökeninde ise insanın keyfiyeti yatmaktadır.

İnsan; aklın, iradenin ve bedeninin başka akıllar, iradeler ve bedenler içerisinde belirli sınırlara sahip olmasıyla varlık kazanan bir organizasyondur. İnsanın tüm uzmanlıkları bu sınırlı alan içerisinde kökenini bulmaktadır. Bu bağlamda menşei itibariyle insan uğraşları; tek bir ortaklığın, insana dayanıklılığın taşıyıcısı durumundadırlar. Aralarında -zikrettiğimiz üzere- en az bir ortaklık bulunan bu alanların ilişkilerini incelemek boş bir oyalanmadan ötesini vadetmektedir. İnsanın köken olduğu disiplinlerin, kendi aralarında oluşan/oluşturulan ilişkisinin incelenmesinden insana dair büyük sorulara ve bu soruların cevaplarına katkı beklemek doğal olacaktır. Bu çalışma; incelenen bu ilişkileri felsefe ve felsefeolmayan (*öteki*) disiplinler bağlamında ele alacak ve bu iki tarafın ilişkilerinin sorgulandığı düşünceler üzerinde duracaktır. Bu çalışmanın etrafında örüldüğü merkez soruları ise şöyledir: Bir filozofu, *hakikate* erişmede, yapıcısı olduğu felsefe dışında bir beşerî alanı kabul etmeye götüren sebepler nelerdir? Bu bağlamda filozofun bizzat tesis etmiş olduğu felsefe-*öteki* ilişkisinin içerimleri nelerdir? Bu genel sorular felsefe tarihinin iki önemli simasının -İbn Rüşd ve Schelling- felsefe-

öteki ilişkisine dair yazdıkları metinler temel alınarak cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Bu sorunun cevaplandırılmasıyla elde edilecek kazanımın; felsefe-*öteki* ilişkisinin, felsefe içerisinden, felsefe tarihine dayanılarak yeniden düşündürülmesi olması beklenmektedir.

Temel mesele olarak felsefe-*öteki* ilişkisinin eşitlik arz ettiği bağlamın seçilmesi ve bu bağlamın örnekleneceği filozoflar olarak İbn Rüşd ve Schelling'in seçilmesi belirli amaçlara yöneliktir. Çalışmanın temel probleminin felsefe-*öteki* ilişkisinin keyfiyeti olarak seçilmesi; bu sorunun, çeşitlenmiş uzmanlıkların parçalı bir *hakikat* anlayışına sebep olduğu günümüzde, genişleyen bilginimizin dayandığı tek bir *hakikat* anlayışı oluşturmada vazgeçilmez bir öneme sahip olması nedeniyledir. Çünkü, farklı insani yönleri kök salmış disiplinlerce aynı *hakikate* ulaşılabilir olduğunu göstermek tek bir genel *hakikat* anlayışını ortaya koymak anlamına gelecektir. Farklı disiplinlerin aynı *hakikat* merkezli işlerliğinin inşası; toplumsal, fikri ve kültürel farklılıkların nihayetinde parçalanma olarak değil ahenkli bir zenginlik olarak değerlendirilmesine olanak tanıyacaktır. Ulusal ve uluslararası toplumsal bölünmeler, doğrudan erişilebilir kültürel çokluk, çok merkezli siyasi kutuplaşma, artık kuşatılması mümkün olmayan yazınsal üretim, bilimdeki belirsizliğe varan gelişmeler, yakın tarihteki ideolojilerin gerilimlerinin mirası vd. gibi toplumsal-siyasi-bilimsel-kültürel dağılımı/çokluğa dayalı birçok güncel endişe kaynağının kök aldığı ilkeler çeşitliliği, farklılıkların dayandığı ameliyelerin özündeki birliğin ifşası ile insan için, bütüncül bir bakışta düşünülebilir hale gelecektir. Özsel birliğin sağladığı bakış açısı, farklı uzmanlıklarda üretim gerçekleştiren ve her alanın ürünlerini tüketen herkes için ihtiyaç duyulan bütüncüllüğü temin edecektir.

Bu çalışmada İbn Rüşd ve Schelling'in merkez filozoflar olarak belirlenmesi ise, öncelikli olarak her iki filozofun da felsefe-*öteki* ilişkisini, farklı biçimlerde olsa da önemsemiş olmalarından ve bu konuya metinlerinde geniş yer vermiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda bu filozoflar, felsefe-*öteki* ikiliğinin taraflarını birbirini tamamlayan alanlar olarak anlamış ve bu alanlar ile elde edilen veya yaratılan *hakikat*in tek bir *hakikat* olduğunu söylemişlerdir. Hedeflenen özsel birliğin sağlanmasının ilhamı, geçmişteki bu benzer girişimlerden devşirilebilir mi? Farklı zaman ve kültürlerin iki filozofunu çalışmamızda bir araya getiren nokta burada yatmaktadır.

İbn Rüşd adıyla bilinen İslam filozofu Ebu'l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Rüşd 1126-1198 yılları arasında yaşamış Endüslü bir Araptır. O; Meşşai filozof, doktor, fakih ve matematikçidir. Tercüme ve şerhleriyle Aristoteles'i Avrupa'ya yeniden tanıtmıştır. Avrupa'da Latince Averroes ismiyle tanınmaktadır.¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ise 1775-1854 yılları arasında yaşamış romantik Alman filozofudur. Alman idealizmi olarak bilinen felsefi dönemin üç büyük isminden (Fichte, Schelling, Hegel) birisidir. Kant'ın felsefi devriminden sonra metafiziğe yeniden uzanan bu düşünce akımında özel bir yer edinmiştir.² Her iki filozof da bu çalışmanın ana sorunu düşünüldüğünde çok daha önemli hale gelmektedir. Felsefe-öteki ilişkisinde beliren *hakikat* üzerinden inşa edilmek istenen bir anlayış için iki filozof da doğru bir başlangıç noktası olarak görünmektedir.

İki filozofun bütün felsefi çalışmaları büyük bir yekûn oluşturduğu için bu çalışma; her ikisinin de felsefe-öteki ilişkilerini işledikleri metinleri, yani İbn Rüşd için felsefe-din ilişkisine, Schelling için ise felsefe-sanat ilişkisine dair eserleriyle sınırlıdır. Bu nedenle bu noktadaki kritik mesele, düşünürlerin söz konusu probleme dair eserlerini tespit etmektir. Özellikle Schelling fikir hayatı boyunca felsefesinde değişikliklere gittiği için ilgili çalışmalarını doğru şekilde belirlemek meselenin kronolojik takibini sağlıklı yapabilmek için önemli olmaktadır.

Karşılaştırmalı çalışmalarda, problem odaklı veya kişi odaklı tasnif etme yöntemleri öne çıkmaktadır. Problem odaklı tasnif, kişilerden çok meseleyi öne çıkardığı için mümkün olduğunca problem odaklı bir yapı oluşturulmuştur. Bu nedenle bu çalışmada konu edilen filozofların ortak felsefi reflekslerinin benzer başlıklar altında toplanabilmesine gayret edilmiştir. Bu düşünceyle iki bölümden oluşan bir problematik çerçeve ortaya çıkmıştır. İlk bölüm İbn Rüşd ve Schelling öncesinde-döneminde *ötekine*; ikinci bölüm ise İbn Rüşd'de ve Schelling'de felsefe-öteki ilişkisine ayrılmıştır.

Çalışmanın yüzeysel olmaması adına ele alınan filozoflar ve metinlerle ilgili analizsiz salt bilgi aktarımından kaçınılmıştır. Tartışarak ilerleyen bir anlatı geliştirilmesi hedeflenmiştir. Böylelikle filozofların ait oldukları dönem ve uğraştıkları meselelerin analitik bir bakış ile incelenmesi ve felsefi metinlerinin de aynı şekilde analitik bakışın

¹ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 4. bs (İstanbul: Klasik, 2020), 15-18.

² Nicolai Hartmann, *Schelling*, çev. Saygın Güneç (Ankara: FOL, 2021), 17-23.

süzgecinden geçirilmesi amaçlanmıştır. Bu suretle hem mevcut bilgilerin anlamlı bir bağlamda bir araya gelmesinin sağlanması hem de ele alınan problemin çeşitli ilişkiler ile daha da anlaşılır kılınması hedeflenmektedir.

Bu tez; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Çalışma felsefe tarihi alanında yapıldığı için, giriş bölümünde felsefe ve tarihi ile ilgili benimsenen anlayış aktarılmıştır. Giriş bölümünde ayrıca çalışma boyunca kullanılan *hakikat* kavramı incelenmiştir. İbn Rüşd'ün ve Schelling'in arasında kurulacak ilişki için ortaklık sağlayacak bir *hakikat* kavrayışı yakalanmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde İbn Rüşd'ün ait olduğu kültür ve düşünce dünyasında onu felsefe-*öteki* ilişkisini incelemeye yönelten tarihi arka plana değinilmiştir. İslam'ın öz mesajı, İslam toplumunda öze dayanarak yükselmiş yenilikler ve İslam dünyasındaki felsefe-din *ötekileşmesi* bu bağlamda ele alınmıştır. Ardından Schelling'in ait olduğu kültüre ve düşünce dünyasında onu felsefe-*öteki* ilişkisini incelemeye yönelten tarihi arka plana değinilmiştir. Schelling öncesi Alman düşüncesi ve romantizm akımı bu bağlamda ele alınmıştır. İkinci bölümde, İbn Rüşd'ün kendi eserinden hareketle felsefe-*öteki* ilişkisi anlaşılmaya çalışılmıştır. İbn Rüşd söz konusu olduğunda *öteki* din olduğu için bu bölümde felsefe-*öteki* ilişkisi, felsefe ve din üzerinden işlenmiştir. Daha sonra Schelling'de felsefe-*öteki* ilişkisi anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde felsefe-*öteki* ilişkisi, felsefe ve Schelling'de *öteki* olan sanat üzerinden işlenmiştir. Bu bağlamda Schelling'in felsefe-sanat özdeşliğini temin eden *dehası* ve sanatın felsefe ile ilişkisi incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise çalışma boyunca ulaşılan neticeler özetlenerek değerlendirilmiştir.

II. Felsefe, Felsefe Tarihi ve Hakikat

Giriş kısmının başında insanın, kendini içerisinde bulduğu âleme dair anlayışını geliştirmek için tarih boyunca çabaladığını söylemiştik. Bahsedilen anlama isteği, insanın farklı yönlerinden kaynaklanır ve çabaların farklı şekilde organize olması da bu farklılığa dayanır. Anlama isteğini sadece kendisi için olan ve başka bir amaçtan doğma olarak basitçe ikiye ayırabiliriz. İnsanın dünyadaki her türden işini kolaylaştırma amacını taşıyan anlama isteğinin, kendisi dışında varmak istediği bir menzili de olabilir. Sırf kendisi için ortaya çıkan anlama isteğinin ise ereği sadece anlamaktır. Bu türden bir isteğin

gerektirdiği çabaların disiplinleşmesi felsefeyi oluşturmuştur. Felsefe bu yönüyle diğer insan uğraşlarından ayrı bir kimliğe kavuşmuştur.

Felsefenin, zikredilen anlama isteğinin karşılığını bulması konusunda ayrıcalıklı bir yeri vardır. Çünkü anlamının kendisi için var olmuş bir disiplindir. Aristoteles insanların el altında bulunan açmazları merak ederek ve bu şekilde daha büyük açmazlara yol alarak felsefeye başladıklarını söylemektedir.³ Karl Jaspers ise felsefeyi hayret, şüphe yahut kendini kaybetmenin hissi ile başlatır.⁴ Zira başlangıçtaki bu kaynaklar insanda meraka yol açar. Buradaki merak, kendisine dünyevi bir çıkarın eşlik etmediği saf bilme arzusudur. O halde menfaatsiz bir bilme isteği, felsefenin insandaki kökenini oluşturmaktadır denilebilir. Peki insan felsefe yaptığında ne olur?

Karl Jaspers felsefeyi, insanı harekete geçiren üç kuvvetten kaynaklı, hayat gailelerinden uyanışa benzetiyor. Ona göre “uyanış, aleme dair genel merakın yol açtığı menfaatsiz bir müşahedede kendisini bulmaktadır”.⁵ İnsan felsefe yaptığında uyanır. Ve felsefe ile yol alacaksa bundan sonra sürekli uyanık kalmalıdır. Bu da felsefe sorularının ardı sıra sorulması ve sorulan sorulara yanıt/yanıtlar aranması demektir. Felsefe soruları “... anlamı nedir?” soru kalıbından doğacak⁶ ve kendisine dinginleşecek bir yanıt arayacaktır.

Felsefeyi insanın menfaatini hedeflemeyen saf bilme isteğinde bulduk. Saf bilme isteği Aristoteles’in belirttiği gibi⁷ aşama aşama daha karmaşık ve genel sorulara yönelir. Genel soruların yanıtlanması ile ortaya soru ve yanıtlar yekûnu çıkar. Birbiriyle tutarlı olan bu yanıtlar yekûnuna felsefe sistemleri denir.⁸ Tarih boyunca pek çok filozof muhtelif birçok felsefe sistemleri inşa etmişlerdir. Bunların tamamının bugünden incelenmesine felsefe tarihi denir. Hegel felsefe tarihini şöyle anlatır:

Felsefe tarihinin bize gösterdiği şey bir soylu zihinler dizisidir. Aklın gücüyle şeylerin -doğanın ve tinin- varlığına, Tanrı'nın varlığına nüfuz etmiş ve emekleriyle bizim için

³ A 982b(10), Aristoteles, *Metafizik*, 19.

⁴ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, 2. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 40.

⁵ Jaspers, 36.

⁶ Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 6. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 52.

⁷ A 982b(10), Aristoteles, *Metafizik*, 19.

⁸ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 39.

en önemli hazineyi, akla dayalı bilginin hazinesini kazanmış düşünce kahramanlarının bir sergisidir.⁹

Felsefe tarihi, aklın gücüyle şeylerin varlığına nüfuz etmiş filozofların kazanımlarını inceleyen disiplindir. Bu kazanımlar arasında bağlantılar kurmak, onları bugüne anlamlı bir şeyler söyler hale getirmek felsefe tarihçisinin işidir. Felsefe tarihçisi geçmişini geçmiş olarak aktaran bir hafızadan daha fazlası olmalıdır¹⁰. Nermi Uygur felsefe tarihçisinin uğraşını şöyle anlatmaktadır:

Felsefe tarihçisinin (gerçekten bir felsefe tarihçisiyse) felsefenin dününe duyduğu ilgi doğrudan doğruya felsefeden ötürü, felsefe için, felsefeye olan ilgidir. Felsefe tarihçisinin dikkati, felsefenin geçmişinde değil, geçmişteki felsefede yoğunlaşır.¹¹

Bu çalışma da yukarıdaki felsefe ve felsefe tarihi tanımlamaları dikkate alındığında daha anlaşılır hale gelecektir. Geçmişte saf bilme isteği ile başlayıp sistemleşmiş felsefeleri tek bir mesele için birlikte buraya-şimdiye çağırarak çalışmanın ana eylemidir. Bu çalışma *hakikate* ulaşmada farklı yollar olup olmadığı sorusunu İbn Rüşd'ü ve Schelling'i soruya çağırarak yanıtlamaya çalışmaktadır. Elbette söylenen, çalışmada ulaşılan neticelerin İbn Rüşd'ün veya Schelling'in felsefelerinin doğal neticesi olduğu değildir. Daha çok onların felsefelerinin, felsefe tarihçisinin aracılığıyla ve yönlendirmesiyle bugün sorulan sorulara geçerli cevaplar haline gelmesidir.

Nermi Uygur'dan yapılan alıntıda felsefe tarihçisi geçmişle değil geçmişteki felsefe ile uğraşır dendi. Bu açıklamaya katılmakla birlikte felsefe tarihçisinin geçmişteki felsefenin yanı sıra filozofları da ele aldığı kabul edilmelidir. Filozoflar çalışmanın konusu haline geldiğinde onlarla birlikte çağlarının özellikleri de, kısmen de olsa, çalışmaya dahil olmaktadır. Çünkü filozoflar yaşadıkları zamanın ve mekânın özelliklerini taşımaktadırlar.¹² O halde buradaki sorun bu özelliklerin ne ölçüde filozofların felsefelerini etkilediklerini tespit etmek olacaktır. Gerçekten etki etmiş olan özelliklerin seçilip etki etmemiş olan özelliklerin dışarıda bırakılması elzemdir. Ne var ki burada sebep-sonuç ilişkisini kurmak doğa bilimlerindeki kadar kolay olmamaktadır.

⁹ George Wilhelm F. Hegel, *Felsefe Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınc, 2. bs, c. 1 (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018), 23.

¹⁰ Hegel, 1:54-55.

¹¹ Nermi Uygur, "Felsefe ve Tarihi", *Felsefe Arkivi*, sy 13 (17 Ağustos 2014): 5.

¹² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 11. bs, c. 1 (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 10-11.

Çünkü kültür çalışmalarında esasa dair olan ile esasa eklenmiş olanı birbirinden ayırmak zor olmaktadır.¹³

Bu noktada felsefe tarihçisinin görevi başlamaktadır. O, incelemek üzere olduğu malzemeyi (felsefi metinler, filozofların entelektüel biyografisi, filozofun yaşadığı çağın kültür olayları vs.) işleyerek doğru bağlantılar kurmanın peşine düşmelidir. Bunu yaparken işlenen malzemenin veya felsefe tarihçisinin mutlak belirleyici olduğu yanlışına düşmemelidir. Çünkü tarihçi olarak felsefe tarihçisi “ne olguların aciz bir kölesi ne de zalim bir efendisidir”.¹⁴ O daha çok “geçmiş ile bugün arasındaki bitmez diyalogun temsilcisidir”.¹⁵ Bu sebeple çalışma geçmişin felsefelerini bugüne çağırduğunda; çalışılan konunun verileri, felsefe tarihçisinin kendisi ve bugünün etkisi çalışmanın ana unsurları olarak var olacaktır. Araştırma konusunun verileri olacaktır çünkü işlenecek malzeme bu verilerdir. Felsefe tarihçisi çalışmadaki ana unsurlardan olacaktır çünkü var olan bilgiyi kavrayarak onu kendisinin kılacak ve onu geliştirerek daha yüksek bir seviyeye çıkartacaktır.¹⁶ Bugünün etkisi çalışmadaki ana unsurlardan olacaktır çünkü işlenecek olan soru/n bugünün bir parçası olan felsefe tarihçisinin zihninde doğmuştur. Dolayısıyla soru/n bugüne aittir. Bugünün sorununun çözümüne, felsefe tarihinin malzemesiyle ve felsefe tarihçisinin maharetiyle katkı sunmak ana hedeftir.

Hegel’in iddia ettiği gibi kendisini zaman içerisinde açımlayan tek bir felsefe olduğunu söylemek yukarıda resmi çizilen felsefe tarihi çalışmasına karşıtlık oluşturacaktır.¹⁷ Felsefe tarihçisinin tek bir aklın son temsilcisi olduğunu kabul etmek, akli çevresinden soyutlayarak en azından zamanının/döneminin etkisini dışarıda bırakmak anlamına gelecektir. Ahmet Arslan’ın felsefenin olumsal karakterini öne çıkarması ve Hegelyan tek bir felsefe olduğu fikrini reddetmesi gibi¹⁸ bu çalışmada da bu görüş yadsınmaktadır. Felsefe tarihi, mecburi tek bir akış olarak anlaşılmamıştır. Bilakis filozofların imkân olarak var olan felsefeleri ışığa çıkardığı olumsal karakteriyle¹⁹ kabul edilmiştir. Bu olumsallığı gerçekliğe dönüştüren olarak da felsefe tarihçisinin inşacı

¹³ Arslan, 1:9.

¹⁴ Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, 19. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 81.

¹⁵ Carr, 82.

¹⁶ Hegel, *Felsefe Tarihi*, 1:25.

¹⁷ Hegel, 1:37.

¹⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2020, 1:8-9.

¹⁹ Arslan, 1:9.

özelliği öne sürülmüştür. Böylelikle çalışmanın mutlak bir felsefenin farklı zamanlardaki görüntüsünü vermediği, aksine birden fazla olan felsefelerin ortak noktası üzerinden kurgulandığı anlaşılır olmaktadır.

Çalışmanın başlığında kendisine yer bulmuş olan *hakikat* kavramının açıklanması da mühimdir. Çünkü kavram günlük kullanımda yaygın olarak kullanılmasının yanı sıra edebiyatta, dinde, felsefede ve bilimlerde de yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple pek çok çağrışımları kendi bünyesinde toplamıştır. Ayrıca *hakikat* sıradan bir kavram değil çalışmanın üzerine inşa edildiği argümanları bizlere ileten kilit noktadır. Bu sebeple çalışmanın bölümlerine başlamadan önce üzerinde durmayı uygun bulduk.

Başlangıç olarak, *hakikat*in üç farklı tanımı postüle edilecek olursa; a.) *Hakikat* tüm gerçekliğin en genel haline dair bilgidir; b.) *Hakikat* bir ucu insanda bir ucu tüm gerçeklikte bulunan ilişki dolayısıyla oluşan insani bir tecrübedir; c.) *Hakikat*, tüm gerçekliğe karşılık gelen varlığın diğer adıdır. Bu tanımların tamamı birbirleriyle ilişki içerisinde. Ancak bir tanesinde varlıksal/ontolojik yön öne çıkarılırken bir tanesinde bilgi öne çıkarılır ötekinde ise bunun insandaki karşılığı vurgulanır. İbn Rüşd söz konusu edildiğinde ilk tanım, yani bilgi tanımı geçerli iken; Schelling söz konusu olduğunda tecrübi ve varlıksal boyuta vurgu yapan tanımlar geçerlidir. Tezin başlığında geçen *hakikat* üç tanıma da denk düşecek şekilde kullanılmıştır. Tüm tanımların ortak noktası ise en genel varlığa dair bir şey olmalarıdır ve insanın felsefi başlangıcının nihayetini temsil etmeleridir: Bu birleşme noktası aynı zamanda İbn Rüşd'ü ve Schelling'i aynı pencereden değerlendirmemize olanak veren husustur.

Farklı felsefelerde *hakikat* farklı tanımlamalarla kabul edilmiş olabilir ancak bu tanımlar yukarıda verilen *hakikat* tanımının/tanımlarının en azından bir bölümüne denk düşmektedir. Bu çalışmada da İbn Rüşd'ün ve Schelling'in aynı *hakikat* tanımı kabul ettiği iddia edilmemektedir. Ancak felsefenin nihai hedefi olan *hakikat*in, bu neviden bir *hakikat* olması farklı filozofları aynı *hakikat* tanımı üzerinde birleştirmeyi mümkün kılmaktadır.

Tez başlığında geçen *ötekinin* anlamına gelince; TDK sözlüğüne göre *öteki*, zamir olarak “öbürü, diğeri” anlamlarına, sıfat olarak ise “öbür, diğeri” ve “sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konu bakımından uzakta olan” anlamlarına gelmektedir. Bu

çalışmada *ötekinin* anlamı, dildeki bu anlamlarına yaslı bir şekilde türetilmiştir. *Öteki*, ilkin diğeri, öbürü, bahsedilen olmayan anlamıyla alınmıştır. Bu anlamıyla *öteki*, felsefe-sanat-din-felsefe ilişkilerinde, her alanın kendine özgülüğünü belirtmek için birbirlerinden ayrı olduklarını söylemenin bir yoludur. İki alanın özel olarak ilişkilerini inceleyen çalışmamızda *ötekinin* diğeri anlam katmanı ise şuradan gelir: *Öteki*, “önem ve konu bakımından” uzakta olduğunu söyleme anlamıyla birlikte; felsefe-din ve felsefe-sanat ilişkilerinde zaman zaman ve yer yer ortaya çıkan gerilim-müdahale ilişkilerini belirtmek için kullanılmıştır.²⁰ Çalışma boyunca kullanılan *öteki*, *ötekilik*, *ötekileşme* kavramları bu iki anlam katmanıyla birlikte düşünülmelidir. Böylelikle bu tez; bir yandan felsefe-din-bilim-sanat ilişkilerinin tarihinde gerilim taşıyan zamanları ifade etmek için *öteki* kelimesini önermiş olmakta, diğeri yandan ise bu bağlamdaki ilişkileri inceleyerek ele alınan konuya özgü neticelere ulaşmaktadır.

Kavramın kullanımının daha açık hale gelmesi adına; kurulacak *öteki-başka* karşıtlığında beliren anlam söz konusu edilecektir. Başlangıçta verili olduğu haliyle bağımsız olan veya görünen iki şeyin/alanın/edimin birbiriyle ilişkilerinin niteliğini belirtmenin üç farklı yolu vardır. Ya bu iki şey/alan/edim birbirlerinden göründükleri itibariyle tamamen yahut özsel nitelikleri bakımından bağımsızdırlar ya tamamen yahut özsel olarak örtüşürler ya da tamamen veya özsel olarak çelişirler. İlk durumda bu ikilinin arasındaki ilişkinin *başkalık* ilişkisi olduğunu ve bu iki şeyin birbirleri için *başka* olduğunu söyleyebiliriz. İkinci durumda örtüşme söz konusu olduğu için farklı gözükümlerin ilişkilerini ortaya çıkan aynılıktan dolayı tanımsız bırakabiliriz. Son durumda ise meydana gelen çelişkiden kaynaklı olarak ele alınan ikiliğin arasında *ötekilik* ilişkisi olduğunu ve bu iki şeyin birbirleri için *öteki* olduğunu söyleyebiliriz. Görüleceği üzere *öteki*, *başkadan* farklı olarak iki farklı şeyin ilişkisindeki olumsuz nitelikten doğmaktadır. Bu *ötekilik* ilişkisi üzerinde durulduğunda ve hüküm vermeye kalkışıldığında, iki farklı şeyin arasında bir hiyerarşi ortaya çıkacaktır. *Ötekilik* çelişkiden ve sonuçlarından meydana gelen bir gerilimi belirtir. Felsefenin nihai hedefi olan *hakikatin ötekide* aranması ise; hem felsefenin insanda kök salmış menfaatsiz bilme isteğinin diğeri alanlarda uygulanabilir olmasında hem *hakikatin* en genel olana denk

²⁰ “Öteki TDK Sözlük Anlamı”, Türk Dil Kurumu Sözcükleri, erişim 13 Haziran 2023, <https://sozluk.gov.tr/?kelime=öteki>.

düşmesinde hem de felsefenin *ötekileşme* ile yaşadığı gerilimin birlik ideali ile çözülmek istenmesinde meşruiyetini bulmaktadır.

III. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi

Bu kitabın temel kaynakları İbn Rüşd ve Schelling'in felsefe ile felsefe olmayanı (İbn Rüşd'de din, Schelling'de sanat) incelemek üzere ele aldıkları eserleridir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün *Felsefe, Din ve Te'vil*²¹ (*Faslu'l-Makal Fi Ma Beyne'l-Hikmeti Ve's-Şeriatu Mine'l-İttisal*) isimli eseri ve Schelling'in *Transandantal İdealizm Sistemi*²² (*System des transzendentalen Idealismus*) isimli eseri temel kaynak olarak zikredilmelidir.

Çalışmada yararlanılan diğer kaynaklara gelince; İbn Rüşd'ü ve Schelling'i birlikte ele alan eserlere rastlanmamıştır. İbn Rüşd'de felsefe-din ilişkisi ve Schelling'de felsefe-sanat ilişkisi farklı araştırmacılar tarafından ve tamamen ayrı birer çalışma olarak fazla miktarda çalışılmıştır. Fakat bu iki konu, ortak bir gaye altında aynı metodoloji ile ilk defa bu çalışmada birlikte ele alınmaktadır. İki filozofu birlikte ele alan kaynak bulunmadığı için bu iki filozofu ve etkileşimlerini ayrı ayrı ele alan kaynaklardan faydalanılmıştır. Farklı filozofları konu edinen bu kaynakların, çalışmanın amacına uygun olarak süzülerek kullanılmasına çalışılmıştır. İbn Rüşd'ün felsefe-din uyumunu sağlamanın keyfiyetini incelemek için Zeynep Gemuhluoğlu'nun *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd'de Tevil*²³ adlı eserine başvurulmuştur. Ayrıca İbn Rüşd'ün ait olduğu dönemin felsefe tartışmalarını, felsefe-öteki ilişkilerini, kültür olaylarını işlemek adına; Fatih Toktaş'ın *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*²⁴ isimli eserinden, Fehrullah Terkan'ın *Çatışmanın Dinamikleri/ Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*²⁵ isimli eserinden,

²¹ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne's-Şerîa Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2020).

²² F. W. J. Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, çev. Merve Ertene (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022).

²³ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd'de Tevil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).

²⁴ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik, 2004).

²⁵ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007).

Ömer Mahir Alper'in *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*²⁶ adlı eserinden yararlanılmıştır.

Schelling'e ilişkin, Merve Ertene'nin *Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i*²⁷ adlı doktora tezi Schelling'in felsefesine dair olan bölümde yararlanılan başlıca tez çalışması olmuştur. Ömer Naci Soykan'ın Schelling'in felsefesini bütün olarak incelediği *Schelling Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*²⁸ ve *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat*²⁹ isimli eserleri³⁰ Schelling'e dair olan kısımda başlıca kaynağı teşkil etmiştir. Nicolai Hartmann'ın Alman İdealistlerini incelediği eserinin Schelling ile ilgili kısmının Türkçe tercümesi, *Schelling Doğa, Özgürlük, Mitoloji*³¹ ve Andrew Bowie'nin *Schelling and Modern European Philosophy*³² isimli eseri doğrudan Schelling'in felsefesi ile ilgili kısımda yararlanılan diğer kaynaklardandır. Ayrıca Schelling'in ait olduğu dönemin felsefe tartışmalarını, felsefe-öteki ilişkilerini, romantizm akımını, kültür olaylarını işlemek adına; Isaiah Berlin'in *Romantikliğin Kökleri*³³ isimli eserinden, Frederick C. Beiser'in *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*³⁴ ve *The Romantic Imperative The Concept of Early German Romanticism*³⁵ isimli eserlerinden, Rüdiger Safranski'nin *Romantik Bir Alman Sorunsalı*³⁶ isimli eserinden eserinden, P. Lacoue Labarthe ve Lean-Luc Nancy'nin *Edebi Mutlak Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*³⁷ isimli eserlerinden,

²⁶ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: ayışığı kitapları, 2000).

²⁷ Merve Ertene, "Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i" (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019).

²⁸ Ömer Naci Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 1. bs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016).

²⁹ Ömer Naci Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016).

³⁰ Başlangıçta tek bir eserken daha sonra bu isimlerle iki ayrı kitap olarak basılmıştır.

³¹ Nicolai Hartmann, *Schelling*, çev. Saygın Güneç (Ankara: FOL, 2021).

³² Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy* (Taylor & Francis e-Library: Routledge, 2001).

³³ Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, ed. Henry Hardy, çev. Mete Tunçay, 1. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1965).

³⁴ Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev. Aslı Önal (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021).

³⁵ Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative The Concept of Early German Romanticism* (Cambridge, U.K.: Harvard University Press, 2003).

³⁶ Rüdiger Safranski, *Romantik Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013).

³⁷ P. Lacoue Labarthe ve Lean-Luc Nancy, *Edebi Mutlak Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, çev. Sevgican Toy Teyseyre, 1. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015).

Michael Löwy ve Robert Sayre'nin *İsyan ve Melankoli*³⁸ adlı eserlerinden ve Nil Avcı'nın *Fichte ve Alman Romantisizmi*³⁹ isimli metninden faydalanılmıştır

İbn Rüşd'ü ve Schelling'i ortak bir gaye için birlikte eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmak tezin özgünlüğünü temin eden temel noktadır. Bu yenilik, çalışmanın mevcut literatürden ayrıştığı nokta olmaktadır. Çalışma; içerisinde, işlenen problemin yanıtlarının bulunacağına inanılan iki filozofun eserlerini mantıki/eleştirel bir araştırmaya konu ederek özgün bir çalışma ortaya koymayı hedeflemiştir.

³⁸ Michael Löwy ve Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli*, çev. Işık Ergüden, 1. bs (İstanbul: Alfa, 2016).

³⁹ Nil Avcı, "Fichte ve Alman Romantisizmi", içinde *Estetik Üzerine Yazılar*, ed. Gamze Keskin, 1. bs (İstanbul: Alfa, t.y.).

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBN RÜŞD VE SCHELLING'DE ÖTEKİ: SANAT VE DİN

İbn Rüşd ve Schelling'de müstakil olarak felsefe ile ilişkileri incelenen felsefe olmayan bir alan/disiplin vardır. Bu alanların *öteki* kavramsallaştırması ile birliğe getirilmesi; iki filozofu, aynı çalışmada benzer perspektifler üzerinden kavuşturmayı mümkün kılmıştır. Ancak çalışma problem merkezli kurgulanmasına rağmen, iki filozofun *ötekilerine* dair tespit edilen benzerlikler ve ortaklıklar ayrı başlıklarda işlenmiştir. İki filozofun yüzleştikleri *ötekinin* farklı olması, bu *ötekilerin* hikâyelerinin birlikte ele alınmasının meselenin bağlamına zarar verecek olması ve *ötekilerin* farklı zamanlarda ve farklı karakterlerde ortaya çıkıp gelişmesi; çalışmayı, başlıkların mimarisi üzerinden kurgulanan bir paralel okumaya yönlendirmiştir. Ancak başlıkların kurgusundaki paralellik, farklı *ötekiler* arasındaki benzerliklerin tespiti ve yer yer yapılan göndermeler ile mukayeseli anlatım tesis edilmeye çalışılmıştır.

1.1. İbn Rüşd'ün Döneminde Ötekinin/Dine Genel Bakış

Bu bölümde, İbn Rüşd'deki felsefe-*öteki* ilişkisinin keyfiyetini incelemeden önce, *ötekinin*, yani dinin, yapısı, yapısından kaynaklanan kurumsal boyutu ve felsefe ile olan *ötekileşme* hikayesi işlenecektir. Amaç, kendisini öne süren *ötekinin*, bir başka ifadeyle dinin, yapısından ve tarihsel rolünden kaynaklanan mutlaklığını belirtmektir. Bu belirtme ile İbn Rüşd'ün yaptığı uzlaşımın bağlamı verilmeye çalışılmıştır. Bu bağlam, uzlaştırmanın en başta bir çatışmanın varlığından doğduğunu gösterir. Çatışma ise çok boyutlu olarak vardır: İki alanın aynı iddialara farklı önermeler ve önerme kaynakları ile sahip olması, *ötekinin* mutlaklık talebi, *ötekinin* toplumsal belirlenimleri ile gerçekliğe güçlü katılımı ve nihayet fark edilen çatışmanın derinleştirilmesi yahut giderilmesi çabaları.

1.1.1. Ötekinin Mutlaklığı: İslam Dini

İslam sözlük anlamı olarak “kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak; teslim etmek, vermek; barış yapmak” anlamlarına gelen *silm* kökünden türemiştir.⁴⁰ Özel anlamıyla ise Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği dini belirtir. İslam, kendi beyanı ile değerlendirildiğinde, insanlığa yaratıcı tarafından gönderilmiş son dindir.⁴¹ Bu din Allah’ın insanlar için arzu ettiği yaşamın yegâne yoludur.⁴² Evrensel ve ebedi doğrular bu dinin içerisinde, müminlerin erişimindedir. Ölüm sonrasında ebedi ve mutlu hayat Müslüman olmak ile mümkündür.⁴³

İslam’ın ana öğeleri: (I) mutlak kudret sahibi bir yaratıcı,⁴⁴ (II) yaratıcının insanlara yönelik kutsal hitabı⁴⁵ ve (III) bu hitabı kendisi aracılığıyla insanlara ulaştırdığı peygamberdir.⁴⁶

(I) Allah, İslam dininde tek olan⁴⁷ yaratıcıdır. İslam inancına göre Allah; göklerin ve yerin hükümranı⁴⁸, gizli veya açık her şeyi bilen⁴⁹, sonsuz güç ve sınırsız hikmet sahibidir.⁵⁰ Yeryüzünü yaratmış ve insanları burada imtihana tabi tutmaktadır.⁵¹ Kendi rızasına uygun yaşayanlar ölümden sonra kurtuluşa erecekler; rızasına ters işler yapanlar ise cehenneme gideceklerdir.⁵² Hz. Muhammed’i uyarıcı olarak insanlara göndermiştir.⁵³ Bu uyarıya kulak verip itaat edenler sonunda mükafatlarını alacaklardır.⁵⁴ Bu uyarı Kuran’dır ve Kuran’ı gönderen de Allah’tır.⁵⁵

(II) Kuran Müslümanların kutsal kitabıdır. Müslümanlar, Kuran’ın Hz. Muhammed’in 23 yıllık risalet⁵⁶ dönemi boyunca Allah’tan aldığı vahiylerin tamamı olduğuna inanırlar. İnananlarına göre Kuran, Hz. Muhammed’in kaleme aldığı bir eser

⁴⁰ Mustafa Sinanoğlu, “İslam”, TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islam#1-etimoloji-ve-tanim> (09.11.2022)

⁴¹ Al-i İmran 85

⁴² Al-i İmran 19

⁴³ Bakara 25, Araf 42, Tevbe 72

⁴⁴ Casiye 37

⁴⁵ Yunus 37

⁴⁶ Nisa 150-151

⁴⁷ En’am 3

⁴⁸ Al-i İmran 189

⁴⁹ En’am 3

⁵⁰ Casiye 37

⁵¹ Enbiya 16

⁵² Taha 74-75

⁵³ Feth 29

⁵⁴ Al-i İmran 132

⁵⁵ Hakka 43

⁵⁶ Risalet, Allah ile insanlar arasında yapılan elçilik görevi anlamına gelmektedir.

değil, Allah'ın bizzat kendi kelimidir.⁵⁷ Bu durum Kuran'da açık bir şekilde belirtilmektedir.⁵⁸ İslam Hukukunun (şariat) temel kaynağı olan Kuran; Müslümanlar için ebedi saadete giden kapının anahtarı, varlığın amacını anlatan kutsal rehberdir. Bu sebeple ilk dönem Müslümanlarından itibaren Kuran'ı anlamak ve onu uygulamak çok önemli olmuştur.

Kuran'ı doğru anlamak Müslümanın en önemli ve ilk vazifesi olarak görülmüştür. Müslümanlar, Kuran'ı anlamak için devasa bir tefsir⁵⁹ literatürü oluşturmuşlardır.⁶⁰ Yeni bir ilim oluşturup⁶¹ kapsamını genişleterek ve derinleştirerek⁶² günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Kuranı uygulamak ise tüm hayatı kapsayan ve Müslümanın hayatının muharrik gücünü oluşturan amaç olarak ortaya çıkar. Bu amaçla devletler kurulmuş, yönetim sistemi geliştirilmiş, fetihler yapılmış, ibadetler uygulanmış, ilimler tesis edilmiş ve yeni bir medeniyet inşa edilmiştir. Kuranın anlam ve eylem bakımından, doğal olarak, en gözde örneği de İslam peygamberinin kendisi olmuştur: Hz. Muhammed.

(III) İslam kaynaklarına göre Hz. Muhammed'e 40-41 yaşlarında iken ilk vahiy gelmiş ve peygamberlik görevi ile vazifelendirilmiştir. Mücadelesinin başlarında az sayıda inanana olmuştur. Ancak yıllar geçtikçe takipçileri artmış ve ümmet adını almıştır. Hz. Muhammed kendi dini rehberliğinde yeni bir toplum oluşmuştur.⁶³

Öte yandan İslam peygamberi yalnızca dini/ahlaki bir rehber değildir. O kendisine bağlı olan müminlerin her alanda önderidir. Ümmetini, günlük hayattaki basit işlerinden savaş, barış veya antlaşma düzenlemek gibi önemli faaliyetlere kadar her alanda şekillendirmekteydi. O, ilahi söz⁶⁴ ile güçlenmiş otoritesi ile bağımsız bir topluluk

57 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 577.

58 Hakka 43

59 Kuran'ın doğru anlaşılması için Müslümanlar tarafından oluşturulmuş kapsamlı yorum faaliyeti

60 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1. bs, c. 1 (İstanbul: Semerkand, 2014), 226.

61 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 19. bs (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, t.y.), 103-105.

62 Demirci, 112.

63 Mustafa Fayda, "Muhammed", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed#1> hayati (09.11.2022).

64 Ahzap 45-46

meydana getirip onun önderliğini yapan ahlaki⁶⁵, askeri⁶⁶, siyasi⁶⁷, adli⁶⁸ ve dini⁶⁹ bir liderdir.

Hız. Muhammed'in İslam'daki bu merkezi ve çok katmanlı konumu, onun şahsının her bir özelliğinin kıymetini de Müslümanlar için artırmıştır. Bu öneme binaen ilk dönem Müslümanları onun söz ve davranışlarını doğru bir şekilde kayıt altına almak için hadis ilmini⁷⁰ ve doğruluk ölçütlerini (*cerh ve tadil*⁷¹) icat etmişlerdir. Onun yaşarken ki çok katmanlı otoritesi ölümünden sonra da hadisleri ile devam etmiştir. Bu hadisler; hayatın birçok alanında emirler, yasaklar, öğütler, dini ve ahlaki tanımlar, geçmiş ve gelecekte haberler içerir. Hadisler toplumun kalıbını oluşturan temel malzemelerden önemli bir tanesi olmuştur.

İslam'ın üç ana ögeli mimarisi (Yaratıcı-Kuran-Peygamber); İslam toplumlarını oluşturan ve daima şekillendiren kaynaklar olarak temelde varlıklarını sürdürmüşlerdir. İslam, toplumunu kendisi oluşturmuş (ümme) ve onun tüm yaşamını kuşatmıştır. Herhangi bir zamanda herhangi bir dönemde Müslüman fert için İslam, mutlak doğruyu ve gerçeği sunan kurtuluştur. Bu kurtuluş yolu, kendisini göğe atfettiği içindir ki, insanın doğal bağlarından daha üstünü talep eder. Artık aile, arkadaş, ırk veya sosyal konum değil edinilen kimlik en başta gelir.⁷² Böylelikle insanın dayandığı ve kendisini onunla tanımladığı yegâne genellik olarak varlığını kurar. Bu genellik, Müslüman ferdin düşünce ve eylemlerinde kendi izini görmek isteyecektir.

İslam'ın bu kuşatıcı mutlaklık iddiası; İslam'ı, felsefenin akla dayalı anlama faaliyetinin göz ardı edemeyeceği bir muhatap kılmıştır. İslam felsefesi, başlangıcından itibaren dinin ve felsefenin ilişkisini soruşturma konusu edinmiştir. Daha sonra İbn Rüşd de felsefe-din ilişkisine yöneldiğinde, karşısında hem İslam'ın güçlü mutlaklığından kaynaklı felsefe-din muhataplığını hem de kendisinden önceki İslam filozoflarının oluşturmaya çalıştıkları uyum literatürünü bulacaktır.

⁶⁵ Hanifi Akın, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, c. 1 (İstanbul: Beka Yayınevi, 2009), 99.

⁶⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 190-93.

⁶⁷ Akın, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, 1:138.

⁶⁸ Akın, 1:804.

⁶⁹ Akın, 1:97.

⁷⁰ Hz. Muhammed'in söz, fiil ve davranışlarını inceleyen bilim dalı.

⁷¹ Peygamberden aktarmada bulunan kimseler için oluşturulan güvenilirlik uygulaması

⁷² Akın, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, 1:99.

1.1.2. Güçlü Öteki: İslami Öze Dayalı Toplumsal Üretim

Önceki bölümde İslam'ın özü itibariyle kişiyi kuşatan yapısı açıklanmıştır. Fakat kişi İslam dünyasında yalnızca İslam'ın temel kaynakları ile kuşatılmamaktadır. Hodgson, İslami geleneği; yaratıcı eylem, bu eyleme topluca bağlanma ve topluluk içerisinde katmanlı etkileşim olarak üç unsurla tanımlamıştır.⁷³ Bu tasnif perspektifinde; İslam'ın kuşatıcılığının, yaratıcı eylem olarak belirtilen temel kaynakları ile sınırlı olmadığı söylenebilir. Bu kaynaklara, bağlılık ve bağlılarının etkileşimi de eklenmelidir ki bu da toplum hayatındaki her türden üretimi belirtmektedir. O halde birey; İslami özün, tarihsel sürecin faili olarak oluşturduğu toplumsal yapılarla da etkileşim içine girmektedir. Bahsedilen toplumsal yapılar, İslam toplumunun kendisini üretmesi ile vücut bulmuştur. Müslümanlar; İslam inancının doğuşundan kısa bir süre sonra, tıpkı ibadetleri ve akideleri gibi İslam'ın damgasını taşıyan, özgün kurumlara, sanata, edebiyata, bilime, siyasi ve toplumsal oluşumlara sahip yeni bir toplum (ümme) kurmayı başarmışlardır.⁷⁴

Hz. Muhammed'in vefatı ile birlikte İslam'ın temel kaynaklarının üretimi durmuştur. Fakat İslam dininin takipçileri, hayatın her düzeyinde, İslam'ın mirasını uygulama alanı bulmuşlardır. İslam dininin özü, hayatı her alanda genişletmek için yapılan hamlelerin güç kaynağı olmuştur. Böylelikle kaynağına atıfla İslami denilebilecek kurumlar, düşünceler, ilimler ve sanatlar ortaya çıkmıştır. Hayatı her alanda kuşatan bir kültür, İslami sıfatını hak ederek muhataplarını da kuşatmıştır. İslami coğrafyada ortaya çıkan bu kültür, inananlarından bağımsızlaşarak somut ve somut olmayan kurumlar oluşturmuştur.⁷⁵

Bu kurumların başında kuşatıcılığı en geniş ve gücü en yüksek olan *devlet* gelmektedir. İslam, yapısı itibariyle siyasi emeller taşıyan bir öz ortaya koymuştur.⁷⁶ İslam'ın takipçileri de o veya bu sebeple özün bu siyasiliğini devam ettirmiştir.⁷⁷ Böylelikle İslami bir yönetim sistemi Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonra oluşmaya başlamıştır. Hulefâ-i râşidin denilen bu dönem, Hz. Muhammed'in Mekke'den

⁷³ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni İslam'ın Klasik Çağı*, çev. Berkay Ersöz, 1. bs, c. 1 (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 118.

⁷⁴ Hodgson, 1:107.

⁷⁵ Eyüp Baş, ed., *İslam Medeniyet Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker yayınları, 2017), 88.

⁷⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 190-93.

⁷⁷ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, c. 1 (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 209-14.

itibaren takipçileri olan önde gelen simaların yönetici olduğu bir zamandır.⁷⁸ Bu yöneticilik, Hz. Muhammed'e yakın olma ve onun otoritesini devam ettirme ile meşruiyetini kazanmıştır. Hz. Ebubekir ile başlayan dini karizmatik yöneticilik ilerleyen dönemde kendisini yönetim hakkının babadan oğula geçtiği bir modele evirmiş ve bu şekilde devam etmiştir. İslam toplumunda Hz. Ebubekir ile başlayan bu yöneticilik halifelik diye isimlendirilir. Hilafet ilk İslam cemaatinin, dönemsel şartların da etkisi ile geliştirdiği bir yönetim biçimidir.⁷⁹ Bu başlangıç ile İslam ve siyaset arasındaki doğal bağ, uygulamasını ortaya koymuş ve İslam'ın siyasi yönünü kurumsallaştırmıştır. Müslümanlar, özgün siyasi modellerinin hükmü altında kısa sürede çok geniş bir coğrafyayı egemenlikleri altına almışlardır. Halifenin yönetimi altında İslam fetihlerini gerçekleştirmişlerdir. Bu başarıların da katkısıyla İslam, fiziki anlamda genişleyen toplumun manevi güç kaynağı olarak yerini pekiştirmiştir.⁸⁰

Hz. Muhammed döneminde, başka birçok kurumun potansiyel başlangıcı ortaya konmuştur. Bu potansiyelin devamı olarak beliren oluşumlar, İslam'ın devam eden yaratıcı gücünden gelmektedir. Kuran'ın yazılması, derlenmesi ve anlaşılmaya çalışılması çabalarının taşıdığı yazı ve eğitim faaliyetleri zaman içerisinde ilerleyerek İslami ilimlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁸¹ Başka kaygıların da eşlik ederek güçlendirdiği bu faaliyetler; dini dogmaya dayanarak varlık araştırması yapan kelam ilmini, İslam Peygamberinin söz ve eylemlerini derleyerek dine ve aleme dair doğru bilgileri ortaya koymaya çalışan hadis ilmini, İslam'ın özüne dayanarak doğru eylemin izahını vermeye gayret eden fıkıh ilmini ve İslam'ın en temel kaynağı olan Kuran'ı doğru anlamaya çalışan tefsir ilmini⁸² doğurmuştur.⁸³ Bu ilimlerin muhtevası, İslam dünyasında doğmuş ve ömrünü tamamlamış her kimse için doğrudan şekillendirici bir etken sayılmayabilir. Ancak entelektüel faaliyette bulunmuş kimseler bu ilimlerin yapısından muhakkak etkilenmiştir. Böylelikle bu kimselerin İslam'ın özünden ve özüne dayanan ilimlerle muhataplığından etkilendiği açıkça söylenebilir.

⁷⁸ Hitti, 1:212.

⁷⁹ Eyüp Baş, ed., *İslam Kurumları Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker yayımları, 2013), 62.

⁸⁰ Hodgson, *İslam'ın Serüveni İslam'ın Klasik Çağı*, 1:257.

⁸¹ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1980, 1:380.

⁸² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1:226.

⁸³ İbrahim Halil Üçer, "Klasik Dönem", içinde *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul, 2017), 96-102.

İslam'ın yaratıcı gücünün devamı olarak Müslümanların tesis ettiği oluşumlar devlet ve ilimlerle sınırlı değildir. Müslümanlar, İslam'ın özüne dayanan toplumsal uzlaşılar olarak kapsamlı âdetleri oluşturmuş ve yaygınlaştırmışlardır.⁸⁴ İslami öze referansla üretilen siyasi yönetim modeli olarak hilâfetin yönetici sınıfını; İslami özü anlamak, yaşamak ve yaşatmak için tesis edilen İslami ilimlerin entelektüel sınıfı kuşattığı yerde İslami özden kaynaklanarak ortaya çıkan/çıkarılan âdetler ve Müslüman mimarların İslam'ın ruhunu geçirmeyi başardıkları mimari usulün⁸⁵ en büyük ölçekte örneklediği İslami sanatlar her sınıftan insanı kuşatmıştır.

İslam'ın özüne dayanan yenilikler uzunca çeşitlendirilebilir ve ayrıntılandırılabilir. Tüm çeşitlilikten yola çıkılarak ulaşılabilecek netice ise şudur: İslami öze dayanarak neşet eden yeni siyaset-bilgi-duygu organizasyonları, toplumu ve bireyi doğrudan etkilemiş ve şekillendirmiştir. İslami atıfla yapılan bu etkileşim süreci her ferdi kuşatmıştır. Toplumun temelinde yatan özün izlerini taşıyan kurumlar, gerçeğin bir parçası ve gerçeğin toplumsal temsilcisi olarak işgörmüştür.

İbn Rüşd'ün doğum yılı olan 1126'ya gelindiğinde, İslami temel kurumların⁸⁶ ve İslam düşüncesinin teşekkül devri⁸⁷ sona ermiştir. Bu miras İbn Rüşd'ün doğduğu topraklara da sistematik bir biçimde aktarılmıştır.⁸⁸ İbn Rüşd'ün doğduğu dünyada; İslam, yapısından kaynaklı bitimsiz mesajıyla ve takipçilerinin onun özünü naksettiği devasa kurumlarıyla çok boyutlu varlığını güçlü bir şekilde hissettirmekteydi.

1.1.3. Felsefe-Din İlişkisinde Ötekileşme

İslam'ın ana kaynağı olan peygamber vefat ettiğinde ortaya çıkan ihtilafları çözecek mutlak otorite de kaybedilmiş, artık Müslümanlar kendi başlarına kalmıştı. İlk ihtilaf da peygamberin tesis ettiği devletin yeni başının kim olacağı meselesiydi. Her ihtilaf farklı yanıtlara, her farklı yanıt da dini çeşitlenmeye sebep olabilirdi. Nitekim öyle de oldu. Hilafet meselesi İslam'ın daha sonraki gidişatında bir kırılma noktasını temsil

⁸⁴ Hodgson, *İslam'ın Serüveni İslam'ın Klasik Çağı*, 1:110.

⁸⁵ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, c. 2 (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 401.

⁸⁶ Baş, *İslam Medeniyet Tarihi El Kitabı*, 88.

⁸⁷ William M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, 1. bs (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 44.

⁸⁸ Mehmet Özdemir, *Endülüs* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 54-55; Baş, *İslam Kurumları Tarihi El Kitabı*, 482.

eder. İslam'ın iki büyük mezhebi, Şiiilik ve Sünnilik, bu ihtilafın çocuklarıdır.⁸⁹ Hilafetle ilişkili olarak yapılan savaşlarda sahabîlerin⁹⁰ birbirini öldürmesi; amelin imanın parçası olup olmadığı, büyük günah işleyen kimsenin öteki dünyadaki (ahiret) halinin ne olacağı meselesini sordurdu.⁹¹ Bu soruya verilen cevaplar yahut sorunun geçiştirilmesi farklı isimlerle farklı inanç akımlarını doğurdu: Mürcie, Cebriyye ve Kaderiyye bu soruya karşı farklı tutum takınan mezheplerin isimleridir.⁹²

Yaşanan aktüel olayların fikir ve inanç dünyasını şekillendirmesini örnekleyen bu mezhepler, İslami fikir ve inanç çeşitlenmesinin başlangıcıdır. Gitgide daha tutarlı hale gelen ve kapsamını genişleten mezheplerin⁹³ kendi içlerinde ortak bir tutumu muhafaza ettiklerini söylemek mümkündür. Bu tutumlar epistemolojik açıdan tasnif edildiğinde; akıl ve nakil, iki bilgi kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. İslami fikir ve inanç çeşitlenmesi bu iki kategorik bilgi kaynağına, yanlarına sezgiyi de ekleyerek, yaslanarak ilerlemesini sürdürmüştür. Öyle ki yalnız nakle veya yalnız akla yaslanan kimselere rastladığımız gibi ikisine birden yaslanan mezhepleri de görmekteyiz. İki kaynağı da sahiplenerek bir ilim bina eden Mutezile güzel bir örnektir.⁹⁴ Bu tutumun ışığında kelam ilmi doğup kendi potansiyelini gerçekleştirmiştir. İslami öğretiyi yalnız kendi imkanlarıyla değil aklı da kullanarak savunan bu mezhep, rasyonel bir teoloji olarak dinin unsurlarını akıl ile temellendiren ve savunan bir ilmi şekillendirmiştir.⁹⁵

Zikredilen bilgi kaynaklarından bir tanesine, kendisini, o veya bu sebeple yasal bulan kimseler karşıt konumlara tepki içerisinde olmuştur. Bu tepkisellik İslam'da akıl-nakil tartışmalarının aranacağı yerlerden bir tanesi olmalıdır. Örneğin ehl-i rey ve ehl-i hadis tabirleriyle ifade edilen alimler topluluklarının birbirleriyle olan münakaşası yapılan ayırım üzerinden gerçekleşmiştir. Ehl-i hadis, rivayetleri elde edip onları tatbik etmenin yollarını ararken⁹⁶; ehl-i rey nakil ile gelen bilgilere dayalı önermeler kurma

⁸⁹ Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi* (İstanbul: yeni akademi yayınları, t.y.), 95.

⁹⁰ Peygamberi gören imtiyazlı ilk nesil Müslümanları belirten ifade

⁹¹ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın (İstanbul: selçuk yayınları, 1981), 107.

⁹² Hasan Aydın, *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2016), 29.

⁹³ Fazlurrahman, *İslam*, 110.

⁹⁴ Fazlurrahman, 112.

⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelam”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 09 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--ilim>.

⁹⁶ Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadis”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 09 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-hadis>.

yollarını aramış ve bulmuştur.⁹⁷ Akıl-nakil gerilim hattının başka bir ifadesi ortaya çıkan kelimeler ilmine gösterilen tepkilerdir.⁹⁸ Kelam ilmi, akıl ve nakilden müteşekkil bir epistemoloji kurmak isterken, onların bu tercihiine akıl eleştirisi üzerinden tepkiler gelmiştir.⁹⁹

Henüz İslam dünyasında felsefe-din tanışması gerçekleşmeden önce, akıl ve nakil, farklı İslami düşünce ve inanç akımları tarafından sahiplenilmiştir. İlerleyen dönemlerde, felsefe İslam dünyasına girdikten sonra hem bu akımlar felsefeden hem de felsefe bu tartışmalardan yararlanacak ve çeşitli terkipler kendilerini göstereceklerdir. Mihne olayı, hem bu terkiplere önemli bir örnek olarak hem de *ötekileşme* sürecinin yankılarından bir tanesi olarak zikredilebilir. Abbasi halifesi Me'mûn; Kuran'ın yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğu tartışmasında Mutezile'nin yanında yer alarak, siyasi kudretini aksini iddia edenleri görüşlerinden çevirmek için kullanmıştır. Me'mûn idaresi altındaki yöneticilere Kuran'ın yaratılmış olduğunun kabul edilmesi gerektiği emrini vermiştir. Bu emrini öne çıkan ilim adamlarına da genişletmiş ve emrine uymayanları çeşitli cezai yaptırımlara tabi tutmuştur. Meşhur İslam alimi Ahmed b. Hanbel, emre uymayıp kendi zıt görüşünü savunmaya devam ederek hapis ile yüzleşmiştir.¹⁰⁰ Bu meselenin önemi; aklın önermelerini vahyi anlamada öne çıkaran Mutezile ve dinin ana metinlerini gerekçe göstererek buna karşı çıkan nakilciler arasındaki gerilimin boyutunu örneklemesinde yatar. Akıl-nakil geriliminin sebep olduğu bu olay, İslam dünyasındaki fikri-itikadi tartışmaların kamusal-siyasi alandaki devamına çarpıcı bir örnektir. Akıl-nakil ikiliğinin yalnız akıl kutbuna yaslanan felsefenin, İslam dünyasına girdikten sonraki süreçte, bu ve benzeri tartışmaların oluşturduğu atmosferi etkilediği ve bu atmosferden etkilendiğini söylemek isabetsiz olmayacaktır.

Felsefenin İslam dünyasına girmesi başlı başına derinlikli bir konudur. Fakat genel hatlarıyla söylenecek olursa; felsefe, 8. Yüzyılda¹⁰¹ Abbasi halifelerinin koruması

⁹⁷ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 09 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-rey>.

⁹⁸ Fazlurrahman, *İslam*, 81.

⁹⁹ Fazlurrahman, 113.

¹⁰⁰ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

¹⁰¹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, 1. bs (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 15.

altında geniş bir hareket olarak¹⁰² çeviriler yoluyla İslam dünyasına girmiştir. Tarih ve edebiyat dışında Grek kaynakları hemen hemen tamamen Arapçaya tercüme edilmiştir.¹⁰³ Böylelikle Grek ilmi mirasını tevarüs eden İslam dünyasında Arapça kavramlar oluşmuş ve felsefe yeni kültürde varlığını tesis etmiştir.

Felsefe ve dinin birbirlerine göre konumlanması, yapılarından kaynaklı bir süreç olmak durumundadır. Ortaya atılacak muhtemel uyum veya çatışma zaruri olarak bir izahı barındırmak durumunda kalacaktır. Çünkü yapısal olarak *hakikati* vaat eden¹⁰⁴ iki ayrı önermeler bütünü olan felsefe ve dinin ilişkisi, vaat ettikleri *hakikat* yolunda çatışma yahut uyum içerisinde olacaktır.¹⁰⁵ Geniş bir yekûn tutan önermelerinin incelenmesi ve uyum olup olmadığının hükmünün verilmesi bir süreci zorunlu kılmaktadır. İşte felsefe ve dinin tanışması denebilecek bu süreç farklı tavırları ortaya çıkarmıştır.¹⁰⁶ Özellikle çeviriler vasıtasıyla İslam dünyasına giren felsefenin tarihsel olarak yabancı olan konumu ve İslam'ın kendi iç meselelerinden kaynaklı tartışmaların varlığı, felsefe-din tanışmasından doğan muhaliflerin doğal zemini olmuştur.

Epistemolojik dayanak olarak, kendisine yalnız akli seçen felsefe; yalnız nakle dayananların (ehl-i hadis, selefiyye) ve hem akla hem nakle dayananların (kelamcılar) hücumuna uğramıştır. İslam dünyasında kendisinden önce kurumsallaşan ve tarihi İslam toplumunun içerisinde başlayan ilimlere karşı mağlup olan felsefe, 13. Yüzyıllardan itibaren, dine zıt olarak değerlendirilen bölümleri ayıklanarak kelam ilminin ve tasavvufun içerisinde eritilmiştir.¹⁰⁷

Felsefe-din ilişkisinde gerilimler yaşanırken, felsefe çevirilerinin ortaya çıkardığı ilk felsefe¹⁰⁸ siması olarak Kindi, felsefe ve dinin uzlaştığını ispata kalkışan ilk müteşebbis olmuştur.¹⁰⁹ Daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ bu teşebbüsü daha ileri noktalara götürerek geliştirmişlerdir.

¹⁰² Gutas, 16.

¹⁰³ Gutas, 15.

¹⁰⁴ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018), 1.

¹⁰⁵ Türker Küyel, 3.

¹⁰⁶ Aydın, *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, 38; Aydın, 66.

¹⁰⁷ Aydın, *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, 11.

¹⁰⁸ Arapçada filozoflar anlamında kullanılan kelime

¹⁰⁹ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 34.

Fârâbî'ye göre felsefe genel geçer, tümel doğruları verirken; din (mille) felsefeden gelen evrensel doğruları, geniş halk kitlelerine öğretmek amacıyla, somutlaştırır.¹¹⁰ Din felsefenin taklididir.¹¹¹ Felsefenin amaçları ve konuları aynıdır, ama yöntemleri ve muhtevalarının *hakikate* denk düşmesi farklıdır.¹¹² Felsefe *hakikati* olduğu gibi kavramaya imkân verirken din onu hayal gücünün işlemiş haliyle sunar.¹¹³ Felsefe de doğal olarak dine üstün bir konumdadır.¹¹⁴

Dinin asıl gayesi, felsefe vasıtasıyla ortaya konan teorik veya pratik neticelerin, ayrı ayrı olarak veya beraber olarak ikna etme ve hayal ettirme metotlarıyla halka öğretilmesidir. Bu vazifeyi üstlenen kimse ise peygamberdir. Fârâbî, bahsedilen dönüşümü peygamberin nasıl gerçekleştiğini izah etmek için peygamberin felsefi sistem içerisindeki yerini tayin eden nübüvvet teorisini oluşturmuştur. Fârâbî, nübüvvet teorisini yaptığı akıl tasnifine dayandırarak gerekçelendirmiştir. Fârâbî'ye göre; insanın, başlangıçta akledilir şeyleri kavramaya hazır ve yetenekli aklı olan bilkuvve aklı, bu potansiyelin gerçeğe dönmesi ile ortaya çıkan bilfiil aklı ve soyut şeyleri tam bir yetkinlikle kavradığı müstefat aklı olabilmektedir. Ancak çok az insan, bu akılları, Fârâbî'nin kozmolojisindeki göksel akılların insana en yakın olanı (faal akıl) aracılığıyla aşar ve en yüksek dereceye ulaşır. Bu az sayıdaki insanlar; filozof, bilge yahut peygamberdir.¹¹⁵ Peygamberin ayırt edici yönü, ulaştığı yüksek derecede kavrayışı hayal gücünü kullanarak temsili olarak ifade edebilmesidir.¹¹⁶

Fârâbî; peygamberin ve dini elitlerin konumunu da belirlediği bu çerçevede tayin etmiştir. Peygamber, felsefenin ortaya koyduğu *hakikati* temsili formlarına dönüştüren ve yasa haline getirerek toplumda uygulanırlığını artıran kimsedir. Dinin temel kaynaklarını kullanarak çeşitli teoriler inşa eden kelamcılar da dinin felsefeden aldığı ilkeleri halka aktarmak için soktuğu formları temel alarak üretimde bulunur. Bu yüzden kelamcılar dolaylı olarak felsefe etkinliğini destekleyici faaliyette bulunurlar. Ne var ki kelamcılar, Fârâbî'nin belirttiği felsefe-din ilişkisinin çerçevesinden çıkar da dinin önermelerini

¹¹⁰ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 30.

¹¹¹ Terkan, 30.

¹¹² Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 84.

¹¹³ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 31.

¹¹⁴ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 147.

¹¹⁵ Muammer İskenderoğlu, "Felsefi Nübüvvet Teorisi", içinde *Metafizik*, ed. Ömer Türker, c. 3 (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1418.

¹¹⁶ İskenderoğlu, 1419.

felsefeden bağımsız telakki ederek işlemeye kalkarlarsa *hakikatten* iyice uzaklaşmış olurlar. Fıkıh alimleri de pratik felsefenin akla dayalı pratik önermeler inşa etmesi gibi, ancak akıl yerine dini temsillere dayanarak, tikel ilkeler inşa eder. Ancak onun üretimi, önermelerini aldığı dinin inananları için önem taşır. Akla dayalı pratik önermeler inşa eden filozof ise tüm insanlık için önem taşır.¹¹⁷

Fârâbî'nin denkleminde peygamber, felsefi etkinliği temsili formlara dönüştürmektedir. Filozofun ve felsefenin üstün konumu, dinin ve dine dayalı üretimlerin kendi meşruiyetlerini buldukları yerdir. Bu meşruiyetler de sınırlı ve felsefeye göre alt derecededir.¹¹⁸ Dinin içeriğinin ve dini elitlerin felsefeye ve filozoflara göre böylesi bir kurgu ile bağımlı hale getirilmesi, daha sonra işleneceği gibi, Gazzâlî'nin hücumuna yol açacaktır. Fakat Gazzâlî'den önce İbn Sînâ, Fârâbî'nin ortaya koyduğu bu izahı benimsemiş ve yorumlamıştır.

İbn Sînâ'da da mesele aynı bağlamda ele alınmıştır.¹¹⁹ Farklı olarak o, dinin geniş halk kitlelerine hitap yeteneğini din için bir üstünlük olarak görmüştür. Felsefenin kısıtlı bir insan kümesine hitabı da onun zayıf yanıdır.¹²⁰ Dinin zorunluluğu da burada, toplumun ihtiyacı gözetilerek tesis edilmiştir.¹²¹ Fakat *hakikat* yine felsefede bulunurken din onun duysal hale getirilmiş halini sunabilir.¹²² Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefe-din ilişkisi yorumlarındaki farklılıkları, onların ahlak görüşleri çerçevesinde mukayese edilebilir.

Fârâbî'nin felsefeyi dine önceleyen yorumu, onun ahlak ve siyaset düşüncesinde şöyle belirir: İnsan; akılı doğru bir şekilde işletip felsefede yol kat ederek ve yeterli düzeyde tecrübeyi ya kendisi yaşamıyla ya da toplum vasıtasıyla edinerek dine ihtiyaç duymadan ahlaklı olabilir. Ancak felsefe herkes için uygun değildir. Kişi felsefe yapmaya uygun olsa da çevresel şartlardan dolayı yapamayabilir. Burası da siyasetin kök aldığı yerdir. Yönetici bir filozof oluşturduğu yasalarla yahut peygamber getirdiği din ile ahlakı halk için temin etmelidir.¹²³ Ancak uygun şartlar oluştuğunda felsefe yapmaya yetenekli

¹¹⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 69-72.

¹¹⁸ Fârâbî, 69-72.

¹¹⁹ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 156.

¹²⁰ Alper, 213.

¹²¹ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 47.

¹²² Terkan, 53.

¹²³ Hümeysra Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5, sy 1 (2019): 13-14.

bir kimse, din olmadan da ahlaklı olabilir. Bu imkân olarak her daim mevcuttur. Oysa İbn Sînâ'da ahlaklı olmanın yolu; dinin ayrıntılandırma, yargılar oluşturma ve sınırlandırma özelliklerinden geçmektedir.¹²⁴ İbn Sînâ'da pratik felsefe; dindeki hükümlerden, dinin temas etmediği tekil olaylar için yargılar üretme vazifesini üstlenir.¹²⁵ Buna göre, bilgi söz konusu olduğunda teorik akıl faaliyeti bağımsız olarak kavramlara ulaşmaktadır. Ancak eylem söz konusu olduğunda, aklın faaliyeti din ile öncelenmektedir. Böylelikle eylem amaçlayan felsefi etkinlik, dinin önermelerinden faydalanmak durumundadır.

Aslında bu iki filozof da aynı nübüvvet anlayışını paylaşmaktadırlar. İbn Sînâ'ya göre de filozof, insana en yakın göksel akıldan (faal akıl) aldığı bilgileri hayal gücü ile işleyerek insanlara temsili olarak sunmaktadır. Bunun sebebi de insanlar arasındaki farklılıktır.¹²⁶ Ancak Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ, Fârâbî'nin felsefeyi her şeyin aslını ortaya koyan olarak zirveye yerleştirdiği yerde felsefenin yanında dine de asli bir konum tayin etmiştir. Dinin, Fârâbî'nin açıkça dile getirdiği ikincil konumu İbn Sînâ'da yeniden yükseltilmiştir. Ancak bu, felsefe-din ilişkilerinde dine verilen konumdan rahatsız olan Gazzâlî'nin hücumuna engel olmamıştır.

Felsefe ve din arasında kurulmaya çalışılan bu ilişki, bir direnç ile karşılaşmıştır. İslami ilimlerin kendi zirvesine ulaştığı dönemde yaşamış olan¹²⁷ ve bu ilimlerde iyi yetişmiş olan Gazzâlî'nin hücumunda ifadesini bulan bu direnç, esasında geleneksel İslam kavrayışının tesis edilmeye çalışılan ilişkiye karşı tutumudur.¹²⁸

Gazzâlî; filozofları, felsefelerini oluşturan birçok önermeyi hedef alarak yahut bu önermelerin ulaştıracağı sonuçları göstererek yahut da önermelerin ispatının yapılmadığını söyleyerek tenkit etmiştir.¹²⁹ Gazzâlî bu tenkitlerini dini bir motivasyonla yaptığı için eleştirilerini dini dışlamaya/tefkire kadar ulaştırmıştır. O, filozofları hata yaptıklarını düşündüğü üç meseleden dolayı (alemin ve bütün cevherlerin ezeliyeti, Allah'ın cüziyyatı (tikelleri) bilmemesi, cismani haşrın (bedensel yeniden dirilmenin) inkârı) küfür ile suçlamıştır. İnsanlar arasındaki kavrayış farkında temellendirilen felsefe-

¹²⁴ Özturan, 18.

¹²⁵ Özturan, 21.

¹²⁶ Özturan, 30-31.

¹²⁷ Aydın, *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, 124.

¹²⁸ Fazlurrahman, *İslam*, 152.

¹²⁹ Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 40.

din birlikteliği, bu kavrayış farkına dayanarak peygamberin yalan söylediğinin ima edilmesi olarak anlaşılmiş ve mahkûm edilmiştir.¹³⁰ Gazzâlî; felasife tarafından, nübüvvetin insanların kavrayış kudretlerindeki derecelendirmeye tabi kılınmasını ve peygamberin akılsalları temsili formda üreten olarak belirlenmesini peygamberin yalan söylediğini iddia etmek olarak anlamıştır. Ona göre peygamberin söyledikleri, insanların belirli bir kısmı için oluşturulan misaller değil tüm insanlık için geçerli gerçeklerdir.¹³¹

İbn Rüşd'ün din-felsefe uyumunu tesis çabasında etkisi olacak bu mahkûmiyet, aynı zamanda İbn Rüşd'ün özgün yanının oluşmasına sebep olmuştur. İleride işlenecek olan, İbn Rüşd'ün kendisinden önceki psikolojik tasniflerden yararlanma biçimi ve tespit edilen insan gruplarının birbirleriyle teması için öngörülen ilişki biçimi, Gazzâlî'nin itirazları ile mayalanarak kendisine özgü şekline kavuşmuştur.

Felsefe-din ilişkisinin İbn Rüşd'ün ömrünü geçirdiği Endülüs'teki macerasına bakılacak olursa; Endülüs'e hâkim olan Mâlikî mezhebinin yaklaşımı Endülüs'teki ilimlerin kaderini tayin etmiştir.¹³² Fukaha etkisiyle zaman zaman akli ilimlerle meşgul olan alimler kovuşturmaya uğramış, Endülüs ilim tarihinde bu hadiseler sık rastlanır hal almıştır.¹³³ Endülüs'te, İbn Rüşd'ün hayatını da kapsayan süredeki İslam hakimiyetinde, akli bilimlere karşı takınılan tavır için tek bir hüküm vermek mümkün değildir. Endülüs'ün tarihinde II. Hakem gibi büyük kütüphaneler tesis eden ve bilginleri destekleyen bir hükümdar da vardır.¹³⁴ Ama siyasi mücadeleler ve ilimlerin yöneticilerin şahsına bağlı olması sürekli devam eden gerilimler olarak kalmıştır. Bu da Endülüs alimlerine, bu bağlamda, kaygan bir zemin hissettirmiş olmalıdır.

İbn Rüşd'ün ömrünün ilk yıllarında Endülüs'e hâkim olan Murâbitlar yönetimi, akli ilimlere tepki ile yaklaşmaktaydı.¹³⁵ Bunun neticesi olarak İbn Rüşd'ün entelektüel biyografisinde ilk yıllar dini ilimlerle meşgul olduğu yıllara denk gelmektedir. Yönetimin değişmesi ile başa gelen Muvahhidler döneminde ise felsefe yönetimce desteklenen

¹³⁰ El-Gazzâlî, 444.

¹³¹ M. Cüneyt Kaya, ed., *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2013), 296-306.

¹³² Mehmet Özdemir, "Endülüs", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 09 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/endulus>.

¹³³ Ahmet Bozyiğit, "Endülüs'te Felsefi Düşüncenin Gelişmesini Engelleleyen Faktörler: Fukaha Sultası Örneği", *Turkish Studies* 12, sy 35 (t.y.): 580-84, <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12563>.

¹³⁴ Mehmet Özdemir, "Hakem II", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 09 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakem-ii>.

¹³⁵ İsmail Yiğit, "Murabitlar", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 09 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/murabitlar>.

ilimler arasında olmuştur. İbn Rüşd'ün en değerli çalışmaları bu yıllara denk gelmektedir.¹³⁶

Yukarıda yapılan incelemeler temel alınarak İslam'ın felsefe ile *öteki* haline gelmesi üç ana başlıkta ele alınabilir:

a. İslam'ın bir din olmasından dolayı, kendisini özgün yanlarıyla *hakikatin* temsilcisi olarak öne sürmesi ilk sebeptir. Felsefenin ve dinin, genel bağlamda, yapıları itibariyle öne sürdükleri iddiaları ortaktır. Ve bu iddialar ile kendilerini *hakikatin* temsilcisi olarak konumlandırırlar. İslam'ın ise bu anlamdaki özel vurgusunu görmüştük. Hâl böyle iken bu iki alanda, yapı itibariyle imkân olarak doğal bir rekabetin bulunduğu öne sürülebilir.

b. İslam'ın, sosyal anlamda, kendisini gerçekleştirerek kurumsallaşması onun kaçınılmaz varlığını güçlendirmiştir. Onu görmezden gelmek gibi bir seçenek olmamıştır. Toplumun âdeta ruhunu oluşturan bir öğreti olarak her türlü toplumsal görünüme sahip olan İslam ile yüzleşmeden iddia sahibi olmak pek mümkün gözükmemektedir. Tarihsel sürecin büyük parçası olarak İslam, üyelerine kendisini her düzlemde görünür kılmıştır. Bu kurumsallaşma, kaçınılmaz bir şekilde İslam'ı ciddi her türlü girişimin muhatabı kılmıştır. İnsanın menfaatsiz bilme isteğinde bulduğumuz felsefenin böylesine büyük fenomene duyarsız kalması; İslam'ın kuşatıcılığının felsefe gibi asli bir uğraşa kayıtsız kalması mümkün olmamıştır. Bir tür yüzleşme bu anlamda da gayet tabiidir.

c. Son olarak felsefe-din ilişkisinin İslam dünyasında başlamasıyla bu *ötekilik* potansiyel olarak var olmuştur. Gerek tanışmanın, öncesinde hazırlanan benzer çatışmaların olduğu bir ortamda gerçekleşmesi gerek iki alanın yapısından kaynaklanan doğal farklılıkları gerekse Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sentezlerinin tatmin edici bulunmayışı, *ötekilik* potansiyelinin Gazzâlî örneğinde gerçeğe kavuşmasına sebep olmuştur.

Netice olarak felsefe-din ilişkilerinde olumsuz manada bir *ötekileşmenin*, İbn Rüşd tarafından hem teorik çerçevede hem de pratik boyutta hissedildiği söylenebilir.

1.2. Schelling Döneminde Ötekine/Sanata Genel Bakış

¹³⁶ Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 09 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvahhidler>.

Bu bölümde, Schelling'deki felsefe-öteki ilişkisinin keyfiyetini incelemeden önce, ötekinin, yani sanatın, felsefe ile ötekileşmeye doğru ilerleyen tarihi incelenecektir. Amaç, başkayı öteki haline getiren süreci ve aktörleri doğru bir şekilde yakalayabilmektir. Bu belirtme ile Schelling'in yaptığı uzlaşımın ön-bağlamı verilmeye çalışılmıştır. Bu bağlam; uzlaştırmanın, mevcut çok boyutlu bir gerilimin varlığından doğduğunu gösterecektir.

1.2.1. Tohum Halinde Öteki: Romantikliğin Kökleri

Ötekinin, yani sanatın, felsefeye kendisini üstün bir konumda kabul ettirdiği - ileriki bölümlerde işlenecek-Schelling'in *Transandental İdealizm Sistemi* eserinin yayınlandığı 1800 yılına kadar, Almanya'da bu bağlamda önemli düşünceler serisi birbirini izlemiştir. Bu düşünceler elbette Schelling'e doğrudan da bir zemin hazırlamıştır. Ancak Schelling'den önce, felsefe-sanat arasındaki ötekilik ilişkisini en açık haliyle ortaya koyan ve bu ötekiliğin de diğer tüm çatışmalar gibi çözümsüz olduğunu iddia eden Erken Alman Romantizmi akımına temel olmuşlardır. Bu çalışmada mezkûr dönem, incelenen düşüncelerin Schelling'e doğrudan da etki ettikleri göz ardı edilmeden, romantikliğin imkânını ortaya koyan, onun tohumunu yaratan bir süreç olarak görülmüş ve öyle ele alınmıştır. Denilebilir ki, romantik düşüncede tüm ihtişamıyla ortaya çıkan öteki olarak sanat ve bu ortaya çıkışın keyfiyetinin felsefi imkânı, bu dönemde de tohum halinde mevcuttu. O halde, bu dönemde 'bilkuvve öteki olarak sanat' doğmuştur denilebilir. Onun adının konulması sonraki bölümlerde işlenecektir.

18. yüzyıl Almanyası; siyasi birliğini sağlayamamış, çevre ve rakip devletlerin gelişmesine göre geri kalmış ve eğitim oranı düşük bir toplum görüntüsü sunar. Bu şartlarda Almanya'nın bir arayış, yenilenme, mücadele ve atılım içerisinde yahut ihtiyacında olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yolunun da rakip yahut komşu toplumlarla, onların idealleri ile hesaplaşmadan geçtiği düşünülmüştür. O dönemde bu hesaplaşmanın muhatabı da Aydınlanma (Aufklärung) olmak durumundadır. Böyle bir iklimde Almanya'daki bu hesaplaşma çok çeşitli fikirlere ve atılımlara kapı açmıştır.

Bahsedilen atılımlardan ele alacağımız ilkinin kahramanı Johann Georg Hamann (1730-1788)'dir. Hamann, Avrupa'nın akılcı kültüründen ve Aydınlanmadan nefret eden; aklın parçalayıcı analitik melekesi yerine sezgiyi ve duyguyu öne çıkaran mistik bir

düşünürdür. Ona göre insan, hayatın akışını akıl ile değil inanç ile ele geçirmektedir. Akıl ile bu akışı elde etmeye çabalamak beyhudedir, aynı zamanda böyle bir girişim bu canlı akışın canlılığına mâl olacaktır. Zaten insanların ihtiyaç duydukları ve arzu ettikleri de aklın bu yalın kullanımı değildir; bilakis insanın tüm yeteneklerinin aynı anda ve güçlü bir şekilde kullanılması esas arzulanan ve olması gerekendir. Yaratmak ve yapmak insanın esas eylemleridir. Bu eylemler ile insan, iradesini gerçekliğe geçirmekte, sözünü söylemekte ve tabiata mührünü vurmaktadır. Yaratmak ve yapmak, insanlar arası mücadeleye ve çatışmaya sebep olmakta ise bu mücadele ve çatışma gereklidir. Hamann; akli kullanarak her şeyi ideal olarak tasarlamayı, sınıflandırma ve sabitleme ile yaşamın yaratan akışını durdurmayı Aydınlanmanın yok edici çabası olarak görmüştür.¹³⁷

Hamann'a göre Tanrı, evreni düzenlerken özenli denklemler ile işgören bir matematikçi yahut soyut şekilleri üst üste ekleyen bir geometrici değil, sezgisel ve duygusal yönüyle yaratıcı bir şairdir. İnsanın yetersiz mantığı ile Tanrı'yı kuşatmaya çalışması büyük bir hatadır. Bu düşünceleriyle Hamann, niceliğin karşısına niteliği çıkarmakta ve nitelik adına Aydınlanmaya isyan etmektedir.¹³⁸ Hamann, bu başkaldırısı ile dindar bir yaşayışın karşısında, ona tehdit olarak duran her şeyi bertaraf etmek istemiştir.¹³⁹ Nicelik yerine nitelik, salt akıl yerine de insanın tüm yeteneklerinin birlikteliği öne çıktığında, bilimin de yerini sanata bırakması şaşırtıcı olmayacaktır. Hamann, yalnızca İncil'in gerçek şiir olduğunu ama şiirin de İncil olduğunu dillendirerek şiirin kutsallığını ve dinin şiirselliğini öne sürmüştür.¹⁴⁰ Hamann'a göre Tanrı, insanla tabiat ve tarih vasıtasıyla iletişim kurar: Tabiattaki her bir görüntü Tanrı'nın bir kelimesidir; tarihteki her bir tasvir kutsalın resmidir. Şairin görevi de Tanrı'nın tabiattaki kelimelerini ve tarihteki kutsalın resimlerini gündelik dile tercüme etmektir.¹⁴¹ Ayrıntılı ve sarih olmaktan uzak fikirleri ile Hamann, Aydınlanmaya karşı/Anti-Aydınlanmacı yolu açmıştır. Bu yolda onun sıkı takipçisi ve nitelikli talebesi Herder daha da ileriye gidecektir.

¹³⁷ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 61-65.

¹³⁸ Berlin, 68.

¹³⁹ Gürsel Aytaç, *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*, 1. bs (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 111.

¹⁴⁰ Aytaç, 108.

¹⁴¹ Onur Küçükarslan, "Aestheticism and The Romantic Absolute: New Mythology of Early German Romanticism" (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2008), 4.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) Hamann'dan bayrağı devralarak Aydınlanma ile muhasebeyi devam ettirmiştir. Herder de Hamann gibi Aydınlanmanın ideallerine ve aklın yüceltilmesine karşı çıkmaktaydı. Akla dayalı inceleme ve soruşturma neticesinde ulaşılabilecek olan kâmil sonuçlara, yani Aydınlanmaya inanmıyordu. Öte yandan aklın kritik edilerek sınırlandırılmasına ve böyle bir sınırlılıkla ve temkinlilikle akli işletmeye de yani *Kant'ın Saf Aklın Kritiği*'ne de kıymet vermiyordu. O daha ziyade yaşamın tamamını çevrelemek ve yaşamı özümsemek istiyordu. Herder, soyut düşünmenin yerine; canlı, varlığın ve yaşamın derinliklerine ulaşabilen somut bir düşünme önermekteydi.¹⁴²

Herder sözünü ettiği düşünme biçimi ile işgörerek birtakım özgün neticelere ulaşmıştır. Herder'e göre insanın temel niteliklerinden bir tanesi iletişimdir. İnsan; fiillerinde ve sözlerinde kim olduğunu ortaya koyar. Bu ortaya koyma bilinçli gerçekleşebildiği gibi bilinçsiz de olabilir. Herder'e göre, insanın iletişim esnasında kendisini bilinçli ve bilinçsiz olarak ortaya koyması gibi toplumların/halkların da bilinçli ve bilinçsiz üretimleri vardır. Bu üretimlerin tamamında o kültür, kendi keyfiyetini ve öz niteliğini ortaya koyar. Bu üretimlerin temelinde iletişim, iletişimin temelinde de bağlam/şartlar vardır. O halde, ezeli ve ebedi üretimlerden bahsedilemez, ancak şartlarla ve bağlamla kayıtlanmış olarak kültürlerin tekil değeri anlaşılabilir. Her kültür, her toplum kendi değerini kendi içerisinde barındırır. Herder'in yaptığı, tarihselcilik düşüncesini oluşturmak ve kültürel göreceliliği savunmaktır. Bu yaklaşım kabul edildiği takdirde, Aydınlanmanın akla dayalı her zaman her yerde geçerli olduğunu iddia ettiği idealleri geçerliliğini yitirmektedir. Böylelikle evrensel idealler, ortaya çıktıkları coğrafyanın ve toplumun idealleri olarak anlaşılmakta ve genel-geçer bir kıymet taşıdıkları düşünülmemektedir.¹⁴³

Bu kültür göreliliği kabul edildiği takdirde, diğer her alan gibi, sanat da payına düşen nasibi almalıdır. Zikredilen öncüller ile birlikte düşünüldüğünde; artık bir sanat yapıtı, kendisini meydana getiren ellerin özgün bir yaratımıdır. Genelleştirilemez ve evrenselleştirilemezdir. Bu düşünce; uygulandığı alanın ilkelerinin, ortaya çıktığı özgün atmosfer dışına uzanmasına müsaade etmez. Evrensel kurallar – Herder'e göre

¹⁴² Safranski, *Romantik Bir Alman Sorunsalı*, 19.

¹⁴³ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 79-88.

dayatmalar- geçerliliğini yitirdiği için, şimdi önemli hâle gelen, kendine has koşullarda ortaya çıkan yaratılardır. Gözler evrensel değerlerden yerel yaratılara dönmelidir.¹⁴⁴ İçine doğduğu topluma ait olma, başka toplumları da tenkit ederek değil takdir ederek inceleme Herder'in entelektüel erdemleridir. Herder; tek tek olanların değerini, evrenselin inkârı pahasına, sınırlı ve değişken bağlamlar fikri ile koruma altına almıştır. Onun koruduğunu, coşkulu bir şekilde öne süren ise Aydınlanmaya karşı estetik üretimlerde bulunan, Alman Edebiyat akımı olan *Sturm und Drang* (Fırtına ve Coşku) dönemi sanatçılarıdır.

Alman edebiyatında Sturm und Drang ismiyle anılan dönem, sığ bir sınırlamayla, Herder'in Fragmanlarının (Fragmente) yayınlanması (1767) ile Goethe ve Schiller'in klasisizme yönelmeleri (1785) arasındaki tarihe yerleştirilebilir.¹⁴⁵ Devir, ismini Alman tiyatro yazarı Klinger'in Sturm und Drang isimli oyunundan almıştır.¹⁴⁶ Bu devrin temsilcileri Aydınlanmanın tam karşısında durmuşlardır. Aklın yerine duyguları ve dürtüleri, sağduyunun yerine tutkuyu ikame etmek istemişler; insanın irrasyonel kabiliyetlerini coşkuyla ortaya koymak niyetinde olmuşlardır. Fransız filozof Jean Jacques Rousseau'nun (1712-1778) izinde, kültürün ve medeniyetin dışında yaşayan tabiat insanını yüceltmişlerdir. Aydınlanma devrinin medeniyet ve akli eğitim gibi ilkelerine karşı çıkmışlar; üretimlerinde doğayı olduğu gibi, tüm düzensizliği ve kaosu ile birlikte, hayranlık uyandıran bir şey olarak benimsemişlerdir. Eserlerindeki stil dahi, düşüncelerine ve isyanlarına mukabil olarak, çok ünlemlili, parçalı yapıda ve coşkun bir karakterdedir.¹⁴⁷ Hamann'ın, Herder'in ve Sturm und Drang döneminin; akla karşı hislerin ve sezginin önceliğini, medeni insana karşı doğa insanını, her şeyin izahı yapmak yerine hissedilmesini, evrensel karşı özgün nitelikleri ve sanatın üstün keyfiyetini gür bir şekilde dillendirmelerinin tasviri ortaya konmuş olsa da romantiklerin daha sonra görülecek atılımındaki tüm tonlar henüz ele geçirilememiştir. Bu tonlardan belki de en güçlüsünü miras bırakacak olan isim ise Immanuel Kant'tır.

Kant'ın (1724-1804) asıl meselesi, doğadaki zorunluluğun ve insan özgürlüğünün aynı anda geçerli olduğunu göstermekti. Bu amaç için esaslı bir felsefi proje başlattı: Kritik. Üç eserden oluşan bu projenin ilk eseri, *Salt Aklın Eleştirisi*, deneyimin akılda inşa

¹⁴⁴ Berlin, 84-87.

¹⁴⁵ Aytaç, *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*, 105.

¹⁴⁶ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 76.

¹⁴⁷ Berlin, 76-77; Aytaç, *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*, 110.

edildiğini göstermeyi amaç edinmişti. Buna göre insanın a priori kavramları ve edindiği duyuları birlikte deneyimi kurmaktaydı. Kant'a göre "İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız tasavvurgüçüyse kördür."¹⁴⁸ Kurulan bu deneyimin zorunlu şartlarından bir tanesi de nedensellik ilişkisine tabi olmasıdır. Doğadaki zorunluluğu açıklayan bu nedensellik, insan özgürlüğünü tehdit etmektedir. Bu sebeple Kant, nedenselliği sınırlamak adına numen-fenomen ayrımını geliştirmiştir. Bu ayrıma göre deneyimde ortaya çıkan fenomenler varlığın bizde inşa edilen hali iken, kendinde şey olan, asıl varlık olan numenler insan deneyiminin erişimine kapalıdır.¹⁴⁹ İnsana verilen "en aydınlık bilgi" dahi numenlerin yapısını aydınlatmaya yetmeyecektir.¹⁵⁰ Ancak numenler tam da bu sebepten, bilgi nesnesi olamadıklarından dolayı, deneyimin zorunlu şartları ile kısıtlanmış değillerdir. Deneyimde zorunlu olarak ortaya çıkan nedenselliğin, deneyimlenemeyen numende ortaya çıktığı düşünülemez. Böylelikle; bir kendinde şey, bir numen olarak insan ruhu da nedenselliğe tabi olarak düşünülemez. İnsan ruhu bilinemez yapısından dolayı özgürdür. Zikredilen tasnifi (numen-fenomen ayrımı) Kant, insan özgürlüğünü kurtarmak adına icat etmiştir. Böylelikle insan asli bilgiden mahrum kalsa da kendi bilebileceğini nedensellik ile bilecek, özgürlüğünü de çelişkiye düşmeden düşünebilecektir. Buraya kadarki kısımda bizim konumuz açısından dikkat edilmesi gereken hususlar; deneyimin insanda kurulduğu, insan özgürlüğüne yapılan vurgu ve varlığın özünün asla elde edilemeyeceğinin ikrarıdır: Asıl kurucu öge insandır, insan özgürdür ve insan *varlığı* bilemez.¹⁵¹

Kant ilk iki kritiğinde insan bilgisi ve özgürlüğü arasında bir uyum kurmaya çalışmıştır. Ancak aynı zamanda birbirinden tamamen ayrı iki farklı dünya öne sürmüştür. Doğa alanı ile özgürlük alanlarının, birbirinden kopukluğunu aşmak için ise *Yargı Gücünün Eleştirisi* isimli üçüncü bir kritik yazmıştır. Bu eserinde Kant, özgürlük alanından doğa alanına geçişin olabileceğini kabul etmekte ve bu imkânı *deha* ile temellendirmektedir. Zihnin, doğuştan yapısal olarak farklı bir yatkınlığının olması olarak ayırt edilen *dâhilik*, özgürlük alanından tabiat alanına geçişin olabilirliliğini temin eder. *Dâhinin* sağladığı bu geçişin neticesinde, ahlakın yasalarının tabiatla fiili kılınışı

¹⁴⁸ Immanuel Kant, "Salt Aklın Eleştirisi'nin Özet Tercümesi İle Yorumu", içinde *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, çev. Ş. Teoman Duralı, 4. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 190.

¹⁴⁹ Kant, 171.

¹⁵⁰ Kant, 182.

¹⁵¹ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, 1. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 54-58.

gerçekleşir. *Deha*, nasıl olduğunu bilemese de hayal gücü marifetiyle aklın idelerinin duyuusal sembollerini tabiatta üretir. Bu üretimde ‘güzel’ ahlaki ‘iyi’nin temsili olarak belirlenir. Üçüncü kritik ile Kant, hayal gücüne, daha önce aralarında kopukluk ortaya çıkan tabiat dünyası ve özgürlük dünyası arasındaki geçişi sağlama kabiliyeti vermiştir. Böylelikle insanın yaratma ameliyesine yüksek değer vermiştir. Üçüncü *Kritik* ile; Kant’ın projesi tamamlanmış, yeni projelerin de imkânı ışık ile buluşmuştur.¹⁵² Romantiklere geçmeden önce bölümün son selefi olarak, estetik alandaki çalışmalarıyla, Schiller söz konusu edilecektir.

Schiller (1759-1805) Kant’ın felsefesine dayanarak yeni bir estetik inşa etmek istemiştir. Yeni estetiği ile ahlak alanı ve sanatı birbirine bağlamaya çalışmıştır.¹⁵³ Sanatı, insanın zıt özelliklerinin uyuma kavuştuğu ve insanın yapısal çatışmasının çözüldüğü bir ahenk noktası olarak belirlemiştir. Bu işlevinden dolayı sanata ayrıca toplumun eğitimi (*bildung*) hususunda ayrıcalıklı bir yer tayin etmiştir. Bu şekilde Schiller, estetiği bir politika olarak, toplumsal sorunların çözümünün ve toplumsal uyumun yolu olarak düşlemiştir.¹⁵⁴

Schiller; zıt iki güçten, iki dürtüden (*triebe*) bahseder. Bunlardan ilki, insanın fiziki varlığından kaynaklanan *duyuusal dürtü*dür. *Duyuusal dürtü*; insanı maddeyle eşlemek ve maddenin zamana tabi olması gibi zamana tabi kılmak ister. Zamanın içeriği olarak madde, değişimi gerektirdiği için esasında bu dürtü değişim ister. İçeriğine kavuşmuş zaman hâli, duygu anlamına gelir. *Duyuusal dürtü*nün sebep olduğu ve fiziksel varlığın kendini ortaya koyduğu şey bu duygudur. Bu ilk dürtünün tam karşısında *biçim dürtüsü* adında başka bir zorlayıcı güç vardır. İnsanın akıl varlığından kaynaklanan bu dürtü insan için özgürlüğü hedefler. İnsanın, zaman ilerlerken, aynı olarak kendisini daima muhafaza etmesini arzular. Bu dürtü, insan için her zaman geçerli sabit bir kişilik ister, zamanı ve değişimi kabullenmez. Gerçek olanın ebedi olmasını, ebedi olanın da gerçek olmasını arzular. Yani daimiyi ve değişmezi ister; sabit kanunları hedefler. Daima

¹⁵² Gamze Keskin, “Kant Felsefesinden Romantizme Özne ve Hayal Gücü”, içinde *Romantizm Felsefe, Sanat, Siyaset*, ed. Fatma Sıla Sandal ve Ulaş Bager Aldemir, 1. bs (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 80-81.

¹⁵³ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, 177.

¹⁵⁴ Beril Karabudak, “Hölderlin ve Novalis Bağlamında Romantisist Felsefenin Kuruluşu” (Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016), 28-29.

geçerli olan, hiç değişmeyen sabit kanunlar olarak hakikate ve hukuka ulaşmak ister.¹⁵⁵ Birinci dürtü sadece durumlar oluştururken ikinci dürtü yasalar ortaya koyar.¹⁵⁶ İlk bakışta, bu iki dürtü esas olarak çelişik ve asla bir araya gelmez gözükmektedirler. Çünkü ilki değişim talep ederken ikincisi değişmezlik ister.¹⁵⁷ Bu karşıt dürtüleri birbiri ile barıştırmanın bir yolu var mıdır?

Söz konusu *duyusal* ve *biçim dürtü*lerinin taleplerine daha yakından bakıldığında, zıt taleplerin içinde birbiri ile uyumlu yanlar bulunur: *Duyusal dürtü* değişim istese de bu değişimin kendisine varacak kadar genişlemesini istemez; *biçim dürtüsü* sabitlik talep etse de bu değişmezliğin duyguyu da kapsamasını istemez. O halde bu iki dürtü, ilk bakışta gözüküğü şekilde çelişmemektedir. Yine de arada bir tenakuz vardır ve bunun çaresi de *oyun dürtüsü* denen ve çıktısı sanat olan üçüncü bir dürtüde bulunmaktadır. *Duyusal dürtü* zamanı içerikli kılmak suretiyle değişim isterken ve *biçim dürtüsü* zamanı yok etmek suretiyle değişmezlik talep ederken, *oyun dürtüsü*, zamanı zaman ile paranteze alır. Belli bir zaman dilimi için, daima geçerli kurallar ile değişken duyguları ortaya çıkarır. *Oyun dürtüsü*; değişimi aynılıkla ilişkilendirmeye, oluşu mutlak varlıkla bağlamaya çabalar. Böylece bu dürtünün faaliyeti ile insanın zıt dürtüleri ve arzuları uyumlu hale gelir ve çelişki ve çatışma da böylece çözüme kavuşturulur.¹⁵⁸

Kant'ın teorik ve pratik aklından mülhem bu dürtülerin arasından *oyun dürtüsü*, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde Kant'ın iki alan arasındaki kurduğu bağlantıya muadil bir işleyiş gösterir. Böylelikle Schiller, Kant'ın felsefesini kendi tarzınca yeniden üretmiştir. Schiller, *oyun dürtüsü* ile yani sanatla insanın uzlaşmaz yanlarını uzlaştırdığını düşünmüş ve bunun bireysel alanla sınırlı kalmamasını istemiştir. Buradan hareket ederek sanatı toplumsal bir değişim ve eğitim sürecinin ortasına yerleştirmek istemiştir. Böylelikle sanat, hem bireyin kendi nitelikleri arasındaki kopukluğa köprü kuracak hem de toplumun ahengini sağlayacaktır. Romantiklerin sanata verdikleri payenin felsefi meşruiyetini, Kant'ın düşüncesini estetik alanda yeniden işleyen Schiller oluşturmuştur. Bu açıdan romantiklerin sanat anlayışlarındaki selefleri odur.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Friedrich Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, çev. Gürsel Aytaç, 1. bs (Ankara: Fol, 2020), 60.

¹⁵⁶ Schiller, 60-61.

¹⁵⁷ Schiller, 62.

¹⁵⁸ Schiller, 59-68.

¹⁵⁹ Karabudak, "Hölderlin ve Novalis Bağlamında Romantisist Felsefenin Kuruluşu", 29.

Buradan geriye dönüp değerlendirmelere göz atıldığında; Hamann'ın akli hedef alıp sezgileri ve duyguları öne çıkararak, tabiatı Tanrı'nın sözü olarak anlayan, şaire de Tanrı'nın tercümanlığı görevini veren ve bizzat Tanrı'yı şair olarak telakki eden anlayışı, akli Aydınlanmadaki yerinden etmek ve Tanrı'yı tabiat ve sanat yoluyla geri çağırarak anlamına gelmektedir. Herder'in sabitelerin varlığını sorgulayıp ulaştığı tarihselliği, önce dili daha sonra da iletişimi önceleyerek bireylerin ve halkların kendi bağlamında değerlendirilmesi gerekliliğine ulaşması ve genel-geçer kuralları bu minvalde reddetmesi evrensel kuralların açıkça inkârı anlamına gelmektedir. Sturm und Drang dönemi sanatçıları, Hamann ve Herder'den mülhem şekilde, akıl karşıtlığını, doğanın ve doğal olanın güzelliğini ve duyguların ve tutkuların serbestçe yürütülmesini eserlerinde işleyerek sanat alanında protest bir tavır geliştirmişlerdir. Kant, felsefi projesi ile felsefe sahasında büyük bir devrim gerçekleştirmiş ve dikkati nesnelere özneye çevirmeye muvaffak olmuştur. Ayrıca titiz bir şekilde teorik akıl, pratik akıl ve estetiği birbiriyle ilişkilendirerek büyük bir sistem yahut sistem-öncesi-sistem inşa etmiştir. Varlığın esasını insana yasak etmiş ve insan özgürlüğünü öne sürmüştür. Son olarak Schiller de *oyun dürtüsü* kavramsallaştırması ile insanın teorik ve pratik yanını uzlaştırma işini ve bu uzlaştırmayı tüm toplumda geçerli kılma vazifesini sanata vermiştir. Böylelikle yaşamın materyalinin işlenmesi suretiyle estetik bir mücadele yürütülmesi gerekliliğini öne sürmüştür. İşte romantiklerin düşüncesi -sonraki iki bölümde işlenecek olan- seleflerinde o veya bu ölçüde, o veya bu kimsede, o veya bu açıdan mevcuttu. Bölümün başlangıcında kendisinden söz ettiğimiz 'tohum' veya öz budur.

İbn Rüşd'ü incelerken "Mutlak Öteki" diye tanımladığımız İslam dini, başlangıçta kendisini mutlak olarak kurmuştu. İslam'ın, Müslümanların kendisini tanımlayacağı yegâne genellik olduğu tespit edilmişti. Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi; önermeleri ile felsefeye benzer şekilde *hakikati* vaat eden din, yapısı itibariyle felsefe ile doğal rakip olma potansiyeline sahiptir. Daha sonra ortaya çıkacak felsefe-din *ötekileşmesi* özde yer alan bu imkânın gerçekleştirilmesidir. Schelling için bu kısma mukabil olan yer, işte yukarıda incelenen parça parça fikirlerdir. İslam'ın kendisini ortaya koyması ile ortaya çıkan öz, Schelling'in *ötekisi* söz konusu olduğunda seleflerinin fikirlerinde dağınık halde bulunmaktadır. İbn Rüşd kısmında "Güçlü Öteki: İslami Öze Dayalı Toplumsal Üretim" başlığı altında işlenen bölümde ise İslam'ın; kendi temel kaynaklarına dayanarak, hilafet

ve âdetler gibi toplumsal kurumlara ve İslami ilimler gibi yeni ilmi disiplinlere kavuşması incelenmişti. Böylelikle mutlak olan öz, kendisini taşıyan kompleks organizasyonlar ile farklı şekillerde var olmuştur. Bir sonraki bölümde, Schelling’de bu kurumsallaşmaya karşılık gelen şey olarak, ortaya konulan tohumun içsel bir kurumsallaşması olan Erken Alman Romantizmi incelenecektir.

1.2.2. Güçlü Öteki: İronik Bilincin Doğumu

“Romantik” sözcüğünün sıfat olarak kullanılması, isim halinde kullanılmasından önce başlamıştır. İngilizcede ilkin “eski şövalyelik romanlarını, saz şairleri çağını hatırlatan” şey anlamını içeren *romantic* sözcüğü kullanılmıştır. Daha sonra bu sıfat, anlam kaymasıyla, eski romanların alışılmadıklığını ve doğallığını, manzaralarda yahut harabelerde yaşatmaya devam eden şeyi tanımlamak için kullanılmıştır. *Romantisch* sıfatı, Almanya’da, başlangıçta gotik stili ve Orta Çağ’a mahsus olanı belirtmek amacıyla daha geç kullanılmıştır ancak kısa süre içerisinde edebiyat ve eleştiri alanına geçmiştir. Bu geçiş, ele aldığımız dönemin baş kahramanı Friedrich Schlegel (1772-1829) tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁶⁰

Romantizm sözcüğü, bugün felsefi bir sanat akımı için kullanılmaktadır. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında, yakın zamanlı olarak Almanya, İngiltere ve Fransa’da neşet eden ve çeşitli farklılıklar ve dönüşümlerle düşünsel ve estetik üretimini ortaya koyan bu akım, düşünce ve sanat tarihinde mühim bir kırılmayı temsil etmektedir. Uzun yıllar felsefi tarafı ihmal edilmiş ve akıldışı bir sanat akımı olarak değerlendirilmişse de sonraları yapılan çalışmalar ile romantizmin bundan daha fazlası olduğu kabul edilmiştir.¹⁶¹ Bu bölümde mezkûr akım, daha doğru bir ifadeyle dönemin yalnız bir parçası, çalışmanın konusu bağlamında ele alınıp işlenecektir. Ele alınacak kısa dönem Erken Alman Romantizmi¹⁶² (Early German Romanticism/ Frühromantische) olarak bilinmektedir. Dönemin ortak zemini Jena kenti ve *Athenaeum* dergisidir. Ortak zeminde, çok kısa bir sürede yoğun bir yazma faaliyeti gerçekleştirilmiştir.¹⁶³ Bu üretimin

¹⁶⁰ Francis Claudon, *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*, çev. Özdemir İnce ve İlhan Usmanbaş, 3. bs (İstanbul: Remzi Kitabevi, t.y.), 7-8.

¹⁶¹ Ömer B. Albayrak, *Alman Düşüncesinde Sanat ve Aşknlık*, 1. bs (İstanbul: Alfa, 2022), 85.

¹⁶² Bundan sonra yer yer Erken Alman Romantikleri romantikler olarak, Erken Alman Romantizmi de romantizm olarak ifade edilecektir.

¹⁶³ Labarthe ve Nancy, *Edebi Mutlak Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, 20.

baş temsilcileri; Friedrich Schlegel (1771-1829), August Wilhelm Schlegel (1767-1845), Novalis adını kullanan Friedrich von Hardenberg (1772-1801) ve Ernst D. Schleiermacher (1768-1834)'dır.¹⁶⁴

Pekâlâ Erken Alman Romantizmi nedir? Neyi ifade eder yahut neyi temsil eder? Bu sorunun cevabı F. Schlegel'in işaret ettiği üçlü bir yol üzerinden yapılacaktır. Ancak öncesinde, romantizmin yapısının genel bir portresi sunulacaktır. F. Schlegel "romantische Poesie" tamlamasını kullanımı ile hareketin en derinindeki özü olan, Aydınlanma sonrası dünyanın daha az büyülü bir yer olarak algılanmasının ve daha çok parçalı bir yapı olarak deneyimlenmesinin engellenmesi ve sürecin tersine çevrilmesi amacını ifşa etmiştir. Bunun yolu olarak gördüğü şey; bilimin ve sanatın estetik bir biçimde bir araya getirilmesi ve bu birlik ile hayatın güçlendirilmesi, hayata kaybettiklerinin iade edilmesi yani yaşamın romantikleştirilmesiydi.¹⁶⁵ Bu birlik daha önce birden çok kez kurulmuştu, Antik Yunan mitolojisi ve İncil bunun örnekleriydi. Şimdi hedeflenen; bozulan birliği, daha genişlemiş insan bilgisini ve en çağdaş dönem olan yaşanan anın içeriğini dikkate alarak yeniden kurmaktır.¹⁶⁶ Bu, hayatın romantikleştirilmesi ve yeniden canlandırılması anlamına gelecekti. Önemli romantik simaların fikirlerini kamuoyu ile paylaştıkları *Athenaeum* dergi projesinin amacı bu hedefe ulaşmaktır.

O halde, önceki dönemlerde yapıldığı gibi, romantizmi yalnız bir sanat akımı olarak görmek hata olacaktır. Oysa o; salt rasyonel olandan kendisini ayırmış, bu yönüyle döneminin yükselmiş rasyonelliğine isyan etmiş; alternatif bir yolu işaret etmiş, bu yönüyle de harekette/ilerlemede ısrar etmiştir. Romantikliğin isyanı toplumsal normlara, genel-geçer ilkelere, evrensel idelere, kurallara yönelirken; ısrarı doğa hissine, estetik üretime, hayal gücüne, bireyin ve hislerinin değerine yönelmiştir.¹⁶⁷ Romantizm, böyle ikircikli bir yönelim ile estetik üretime kalkıştığı için, romantik sanat eserlerinin seçtiği temalar ve işlediği duygular da çelişik, bulanık ve gizemli bir karakterde olmuştur. Bir manzaranın içerisinde sislerin ardından gözükken bir mabedin görüntüsü; gecenin ve

¹⁶⁴ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, 531.

¹⁶⁵ Beiser, *The Romantic Imperative The Concept of Early German Romanticism*, 19.

¹⁶⁶ Beiser, 15.

¹⁶⁷ Michael Ferber, *Romantizm Kısa Bir Giriş*, çev. Miray Sağlam ve Mehmet Çetin, 1. bs (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 23-24.

karanlığın vurgulandığı yapıtlar; delilerin, devlerin, şövalyelerin ve ozanların işlendiği eserler; yaşama coşkusunun, melankolinin ve isyanın üretilen eserlerde yoğun hissedilmesi hep arka planda yatan ikircikli isyan-ısrar tepkisinin görüngüleridir.¹⁶⁸

Romantizm her şeyden önce estetik¹⁶⁹ bir harekettir. Ancak romantizm estetik bir hareket olmasının yanında felsefi ve etik içerimleri de olan, yaşamaya dair kapsamlı bir tutum öne süren genel bir görüştür.¹⁷⁰ Fakat romantikliğin ortaya çıkmasını sağlayan kaynak yalnız bunlarla da sınırlı değildir. Romantiklik insana dair olan bir şey, “özel bir yaşama tınısıdır.”¹⁷¹ Bu noktada romantizm ve romantiklik arasında bir ayrıma gidilmelidir. Romantiklik, insanın yaşamında sahiplenebileceği bir tutumken; romantizm, bizim çalışmamız için Erken Alman Romantizmi, kültür dünyasında gerçekleşen bir hareketliliktir. Romantiklik her zaman için karşılaşılabilecek bir hâl iken; romantizm kendisini düşünce/yaratım sahasında gösteren belirli bir dönemin/grubun/kişinin ifadeleridir.¹⁷² O halde, Erken Alman Romantizminin ifade ettiği şey, daha yakından bir bakışla, neye tekabül etmektedir? F. Schlegel kendisini, dolayısıyla romantizmi anlamak isteyene; önemli olanın ne olduğunu belirterek, üç nokta üzerinden bir yön tayin etmiştir: “Fransız Devrimi, Fichte'nin Bilim Doktrini [Wissenschaftslehre] ve Goethe'nin Meister'i dönemin büyük akımlarıdır. Böylesi bir yan yana gelmenin şaşırttığı, ne gürültülü ne özdeksel¹⁷³ olan bir devrimin kendisine önemsiz görüldüğü kişi insanlık tarihinin yüce ve engin ufkuna henüz yükselmemiştir...”¹⁷⁴ Romantizmin bu özel dönemini anlamak adına, Schlegel'in işaret ettiği Fransız Devrimi, Fichte'nin felsefesi ve Goethe'nin *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* isimli eseri üçlüsü üzerinden değerlendirmede bulunmak isabetli görünmektedir.

Fransız Devrimi, romantiklerin çağının en büyük siyasi kırılmasıydı. Romantikler, bu kırılmanın ateşlediği devrim fikirleri ile kendi toplumsal ideallerini oluşturmak adına

¹⁶⁸ Labarthe ve Nancy, *Edebi Mutlak Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, 15; Besim F. Dellaloğlu, *Romantik Muamma Modernliğin Kökenleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 20-21; Safranski, *Romantik Bir Alman Sorunsalı*, 12.

¹⁶⁹ Burada estetik sanatsal anlamında kullanılmıştır.

¹⁷⁰ Dellaloğlu, *Romantik Muamma Modernliğin Kökenleri*, 9.

¹⁷¹ Nicolai Hartmann, *Romantikler*, çev. Saygın Güneç, 1. bs (Ankara: Fol, 2021), 14.

¹⁷² Safranski, *Romantik Bir Alman Sorunsalı*, 10.

¹⁷³ Özdeksel, maddi olan demektir. “Özdeksel TDK Sözlük Anlamı”, Türk Dil Kurumu Sözcükleri, erişim 22 Mayıs 2023, <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ozdeksel>.

¹⁷⁴ Friedrich Schlegel, “Athenaeum'un Fragmanları”, içinde *Edebi Mutlak*, ed. P. Lacoue Labarthe ve Lean-Luc Nancy, çev. Sevgican Toy Teyseyre, 1. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 157.

hesaplaşmışlardır. Onların yola çıktıkları nokta ise sloganlaşmış önermelerden ziyade içerisinde yaşadıkları topluma dair gözlemleri olmuştur. Erken Alman Romantikleri daha önceleri sahip olunduğunu düşündükleri şeyi/şeyleri kaybetmenin sebep olduğu bir hüznü/melankoliyi hissediyorlardı. Yaşadıkları kayıp, onlara göre toplumun ve devletin mekanikleşmiş yapısından kaynaklıydı. Toplumunu, devleti ve doğayı, esasında her şeyi akıl ile anlamak ve işlemek isteyen Aydınlanmanın “şeyleştirici” etkisi, romantiklere göre temas ettiği toplumun canlılığını almıştı. Romantiklerin yaşadığı yıllarda modernizm; sanayisi, ekonomisi, maddeci bakış açısı, üretim biçimleri, iş bölümü, makineleşmesi ve bencilliği besleyen rekabete yaslı toplumsal düzeni ile iyice yerleşmiş bir durumdaydı. Romantiklerin eleştirisi ve isyanı da tam olarak bunlara yönelmiştir. İnsanın özsel niteliklerinin ötelendiğini düşünmekte ve hayatın niceliksel sahte-değerler üzerinden yaşanmasından kaynaklı parçalanmışlık hissini yaşamaktalardı. Bu şartların makbul üyeleri de vardı. Bu kimseler yalnızca rahatı için yaşayan, sanatı yalnızca bir eğlence aracı olarak, dini de zor zamanlarda sığınılacak bir teselli rutini olarak gören kimselerdi. Romantikler, kendilerini bu kimselerin tam karşıtı olarak telakki etmişlerdir.¹⁷⁵ Bu kimselerin tam karşıtı olarak, makinize olmuş modern toplumun makbul bir üyesi değil, organik bir cemaatin ferdi olmak istemişlerdir. Bu da rekabete dayalı mekanik ve ben merkezli toplumun kaldırılıp, yerine kendini gerçekleştirmeye dayalı iş birliğinin olduğu organik toplumun koyulmasını gerektirir. Bu, ancak gönüllü olarak gerçekleştirilebilecek bir şeydir. O halde akli planlama ürünleri ve dışsal zorlama aracı olan yasalar değil toplumun yaşantısına (din, örf, tarih vs.) dayanan ortak kültür yol gösterici olmalıdır. Yani toplumun doğru istikametinde devrim yoktur, bilakis içsel ilerleme ve evrimsel gelişme vardır.¹⁷⁶

Devrimi yadsımak, Aydınlanmanın ve onun ürünü olan Fransız İhtilali'nin ilkelerine sırt çevirmek anlamına mı gelir? Romantizm için durum tam olarak böyle değildir. Romantizm, iki temel noktada Aydınlanma ile ortak anlayışa sahiptir: Yıkıcı eleştirelilik ve toplumun eğitimi (bildung). Fakat o, bu iki ilkenin arasında bir çatışmanın var olduğunun farkına varmıştı. Şayet yıkıcı eleştireliliğin sonu belirsiz bir noktada sonlanıyor ise, ki romantikler için öyledir, bildung için gereken temel ne olacaktır?

¹⁷⁵ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, 370.

¹⁷⁶ Beiser, 373-78.

Romantikler; bu çelişkiyi yıkıcı eleştirelliğin temel ilkelere ulaşamadığını ve böylece zorla benimsetecek evrenseller olmadığını söyleyerek, ancak bildung için evrensel ilkeler kullanılamasa da sanatın kullanılabilir olduğunu savunarak aşmışlardır. Romantikler; Schiller'den tevarüs ettikleri estetiğin toplumsal kullanımı düşüncesini, yaşadıkları mekanik toplumun hayal ettikleri organik topluma dönüşümü için anahtar olarak görmüşlerdir. Öyleyse sanat bildungun işlevsel bir enstrümanıdır. Böylece F.Schlegel'in işaret ettiği, dönemin en önemli olaylarından bir tanesi olan Fransız Devrimi'nin romantik muadili ile karşılaşmış olmaktadır: Toplumun sanat ile tedrici olarak kurtarılması.¹⁷⁷

Romantizm, devrimi yadsırken Aydınlanma eleştirisinin bir gereğini gerçekleştiriyordu. Öte yandan, sanat ile gerçekleştirilecek bir reform gerekliliğine işaret ederken kendi parçalanmışlığına da göndermede bulunuyordu. Çünkü romantizm bir yandan, Avrupa'nın özbilincinin dağılmasıdır.¹⁷⁸ Aydınlanmanın ve onun sanat, felsefe ve siyaset alanlarındaki temsilcilerinin eleştirilmesi; romantikleri, eğilimlerinin de uygunluğu ile, buldukları noktaya taşımıştır. Onların hâkim gelenekten kopuşunu ifade eden dağılmalarına bir başka örnek, sanat anlayışlarındaki esaslı değişikliktir. Sanata, kendi uygulamalarının kurallarını bağımsızca oluşturabilme gücünü vermek istemişlerdir. Ve bu isteklerine paralel olarak sanattaki klasik kuralcılığa karşı çıkmışlardır.¹⁷⁹ Politikada ve sanatta örneklerini sunan mezkûr dağılmanın felsefi nedenleri vardır. Felsefede, Kant'ın numen/fenomen ayrımı ile bilgiye sınır çizmesi ve Fichte'nin bu sınırı aşip, romantiklerce, başarısız olması onlara yeni bir bilincin imkânını göstermiştir. Romantikler bu imkâna uzanarak özgün bir felsefi konuma kavuşmuştur. Bu hususun açıklık kazanması adına, Fichte'nin felsefesine ve romantiklerin Fichte eleştirisine mercek tutulması yerinde olacaktır.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) Kant sonrası gelişen Alman İdealizminin ilk büyük filozofudur. Fichte, Kant'ın sisteminden etkilenmiş ve kendi felsefesini onun eserlerindeki bağlamın ve kavramsallaştırmaların etkisinde oluşturmuştur. Ancak Fichte'ye göre, Kant'ın felsefesinde; numen-fenomen ayrımı, teorik aklın duyumlara bağımlı kuruculuğu, zorunluluğa verilen pay, Ben (Ich)in ortaya konamaması ve felsefe

¹⁷⁷ Beiser, *The Romantic Imperative The Concept of Early German Romanticism*, 25-29,49-54.

¹⁷⁸ Avcı, "Fichte ve Alman Romantisizmi", 128.

¹⁷⁹ Avcı, 126.

sisteminin bütün olarak yaslanacağı temel bir ilkenin olmayışı düzeltilmesi gereken önemli yanlışlardır. Bu noktaları düzeltmek iddiası ile Fichte kendi felsefi sistemini oluşturmaya girişmiştir. Ona göre bir tür içgörü sayesinde Ben'in -Mutlak Ben'in-eyleminin (tathandlung) farkına varılır.¹⁸⁰ Farkına varılan bu eylem, tüm varlığın kendisinden çıkartılacağı en temel felsefi ilkedir. Bu eylem varlığın en temelinde bulunur ve varlık bu eyleme göre ikincil bir konumdadır.¹⁸¹ Eylem sayesinde, yani *oluş* sayesinde *varlık* da var olur. Eylemden varlığın meydana gelmesi bazı süreçleri gerektirir. Bu süreçlerden bir tanesi, Ben'in kendine yabancı bir karşıt oluşturmasıdır. Ben kendi varlığı açısından mecburi olarak Ben-Olmayan'ı (Nicht-Ich) koyar/kurar. Ben'den yola çıkarak, Ben'in yapısından kaynaklı bir süreç işletilir. Bu süreçte Ben'den birçok türetme ile deneyimlenen dünyaya ulaşılmaya çalışılır. Bu karşılıklı diyalektik süreç en son empirik bilinç hali olarak bireye (bölünmüş Ben'e) ulaşarak nihayete erer. Ancak gelinen noktada, birey (bölünmüş Ben), hem başlangıçta ayırdına varılan Mutlak Ben'den ayrı düşmüş, hem de felsefi süreç başlamadan önce kendisini bir olarak telakki ettiği tabiattan ayrı düşmüştür. Fichte'nin felsefesi; her şeyi kuşatan Mutlak Ben ilkesinden yola çıkarak, onun eylemi devam ederken, tabiattan ve Mutlak Ben'den ayrı düşmüş ve sınırlanmış bir bilince ulaşmıştır. Alman romantikleri için sonuç, düşüncenin yapısal eksikliğinin ortaya çıkmasıdır. Romantikler, Fichte'nin felsefesinde, özdeşliğin sağlandığının söylendiği yerde özdeş olamamanın çelişik karakterini keşfetmişler/bulmuşlardır.¹⁸²

Fichte'nin idealizm sistemi, özgürlük idealinin etrafında inşa edilmiştir. Tüm varlığın temelinde olan ve içgörü ile yakalanan Ben'in eylemi, mutlak bir özgürlük ile eylemler. Özgürlük dışındaki şeyler sistemde daha düşük değerdedir. Özellikle özgürlüğü kısıtlayan ve onu kuşatan zorunluluk kendinde değerli bir şey olamaz. Fichte'ye göre doğa da zorunlu olarak ortaya çıktığı için ve zorunluluğu örneklediği için ikincil bir konumdadır.¹⁸³

¹⁸⁰ Arslan Topakkaya, *Fichte* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 48-49.

¹⁸¹ Küçükarslan, "Aestheticism and The Romantic Absolute: New Mythology of Early German Romanticism", 46.

¹⁸² Avcı, "Fichte ve Alman Romantisizmi", 147-48.

¹⁸³ Nicolai Hartmann, *Fichte Kantçılar ve Kant Karşıtları*, çev. Saygın Güneç, 1. bs (İstanbul: Fol, 2021), 131.

Fichte'nin özgürlüğe atfettiği önemin büyüklüğü¹⁸⁴, Mutlak olarak Ben'i kabul etmesi¹⁸⁵, felsefenin tüm öncül ve sonuçlarını kendi içerisinde ihtiva ettiği düşüncesi¹⁸⁶, eylemi felsefesine temel yapması, felsefede bir ilk ilke olması gerekliliği düşüncesi, Mutlak Ben'in içgörü ile yakalanabileceğini söylemesi ve tabiatı önemsiz hatta olumsuz olarak nitelendirmesi romantik düşünceyi derinden etkilemiştir. Romantikler bu ilkelerden kimisini kabul ederken kimisi yadsımışlardır. O halde Fichte'nin romantik düşünceye etkisi ikirciklidir, romantiklerin yaslandıkları ve mücadele ettikleri olmak üzere ikiye ayrılır.

Romantikler, Fichte'nin özgürlük hissini/düşüncesini paylaşmış, Ben'in Mutlak olarak konumlandırılmasında Ben'in deneyimi kurucu yönüne verilen değeri hissetmiş¹⁸⁷ ve tüm felsefenin temelini eylem olmasında sonsuz çabalamanın anlamını bulmuşlardır.¹⁸⁸ Romantikler Fichte'nin en kökende yatan Ben'inin eylemini-üretici özgürlüğünü benimseyerek onu sanatsal üretici etkinliğe dönüştürmüşlerdir. Bu dönüşümü gerçekleştirirken, dönüşümü zorunlu kılan koşul olarak, empirik bende çelişkili bir biçimde biten Fichte'nin felsefesinin paradoksal sonucunu işaret etmişlerdir. Onlara göre, Fichte'nin felsefesinin çelişik sonundan dolayı, Fichte'nin tüm varlığı kendisinden türettiği kökensel etkinliği artık muhafaza edilemez. Ancak Fichte'nin doğru tespitleri de olmuştur. Romantikler onun doğrularını, felsefesini reddederek, farklı bir zeminde tekrar işler hale getirmeye çabalamışlardır.¹⁸⁹

Romantizmin esas düşüncesi, Fichte'nin felsefesinin sistemciliğinin ve temelciliğinin inkârında kendini bulmuştur. Çünkü romantizm “kuşatıcı bir ilkeler toplamı olan dizgesel felsefenin, temelciliğin ve mutlağın imkânsız olduğu iddiasından doğar.”¹⁹⁰ O halde ne dört başı mamur felsefi bir sistem ne de bu sistemin zemini olacak bir temel mümkün değildir. Novalis; mutlak birliğin kavramlar yoluyla ortaya konmasının, yalnızca işaret edildiği müddetçe var olan bir yokluğa işaret etme olduğunu söyler. Bilinç kendine dönüp en temele inmek istediğinde başarılı olamaz, ele geçen

¹⁸⁴ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 111-12.

¹⁸⁵ Karabudak, “Hölderlin ve Novalis Bağlamında Romantisist Felsefenin Kuruluşu”, 34.

¹⁸⁶ Topakkaya, *Fichte*, 51.

¹⁸⁷ Karabudak, “Hölderlin ve Novalis Bağlamında Romantisist Felsefenin Kuruluşu”, 34.

¹⁸⁸ Küçükarslan, “Aestheticism and The Romantic Absolute: New Mythology of Early German

Romanticism”, 76.

¹⁸⁹ Avcı, “Fichte ve Alman Romantisizmi”, 146.

¹⁹⁰ Avcı, 127.

yalnız yokluk olur. Çünkü bilen ve bilinen arasındaki farklılık yok sayılamaz, benliğin içinde akıldışı bir imkânsızlık mevcuttur. Anlamanın temelinde yatan bu kavranamaz yokluk Novalis tarafından onaylanır. Çünkü, kesinliğinden vazgeçilmiş, anlamanın temelinde yatan “kavranamaz”, kişiye yaratıcı bir güç, “yaratıcı imgelem gücü”nü kazandırır. Yorum/tevil bu şekilde kesinliğin feda edilmesi sayesinde güneş görür. Yaratıcı güç, hem sanatın yaratıcı ilkesidir hem de tabiattaki yaratıcı güçtür. Böylelikle doğanın organik ve canlı olarak tahayyülü, müphemliğin kabul edilmesi ile tekrar erişilebilir hale gelir.¹⁹¹

Müphemliğin ilanına paralel olarak felsefi düşünüşün temsilcilerinin düşünceleri, artık kesin olanın bilgisi değil bilakis kısmi/parça yorumlarıdır. Kesinin/Mutlak’ın inkârı ve anlamanın imkansızlığı ile imkân bulan yorum/tevil artık sonu gelmez bir eylemdir. Ancak kendisinden vazgeçilebilecek bir şey de değildir. Bu çelişik anlayış içerisinde romantikler yeni bir form geliştirmişlerdir: *Fragman*. Fragman, kendi içinde tamamlanmış bir bütünen; bir tümün parçası olduğu için de genelin yalnız bir kısmıdır. Her filozof felsefesi, bir yorumlamadan ibarettir ve tüm felsefelerin dahil olduğu bir bütünlüğün üyesidir. Yalnız felsefe değil, şiir, tecrübe ve benlik de kendi sınırlarında bir bütünü oluştururken aynı zamanda genel bir tümün parçasını oluştururlar/oluşturmalılar.¹⁹² Fragman aynı zamanda üslup biçimi olarak romantikler tarafından benimsenmiştir. Düşüncelerini, kısa ve birbirinden bağımsız parça-düşünceler/fragmanlar içerisine aktarmışlardır.

Gelinen noktada; temelciliği, sistemciliği, kesin anlamayı ve özü bilmeyi kabul etmeyen, ancak buna rağmen felsefeye veda etmeyen bir düşünür profili ile karşı karşıya kalınmıştır. Peki bu düşünür profili, söylediklerindeki çelişkiyi de fark ediyor mudur? Romantikler, içine düştükleri çelişkiyi samimi bir şekilde benimsemişlerdir ve onu kavramsallaştırıp bilinç hâli olarak *ironi* biçiminde öne sürmüşlerdir. Felsefe, içine düştüğü çözümsüzlüğün ayırdına varmalı ancak bu durumun kendisini var eden neden olduğunu da bilmelidir. Bu durumda felsefenin aldığı hâl, bilinci ironik bilinç haline

¹⁹¹ Avcı, 151-52.

¹⁹² Avcı, 154.

getirecektir. Yalnız felsefe değil tüm üretim biçimleri aynı cenderenin içerisinde ve tüm yaratım süreçlerine aynı ironik bilinç eşlik etmelidir.¹⁹³

Romantiklerin Fichte'yi yorumlamalarında yaptıkları en temel şeyler; Fichte'nin bilmenin içinde yer alan kendine dönme, kendi kendini nesne haline getirme anlayışını "romantik ironiye" dönüştürmeleri ve bilinci kuran en temelde bulunan eylemi romantik bilincin temeli olan "yaratıcı imgelem gücü"ne dönüştürmüş olmalarıdır.¹⁹⁴ Bilinç, eyleminde sınır tanımayan, yaratıcı imgelem gücü ile kendisini inşa eden yaratıcılıktır. Kendisini yükselttiği yer, en temelde sezilen ancak ulaşılamayan yokluktan doğan yaratıcı yorum imkânıdır. Bilincin, bu durumun farkına varıp kendisine ve yaratımına yukarıdan bakabilmesi de "ironik bilinçtir".¹⁹⁵ Öznenin yaratıcı edimi ve kendi hâline dair istihzası yani ironik bilinci kişiye bir yön tayin eder, birlik sağlar. Böylelikle de Kant'ın doğa dünyası ve özgürlük dünyası arasında açmış olduğu uçurum aşılır.¹⁹⁶ Romantizmin yaptığı, meydana gelen yarığı kapatarak değil büyüterek aşmaya çalışmaktır. Kant'ın numen-fenomen ayrımını, en temelde yatan ve yaratıcılığa imkân tanıyan yokluk ile aşmaya çalışmıştır.¹⁹⁷

Romantikler hem kişinin gelişiminin (bildung) yolunu hem de felsefi çıkmazın kurtuluşunu, yukarıda gösterildiği üzere, sanatta bulmuşlardır. Peki bu anlayış için işaret edilebilecek bir örnek olmuş mudur? Romantiklerin felsefi, politik ve estetik idealleri için bir örnek gösterilebilir mi? Schlegel'in işaret ettiği dönemin büyük olaylarından bir tanesi bu soruyu olumlu cevaplamaya mecbur etmektedir: Goethe'nin *Wilhelm Meister*'i. Romantik projenin benimsediği Goethe'nin bu romanına, benimsemediği bir başka romanı ile karşıtlığı içinde bakacağız.

Romantiklerin benimsemediği romandan kasıt Goethe'nin Sturm und Drang döneminde kaleme aldığı romanı, *Genç Werther'in İstirapları* isimli eseridir. Bu eser Sturm und Drang döneminin tüm özelliklerini barındıran yetkin bir romandır. Baş kahraman *Werther*; şehirden küçük bir kasabaya, akıldan duyguya, evrensel erdemden bireysel duyuma, yapay olandan doğal olana dönüşü temsil eder. Onun, sonu intihar ile

¹⁹³ Avcı, 158-59.

¹⁹⁴ Avcı, 163.

¹⁹⁵ Avcı, 159-60.

¹⁹⁶ Avcı, 164.

¹⁹⁷ Avcı, 164.

biten trajik hikayesinde tutkunun en taşkın hallerini görmek mümkündür.¹⁹⁸ Bu eserde ve temsil ettiği dönemin tümünde “hislerin anarşisi hüküm sürer. Kuvvetli insiyaklar, duyular üzerinde düşündürmeğe izin vermez.”¹⁹⁹ Bilinç tutkuların içindedir, onlara tabidir. Oysa romantizmde, aynı tutkular varsa da daima onların sınırları içinde kalınmaz, üzerlerine çıkılır. Kişi kendi kendini tahlil eder, “hisler üzerinde durulur, tasvir edilir ve oynanılır”.²⁰⁰ Ricarda Huch çarpıcı bir şekilde bu farka işaret etmiştir, “Tutkunun boğucu fırtınasında nefes almaktan hoşlanan ve yalnızca sancılı ifadelerinde güç bulan Sturm und Drang dönemi insanların tersine Romantikler, tutkuların bağımsız vahşiliğini bağlayan ve yönlendiren elastiki zekaya hayrandı.”²⁰¹ Elastiki zekâ ve hislerin üzerine yükselen ve tahlilini yapan bilinç, romantiklerin *ironisini* hatırlatmaktadır. Onların temelsizlikten kök bulan ironileri hisler söz konusu olduğunda da çalışır durumdadır: Kendi içinde çelişik özne daima ironik bilinçle yaşar.

Romantikleri Sturm und Drang’dan ayıran bu fark onların Genç *Werther* yerine *Wilhelm Meister*’ı benimsemelerini izah etmektedir. Romantikler yalnız tutkulara itibar eden Sturm und Drang’ın yönelimini tek yanlı bulmuştur. Onların güçlü tutkularını Aydınlanmanın kritik aklı ile birleştirmişlerdir. İki zıttın birleştirilmesinden de ironik bilinç doğmuştur. *Wilhelm, Werther*’in tutkularını paylaşmakta ancak farklı olarak onları tahlil de edebilmektedir. *Wilhelm* kendisini dışarıdan gözlemleyen ve zekâ-tutku ortaklığını aynı zamanda çatışmasını sağlayan *Werther*’dir. Bu temel fark, iki kahramanın düşünceleri ve yönelimleri arasında başka farklar da doğurur: Artık doğaya verilen kıymet sınırlandırılmış, felaket getirecek tutkular önceden sezilerek önlenmiş, daima bir çaba ile tutkuların gerçekleşmesi zamana yayılmış ve böylece saadet ile biten bir hikâye ortaya konabilmiştir.²⁰²

Romantiklerin *Wilhelm Meister*’de buldukları yalnız bahsedilen temel ve tali farklar değildir. Bu roman, aynı zamanda romantiklerin felsefelerinin ve politik ideallerinin ulaştığı en son noktanın somut örneği olarak bildungu sunmaktadır.

¹⁹⁸ Johann Wolfgang von Goethe, *Genç Werther’in İstirapları*, çev. Senail Özkan (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014).

¹⁹⁹ Melahat Özgü, “Alman Romantizminde Sanat”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 2, sy 5 (1944): 732.

²⁰⁰ Özgü, 732.

²⁰¹ Ricarda Huch, *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Aytaç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005).

²⁰² Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meister’in Çıraklık Yılları*, çev. Firuzan Gürbüz Gerhold, 1. bs (İstanbul: Alfa, 2017).

Wilhelm'ın yaşantısını bir sanat eseri gibi ortaya koyması ve romanın okuyucu ile kurduğu/kuracağı ilişkide olumlu dönüştürücü etkisi romantiklerin arzularını karşılamıştır. Aynı zamanda Goethe, romantiklere göre, *Wilhelm Meister* ile sanatı, bilimi ve felsefeyi bir kılmayı başarmıştır. Bu birliğin rehberliğinde *Wilhelm* parçalardan bütüne ulaşmayı, doğa ve toplum ile ahenkli bir birlikteliği sağlamayı ve kendini hayatta var etmeyi başaramıştır. Romantiklerin acısını hissettikleri toplumun parçalı yapısından kurtuluş böyle bir birlik ideali ile mümkündür ve bu ideal Goethe tarafından gerçekleştirilmiştir. F. Schlegel bu sebeple *Wilhelm Meister*'i çağın önemli olaylarından saymaktadır.²⁰³

Esasında biz önceki bölümde, farklı düşünürlerin ve sanatçıların fikirlerinde *ötekiyi* öz olarak bulmuştuk. Felsefenin evrensel olma iddiası ve *hakikati* vaat eden yapısının karşılaştığı yadsımlar, tehditler ve kısıtlamalar bu özü bize vermiştir. Ancak bu özün ismi henüz konmamıştı. Gününün siyasi, felsefi ve edebi kırılma noktalarından yola çıkarak, önceki birikimi bu kırılmalarla birlikte okuyanlar, Aydınlanmaya karşı tepkiyle dönüşen Alman düşüncesinin özünü daha büyük ve kesin bir kırılma haline getirmek istemiştir. Bahsedilen öze ismini veren ve onu gerçekleştiren romantizmdir. Kendilerini bu isimle anmamış olsalar da romantik şiiri tanımlayarak ve bu kavramı öne sürerek öze isim koyduklarını söyleyebiliriz. Öte yandan bahsedilen bu öz kendi biçimlerine/kurumlarına kavuşmuştur: İroni-ironik bilinç, fragman-fragmantal yapı ve kendini klasikten ayırıştıran ve toplumun eğitimi için güvenilen romantik sanat. Buradaki kurumsallaşma, İbn Rüşd'ün *ötekisi* olan İslam'ın kurumsallaşmasına denk gelmektedir. Ancak farklı olarak, İslam'ın toplumsal kurumsallaşması gibi dışı doğru gelişmemiştir. Bilakis romantikliğin kurumsallaşması, öncesinde ortaya konan özün içe doğru yayılması ve içeride kendi biçimlerine kavuşması ile olmuştur. İbn Rüşd'ün İslam'ın toplumsal alandaki kurumsallığı tarafından dıştan çevrelenmiş olması gibi Schelling de romantizmin adını koyduğu öz tarafından içeriden kuşatılmıştır.

1.2.3. Felsefe-Sanat İlişkisinde Ötekileşme

²⁰³ Elizabeth Millán, "Goethe's Wilhelm Meister A Tendency of Romantic Philosophy", içinde *Goethe's Wilhelm Meister's Apprenticeship and Philosophy*, ed. Sarah Vandegrift Eldridge ve C. Allen Speight (New York: Oxford University Press, 2020), 82-99.

Öteki-başka karşılaştırması ışığı altında meseleye bakıldığında, romantizmin ortaya koyduğu felsefe ve sanat anlayışının *başkalık* değil *ötekilik* ürettiği söylenebilir. Felsefe ve sanat ilk bakışta kendine has yöntem ve uygulamalarla kendisini bağımsız olarak sunan iki farklı alandır. Romantizmde onlara uzaktan bakıldığında felsefe ve sanat arasındaki ilişkinin *başkalık* ilişkisi olduğu düşünülür. Ancak daha yakından bakıldığında, felsefeyi Mutlak'ın imkansızlığına yaslayan romantiklerin sanatı; felsefenin *hakikate* ulaşacağını düşünen birisi için *başka* değil *öteki* olacaktır. *Hakikati* elde etme ve serimleme iddiasında olan felsefe de romantikler için *öteki* olacaktır. Böylelikle sanat ve felsefe arasındaki gerilim, temelini, sanatın yeni yerleşimcilerinin niteliğinde bulacaktır.

Hamann'ın mistik yönelimlerinden ve Aydınlanma aklına olan muhalefetlerinden doğan Şair Tanrısı; Herder'in canlı akıl tasavvurundan ve iletişime dayalı kültürel göreliliğinden doğan tarihselliği; Sturm und Drang döneminin güçlü tutkuları yaşayan ve yaşatan Werther'i; Kant'ın özgürlük vurgusundan ve özgürlüğü kurtarmak adına esasın bilgisine koyduğu yasaktan doğan parçalanmış aklı ve tabiatı; Fichte'nin Kant'ı radikalleştirerek ortaya koyduğu etik idealizmi ve Schiller'in insanın birbiriyle çatışan akıl ve duygu yönlerini çözmek için ileri sürdüğü sanata yönlendiren *oyun dürtüsü* şeklinde Alman düşünce ve sanat tarihinden romantiklere süzülen öz sıvı, romantiklerin zihinlerine dolarak şekil almış ve ironi, fragman ve romantik sanata dönüşmüştür. Romantiklerin yaşadıkları döneme karşı duydukları derin memnuniyetsizlik,²⁰⁴ kendilerine gelen güçlü düşünce önermelerini hızlıca işlemelerine sebep olmuştur. Aydınlanmanın diğer Batılı temsilcilerine zıt olarak, düşünce hayatının şiir ile yeşerdiği Almanya'da²⁰⁵ neşet eden tüm bu fikirler, romantiklerde coşkun bir isyan ve melankoli halinde romantik sanatı doğurmuştur. Romantik sanat, klasik sanata karşıt olacak biçimde, mimetik²⁰⁶ (taklidi) olmayan bir sanat türüdür. Romantiklerde sanat, belirli kurallara uyarak doğayı taklit etmek demek değildir. Bilakis sanatçı, doğada bulduğunu taklit eden değil, kendi içinde bulduğunu doğada kural tanımadan oluşturmaya

²⁰⁴ Michael Löwy ve Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli*, çev. Işık Ergüden, 1. bs (İstanbul: Alfa, 2016), 43.

²⁰⁵ Şaban Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, 4. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 29.

²⁰⁶ Kavram, Platon'da büyük önem arz eder. Platon'da üreticilik ilahi ve insani üreticilik olarak ikiye ayrılır. Bunların yanında hem ilahi hem de insani olabilen farklı bir tür üreticilik daha vardır. Diğer üreticiliklerin aksine bu sonuncu tür üreticilik, üretimlerinde ortaya asılları değil taklitleri çıkarır. Bu üretim tarzı şairlerin, heykeltıraşların yani güzel sanatçıların üretimini belirtir. F. E Peters, *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 221-24.

çalışandır.²⁰⁷ Sanatçının yaratıcı gücüne başvuran bu anlayışın doğum yeri; Mutlak'ın mantıksal yollarla kuşatılmasının imkansızlığı²⁰⁸ ve kendinden ötesini işaret eden alegorilerin-ironilerin kullanılmasıyla Mutlak'ın temsil edilmesinin mümkün olması²⁰⁹ şeklinde iki noktadır.

Fichte'nin Kant'ı radikalleştiirdiği felsefesinde, Mutlak'ı yakalamanın ve her şeyi kapsayan bir felsefe sisteminin imkansızlığını gören romantikler,²¹⁰ çözümü “temsil enstrümanlarının” kullanımında bulmuşlardır.²¹¹ Romantikler, Mutlak'ın imkansızlığında yaratıcılığın imkanını bulmuşlardır.²¹² Böylece sanatçıyı; doğayı taklit ederek kendisine gelen duyumu yeniden doğaya aktaran iletken telden (klasik sanatçı) doğada bulunmayan bir şeyi doğaya bahşeden güç üreten pil (romantik sanatçı) konumuna taşıdıklarına inanmışlardır.²¹³ Pekâlâ Mutlak'ı yakalamak neden imkansızdır?

Descartes'ın refleksiyon ile düşünmenin devamlılığında *cogito*'yu; Fichte'nin daima eylem halinde olan *Ben*'i bulduğu yerde romantikler hiçlik bulmuştur.²¹⁴ Hiçbir belirleme mümkün değildir çünkü belirleme için yapılan her hamleyi önsel bir bölünme önceler.²¹⁵ Bu önceleyeni aşmak mümkün değildir, yakalanabilen tek şey Mutlak'a gönderimde bulunan işaret etmedir.²¹⁶ Descartes ve Fichte'nin kesinlik bulduğu yerde romantikler müphemlik, bulanıklık bulur. Ancak onlara göre bu başarısızlık değildir. Aksine insanın yaratıcılığının imkânı burada yatar. İnsan her şeyi bilseydi hareket edemezdi. Farklılık zenginliktir ve bu zenginliği doğuran yorum/tevil gerekçesini ancak müphemlikte/kesinsizlikte bulur. İnsan her şeyi bilseydi felsefe biterdi yahut hiç başlamazdı, insan yaratıcı üretimde bulunamazdı, yaşam renksizleşirdi. Romantiklere

²⁰⁷ Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev. Aslı Önal (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 408; Paul Redding, *Kıta İdealizmi Leibniz'den Nietzsche'ye*, çev. Kenan Mutluer, 1. bs (İstanbul: Say Yayınları, t.y.), 225-27.

²⁰⁸ Nil Avcı, “Fichte ve Alman Romantisizmi”, içinde *Estetik Üzerine Yazılar*, ed. Gamze Keskin, 1. bs (İstanbul: Alfa, t.y.), 127.

²⁰⁹ Besim F. Dellaloğlu, *Romantik Muamma Modernliğin Kökenleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 19.

²¹⁰ Avcı, “Fichte ve Alman Romantisizmi”, 125.

²¹¹ Rüdiger Safranski, *Romantik Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 125.

²¹² Avcı, “Fichte ve Alman Romantisizmi”, 125-26.

²¹³ Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, 408.

²¹⁴ Avcı, “Fichte ve Alman Romantisizmi”, 152.

²¹⁵ Mehmet Barış Albayrak, “Dinmeyen Özlem Alman Erken Romantizmi'nde Felsefe ve Edebiyat İlişkisi”, *Oggito*, 2015, 5, <https://oggito.com/icerikler/dinmeyen-ozlem-alman-erken-romantizmi-nde-felsefe-ve-edebiyat-iliskisi/7214>.

²¹⁶ Avcı, “Fichte ve Alman Romantisizmi”, 151.

göre Aydınlanma bunu istemekteydi ve bu istenilen şey gerçekleşebilseydi bile yaşamı öldürürdü.²¹⁷

Mutlak'ın elde edilmesine getirilen diğer bir romantik eleştiri direkt kavramı hedef alır: Mutlak her şeydir ancak tekil şeyleri içermez. Öte yandan ona her şey diyebilmenin imkânı tekil şeylerin toplamının tasavvurundan gelir. O halde Mutlak hem her şeydir hem de hiçbir şeydir. Mutlak özdeşlik ilkesine uymamakta, bu yüzden insan aklının sınırlarının dışında kalmaktadır.²¹⁸ Öyleyse insan aklı ile değil yaratıcı hayal gücü ile ona uzanmalıdır. Bu uzanmanın başarısız olacağını bilmeli ama Mutlak'a yaklaşabileceğinin de farkına varmalıdır. Mutlak'a uzanış, haliyle sonsuz bir çaba olacaktır. Hiçbir tekil hamle, hiçbir felsefe tamamıyla muvaffak olamaz. Zaten en başta felsefe bu başarısızlığın sonsuzluğu sayesinde var olabilmektedir. Bu anlayış da hem bilincin bürüneceği yapı itibarıyla hem de onun üretimlerinin biçimleri itibarıyla parçalı ve çelişik metotlara yaslanmıştır. İnsan paradoksu fark edip bu farkındalık ile daima üretmelidir. Üretimler de çelişkili ve katmanlı olmalı, hakikatin hepsini kavradığını iddia etmemelidir. Ürünler ise ironik, fragmantal (parçalı) ve alegorik olmalıdır.

Felsefeye verilen görev, böyle bir iklimde, tüm gerçekliğe dair tümel bilgi olan *hakikati* arayıp bulmak olmayacaktır. Felsefe ironik²¹⁹, fragmantal²²⁰ ve alegorik²²¹ olmalıdır. İronik olmalıdır, çünkü kendisini var eden amaçların imkânsızlığını kabul etmelidir ve aynı zamanda *hakikate/Mutlak'a* doğru sonsuz uzanmanın bir parçasını teşkil etmek için işlemelidir. Fragmantal olmalıdır çünkü felsefe yapısal olarak sistem biçimindedir. Ancak bu sisteme *hakikat* yasak edilmiştir. Öyleyse ona kalan, birçok felsefe sistemlerinden biri olarak içsel bir bütün olmak ancak dışsal olarak tamamlanamayan bir tümün parçası olmaktır. Alegorik olmalıdır yani felsefe

²¹⁷ Avcı, 152; Dellaloğlu, *Romantik Muamma Modernliğin Kökenleri*, 31; Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, ed. Henry Hardy, çev. Mete Tunçay, 1. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1965), 127.

²¹⁸ Albayrak, "Dinmeyen Özlem Alman Erken Romantizmi'nde Felsefe ve Edebiyat İlişkisi", 7.

²¹⁹ "Mantıksal güzellik olarak tanımlamayı istediğimiz felsefe, ironinin öz vatanıdır: zira kesinlik içinde sistemli tarzda değil de sözlü ya da yazılı diyaloglarla felsefe yaptığımız her yerde ironi istemek ve yapmak gerekir". Friedrich Schlegel, "Eleştirel Fragmanlar", içinde *Edebi Mutlak*, ed. P. Lacoue Labarthe ve Lean-Luc Nancy, çev. Sevgican Toy Teysseyre, 1. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 108.

²²⁰ "Ruh içinde sisteme sahip olmak hiçbir sisteme sahip olmamak kadar ölümcüldür. O halde ikisini birleştirmeye karar vermesi gerekmektedir." Friedrich Schlegel, "Athenaeum'un Fragmanları", içinde *Edebi Mutlak*, ed. P. Lacoue Labarthe ve Lean-Luc Nancy, çev. Sevgican Toy Teysseyre, 1. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 130.

²²¹ "... her sanat bilime, her bilim de sanata dönüşmelidir; şiir sanatı ile felsefe bir arada olmalıdır." Schlegel, "Eleştirel Fragmanlar", 119.

şirleşmelidir, Mutlak'a gönderimde bulunmalıdır. Felsefe Mutlak'ı yahut *hakikati* doğrudan elde edemiyorsa da onu felsefesinde temsil etmelidir. Açıktır ki felsefenin bu üç unsur ile tanımlanmış hali asıl anlamıyla felsefe değildir. O artık daha ziyade şiirdir, sanattır.²²² Felsefenin sanatla olan ilişkisindeki *ötekilik* de artık açıkça görülmektedir.

Ortaya çıkan bu hiyerarşi ile tekrar oynayacak kişi ise Schelling'dir. Romantik çevreyle yakın teması olması, romantik temaların ve malzemenin felsefesinde önemli yer tutması ve aynı kaynaklardan besleniyor olması itibariyle Schelling'in romantik olarak kabul edilmesi yaygındır. Ancak, bizim incelediğimiz eseri söz konusu olduğunda, felsefesini sistematik şekilde kurmaya çalışan ve temellendiren Schelling'i öncelikle Alman İdealist filozoflarından sayıp²²³ romantikliği kendi felsefesinde erittiğini söylemek daha isabetli olacaktır. İbn Rüşd'ün felsefe-din *ötekileşmesini* gidermeye çalıştığı gibi Schelling de romantiklerin yüksek tonda dillendirdiği felsefe-sanat *ötekiliğini* gidermeye çabalamıştır.

²²² Nicolai Hartman bunu "Romantizm salt kendisi bakımından ele alınırsa ona en uzak şeyin felsefe olduğu görülür" diyerek ifade etmiştir. Nicolai Hartman, *Romantikler*, çev. Saygın Güneç, 1. bs (Ankara: Fol, t.y.), 13.

²²³ Dellaloğlu, romantizm ve idealizm farkını kısaca açıklayabilmiştir: "Romantizm ve idealizm felsefenin öznesinin ya da felsefede öznenin tanımlanması çabasına girişmek açısından birbirlerine çok benzerler. Fakat idealizm felsefeyi sistematize ederek, özneyi kavramdan elde etmeye çalışırken; romantikler özneyi sanat yapıtında ararlar. Romantizm, bir bakıma umutsuz idealizmdir." Dellaloğlu, *Romantik Muamma Modernliğin Kökenleri*, 96.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN RÜŞD VE SCHELLING'DE FELSEFENİN “ÖTEKİ”YLE DURUMU

Buraya kadarki bölümlerde, bundan sonra iki filozofta felsefe ile ilişkilerinin inceleneceği *ötekilerin* hikâyesi ortaya kondu. İbn Rüşd'ün *ötekisi* olan İslam dininin özünün ne olduğunun ve ortaya çıkışının keyfiyeti ifade edildi. Daha sonra bu öze dayanarak oluşan yenilikler incelendi ve bu yeniliklerin Müslümanları kuşatıcı özelliği üzerinde duruldu. Son olarak ise ortaya çıkan özün felsefe ile, özellikle Gazzâlî'de örneklenen *ötekileşmesi* tespit edildi. Ayrıca Schelling'in *ötekisi* olan sanatın dayandığı fikirlerin öz olarak kimlerde ve ne şekilde karşılık bulduğu araştırıldı. Araştırma neticesinde bu öz, farklı düşünürlerde dağınık bir şekilde tespit edildi. Daha sonra romantiklerin bu özü hangi içsel formlara nasıl dönüştürdükleri tespit edildi. En son olarak romantiklerin miras aldıkları düşünce özünü işleyerek felsefe ve sanat ilişkisinde *ötekileşmeyi* güçlü bir şekilde dillendirdikleri ortaya kondu.

Bu bölümde ise; hem İbn Rüşd'ün hem de Schelling'in tevarüs ettikleri bu *ötekileşme* ile yüzleşmeleri konu edilecektir. Başlıkların paralelliği ve metin içi göndermelerle mukayeseli okuma gerçekleştirilerek iki filozofun felsefe-*öteki* ilişkisini yeniden yapılandırmaları benzerlikleri içinde tespit edilecektir.

2.1. İbn Rüşd'de Felsefe ve Din

İbn Rüşd, felsefe ve din uyumunu eserlerinde derinlemesine incelemiştir. Onun *Faslü'l-Makâl* ve *el-Keşf* kısaltmaları ile bilinen iki müstakil eseri bu amaca hizmet eder. Ayrıca Gazzâlî'nin kaleme almış olduğu *Tehâfütü'l-Felasife* isimli kitaba reddiye olarak yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli kitabı felsefenin savunusu mahiyetindedir.

Bu bölümde İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisini değerlendirmesi dört adımda incelenecektir. Önce, bir filozof olarak İbn Rüşd'ün, dini içeriğine herhangi bir müdahalede bulunmadan kabul etmesini sağlayacak *peygamber* anlayışı incelenecektir. Daha sonra, dinin hem varlığının hem de özgür ediminin gerekçesi olarak inşa edilen *psikolojik tasnif* söz konusu edilecektir. Dinin *hakikate* erişmede felsefe tarafından olduğu gibi kabul edilmesinden sonra felsefe-din uyumunun öne sürülmesi

incelenecektir. Daha sonra ise, bu uyumda felsefeye ve filozofa verilen konum tespit edilecektir.

2.1.1. Dinin Kendi Özerkliğinde Tasdik Edilmesi

İbn Rüşd, felsefe-din ilişkisini incelerken, dini felsefileştirmek gibi bir yolu seçmemektedir. Dinin, kendi uygulamasını ortaya koyduğu halini değerli bulmakta ve onu bu haliyle anlamaya çalışmaktadır. Dinin özerkliği ifadesi ile anlatılmak istenen budur. İbn Rüşd'ün bunu hangi yolla gerçekleştirdiği sonraki bölümlerde incelenmiştir.

2.1.1.1. Dinin Hakikat Yönünü Temin Eden Temel: Peygamber

İbn Rüşd'e göre dinin *hakikati* temsil ettiğini ve bunun ne/kim üzerinde gerçekleştiğini ortaya koymak, öne sürülecek bir felsefe-din uyumunun anlamlı olduğunu gösterecektir. Bu anlamı izhar etmek adına, İbn Rüşd'ün dinin hakikati temsil ettiği düşüncesine iki aşamalı bir inceleme ile ulaşılabacaktır. Birincisi, İbn Rüşd'ün Tanrı kanıtlamalarında kullandığı delillerin ve bu deliller ile ortaya çıkan Tanrı tasavvurunun semavi dinlerdeki müşahhas Tanrı anlayışına uygun düşmesinin ortaya konmasıdır. İkincisi ise, bu imkânın mümkün kıldığı bağlamda İslam dininin ve peygamberinin Kuran'ın tasdik edilmesi ile onaylanmasıdır.

İbn Rüşd, Allah'ın varlığını tüm insanların kabul etmesini sağlayacak iki kanıtlama yöntemi olduğunu söyler. Bunlar, inâyet ve ihtirâ delilleridir. İnâyet delili; kâinattaki tüm var olanların, insanın varlığına ve var oluş amacına yardımcı olacak şekilde tasarlanmış olması ve bu tasarımın tesadüf değil irade eseri olduğu şeklinde iki önermeye dayanır. Buna göre Tanrı, yarattığı kâinatı insanı ve şartlarını dikkate alarak düzenlemiştir. İnâyet delilinin önemli yanı, Tanrı'nın insanı tür olarak özel olarak önemseydiğini ve seçkin kıldığını ima etmesidir. Bu delil ile yapılan Tanrı kanıtlaması, âlemi yaratan ve düzenleyen Tanrı tasavvurundan daha ileri gitmekte ve semavi dinlerin şahsen insanla ilgilenen Tanrısını ortaya çıkarmaktadır. İhtirâ delili ise, tüm var olanların yaratılmış olduğu ve yaratılmış olan her şeyin yaratıcısının olması gerektiği şeklinde iki önermeye dayanır ve Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullanılır. Bu şekilde kanıtlanan ve müşahhas olarak tasavvur edilen Tanrı anlayışı, dinin/dinlerin imkânına işaret

etmektedir.²²⁴ İbn Rüşd'ün, böylesi bir olanak üzerinde durması dini (İslam'ı) soruşturma konusu etmesine felsefi meşruiyet temin eder. Tanrı tasavvurunun semavi dinlerin Tanrı'sına olanak verecek şekilde belirlenmesinin ardından, dini soruşturmada sorulacak başlangıç soruları ise şöyledir: Dinin *hakikat*le bağı nedir? Bu bağ nasıl kurulur? İbn Rüşd'e göre dinin, *hakikat*in bilgisini aktardığını nasıl söyleyebiliriz?

İslam dinini onaylamak, Hz. Muhammed'in söylediklerinin doğruluğunu onaylamak anlamına gelir. *Peygamberi* onaylamak da *hakikat* iddiasında bulunan dinin söylemlerinde *hakikat*in sunulduğunu kabul etmek anlamına gelir. *Hakikat*, gerçekliğin doğru bilgisi, *peygamber* doğru söylüyorsa dinin söylemlerinde mevcuttur. *Peygamberin* doğru söylediği kabul edildikten sonra Kuran ve *peygamberin* sözleri, dinin temel söylemleri olarak ele alınabilir. O halde dinin *hakikat* ile olan bağına temin eden merkez *peygamberdir*. Bu bölümde yapılacak olan soruşturma İbn Rüşd'ün *peygamberliğe* dair fikirlerini incelemek olacaktır. Bu sayede onun dinin *hakikat* bilgisini içerdiği düşüncesi temellenmiş olacaktır. İbn Rüşd bu konudaki fikirlerini *el-Keşf an Minhâcü'l-Edille* isimli eserinde ortaya koymuştur.

İbn Rüşd kendisinden önce kelamcıların yapmış oldukları *peygamberlik* ispatını eleştirerek işe başlar. İbn Rüşd'ün aktarımına göre; kelamcılar, *peygamberliği* mucize kavramı üzerinden açıklamışlardır. Onlara göre, kendisinde mucize gözlemlediğimiz kimsenin bu becerisi onun *peygamber* olduğunun ispatıdır.²²⁵ Onlar, *peygamber* olmayan kimselerin de doğaüstü olaylar gerçekleştirebileceğini söylemişlerdir. Ancak hem mucize gerçekleştirebilme hem de *peygamber* olduğunu öne sürme aynı anda sadece *peygamber*lerde bulunabilir. Yine kelamcıların iddiasına göre mucize gösterebilen ama *peygamber* olmayan kimseler *peygamberlik*lerini öne sürdükleri anda mucize gösterme yeteneğini kaybedeceklerdir. İbn Rüşd kelamcıların görüşlerini bu şekilde aktararak onları reddetmektedir.²²⁶ İbn Rüşd'e göre bu görüşler halk düzeyinde kabul edilebilir olsa da dikkatli gözler ve kuşkucu akıllar için yeterli değildir.²²⁷

²²⁴ Bekir Karlıağa, "İbn Rüşd", içinde *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999).

²²⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, ed. Süleyman Uludağ, 13. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 222.

²²⁶ İbn Rüşd, 227.

²²⁷ İbn Rüşd, 222.

İbn Rüşd, çözümünü Kuran'ın kendisinden hareketle *peygamberi* onaylamada bulmuştur. O, Kuran'ı Allah'ın keliması olarak kabul eder. *Peygamberlik* fiilini, bir dinin kurucusu olmak olarak belirleyip bu dinin içeriğinin vahiy olması gerektiğini söylemiştir. Kuran'ın vahiy olması da Hz. Muhammed'in *peygamber* olduğunun kanıtı olmaktadır. Kuran'ın Allah keliması olduğunu belirttiği açıklamaları şöyle ifade edilebilir:

1. Herhangi birinin şariat ve kanunlar öne sürebilmesi için öncelikle yaratıcı, insanın mutluluğu, mutsuzluğu, mutluluğa ulaştırıcı iyilik, mutluluğa engel olan kötülük vb. hakkında bilgi sahibi olması gerekir. İnsan mutluluğu hakkında bilgi sahibi olmak için ise ruhun ne olduğunu, özünün neyden oluştuğunu, ilahi bir mutluluğun ve mutsuzluğun olup olmadığını, şayet varsa derecelerinin ne olduğunu bilmek gerekir. Aynı zamanda iyi ve güzel işlerin ne ölçüde ve hangi uygulamasında mutluluğa ulaştıracağını bilmek de gerekir. Bunların yanında halkı yönetme sanatı da kanunları ortaya koyan kimsede bulunmalıdır. Şeriatta (dini kanunlar) bu konular yer almaktadır. Yukarıdaki bilgiler mümkün olabilecek en üstün şekliyle de Kuran'da yer almaktadır. O halde tüm bu bilgilere sahip olan Kuran, Allah'ın kelimasıdır.²²⁸

İbn Rüşd'ün bu ispatında, dinleri uygulamaları ile değerlendirdiği ve gözlem yoluyla bir değerlendirmede bulunduğu söylenebilir. Çünkü o kanunları oluşturmak için gereken bilgiyi incelemiş ve mevcut toplum yapısında işleyen dinlerin bu bilgilere sahip oldukları için var olduklarını düşünmüştür. İslam'ı en mükemmel örnek olarak gören İbn Rüşd, buradan hareketle Kuran'ın Allah keliması olduğu sonucuna ulaşmıştır. O, bu çıkarımını Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmediğini bildiren rivayetleri onaylayarak ve Arapların Yunanlılar veya benzeri ilim sahibi milletler gibi olmadıklarını hatırlatarak güçlendirmiştir.²²⁹

2. Dinler arasında mukayese yapmak da İbn Rüşd'e göre Kuran'ın Allah keliması olduğu neticesine götürmektedir. Diğer semavi kitaplarla kıyaslandığında içeriğinin üstün olması, Kuran'ın Allah keliması olduğunu göstermektedir. Bu çıkarımın yapılması için arkada yatan ön kabul şöyledir: Mevcut birtakım kitaplar vardır ve bu kitaplara ilahilik atfedilmektedir. Bu kitapların içerikleri karşılaştırıldığında daha mantıklı ve kapsayıcı olan ilahilik atfedilmeyi daha çok hak etmektedir. Buradan yola çıkarak ilahiliği hak eden

²²⁸ İbn Rüşd, 232-33.

²²⁹ İbn Rüşd, 233-34.

esas kitabın Kuran olduğunu söylemek gerekir.²³⁰

İbn Rüşd bu ispatında, dinlerin yaygın ve güçlü bir şekilde var olması olgusundan hareket etmiştir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleri metne dayalı büyük dinlerdir. Tarih boyunca güçlü bir şekilde çok fonksiyonlu olarak var olmuşlardır. İlahi metin atfedilen dinlerin tarihteki ve yaşanan zamandaki büyük rollerini bilmek ve bu etkiler üzerinde düşünmek, bu dinlerin ve içeriklerinin önemini teslim etmek ile sonuçlanacaktır. İbn Rüşd de bu noktadan hareketle, yaygın olarak kabul edilen ilahi metinler arasında kendisine göre en üstün içerikli olanının Kuran olmasından dolayı, Kuran'ın ilahi niteliğini kabul etmektedir.

Kuran'ın vahiy olduğunu yukarıda verilen iki yöntem ile öne süren İbn Rüşd'ün *peygamberlik* tanımı de anlaşıldığında onun *peygamberliği* kabulü ortaya çıkmaktadır. O *peygamberliğin* iki adımda malum olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi *peygamberler* denen insan grubunun varlığıdır. Böyle bir insan topluluğunu çok az istisna dışında herkes kabul etmektedir. Bu topluluktan biri olmanın işareti ise Allah'tan vahiy ile alınan dinleri ve kanunları ortaya koymaktır. Bu eylemi gerçekleştiren kimse *peygamberdir*. Yukarıda Hz. Muhammed'in insanlara aktardığı şeriatın ve kanunların esaslarını taşıyan Kuran'ın vahiy kaynaklı olduğu iddia edilmişti. *Peygamberlik* de vahiy kaynaklı olmak üzere ortaya şeriat ve kanunlar koymak ile malum olduğuna göre Hz. Muhammed'in *peygamberliği* ortaya çıkmaktadır.²³¹ İbn Rüşd'ün Hz. Muhammed'i ve dolayısıyla İslam'ı onaylaması bu şekilde gerçekleşmektedir.

İbn Rüşd'e göre *peygamberliğin* ispatı kendi gösterdiği şekildedir. Kelamcıların öne sürdüğü mucize temelli ispat ise yeterli değildir. Doğüstü olaylar cinsinden olan mucizeler ancak kendi gösterdiği unsurlar ile birlikte bulunursa *peygamberlik* inancını güçlendirecek etkide bulunabilirler.²³² Ancak esas delil değildirler.²³³

2.1.1.2. Dinin Özerkliğinin Yükseldiği Zemin Olarak Psikolojik Tasnif

Dinin *hakikat* olarak belirlenmesi, bir filozof için felsefe-din ilişkisini değerlendirmeyi doğal kılmaktadır. Önceki bölümlerde işlenen felsefe-din ilişkilerini ve

²³⁰ İbn Rüşd, 234.

²³¹ İbn Rüşd, 229-30.

²³² İbn Rüşd, 231.

²³³ İbn Rüşd, 226.

İslam'ın yapısını da düşündüğümüzde İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisi üzerinde harcadığı mesai daha anlamlı olmaktadır. Bu bağlamda o, felsefe-din ilişkilerinde ortaya çıkan gerek tarihsel gerek yapısal çatışmaları ve çelişkileri çözmek istemiştir.

Sorun İbn Rüşd'ün önüne hali hazırda temel hatları ortaya konmuş bir şekilde gelmiştir. O, bu ayrışmayı telif edilmiş eserler, yapılmış tekfir suçlamaları, alanları uyumlu hale getirme çabaları hatta toplumsal tepkiler vasıtasıyla tanımıştır. Peki ilgisini bu meseleye ayırdığında ayrışmayı nasıl anlayacaktı? Felsefe ve dini birbiriyle uyumlu görmüştü. Fakat bu uyumun ayrıntıları neydi? Bu uyumu sağlayan incelikler nelerdi? Bu uyum nasıl bir esasın üzerinde yükselmeliydi? İki alanın arasında mutlaka bir fark vardı ancak bu farkın *hakikat* temsilciliğinde değil de başka bir alanda aranması mümkün müydü? Acaba bu farkı başka bir yere atfettiğinde öze dair bir uyum sağlanabilir miydi? Aradaki farkın yerinin tespitinde yapılacak bir farklılık iki alanı uyumlu hale getiren bir zemin sağlayabilirdi. Nitekim böyle bir çözüm daha önceden zaten mevcuttu. Bu çözüm, insanlar arasındaki farklılıkları öne sürmektir.

Bu çözüm elbette yeni değildir. İnsanların yapısal anlamda sınıflandırılması, İslam felsefesinin esas kaynakları olan Platon ve Aristoteles'te muhtelif bağlamlarda kullanılan bir tasniftir. Platon çeşitli bağlamlarda insanların yapısal olarak farklı olduklarını öne sürmüştür. Politeia diyalogunda sarf ettiği şu ifadelerde bu açıkça görülür:

Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır.²³⁴

İşte onun için başlıca üç çeşit insan vardır deriz: Bilgisever, ünsever ve parasever insan.²³⁵

İnsanlar yaratılıştan birbirine benzemezler. Kimi şu işe, kimi bu işe daha yatkın değil midir?²³⁶

Aristoteles de insanlar arasındaki farklılıklar üzerinde durmuştur. O, doğanın her yerinde üstün-aşağı olan karşıtlığı olduğunu düşünmüş, insanlar arasında da böyle bir ayırım yapılabileceğine ve bu ayırım üzerinden politikanın şekillendirilmesi gerektiğine

²³⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 17.Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 111.

²³⁵ Platon, 317.

²³⁶ Platon, 56.

inanmıştır.²³⁷ İnsanları toplumda yaptıkları işe göre de sınıflandırmıştır: Çiftçiler, esnaf, tüccarlar, işçi sınıfı, savaşçılar, yargıçlar, yöneticilerden ibaret olan bu tasnif Aristoteles'in yapmış olduğu en geniş sınıflandırmaya karşılık gelir. Daha genel olarak ise aşağı ve yukarı sınıflar olarak ikili bir tasnife gitmiştir.²³⁸

Platon ve Aristoteles'te yer alan insanlar arasındaki doğal farklılıklar olduğu fikri, İslam filozoflarına karşılaştıkları çatışmaları çözme girişimlerinde ilham vermiş olabilir. Ne var ki insanlar arasındaki doğal farklılıklar açık bir gerçekliktir. Bu fikrin öne sürülmesi için mutlaka felsefi gelenekten bir dayanak bulma çabası çok anlamlı olmayacaktır. Burada söylenebilecek olan ise, insanların doğal farklılıklarına başvurulması filozofların çok eski bir refleksidir. Peki bu refleks İslam dünyasında nasıl ve niçin ortaya çıkmış olabilir? Yapılan tasnif hangi kavramlar ile şöhret bulmuştur? Oluşturulan tasnif/tasnifler ne amaçlarla kullanılmıştır?

İslam dünyasında en genel çerçevede insanlar arasındaki farklılıklar avam-havas olarak ifadesini bulmuştur. Avam, sözlük anlamı itibariyle “aşağı tabakadan kişiler, halkın çoğunluğu” manasına gelmektedir.²³⁹ Alimler, filozoflar, mutasavvıflar ve idareciler tarafından kendilerinden olmayan çoğunluk için kullanılan bir terim olmuştur. Mutasavvıflara ve filozoflara göre avam, fitri yapısından dolayı havassın zekâ ve sezgisinden mahrumdur. İslam felsefesinde; dinin inanç, amel ve diğer alanlarıyla ilgili emirlerini taklit yoluyla benimseyen, naslarla bildirilen bilgileri akıl süzgecinden geçirmeden kabul eden Müslümanlara avam denilmiştir.²⁴⁰ Karşıtı ise havastır. Havas sözlükte “bir nesneyi diğerlerinden farklı ve üstün kılan nitelik” anlamına gelen hassa kelimesinin çoğulu olup avam kelimesinin zıt anlamlısı olarak “seçkin kişiler” manasında kullanılır.²⁴¹ Havas; düşünceden hoşlanan, *hakikate* ulaşma gayretinde olan, inancını ve yaşamını düşüncesine dayandıran ve yaptıklarının farkında olan aydın sınıfı temsil etmektedir.²⁴² Kendisini avam-havas karşıtlığında sunan tasnifin İslam felsefesinde seyri

²³⁷ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020), 374.

²³⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 3 (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 299.

²³⁹ Seyyid Şerif Cürçani, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Ali Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 165.

²⁴⁰ Süleyman Uludağ, “AVAM”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 15 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/avam>.

²⁴¹ Süleyman Uludağ, “Havas”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 15 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/havas--tasavvuf>.

²⁴² Emine Taşçı Yıldırım, “İslam Düşüncesinde Avam-Havas Ayrımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, sy 2 (2020): 669.

ne olmuştur? Her filozofta aynı tasnife mi yer verilmiş yoksa birbirinden farklı tasnifler mi kullanılmıştır? Yapılan tasnif/tasnifler hangi amaca matuftur ve sonuçları ne olmuştur?

Fârâbî'ye göre milletler ve şehirlerde yaşayan insanlar havas ve avamdan ibaret olan iki gruptan oluşur. Avam, inandıkları ve bildiklerinde toplumsal sağduyunun sundukları ile yetinen veya yetindirilmesi gereken bir grubu ifade ederken; havas, teorik alanda inandıklarına ve bildiklerine sıkı inceleme ve araştırma sonucu ulaştıkları öncüllere dayanarak bağlanan bir grubu ifade eder. Havas ispata dayalı akılsalların bilgisine sahipken, avam temsillerle yetinmektedir.²⁴³ Fârâbî'nin bu ayrımı, taakkul ve tahayyül ehli şeklinde de ifade edilebilir.²⁴⁴ *Hakikati* doğrudan bilme ve dolaylı olarak misallerle bilme bu iki sınıfın eylemleridir. Bu durum insanların doğal farklılıklarından doğar. *Hakikati* doğrudan bilenlerin dayanağı felsefe iken misaller ile bilenlerin kaynağı dindir (mille).²⁴⁵ O halde havasın muhatabı felsefe olmalı, avamın muhatabı ise din (mille) olmalıdır. Bütün meselenin üzerine oturtulduğu zemin ise *hakikati* anlamadaki seçkin zihinler olan havasın ve bundan mahrum olan avamın kavramsallaştırılmasıdır.²⁴⁶

İhvân-ı Safâ risalelerinde ise bu tasnif iki farklı şekilde geçmektedir: (I) İnsanların avam-havas diye ayrıldığı ikili tasnif,²⁴⁷ (II) Avam-havas-bu ikisinin arasında kalanlar şeklinde olan üçlü tasnif.²⁴⁸ (I) Birinci tasnifte (ikili tasnif) ihvan-ı safa, avamın duyuşal tecrübelerin peşinde olmasına rağmen havasın bilişsel olanın peşinde olduğunu söylemektedir.²⁴⁹ (II) İkinci tasnifte ise (üçlü tasnif) ilk tabakayı (avam) kadınlar, çocuklar ve cahiller oluşturmakta; ikinci tabakayı (havas) alimler ve ilimde derinleşmiş bilgiler oluşturmakta; üçüncü tabakayı ise bu ikisi arasında bulunanlar oluşturmaktadır.²⁵⁰

İbn Sînâ insanların doğal farklılıklarını *hakikatin* bilinebilmesi bağlamında ele almıştır. Ona göre *hakikati* olduğu şekliyle bilebilecek insan sayısı azdır. Çoğunluk ise

²⁴³ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 87-88.

²⁴⁴ Yıldırım, "İslam Düşüncesinde Avam-Havas Ayrımı", 672.

²⁴⁵ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 31.

²⁴⁶ Terkan, 32-33.

²⁴⁷ Abdullah Kahraman, ed., *İhvan-ı Safa Risaleleri*, çev. Halil İbrahim Şimşek ve Yalçın Atalık, 1. bs, c. 3 (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 229.

²⁴⁸ Abdullah Kahraman, ed., *İhvan-ı Safa Risaleleri*, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, 1. bs, c. 1 (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 243.

²⁴⁹ Kahraman, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, 2014, 3:229.

²⁵⁰ Kahraman, 3:407.

hakikate temsillerle yaklaşabilmektedir. Dinin de bu ikinci grup insana hitap ettiğini söylemiş ve *din dili* kavramsallaştırmasına başvurmuştur. Din dili, halkın sınırları gözetilerek, *hakikatın* olabilecek/kabul görececek haliyle misali olarak aktarımı anlamına gelmektedir.²⁵¹ O halde din ve felsefe, iki ayrı insan tipinin *hakikate* veya *hakikatın* yakınına gidebildikleri iki farklı alandır.²⁵² Bu alanların üzerine oturtulduğu şey ise insanların doğal ayrımıdır.

Gazzâlî insanları üçlü tasnife tabi tutmuştur: Avam sınıfı, havas sınıfı ve bu iki sınıfın arasında bulunan “münakaşacı ağız dalaşçıları” (ehl-i cedel).²⁵³ Havas, kavrayışlı karakter ve kuvvetli zekaya sahip olmakla ve taklit ve taassuptan uzak olmakla karakterize edilmiştir.²⁵⁴ Avam; saf olmakla, *hakikati* kavrama yeteneğine sahip olmamakla veya bu yeteneğe sahip olup düşüncesini ispat etme isteği bulunmamakla veya uğraşlarının kendisini ilimden uzak düşürmesiyle karakterize edilmiştir.²⁵⁵ Üçüncü grup olan ehl-i cedel ise; ilmi bir anlayışa sahip olarak avamın önüne geçmiş olmakla, ya ilimlerinde bir eksiklik bulunmasıyla yahut da ilmi anlayışlarını kötürüm bırakacak şekilde duygularına yenilmeleriyle tasvir edilmişlerdir.²⁵⁶

İbn Tufeyl de felsefi roman türündeki *Hayy İbn Yakzan* isimli eserinde halk ve üstün yaratılışlı insanlar arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. O, kendisinden önce felsefe tarafından dile getirilen felsefe-din alanlarının insan tasnifi üzerinden açıklanmasını sürdürmüştür. İnsanların çoğunluğunu oluşturan cumhurun, onları gerçekten ve erdemden uzaklaştıran yeteneksizlikleri, akılsızlıkları, düşüncesizlikleri, kararsızlıkları ve kimi zaman onları hayvandan dahi azgın ve aşağı duruma düşüren eksiklikleri vardır.²⁵⁷ Onlara anlayacakları dilden, din dilinden seslenmek doğru bir yöntemdir ve yapılması gereken de budur. Genel anlamda İbn Tufeyl’in hikayesinde felsefe ve dine karşılık gelen ikili bir insan tasnifini öne sürdüğü düşünülebilir.

²⁵¹ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 128-29.

²⁵² Yıldırım, “İslam Düşüncesinde Avam-Havas Ayrımı”, 676.

²⁵³ Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *El-Kıstâsü 'l-Müstakim* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 138.

²⁵⁴ El-Gazzâlî, 138.

²⁵⁵ El-Gazzâlî, 140.

²⁵⁶ El-Gazzâlî, 152-54.

²⁵⁷ İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı Ya Da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni*, çev. N. Ahmet Özalp (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 176-77.

Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ikili tasnifler sunarken; İhvân-ı Safâ ve Gazzâlî üçlü tasnifi öne sürmüşlerdir. İhvân-ı Safâ iki tür tasnifi de yapmış olmakla birlikte üçlü tasnifte öncülüğü üstlenmiştir. İbn Rüşd'ün dinin felsefece varlığının gerekçesi olacak insan tasnifi, halihazırda yapılmıştı. İbn Rüşd, ilerde göreceğimiz gibi, yapılan bu tasniflerden üçlü tasnifi benimsemiş ve ona yeni anlamlar yükleyerek kendi düşüncesine temel yapmıştır. Onun tasnifi, geçmişte yapılan tasniflerden en çok Gazzâlî'nin yaptığı tasnife benzemektedir. Onun, Gazzâlî'nin eserlerini incelemiş ve bir eserine doğrudan reddiye yazmış olduğu düşünüldüğünde bu benzeşmenin temas noktası kendisini göstermektedir.

Şu hâlde İbn Rüşd'ün tasnifinin özgün bir yanı var mıdır? O, kendisinden önce yapılan tasniflerden bir tanesini seçerek kullanmış mıdır yoksa kendisinden önceki yapılan tasniflere bir yenilik getirmiş midir? Tasnif kurulduktan sonra ne amaçla kullanılmıştır? İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisinde yapılan bu tasnifin üstlendiği fonksiyon nedir? Tasnifin kullanımında bir özgünlük var mıdır?

İbn Rüşd'ün yapmış olduğu tasnifte üç grup insan vardır. Bu gruplar *Faslü'l Makâl*'de farklı yerlerde zikredilmiştir. İleri sürülen önermenin doğrulanması (tasdik) bağlamında zikredilen tasnif bunlardan bir tanesidir:

Nitekim doğrulama konusunda insanların yapısı farklıdır. Bir kısmı kesin kanıtlarla, bir kısmı kesin kanıt kullananların doğrulaması gibi, tabiatı bundan daha fazlasını kaldıramadığından, diyalektik önermelerle doğrulamada bulunurken, bazıları da yine kesin kanıt kullananların doğrulaması gibi retorik önermelere dayanarak doğrulamada bulunmaktadır.²⁵⁸

Bu ifadelerde açığa çıktığı gibi insanların tabiatı birbirinden farklılık arz etmektedir. İnsanlardan bir grup düşünceleri, önermeleri veya iddiaları kesin kanıtlar (burhan) kullanarak sınamakta ve bunun neticesine göre davranmaktadır. Diğer bir kısım diyalektik (cedeli) karakterdeki önermelerle iş görmektedir. Son kısım ise retorik (hatabi) önermelere dayanmakta, ele aldıkları konu hakkındaki düşüncelerini bunlar üzerinden anlamlandırmaktadır. Burada geçen üçlü tasnif, *Faslü'l Makâl*'de farklı yerlerde de geçmektedir:

²⁵⁸ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne's-Şerîa Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 32-33.

... öğretim kavram oluşturma (tasavvur) ve doğrulama (tasdik) şeklinde iki gruba ayrılırken, insanlar için üç doğrulama yöntemi vardır: [a] kanıta dayalı [b] diyalektiğe dayalı [c] retoriğe dayalı.²⁵⁹

İnsanlar için üç doğrulama yöntemi olması, üç çeşit insan grubu olmasından kaynaklıdır.

O halde insanlar din açısından üç gruptur: [a] Te'vil yapabilmemesi asla söz konusu olmayan grup. Bunlar halkın çoğunluğunu oluşturan, retorik ifadelerden anlayan kimselerdir (hatabiyyun). Akliselim sahibi hiç kimse bu tür bir doğrulamadan soyutlanamaz. [b] Diyalektiğe dayalı te'vil yapabilecek grup. Bunlar ya sadece tabiatları itibariyle veya hem tabiatları hem de alışkanlık dolayısıyla diyalektik ifadelerden anlayan kişilerdir (cedeliyyun). [c] Kesin nitelikteki te'vili yapabilecek grup. Bunlar ise tabiatları ve disiplin (sına'a), yani felsefe disiplini dolayısıyla kanıtlamaya dayalı ifadelerden anlayanlardır. (burhaniyyun).²⁶⁰

Buradaki tasnif dinin anlaşılmasında bir yöntem olan yorumlama faaliyetini (*tevil*) kullanabilecek kimseleri tespit etme bağlamında verilmiştir. Dini anlamada bir yöntem olan *tevil* kullanma ehliyeti de daha önceden yapılmış olan insan tasnifine göre olmaktadır. Bizi şu an ilgilendiren kısım ise tekrarlanan üçlü tasniftir.

Yukarıda verilen örnek alıntılarda yer alan üçlü tasnifin dışında, İbn Rüşd ikili bir tasnife de gitmiştir. *Tehâfütü't Tehâfüt* adlı eserinde o, önceki filozoflara referansla, din ve felsefenin işlevlerinin ne olduğuna ve kim için olduğuna dikkat çekmiştir:

Kısaca filozoflara göre, Şeriatlar bütün insanlar için ortak bir tarzda bilgeliğe yöneldiklerinden, zorunludur, çünkü felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar ve böylece bu kişiler doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Şeriatlar ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlarlar.²⁶¹

Kendisinden önce gelen filozofların ikili tasnifini aktaran ve onaylayan İbn Rüşd'ün ikili tasnifi ile üçlü tasnifinin arasında ne fark vardır? Anlaşılan o ki, üçlü tasnifte oluşturulan yeni bir sınıf ile henüz mesele için genel zemin olan sınıflandırma aşamasında muhalif görüşler kategorik olarak bilgi sahasının dışına itilmek istenmiştir. Üçlü tasnif, ikili tasnifle kıyaslandığında, polemik bir amaç taşır gözükmektedir: Gazzâlî'nin de içerisinde bulunduğu kelamcılarının, yapısal özellikleri itibariyle eksik ve yetersiz olarak

²⁵⁹ İbn Rüşd, 48.

²⁶⁰ İbn Rüşd, 49-50.

²⁶¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 547.

belirlenmesi ve görüşlerinin kendilerinin epistemik konumunun eksikliği ile iptal edilmesi amaçlanmıştır. Daha önce Gazzâlî'nin yapmış olduğu tasnifin bir benzeri İbn Rüşd tarafından yapılmıştır ve çeşitli görüş sahipleri ikili tasnifin arasına yerleştirilerek mahkûm edilmiştir.

İbn Rüşd'ün bu ara sınıfa olan eleştirisini hem cedel ehli dediği sınıfın özelliklerinde hem de tarihsel aktarımında gözlemlemek mümkündür:

Bir kısmı kesin kanıtlarla, bir kısmı kesin kanıt kullananların doğrulaması gibi, tabiatı bundan daha fazlasını kaldıramadığından, diyalektik önermelerle doğrulamada bulunurken...²⁶²

Örnek olarak yukarı aktarımı yapılan alıntı verilebilir. İbn Rüşd, ara sınıfı tabiatındaki eksiklikten dolayı derece olarak burhan ehlinin (havas) altına yerleştirmiştir. O, bu sınıfın diyalektik (cedeli) önermeler ile dine dair veya düşünceye dair olan yorumlamalarından ve bunları açıkça paylaşmalarından rahatsızlık duymuştur. Bu rahatsızlığı, ara sınıfın (cedel ehli, kelamcılar) yaptıklarını bir benzetme ile aktarırken açıkça görebiliyoruz:

Şeriatın bir şey te'vil edip de te'vil etmiş olduğu şeyin şeriatın maksadı olduğunu iddia eden ve bu te'vili de halka açıklayan bir kimsenin misali, şu yolda hareket eden bir şahsın haline benzer: Farz edelim ki bir adamın eline, bütün halkın veya çoğunluğun sıhhatini muhafaza etmek maksadıyla mahir bir tabip tarafından yapılmış olan bir ilaç geçmiş olsun. Sonra ortaya başka bir adam çıksın. Bu kişinin mizacında mevcut olan ve insanlardan pek azında bulunan bir redadet ve bozukluk sebebiyle büyük bir itina ile hazırlanmış olan o ilaç, o harika deva ona mülayim ve munasip olmasın. O da buna bakarak şu iddiada bulunsun: İlk ve baş tabip, faydası umuma şamil olmak üzere terkip etmiş olduğu o ilacın içinde bulunup da adını açıkladığı maddelerden birinin ismiyle, mutad konuşma dilinde o maddeye delalet etmek üzere kullanılan bu isimden anlaşılan manayı kastedmiştir. (İlacın tekibinde bulunan maddelerden biriyle, herkesin bildiği manayı kasd ve irade etmemiştir.) O tabip bu isimle başka bir maddeyi kasd etmiştir. Bu madde de ancak uzak bir istiare yolu ile anlatılması mümkün olan bir şeydir. Böyle düşünen ve bunu iddia eden kişi, bunun üzerine o muazzam ve harika terkinin içinde mevcut olan o maddeyi kaldırıp atıyor, onun yerine, tabibin esas maksadı zannettiği diğer bir maddeyi terkiye koyuyor. Sonra da halka dönüp, ilk ve baş tabibin kast ettiği ilaç budur, diyor. Bunun üzerine halk da o te'vilcinin yapmış olduğu te'vile göre terkip edilmiş olan bu ilacı kullanıyor. Fakat bu ilaç sebebiyle halktan birçoğunun sıhhati ve mizacı bozuluyor. İşte o vakit ortaya başkaları çıkıyor, terkip olunan bu ilaç yüzünden halkın mizacının ve sıhhatinin

²⁶² İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne's-Şerîa Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 32-33.

bozulduğunu fark ediyorlar. Derhal, terkinin içine ilk defa konulan maddeler yerine yenilerini koymak suretiyle ilacı ıslah etmeye teŖebbüs ediyorlar. Lakin bu yüzden de halka, ilk hastalıktan baŖka bir hastalık bulaŖıyor. ...Bu muazzam terkinin yapıldığı tarihten sonra uzun bir zaman geçiyor. İlacın eczaları ve maddeleri hakkında halka te'vil musallat kılınıyor. O muazzam terkinin bozuyor ve deėiŖtiriyorlar. Bu yüzden halka eŖit eŖit hastalıklar arız oluyor. O yüzden halk çoğunluğu hakkında terkin edilmiŖ olan bu harika ilaçtan gözetilen fayda netice itibariyle bozuluyor. İŖte Ŗeriat karŖısında Ŗu yolu(te'vil usulunu) tutarak ortaya çıkan fırkaların(ve kelamcılarının) hali budur.²⁶³

Yukarıdaki alıntıdan anlaŖılacaėı üzere kelamcılar İbn RŖd'n eleŖtirilerinin açıkça yöneldiği gruptur. Ayrıca Gazzâlî'nin felsefe ve filozoflar için getirdiği eleŖtiri ve suçlama da hatırlanacak olursa, EŖari kelamcılarının İbn RŖd'n doğal hasımları olduğu kolaylıkla söylenebilir. Hal böyleyken ikili tasnif yerine getirilen l tasnifin iŖlevi de daha kolay anlaŖılmaktadır.

İbn RŖd tasnifine bu Ŗekilde son Ŗeklini verdikten sonra onu temel yaparak, tasnifinden hareketle felsefe ve dinin varlık sebebine ve gerekliliğine ulaŖmıŖtır. Bir filozof olarak İbn RŖd, felsefeyi genel tabiatıyla, varlık üzerine olan menfaat gözetmeyen araŖtırma olması hasebiyle benimsemiŖtir. Kendi tercihini de insanların kesin kanıtlarla (burhan) ikna olan grubunda meŖrulaŖtırmıŖ ve gerekelendirmiŖtir. Aslında burada yapılan Ŗey; felsefenin genel tabiatını bir grubun yapısal özellikleri ile zdeŖleŖtirmek, felsefeyi az sayıdaki insanın doğal tavrı olarak kabul etmektir.

Din ise varlığının zeminini; avam sınıfının, cumhurun, İbn RŖd'n tabiri ile retorik ehlinin (hatabiyye) kendisinde bulmuŖtur. Ŗyle ki, dinin amacı esasında doğru eylem ve doğru inancı öğretmektir. İbn RŖd Ŗyle ifade etmiŖtir:

Bilmelisin ki, dinin amacı gerçek bilgiyi ve gerçek ameli(eylemi) ğretmektir.²⁶⁴

Ancak insanlar arasında farklılıklar vardır ve çoğunluk gerçeği olduğu gibi kavrama yeteneğinden ve imkanından yoksundur. İbn RŖd bu durumu Ŗyle ifade etmiŖtir:

İnsanların hepsi tabiatları itibariyle kanıtlamaları kabul edebilecek yapıda değildir ve bırakın kanıtlamaya dayalı grŖleri, diyalektiğe dayalı olanları bile anlayabilecek

²⁶³ İbn RŖd, *Felsefe-Din İliŖkileri*, ed. Süleyman Uludağ, 13. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 194-95.

²⁶⁴ İbn RŖd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr M Beyne'Ŗ-Ŗera Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 48.

özellik [insanların çoğunda] yoktur. Zira kanıtlamaya dayalı görüşleri öğrenmek zor bir iştir ve bunları öğrenebilecek kimselerin uzun zamana ihtiyacı vardır. Halbuki dinin amacı, [gerçeği] herkese öğretmektir. O halde dinin doğrulama ve kavram oluşturma yöntemlerinin tümünü kapsamaması gerekmektedir.²⁶⁵

O halde din amacını gerçekleştirmek için nasıl bir yol izlemelidir? İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi din kuşatıcı bir şekilde hitap etmelidir. Kuşatıcı olmasının yolu da kavramlarını oluşturmada ve doğrulanma noktasında seçeceği yöntem ile mümkün olacaktır. Din; azınlık olan seçkin zihinlere ipuçları bırakarak, onları tamamen ihmal etmeden, kalabalıklara seslenecektir. İbn Rüşd bunu şu şekilde izah etmektedir:

Dinin de öncelikli hedefi, seçkinlerin dikkatini çekmeyi göz ardı etmeden çoğunluğu oluşturan kitleyle ilgilenmek olduğu için dinde açıklama için kullanılan yöntemlerin çoğu, kavram oluşturma ve doğrulamanın gerçekleşmesi açısından çoğunluk için geçerli olan ortak yöntemlerdir.²⁶⁶

Son tahlilde; din avamın, felsefe havasın, ikisi arasında bocalamak da kelimcilerin payına düşmüş olmaktadır. Yapılan tasnif; bir yandan felsefenin ve dinin muhataplarını ve muhataplarının özelliklerini tespit ederek meşruiyetlerini ve gerekliliklerini göstermekte, öte yandan kelimcileri ve görüşlerini kategorik bir mahkumiyete tabi tutmaktadır. İbn Rüşd böylelikle, tasnifi ile felsefenin ve dinin birbirinden bağımsız olarak kök salacakları zihinleri tespit etmiş olmakta; buna itiraz edenleri de yapısal eksikliklerinden dolayı kusurlu addetmektedir.

2.1.2. Felsefe ve Dinin Uzlaştırılması: İki Süt Kardeş

İbn Rüşd, felsefeyi var olanlar üzerinde inceleme (nazar) yapmak ve var olanların yaratıcının varlığına delalet etmesi bakımından değerlendirilmesi olarak tanımlamaktadır. Var olanların yaratıcının varlığına delil olabilmesi için yapılarının iyi bilinmesi (ma'rife) gerekir. Var olanlar üzerinde yapılan araştırma (nazar) ile ulaşılan bilgi (ma'rife) yaratıcı hakkındaki bilgiyi de tamamlar. Böylelikle tüm gerçeklik insan bilgisinin nesnesi haline gelecektir. Tüm gerçekliğin en genel bilgisi anlamında *hakikat*, böylelikle insanın erişiminde olacaktır. O halde, felsefe yapmak *hakikate* ulaştırıcı araştırmadır (nazar).²⁶⁷

²⁶⁵ İbn Rüşd, 48.

²⁶⁶ İbn Rüşd, 48.

²⁶⁷ İbn Rüşd, 27.

İbn Rüşd'ün felsefenin dini meşruiyetini göstermek için kendisine temel aldığı nokta yapmış olduğu felsefe tanımıdır. O, felsefenin tanımını yaptıktan sonra bir şart cümlesi koyarak felsefenin dini meşruiyetini açıklamaya girişir: Din var olanların incelenmesini (i'tibar) tavsiye etmiş ise felsefe isminin karşılık geldiği şey (en-nazaru fi'l-mevcudat) din açısından zorunlu yahut tavsiye edilen bir husustur.²⁶⁸ Dinin felsefeyi olumlamasını göstermek için koyulan bu kayıt, dinin ana kaynaklarından getirilen delillere ihtiyaç duymaktadır. İbn Rüşd de gereken delilleri Kuran'dan getirmiştir: “Ey akıl sahipleri, ibret alın (i'tibar)!”²⁶⁹, “Göklerin ve yerin hükümrânlığına ve Allah'ın yarattığı her şeye bakmazlar (nazar etmek) mı?”²⁷⁰, “(İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine bakmazlar (nazar etmek) mı?”²⁷¹.

İbn Rüşd'e göre bu ayetler ve benzerleri, var olanlar üzerinde akli incelemeyi (en-nazaru bi'l-akl) ve değerlendirmeyi (i'tibar) zorunlu kılmaktadır. Değerlendirme (i'tibar) de bilinenden bilinmeyi çıkarmak anlamında kıyas yapmak olduğuna göre incelemenin kıyas ile yapılması bir zorunluluktur. Kıyas yapabilmek için ise kıyası oluşturan parçaları, kıyasın çeşitlerini, dinin zorunlu kıldığı kıyasın burhan (kanıtlama) denilen akli kıyas olduğunu bilmek gerekmektedir. İbn Rüşd böylelikle mantık ilminin gerekliliğini ve var olanları incelemek için öncelikli olarak öğrenilmesi zaruriyetini göstermek istemiştir.²⁷²

İbn Rüşd mantık eğitiminin gerekliliğini ve önceliği gösterildikten sonra mantığı öğrenmenin yolunu da meşrulaştırmak istemiştir. Müslüman olmayan kimsenin bıçağının kurban kesmek için kullanılmasında dini açıdan sıkıntı olmaması gibi gayrimüslimin mantık bilgisinin de kullanılmasında problem yoktur. Zaten akli kıyas üzerinde yapılması gereken araştırma tek bir kişinin yapabileceği bir iş değildir, bilakis yardım almak zorunludur.²⁷³

Mantık ilmi elde edildikten sonra varlık üzerinde araştırma yapmaya geçilebilir. Var olanlar üzerinde inceleme yapılırken, mantık alanında olduğu gibi, geçmişte yaşamış kimselerin araştırmalarından yararlanılmalıdır. Çünkü felsefe de aynı matematik,

²⁶⁸ İbn Rüşd, 27.

²⁶⁹ El-Haşr 59/2. Hayrettin Karaman vd., çev., *Kurân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019).

²⁷⁰ El-A'raf 7/185. Karaman vd.

²⁷¹ El-Ğaşiye 88/17-18. Karaman vd.

²⁷² İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne 'ş-Şerîa Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 28.

²⁷³ İbn Rüşd, 29.

geometri, astronomi, fıkıh ve fıkıh usulü gibi kümülatif bir disiplindir. Ayrıca tek bir kimsenin herhangi bir disiplini oluşturmaya gücü elvermezken disiplinlerin disiplini olan felsefeyi (*hikmet*) oluşturabileceğini söylemek mümkün değildir.²⁷⁴

İbn Rüşd yukarıdaki anlatımla, dini açıdan felsefe yapmanın zorunluluğunu ve meşruluğunu göstermek istemiştir. Dinin felsefeye meşruiyeti ise filozofun dini onaylamasında dolayısıyla Hz. Muhammed'in *peygamberliği*ni kabul etmesinde aranmalıdır.²⁷⁵ Çünkü *peygamberin* onaylanmasıyla gerçekliği kabul edilen din, var olanlar üzerinde inceleme (nazar) şeklinde tanımlanan felsefenin kabulüne muhatap olacaktır.

İbn Rüşd Hz. Muhammed'in *peygamberliği*ni kelamcılarının yapmış olduğu gibi mucize üzerinden açıklamamıştır. Bilakis o bu açıklamanın yetersiz olduğunu ve olağanüstü olayların bir kimseye görülmüş olmasının o kimsenin *peygamberliği*ne delil olamayacağını öne sürmüştür.²⁷⁶ O, *peygamberlik* kavrayışını iki esas üzerine oturtmuştur: *Peygamberliğin* varlığı²⁷⁷ ve Kuran'ın vahiy olması²⁷⁸.

Peygamberliğin varlığı, çok az istisna dışında herkesin onun varlığını kabul etmesinde geçerliliğini bulmaktadır. *Peygamberlerin* ana özelliği ise Allah'tan vahiy ile alınan dinleri ve kanunları ortaya koymaktır.²⁷⁹ İbn Rüşd, Kuran'ın vahiy olduğunu gösterdiğinde Hz. Muhammed'in de *peygamber*lerden bir tanesi olduğu ortaya çıkacaktır. Kuran'ın vahiy olduğunun kanıtı ise, dinlerde yer alan/alması gereken konuların en mükemmel şekilde Kuran'da bulunması²⁸⁰ ve Kuran'ın diğer dini metinlerle mukayesesinde üstün konumda olmasıdır²⁸¹. Böylelikle Hz. Muhammed'in *peygamberliği* dolayısıyla bilgiler bütünü olarak dinin *hakikat* olması İbn Rüşd tarafından tasdik edilmiş olmaktadır. Dinin felsefeye kabulünün bir diğer sebebi, daha önce aktarılmış olan, insanların yapısal tasnifidir. Dinlerin bütün insanları gözeterek, ortak bir tarzda bilgeliğe yönelmesi dinin zorunluluğunu ortaya koymaktadır.²⁸²

²⁷⁴ İbn Rüşd, 30-31.

²⁷⁵ Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd'de Tevil*, 318.

²⁷⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 227.

²⁷⁷ İbn Rüşd, 229.

²⁷⁸ İbn Rüşd, 233.

²⁷⁹ İbn Rüşd, 229.

²⁸⁰ İbn Rüşd, 232-33.

²⁸¹ İbn Rüşd, 234.

²⁸² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 547.

Felsefenin dini ve dinin felsefeyi tasdiki ortaya konduktan sonra sonuç kendiliğinden açık olmaktadır: Kesin kanıt (burhan) dayalı araştırmanın (nazar) ulaştırdığı netice dinin ortaya koyduğu ile çelişemez. Çünkü “gerçek gerçeğe zıt olamaz.”²⁸³ Felsefe ve din birbirlerinin “sütkardeşidirler”.²⁸⁴ Böylelikle İbn Rüşd *ötekini hakikate* ulaşmada kabul etmiştir.

2.1.3. Dinin Yorumunun/Tevilinin Filozofa Bağlanması Yoluyla Felsefenin Özgürlüğünün Sağlanması

İbn Rüşd’e dair olan önceki bölümde, İbn Rüşd’ün yaptığı tasnifin felsefe ve dinin bağımsızlıkları için nasıl zemin teşkil ettiği açıklandı. Peki alanların birbirinden ayrılığı ve bağımsızlığı bahsedilen zeminde ne şekilde gerçekleşmektedir?

Özsel olarak birbirinden bağımsız olan bu iki alan, felsefe ve din, pratikte de birbirinden bağımsız olmalıdır. Bunun da yolu farklı insan sınıflarının kendi sınıflarına denk düşen davranışı benimsemelerinden geçmektedir. Havas için bu davranış, yorumlanan dini metinlerin yorumunun saklı tutulmasıdır. Avam içinse kendisinde yorum kabiliyeti olmadığı için yorumlamadan uzak durarak metinlerin gözükten anlamları ile iktifa etmektir. Yani avamın teville erişimi yok iken havasın da teville paylaşmaya izni yoktur.²⁸⁵ Böylelikle farklı insan zihinlerinde kök salan nazari etkinlik olarak felsefe ve hatabi etkinlik olarak din de uygulamada birbirinden bağımsız alanlar olarak kurulmak istenmiştir.

Bu ilkenin uygulanmasına örnek olarak *cisimiyet* meselesi verilebilir. İbn Rüşd, Allah’ın cisim ve maddi varlık olup olmamasını ifade eden cisimiyet hakkında halktan soru soranlara açıklama yapmayıp soru sormalarının da engellenmesi gerektiğini söylemektedir. Bunun sebebi ise avam açısından varlığın duyusal bir şey olması ve duyusal olmayan bir şeyin yokluk anlamına gelmesidir. Avamın bu özelliği onlara cisimiyet meselesinde akli olarak izah yapılmasına engel olmalıdır. Yoksa dinin çoğu meselesi artık şüphe edilebilir duruma gelir. Örneğin Allah’ın ahirette görülmesi (ru’yet) inancı, Allah’ın bir yönde olması (cihet) inancı, Allah’ın mahşerde kullarından bizzat

²⁸³ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te’vil Faslu’l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne’s-Şerîa Ve’l-Hikme Mine’l-İttisâl*, 33.

²⁸⁴ İbn Rüşd, 56.

²⁸⁵ İbn Rüşd, 45.

hesap soracağı inancı üzerinde şüpheler oluşur. Bu meselelerden şüphe edilirse de dini metinlerin büyük bir bölümü şüpheli duruma gelir ve nihayetinde dinin kendisi şüpheli hale gelmiş olur.²⁸⁶ Bu ise felsefenin dini alana girdiği ve onun işleyişini bozduğu dolayısıyla bağımsızlığını ihlal ettiği anlamına gelecektir.

Uygulamadaki bu ayrılık İbn Rüşd'ün yapmış olduğu tasnife dayanmaktadır. O tasnifini Kuran'ı onaylamanın çeşitleri olarak (tasdik çeşitleri) ortaya koymuştur. İnsanlar yapılarından dolayı dini metni kabul ederken farklı yöntemler izlemek durumundadır. Kesin kanıtlarla (burhan) dinin metinlerini anlayacak kişiler ilim ehlidir (havas). Havas, tevil denilen yöntem ile metinleri akılla uyuşturarak kabul edebilecektir. Diyalektik (cedeli) yöntem ve retorik (hatabi) yöntem ile onaylamada (tasdik) bulunabilecek kimseler de kendilerine uygun olarak metni doğrudan kabul edeceklerdir.²⁸⁷ Felsefe ve dinin yapılarından kaynaklanan bağımsızlıklarını uygulamaya taşıyacağı yer de bu sınıfların sınırlanmaları yoluyla olacaktır. İbn Rüşd, koymuş olduğu ilkelere uymayanları, kendi döneminde siyasi gücün ilmi ifadesi ve yazılı dini otorite olan şeriatın en büyük suçlaması olan küfür ile nitelendirmiştir.²⁸⁸

İnsan tasnifi üzerinden açığa çıkarılan felsefe-din bağımsızlığı böylece yine insanların doğal farklılıklarından kaynaklanan tehlikelerden korunmak istenmiştir. İki alanın da bir diğerine müdahale etmesi engellenmek istenmiştir. Ancak mutlaklıkları ve bağımsızlıkları tanınan bu iki alanın asli kaynaklarından doğan bir çatışma olduğu durumda ne olacaktır? Daha önce farklı rotalar takip edilerek kurulan uyum ve alanların özerkliği dağılacak mıdır? Bunları koruyacak bir mekanizma kurulabilir mi? İbn Rüşd için bu soruların cevabı *tevil* kavramında ve kendi *tevil teorisinde* yatmaktadır.

2.1.3.1. Tevil Teorisi

Tevil kelimesi, birçok otorite lügat kitaplarının bildirdiği üzere *e-v-l* kökünden gelen bir mastardır. *Evl* kökü sözlükte "dönmek, dönüp varmak, dönüp gelmek" anlamlarına gelmektedir. Bu kökten türeyen *tevil* ise "döndürmek, sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak" demektir. Terimsel manasıyla *tevil*, "naslarda geçen bir lafzı

²⁸⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 183-85.

²⁸⁷ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne 'ş-Şerîa Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 32-33.

²⁸⁸ İbn Rüşd, 45.

bir delile dayanarak asli manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletmek" diye tanımlanır.²⁸⁹ İbn Rüşd'ün de bir *tevil* tarifi bulunmaktadır: "Tevilin anlamı, lafzın delaletini hakiki anlamından alıp mecazi anlamına sevk etmektir."²⁹⁰ Şu hâlde *tevil*, metnin anlamının tespitinde yorumcuyu etkin kılan bir faaliyettir.

Hz. Peygamber'den sonra dini metin sabit kaldığı halde muhatapların ve durumların değişmeye başlaması *tevil* tarihinin başlangıcı olarak belirlenebilir.²⁹¹ Öte yandan *tevilin* kendi meşruiyetini bulacağı tek yer dini metnin sabitliğine karşın sürekli dönüşen bir hayatın varlığı değildir. Sürekli dönüşen hayatta metnin sabit olmayıp sanki sürekli yenileniyormuş gibi anlaşılması, *teville* dayanak olabilecek diğer bir bakış açısidir. Bu ikinci yorumda dini metnin, Kuran'ın, zahir-batın ayrımı önemli bir rol üstlenir. Buna göre Kuran; sabit zahiri ve çokanlamlı batını ile, değişen muhatabına göre tezahür etmektedir.²⁹² Kuran için zahir-batın kategorilerinin kabul edilmesi metin üzerinde önemli bir yorum özgürlüğü sağlamaktadır. Öyle ki, İbn Rüşd, bu özgürlük ile felsefeyi meşrulaştıracaktır. Ayrıca İbn Rüşd'ün insanları tabi tuttuğu tasnif de bu şekilde dini metinde karşılığını bulmaktadır. Bu iki çeşit tasnifin arasında ilişki kurulması ise daha önce meydana gelmiştir.

Henüz İslam'ın erken dönemlerinde dini metinler zahir/batın anlam ikiliğinde anlaşılacak istenmiştir. Bu ikili yapıya göre metnin ifade ettiği anlam; görüntü ve anlam, beden ve ruh ikiliklerine yapılan benzetmeler ile açıklanmıştır. Şiilerin ve mutasavvıfların yaptıkları bu ayırım ile kendi düşünce/eylem alanlarını genişlettikleri ve dini meşruiyetlerini koruyarak daha geniş bir faaliyet alanına kavuşmak istedikleri söylenebilir. Ana dini metinlerin yorumlanmasında metni derinleştiren ve yorumcunun yorumunu özgürleştiren bu ayırım, aynı zamanda insanlar arasındaki tasnifi dile getirmenin de bir yolu olmuştur. İslam dünyasındaki avam-havas ayırımı bu ikilik üzerinden kendisini sûfilerin elinde zahir ilmi bilginleri (kelamcılar, fakihler gibi) ve batın ilmi arifleri (mutasavvıflar) olarak göstermiştir. Şiilerin elinde ise avam-havas

²⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Tevil", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 03 Ocak 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevil>; Attila Arkan, "İbn Rüşd'de Te'vil" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1994), 22.

²⁹⁰ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne 'ş-Şerîa Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 33.

²⁹¹ Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd'de Tevil*, 13.

²⁹² Gemuhluoğlu, 14.

ayrımı zahir-batın ayırımına dayanarak yapılmıştır. Böylelikle ana dini metnin göz-
içgözlem kabiliyetlerine denk düşen zahir-batın ayırımının insanların doğal/yapay
farklılıkları ile bağlantısı kurulmuştur.²⁹³ O halde İbn Rüşd'ün elinde; metni yorumlamak
anlamına gelen *tevil*, yorumun metinde özgürleşmesini sağlayan zahir-batın ayırımı ve bu
yorum faaliyetini başarı ile yürütecek avam-havas tasnifi bulunmaktaydı. O da elinde
bulunan bu malzemeyi işleyerek ve aralarında bağlantılar kurarak kendi *tevil teorisini*
geliştirmiştir.

Felsefe ve din birbirleriyle çatışmayan iki alan olarak kabul edildiği için, bu iki
alanın kendisiyle iş gördüğü kaynakların çatışması durumunda bu çatışmayı izah etmek
gerekecektir. Bu kabullerin ardından bir çelişki ile karşılaşıldığında çelişki iki alandan
birini yanlışlamaya götüremeyeceği için üçüncü bir yol mutlaka olmak durumundadır.
İşte İbn Rüşd, üçüncü yol olarak kendi *tevil teorisini* ortaya atmaktadır.

İbn Rüşd'e göre din ile felsefenin ortaya koymuş oldukları bilgilerin ilişkileri
çeşitlilik arz eder. Felsefenin bilgisini ortaya koyduğu varlık hakkında din ya sessiz
kalmış yahut da belirlemede bulunmuştur. Din söz konusu varlık hakkında sessiz kalmış
ise herhangi bir çelişkiden bahsedilemez. Şayet din bu varlık hakkında konuşmuşsa, ya
zahiri itibariyle felsefi metot (burhan) ile ulaşılan neticeyle paraleldir yahut da onunla
çelişir. İki netice arasında uyum varsa üzerinde konuşulacak bir durum yoktur. Eğer bu
iki netice birbiri ile çelişiyorsa dini belirlemenin/nassın *tevil*i talep edilir. *Tevil* ile
kastedilen ise, lafzın/metnin delaletini hakiki manasından alıp mecazi manasına
nakletmektir.²⁹⁴ Böylelikle ortaya çıkan uyumsuzluklar giderilecek ve din-felsefe
arasında çatışma oluşmayacaktır.

Tevil karşısında naslar, içerik ve üslup açısından olmak üzere iki farklı tasnife tabi
tutulmuştur. İçerik açısından naslar üçe ayrılır:

a.) Bunlardan ilki, daha önce verilen üçlü tasnifteki tüm gruplar tarafından
anlamının anlaşılabilirliği için yazılmıştır. Bu türden metinler *tevil* edilmemelidir.²⁹⁵ Bu

²⁹³ Süleyman Uludağ, "Batın İlmi", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 03 Ocak 2023,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/batin-ilm>.

²⁹⁴ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne 'ş-Şerîa Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 33.

²⁹⁵ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 4. bs (İstanbul: Klasik, 2020), 215.

kapsama giren dinin temel ilkelerini *tevil* etmek küfür, bu ilkelerin altında yer alan bir konudaki metni *tevil* etmek ise bidattır^{296, 297}.

b.) İkincisi, burhani bilgi seviyesinde bulunan havasın mutlaka *tevil* etmesi gereken metin türleridir. Havas bu metinleri *tevil* etmezse dini yanlışlama tehlikesine girecektir. Üçüncü yol seçilmeli ve *tevil* işletilmelidir. Ancak *teville* ehil havastan olmayanlar metni zahir/görünen anlamıyla kabul edip üstüne düşmemelidir.

c.) Üçüncüsü, *tevil* edilip edilmemesi arasında kararsızlık bulunan metin türleridir. Bu tür metinler de *tevil* edilecekse burhan ehli tarafından *tevil* edilmelidir.²⁹⁸

İçerik açısından ise naslar ikiye ayrılmaktadır. Bunların ilki, kastedilen anlam ile nassın zahirinden anlaşılan anlamın aynı olduğu metin türüdür. Bu metinlerin hiç kimse tarafından *tevil* edilmesi uygun değildir. İkincisi ise nassın zahirinin manası anlatılmak istenen olmayıp onun benzeri olan metin türüdür. Bu türden metinler de dörde ayrılır:

a.) İlki, metinde kullanılan örnek ve sembollerin gerçekte kastedilen mana olmadığı ve niçin bu anlatımın kullanıldığı kolayca anlaşılabilen metinlerdir. Bu türden metinler yalnızca burhan ehli (havas) tarafından *tevil* edilebilir. Daha önce gösterildiği gibi alanların pratik bağımsızlıklarını gözetmek için havas dışında kimseyle paylaşamaz.

b.) İkincisi, metinde kullanılan örnek ve sembollerin gerçekte kastedilen mana olmadığı ve niçin bu anlatımın kullanıldığı kolayca anlaşılan metinlerdir. Bu metinlerin *tevil*i yapılmalı ve herkesle paylaşılmalıdır.

c.) Üçüncüsü, metinde kullanılan örnek ve sembollerin gerçekte kastedilen mana olmadığına kolayca anlaşıldığı ancak kullanılan anlatımın niçin tercih edildiğinin ve ne anlatılmak istendiğinin kolayca anlaşılacağı metinlerdir. Havas tarafından *tevil*i yapılmalı ve geri kalanlara bu metnin herkes tarafından kavranamayacağı bildirilmelidir.

d.) Sonuncusu, metinde kullanılan örnek ve sembollerin gerçekte kastedilen mana olmadığına zor anlaşıldığı, ancak bir kere anlaşıldığı zaman niçin bu kullanımın tercih

²⁹⁶ Dinde makbul olmayan yenilik

²⁹⁷ İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne 'ş-Şerîa Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 43.

²⁹⁸ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 216.

edildiğinin kolay anlaşıldığı metinlerdir. *Tevil* ile ulaşılan gerçek anlam ile metnin zahiri anlamının çok yakın olmasından dolayı *tevilin* kafa karıştırdığı metin türleridir.²⁹⁹

İbn Rüşd bu şekilde metni tasnif ederek *tevilin* işletileceği adresleri belirlemektedir. Metin-insan etkileşiminde tutulacak pozisyon, insanın hangi gruba ait olduğuna ve metnin tasnifte nerede bulunduğu göre değişecektir.

Tevil teorisinin işletildiği bir örnek, İslam'da Allah'ın ahirette rûyeti (görülmesi) meselesidir. Havas için bunun anlamı kesin olarak ilimde (bilgide) artışa denk düşmektedir. Ancak bu *tevil*/yorumlama avama açıklanmamalıdır. Çünkü avama bu türden bilgiler açıklanırsa ya onlar için din geçersiz hale gelecektir yahut da bu hususu kendilerine açanı kafir ilan edeceklerdir.³⁰⁰

Birinci bölümünün ilk kısmında İbn Rüşd'ün ötekisinin yapısından kaynaklı mutlaklığını, güçlü kurumsallığını ve felsefe ile yaşadığı tarihsel çatışmayı görmüştük. Son olarak İbn Rüşd'ün getirdiği çözümün hangi enstrümanlar ile felsefe-din ilişkisinin farklı cihetlerini kuşattığına değinerek bu bölümü bitirebiliriz.

İbn Rüşd; İslam dini ve felsefenin yapılarından kaynaklı farklılığını *tevil* teorisi ile gidermiştir. İslam'ın kurumsallaşmasından kaynaklı toplumsallığının filozoflarla uyumunu, havasa *tevil* ehil olmayana açıklamama ve avama *tevil* yapmaya kalkışmama kurallarını koyarak sağlamıştır. İslam-felsefe arasında çıkan çatışmanın sorumlusu olarak kelimacıları göstermiş ve onları yapısal olarak eksik tanımlayarak ve insan tasnifini bu kaygı ile kurgulayarak felsefe-din çatışmasının tarihsel görüntüsünü izah etmiştir. Böylelikle İbn Rüşd ilk bölümde üç başlıkta ele aldığımız *öteki*yi felsefe ile uyumlu hale getirmiştir. Bu öteki *hakikate* giden bir başka yol olarak *peygamberin* şahsında ve kendi özerkliğinde tanınmıştır. Ayrıca *tevil* teorisi ile filozofun felsefesi de, yalnız filozof için, himaye edilmiştir. Bir sonraki bölümde ise, Schelling'in daha önce *ötekileşmesi* incelenen felsefe-sanat ilişkisini *hakikate* ulaşmada nasıl bir araya getirdiği incelenecektir.

2.2. Schelling'de Felsefe ve Sanat

Şimdi gözümüzü İbn Rüşd'ün ölümünden altı asır sonrasına ve Endülüs'ten (şimdiki İspanya) kuzeye, Prusya'ya (şimdi Almanya) doğru çevireceğiz. Burada

²⁹⁹ Sarıoğlu, 217-18.

³⁰⁰ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 205.

göreceğimiz şey, çalışmanın öne sürdüğü ve üzerinde temellendiği felsefi reflekslerin benzerliği olacaktır. Bundan sonraki bölümlerde, birbirinden farklı çağların ve farklı felsefi meselelerin filozofları olan İbn Rüşd'ün ve Schelling'in nasıl bir arada okunabileceği iyice anlaşılır olacaktır.

Schelling, Alman İdealizmi denen felsefi dönemin *romantik* filozofudur.³⁰¹ Romantiktir çünkü romantik hareketle hem şahsen temas halinde olmuş hem de romantik tasavvuru paylaşmıştır. Prusya'da daha önceki bölümlerde gördüğümüz poetik fikirler (Hamann, Herder vd.) o dönem entelektüellerinin ortak mirası idi. Romantiklerin aşıkâr kıldığı *ötekileşme* elbette Schelling'e de miras kalmıştı. Schelling de romantikler ile aynı dönemde aynı meydan okumaların, aynı yönelimlerin ve aynı çelişkilerin muhatabı olmuştur. Ancak Schelling -bizim ele aldığımız dönemde- cevabını felsefe içerisinden dizgesel olarak vermeyi denemiştir. Tam da bu husus yapılan çalışmayı mümkün kılmıştır. Felsefenin içerisinde kalan bir filozofun, *ötekini* felsefeye tanıyıp *ötekinin* zorlamasından/direncinden doğan olanakları felsefenin kendi sorunlarına çözüm olarak uygulaması, İbn Rüşd'ün ve Schelling'in ortak felsefi hareketidir. İbn Rüşd *ötekinin* direncinden; felsefenin, taşıdığı kıymete kıyasla çok az sayılacak bir topluluk tarafından sahiplenilmesine ve dinin/lerin varlığına çözüm/açıklama getirmiştir. Schelling'in *ötekinin* direncinden getirdiği çözümü ise felsefe tarihinde karşıt konumda olan iki anlayışı-Schelling bunlara kriticizm ve dogmatizm³⁰² der- bir araya getirmek ve bu yolla özgürlük-zorunluluk karşıtlığını aşmaktır.³⁰³ Bu yolla hem felsefenin kendi problemleri için bir çözüm yolu üretilmiştir hem de felsefe-*öteki* arasında mevcut olan/muhtemel olan gerilim çözüme kavuşturulmak istenmiştir.

Elbette Schelling'in çözmeye çalıştığı felsefi meselelerin iklimini oluşturan uzun bir tarih vardır. Ancak Schelling'e yakın tarihli olarak seçilecek iki nokta Schelling'in çabalarının arka planını anlamak için oldukça önemlidir. Bunlardan ilki Kant'ın felsefedeki Kopernik devrimi ve kendisinden sonraki- Alman İdealizmi için çok daha geçerli olmak üzere- felsefenin yapısına etkisidir. Diğer nokta ise Kant'ın *Salt Aklın*

³⁰¹ Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 12.

³⁰² Spinoza'nın felsefesinin "dogmatizm" olarak adlandırılmasının nedeni Kant'a karşıt olarak felsefede maddeyi verili kabul etmesi ve maddeden yola çıkmasıdır.

³⁰³ Oya Esra Bektaş, "Özgürlüğün Olanığı Olarak Yaratıcı Eylem: Schelling'in Dogmatizm ve Kriticizm Üzerine Felsefi Mektuplar'ı Üzerine Bir Analiz", *Temaşa Felsefe Dergisi*, sy 17 (Haziran 2022): 158-70.

Eleştirisi isimli eserinden sonra 1785 yılında Alman düşünce ve kültür tarihinde önemli yer etmiş olan panteizm tartışmasıdır. Jacobi ve Mendelssohn arasında geçen tartışma Spinoza felsefesini Alman entelektüel hayatına canlı bir biçimde taşımıştır ve birçok önemli simayı etkilemiştir ki bunlardan bir tanesi de filozofumuz Schelling'tir.³⁰⁴

Schelling'in 1795 tarihli *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne*³⁰⁵ isimli metninde Kant'ın idealizmi ve Spinoza'nın dogmatizmi karşıtlar olarak karşımıza çıkmaktadır. O bu iki sistemi şöyle ayırımlar:

Demek ki Ben mutlak-olan ise, Ben-olmayan şey, ancak Ben'e karşı karşıtta, yani ancak Ben'in varsayımına bağlı olarak belirlenebilir ve mutlaka konulmuş, karşıda konulmuş olmayan bir Ben-olmayan bir çelişkidir. Buna karşın Ben, mutlak-olan olarak varsayılmazsa, Ben-olmayan ya tüm Ben'den önce ya da Ben'le aynı zamanda konulabilir. Üçüncü bir şey olanaklı değildir.

Bu, iki aşırı uç, dogmatizm ile kriticizmdir. Dogmatizmin ilkesi, tüm Ben'den önce konulmuş bir Ben-olmayan'dır; kriticizmin ilkesi, tüm Ben-olmayan'dan önce olan ve tüm Ben-olmayan'ın dışlanmasıyla konulmuş bir Ben'dir; ikisinin tam ortasında bir Ben-olmayan'la koşullu Ben'in ilkesi bulunur, ki bu, bir Ben'le koşullu Ben-olmayan'ın ilkesiyle aynı şeydir.³⁰⁶

Schelling, burada bahsedilen, felsefenin nesnesi olarak öznedenden yola çıkma veya nesnedenden yola çıkma ayrımını aşmak için yine 1795'te yayınladığı *Dogmatizm ve Kriticizm Üstüne Felsefi Mektuplar*³⁰⁷ isimli metninde yeni bir bağlayıcı olanak bulmuştur. Bu metinde Schelling; Kant'ın idealizmini (kriticizm) ve Spinoza'nın dogmatizmini, *hakikate* farklı noktadan yola çıkarak ulaşmaya çalışan ve bir tanesinin diğerine teorik alanda üstünlük sağlamadığı/sağlayamayacağı felsefi düşünceler olarak değerlendirmiştir. Bu felsefelerin zıtlığı ile kendisini ortaya koyan çelişkinin çözümünü ise idealizmin özgürlüğünü ve dogmatizmin zorunluluğunu birlikte bulunduran yeni bir idealist felsefede ve özgürlüğü sonludan sonsuza geçiş olarak sunabilen estetikte

³⁰⁴ Frederick C. Beiser, *Aklın Kaderi Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*, çev. Emre Bilgiç, 1. bs (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 72-73.

³⁰⁵ Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 44.

³⁰⁶ F. W. J. Schelling, "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne", içinde *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, kitap editörü Ömer Naci Soykan, çev. Ömer Naci Soykan, 1. bs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 57.

³⁰⁷ Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 44.

bulmuştur.³⁰⁸ Böylelikle o, daha sonra *Transandantal İdealizm Sistemi* eserinde ortaya koyacağı sistemine niyet mahiyetinde bir ön çalışma sunmuştur.

Felsefi gelişiminin taslağını sunduğu bu erken metinlerinden sonra Schelling'in ilgisi sunduğu ikiliğin bir yönünde yoğunlaşmıştır. Henüz bu dönemde Schelling, Kant'ın felsefesinin ve Fichte'nin onu yalnız Ben'de inşa etmesiyle öne sürdüğü *Bilim Öğretisi*'nin hatlarının genel çerçevesinden çıkmış değildi. Hölderlin'in etkisiyle Fichte'nin *Ben*'inden *Mutlak*'a geçiş yapmış olsa da³⁰⁹ felsefenin geneli göz önüne alındığında aradaki farklar küçük kalmaktaydı. Bu şöyle de anlaşılabilir; Schelling'in *Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Mektuplar* eserinde taslağını vermiş olduğu Kant-Spinoza uzlaşmasının Kant kısmının aciliyeti yoktu. Felsefe halkasının yarısı, belki kusurlu olarak, üretilmişti. Ancak Schelling'in halkanın diğer yarısı olarak öngördüğü Spinoza'nın dogmatizmi yahut felsefenin nesnel kısmı mevcut haliyle eksikti.

Schelling yalnız felsefe değil diğer disiplinlerde de kendisini yetiştirmiş bir filozoftu. Özellikle matematik ve fizik alanlarında geniş bir bilgiye sahipti.³¹⁰ Bu birikimle o, Newton'dan zamanına kadar ortaya konmuş bilimsel birikimi bir sistem içerisinde kavrama ihtiyacını³¹¹ kendi felsefi projesi ile birleştirdi. Böylelikle *Mektuplar*'dan sonra onun ilgisi *Naturphilosophie*'ye (doğa felsefesi) yoğunlaştı. Kant'ta ve özellikle Fichte'de eksiklik olarak addettiği *doğanın* geride kalmış konumunu, diğer bir deyişle nesnel olanın hiçselleştirilmesini kabullenmeyen Schelling; özne-nesne, özgürlük-zorunluluk ikiliklerinin karşıt taraflarından başlayan felsefelerin diğerine varacağı bir yol izlemesi gerektiğini düşünüyordu.³¹² Spinoza'dan tevarüs ettiği *Natura Naturans* (üretici doğa)-*Natura Naturata* (üretilen doğa) kavramları ile özne-nesne ikiliğinin nesne ve aynı zamanda zorunluluk kısmından başlayarak bir sistem geliştirdi. Bu sistemi “fiziğin Spinozacılığı” diye anmıştır.³¹³ Schelling yeni sistemini yani

³⁰⁸ Bektaş, “Özgürlüğün Olanığı Olarak Yaratıcı Eylem: Schelling'in Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar'ı Üzerine Bir Analiz”, 165.

³⁰⁹ Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy* (Taylor & Francis e-Library: Routledge, 2001), 26-27.

³¹⁰ Ömer Naci Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 1. bs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 36.

³¹¹ Soykan, 12.

³¹² Merve Ertene, “Çevirmen Önsözü”, içinde *Transandantal İdealizm Sistemi*, kitap editörü F. W. J. Schelling, çev. Merve Ertene (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 11.

³¹³ F. W. J. Schelling, “Doğa Felsefesinin Bir Sisteminin Tasarısına Giriş ya da Nazari Fizik Kavramı ve Bu Bilimin Bir Sisteminin İç Örgütlenimi Üstüne”, kitap editörü Ömer Naci Soykan, çev. Ömer Naci Soykan, 1. bs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 96.

Naturphilosophie'sini, *Transandantal İdealizm Sistemi*'ni yayımladığı 1800 yılına kadar; 1798 tarihli *Bir Doğa Felsefesi Üstüne Düşünceler*, yine 1798 tarihli *Evren-ruhu Üstüne* ve 1799 tarihli *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Tasarımı* adlı metinlerinde işlemiştir.³¹⁴

Schelling'in felsefeye dair söyledikleri, geliştirmiş olduğu doğa felsefesini daha anlaşılır kılar. Ona göre “insan kendi kendisini dış dünya ile çelişkiye sokar sokmaz” felsefeye doğru “ilk adım” atılmıştır.³¹⁵ Bu adım ile insan “doğanın her zaman birleştirmiş olduğu şeyi” parçalamış ve “nesneyi görüden, kavramı imgeden” ayırmıştır.³¹⁶ Schelling'e göre; ilk düşünceyi zihninde oluşturarak, insanın tabiatla bir olduğu doğa durumundan çıkan kimse ilk filozoftur.³¹⁷ Fakat felsefe bu ilk anında Schelling için olumsuz anlam taşır. Çünkü insanın esası etkinliktir ve insan “kendi kendisi üstüne ne denli az düşünürse”³¹⁸ o kadar etkin olur. Oysaki, insanın doğma sebebi kendi kendine düşünme uğruna, asıl faal karakterini zayıf düşürmek ve bu yolla kendi ruhsal karakterine zarar vermek değildir. Schelling “kendi üstüne katlanan sırf düşünme insanın zihin hastalığıdır”³¹⁹ der. Ancak kendi kendisini nesne yapan düşünme, yani refleksiyon felsefe demek değildir. Refleksiyon, felsefenin kendisine olumsuz değer atfettiği ve dağılmayı aşmak için kendisinden hareket ettiği aletidir.³²⁰ Refleksiyonun sebep olduğu özne-nesne bölünmesi göz ardı edilip özne-nesne özdeş olarak alındığında, canlı doğanın keyfiyeti insanın kendi yaşamı kadar açık hale gelir. Oysa refleksiyonun parçalaması kabul edildiğinde “ölü bir nesneden başka hiçbir şey” kalmaz ve dış dünyadaki yaşamın olanağından vazgeçilmek durumunda kalınır.³²¹ Schelling, Spinoza'nın düşünce-madde birliği düşüncesini bu özdeşliğin farkına varılması olarak zikreder.³²²

Schelling böylesi bir özdeşliği ileri sürdükten sonra felsefenin mutlak bilgisini gündeme getirerek yeni bir gerekçelendirme sunar. Mademki felsefe “mutlak olanın bilimidir” ve mademki “mutlak olan kendi ebedi eyleminde, biri real, biri ideal” olmak

³¹⁴ Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 44-45.

³¹⁵ F. W. J. Schelling, “Bir Doğa Felsefesi Üstüne Düşünceler; Bu Bilimi Araştırmaya Giriş Olarak”, içinde *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, kitap editörü Ömer Naci Soykan, çev. Ömer Naci Soykan, 1. bs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 72.

³¹⁶ Schelling, 72.

³¹⁷ Schelling, 74.

³¹⁸ Schelling, 72.

³¹⁹ Schelling, 73.

³²⁰ Schelling, 73.

³²¹ Schelling, 81.

³²² Schelling, 77.

üzere iki tarafı birlik içinde kavırıyor, o halde felsefede Mutlak olanın ardından kendisini iki yana ayırır.³²³ Mutlak'ın reel tarafı kendisini doğada gösterir, ideal yanı ise Ben'de gösterir.³²⁴ Felsefenin reel yana denk gelen kısmı doğa felsefesidir; ideal yana denk gelen kısmı ise transandantal felsefedir.³²⁵ O halde, Mutlak'ın reel yanı ve ideal yanı olarak değerlendirilen doğa ve ruh (tin), kökende özdeş varlığın çeşitlenmesi ile oluşur. Doğa ve tin başlangıçları ve asıl kaynakları itibariyle aynılardır. Schelling'in diliyle söylenecek olursa, "doğa görülebilir tin, tin görülebilir olmayan doğadır."³²⁶

Schelling, başka bir yerde, doğa felsefesini, öne sürdüğü zekâ yapısından yola çıkarak sunmuştur. Buna göre zekâ biri bilinçli diğeri bilinçsiz olmak üzere iki farklı şekilde var olabilir. Bilinçli zekâ ideal dünyanın (bilgi ve anlam dünyası) yaratılmasında aktifken; bilinçsiz zekâ reel dünyanın (doğa ve evren) yaratılmasında aktiftir. Felsefeye düşen bu zekânın iki farklı hâlini ve etkinliğini özdeş varsaymaktır. Transandantal felsefe reel olanı ideal olanda anlamaya gayret gösterirken, zekâların özdeşliğine dayanarak iddia edilecek olursa, tam tersi olan anlama biçimi yani ideal olanın reel olanda anlaşılma çabası da doğa felsefesi anlamına gelecektir.³²⁷

Schelling, öne sürdüğü doğa felsefesini "nazari fizik" diye adlandırır ve empirik fizik adını verdiği Newton fiziğinden ayırır. Ona göre; *nazari fizik*, empirik fiziğin ikincil hareketlerle ilgilendiği yerde içsel hareket ettirici dinamik görünüşlerle ilgilenir.³²⁸ Schelling bu noktada doğayı Spinozacı bir şekilde *üretilen olarak doğa* (natura naturata) ve *üreticilik olarak doğa* (natura naturans) şeklinde ikiye ayırmaktadır.³²⁹ Doğadaki nesnelere koşulsuz bir şekilde var olamayacakları için koşulsuz bir şeyin doğada işler halde olduğu kabul edilmelidir. Kabul edilecek bu işlerlik, üreticilik olarak doğadır. Schelling'in doğabilimi için asıl nesnesi olarak doğa bu üreticiliktir ve incelemelerinde esas unsur olarak bu üreticiliği dikkate almaktadır. Bu üreticilik, sonlu olarak var olan tüm ürünleri ile birlikte düşünüldüğünde sonsuz bir gelişmeyi anlatır. Sonsuz gelişme

³²³ Schelling, 84.

³²⁴ Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 19.

³²⁵ Ömer Naci Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 53.

³²⁶ Schelling, "Bir Doğa Felsefesi Üstüne Düşünceler; Bu Bilimi Araştırmaya Giriş Olarak", 82.

³²⁷ Schelling, "Doğa Felsefesinin Bir Sisteminin Tasarısına Giriş ya da Nazari Fizik Kavramı ve Bu Bilimin Bir Sisteminin İç Örgütlenimi Üstüne", 95.

³²⁸ Schelling, 96.

³²⁹ Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 18.

sonucunda doğada gözlemlenen, evrimsel bir gelişim sürecidir.³³⁰ Doğadaki üreticilik ve ürünleri, daima bir bütün olarak eşzamanlı işler.³³¹ Üreticilik-ürün ikiliğinin doğadaki karşılığı canlı-cansız ikiliğidir. O halde *nazari fiziğin* amacı “canlı ve cansız ürünlerin yapısını ortak ifadeye getirmek” olarak ifade edilebilir. Buradan çıkan sonuca göre; doğadaki organik ve anorganik unsurlar yani canlı ve cansızlar tek bir etkinliğin farklı şekilde organize olmuş ürünleridir.³³²

Schelling, doğabiliminde, ilkin uzunluk, genişlik ve derinliği türetir. Böylelikle ilk derece doğa olarak mekân meydana gelir. Mekânın hemen ardından ikinci derece doğa; manyetizma, elektrik ve kimyasal süreçler olarak ortaya çıkar. Daha sonra üçüncü derecede ışık ortaya çıkarak halihazırda ortaya çıkmış kuvvetlerle birlikte duyumsanabilir doğayı oluştururlar. Bu haliyle doğa henüz cansızdır ve içerisinde organik unsurları içermez. Canlılık, doğanın diyalektik sürecin devamında yaşam ve ölümü meydana getirmesiyle kendisine yer bulur. Canlılığa kadar mekanik süreçlerle çizgisel olarak işleyen doğa, canlılıkla birlikte kendi içerisinde kendi genel yapısına benzer yapılar kurar. Böylelikle doğanın doğrusal hareketi döngüsel bir şekil alır ve kendi içinde sabit etki-tepki ilişkisini taşıyan varlıklar yani organizmalar meydana gelir.³³³ Organizmanın en mükemmel örneği olarak insanın, kendisini nesneden ayırması ile yani daha önce zikredilen ilk filozof ile de doğa felsefesi başladığı noktaya kadar sürdürülür. Böylelikle özne-nesne özdeşliğinin bozulması ile başlayan felsefi macera, doğa tarihinin en başından insanın bu çelişik uyanışına kadar olan süreçte tamamına erer.

Özetle; Schelling, kendine verdiği görevi gerçekleştirirken ilk önce doğa felsefesinin ne olduğunu daha sonra ilkelerini tespit eder ve bu ilkeler ile tüm görüngü (fenomen) dünyasını izah eder. Bu izahat evrimsel süreç içerisinde ilerleyerek önce aşağı katmanlardan yukarı doğru yükselir ve nihayetinde insana kavuşur. Cansız ve reel olan maddeden başlayarak canlı ve ideal olan insanın çıkarsanması ile doğa felsefesi tamamlanır. Böylelikle Schelling’in eksik olduğunu düşündüğü felsefe halkası

³³⁰ Schelling, “Doğa Felsefesinin Bir Sisteminin Tasarısına Giriş ya da Nazari Fizik Kavramı ve Bu Bilimin Bir Sisteminin İç Örgütlenimi Üstüne”, 95-101.

³³¹ Schelling, “Bir Doğa Felsefesi Üstüne Düşünceler; Bu Bilimi Araştırmaya Giriş Olarak”, 81.

³³² Schelling, “Doğa Felsefesinin Bir Sisteminin Tasarısına Giriş ya da Nazari Fizik Kavramı ve Bu Bilimin Bir Sisteminin İç Örgütlenimi Üstüne”, 101.

³³³ Merve Ertene, “Aisthesis’ten Estetiğe: Schelling’in Tersine Değerlenmiş Mimesis’i” (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 128-59.

üretilmiştir. Felsefede nesneden başlayarak öznel yahut diğer bir deyişle sonludan başlayarak sonsuza varan ödev başarıldıktan sonra sıra karşıtlığın öteki tarafından hareket etmeye gelmiştir. Çünkü halkanın bu yanı daha önce Kant ve Fichte tarafından ortaya konmuş olsa da, Schelling'e göre, kusurludur. Kusurlarından arınmış olarak onu gerçekleştirme görevi Schelling'in karşısında durmaktadır. O, 1800 yılında *Transandantal İdealizm Sistemi*³³⁴ isimli eserinde de felsefenin öznenen yola çıkararak nesneye yahut sonsuzdan yola çıkararak sonluya varma görevini yerine getirmeye çalışmıştır. Bu görevini gerçekleştirirken ilkin bilgi tanımından yola çıkararak özne-nesne denkliliğini işlemiş, daha önce ortaya koyduğu doğa felsefesini özetlemiş ve sonra transandantal sistemini izah etmiştir.

Transandantal İdealizm Sistemi, bilgi tanımıyla başlar. Bilgi öznel ile nesnenin birleşmesi ile meydana gelir. Yani bilgi, öznel-nesnel özdeşliğidir. Bir şey bilindiğinde, bilgi nesnesi ve bizzat bilen olarak öznel uygunluk ilkesince bir araya gelir ve öznel-nesnel özdeşliği olarak bilgi ortaya çıkar. Bilgi, tek tek insanlar düşünüldüğünde, farklı öznel ve nesnelerin bilgisi şeklinde özelleşebilir ve farklılaşabilir. Ancak bilginin genel formu olarak öznel-nesnel özdeşliği, tüm varlığın, sayesinde var olduğu özdeşlik zemininin bilgisidir. Şayet bu bilginin imkânı ve kökeni sorgulanmak istenirse, zorunlu olarak bu özdeşlik bozulmalı ve bilginin içerdiği ikilik olarak öznel-nesnel ayrımına yönelinmelidir. Bilginin bu iki yanından yani öznel-nesnel ikiliğinden başka bir yan bulunamadığı için onlardan birini başlangıç noktası olarak seçmek gerekir. Nesnel olanı diğer bir söyleyişle doğayı başlangıç noktası olarak alan doğa bilimleridir. Öznel olanı diğer bir deyişle zekâyı başlangıç noktası olarak alan transandantal felsefedir. Başlangıçtaki öznel-nesnel özdeşliğinden dolayı, başlangıç noktası fark etmeksizin soruşturma bilginin diğer yanına doğru ilerlemeli ve neticede ona kavuşmalıdır.

Schelling, daha önce oluşturduğu doğa felsefesi ile transandantal felsefeyi bir bütün içerisinde görür. Bu anlayışı, *Transandantal İdealizm Sistemi* adlı eserinin başlangıcında doğa felsefesinin özetini vermesine neden olmuştur. Bu özetinde, doğa felsefesini doğa bilimlerinin yapısından yola çıkararak izah eder. Doğa bilimleri, sezgi ve düşünce yasalarını elde ederek somut inceleme alanlarını soyut ilkelere toplarlar. Yasalılık, esasında doğa bilimlerinin somut araştırma nesnelerini öznel olana doğru

³³⁴ Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 45.

çekmeleriyle meydana gelir. Her bir yasa doğanın nesnel bir kabuğunu soymak anlamına gelmektedir. Misâlen, doğa araştırmalarının bu faaliyeti ile ışığın görünen çeşitliliği geometride ifade edilerek tinsel bir yapıya kavuşur. Bir elmadan bir gezegene değin hareket çokluğu, yer çekimi yasası ile yine tinsel bir yapıya kavuşur. Bu şekilde tüm doğa, zekâda ifade edilir tinselliğe dönüşmüş olur. Fakat başlangıçta yola çıkılan öznel-nesnel özdeşliği bu şekilde başarılı olmaz. Bu başarı, doğanın kendi kendisine yönelmesi, “kendine nesne haline gelmesi” ile tam bir özdeşlik olarak ancak başarılabilir. Doğanın kendi kendisine yönelmesi ve kendini kendinde bilmesi ne anlama gelmektedir? Schelling, doğanın kendisinde işleyen bilinçsiz bir zekâ olduğunu öne sürer. Doğada ortaya çıkan yasalılık da bunun delilidir. Ancak doğa kendinde bilinçsizce, farkında olmadan işler ve üretimde bulunur. Onun bilince varması, kendisini kendisine nesne kılması ile olanaklıdır. Başlangıçta bilgide tanımlanan nesnel-öznel özdeşliği de ancak bu şekilde yeniden ortaya çıkar. Doğa, buna “en son ve nihai bir refleksiyon” ile ulaşır ve böylelikle akıllı insan ortaya çıkar. İnsanın bilinci, doğanın bilince kavuştuğunu ifade eder. Böylelikle bilginin nesnel-öznel özdeşliğinin nesnel yanından yola çıkan doğa felsefesi öznel olanı üretmek üzere özdeşliği yeniden ortaya koymuştur.³³⁵

Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemini*'nin girişinde daha önce oluşturduğu doğa felsefesini böylece özetler. Asıl mesele ise; bilginin nesnel-öznel özdeşliğinin, öznel olandan başlayarak yürütülen soruşturmada, yeniden başlangıçtaki özdeşliği nasıl sağlayacağıdır. Bu görev transandantal felsefeye düşer ve Schelling, Kant'ın ve Fichte'nin daha önce yürüdüğü bu yolu kendi usulünce yeniden yürür. Schelling'in en temel farklılığı, Hölderlin'in etkisiyle Fichte'nin Ben'inden vazgeçmesi ve onun yerine tüm felsefesinin temelini Mutlak'ı koymasındır.³³⁶ Schelling'e göre, refleksiyon bilgideki nesnele yönelirse özgürlük ortadan kalkar ve hem insanların yaşamının hem de tüm tarihin yazgı ve kader ürünü olduğu sonucuna ulaşılır. Şayet tersi yapılırsa da refleksiyon bilginin öznel yanından başlatılırsa, yasalılığa ve sınırsız özgürlüğe dolayısıyla da ateizme ve dinsizliğe ulaşılır. Bu sonuçlardan kaçınmak için Schelling'in önerdiği üçüncü yol ise; refleksiyonun, özgürlük ve yasalılık arasında uyum sağlayacak ve onların kendisinden temel aldığı bir Mutlak'a yükseltilmesidir. Böyle bir temelden hareket

³³⁵ Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 30-32.

³³⁶ Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy* (Taylor & Francis e-Library: Routledge, 2001), 26-27.

etmekle ortaya çıkacak olan felsefi sistem de Schelling'e göre "takdiri ilahi sistemi" olacaktır.³³⁷ Böylelikle felsefe tarihinde öne çıkan iki temel yaklaşımın, yani nesneden başlayan dogmatizmin ve öznenen yola çıkan kritisizmin kazanımları korunarak bir araya getirilebilecektir.³³⁸ Şimdi sorulacak soru ise kendisine böylesi büyük bir konum verilen bu Mutlak'ın ne olduğudur?

Hölderlin, Fichte'nin Ben'ine karşı olarak, özne-nesne ayrımının ilk olarak yargıda meydana geldiğini ifade eder. Yargıdan önce ise varsayılması gereken bir özne-nesne birliği vardır. Yargıda, yani zihinde yahut dilde ortaya çıkan özne-nesne ayrımı öyleyse ortaya çıkmadan önce birlik olarak mevcuttur. Schelling'in Mutlak'ı bu değerlendirme ile anlaşılabilir.³³⁹ Schelling, bu kritiği dikkate alarak Ben'in felsefedeki konumunu sorgulamış ve yerine özne-nesne birliği ve daimî yaratıcı eylem olarak Mutlak'ı geçirmiştir. Ama yargı ile dağılan Mutlak, kendi yapısından kaynaklı olarak kendinde bilinmeye karşı direnir.³⁴⁰ Schelling, romantiklerin aksine, Mutlak'ı kavrayışını bu noktada bırakmaz. Refleksiyonun parçalamadan elde edemediği Mutlak, refleksiyon öncesine uzanan bir sezgiyle ulaşılabilir hale gelir.³⁴¹ Peki böylesi büyük bir görevi başarabilen bu sezgi nedir?

Kant, bilmenin gereksinimi olarak, düşüncenin içeriğine eşlik eden bir kendiliğindenlik eyleminden, düşünmenin farkındalığından söz etmektedir. Tecrübede bir araya gelen ve bütün içerisinde deneyimlenen çokluğun, kopmaya uğramayan böylesi tek bir farkındalıkta birliğe geldiğini söylemektedir.³⁴² Fichte, tarif edilen bu sürekli farkındalık ile empirik bilinçten yalnızca eylem olan Ben'e ulaşır. Tasarımları bir arada tutan ve ardı ardına ilerlemelerinde onları tek bir merciye ait kılan bu sürekli farkındalık, Fichte'nin söz konusu geçişi yapması için gerekli olağanı sağlamıştır. Tasarımlara eşlik eden böylesi bir farkındalık, yaratıcı eylem olarak genelleştirilmiş ve Fichte'nin her şeyi kendisinden türettiği Ben (Ich) ortaya çıkmıştır. Schelling ise Kant ve Fichte'den farklı olarak, tasarımlara eşlik eden kendilik farkındalığını; Mutlak'ın öznel-nesnel

³³⁷ Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 290-91.

³³⁸ Ertene, "Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i", 119; Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 92.

³³⁹ Merve Ertene, "Çevirmenin Önsözü", içinde *Sanat Felsefesi*, kitap yazarı F. W. J. Schelling, çev. Merve Ertene, 2. bs (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 14-15.

³⁴⁰ Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 65.

³⁴¹ Ertene, "Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i", 103-4.

³⁴² Ertene, "Çevirmenin Önsözü", 11-13.

özdeşliğinden kök alan asıl etkinliğinin, taklidi, düşünümsel ve özgür olarak yeniden filozof tarafından inşa edilmesinin yöntemi haline getirmiştir. Burada sözü edilen kabiliyet “entelektüel sezgi”dir. Schelling’e göre *entelektüel sezgi*, felsefenin yöntemi olmalıdır.³⁴³ Daha önce sözü edilen refleksiyonun parçalayıcı etkisini aşmanın yolu *entelektüel sezgi*den geçmektedir. Mutlak’ı sezen olarak *entelektüel sezgi*, Mutlak’ın eylemini baştan deneyimlemenin ve böylelikle de keyfiyetini anlamının yegâne yoludur.³⁴⁴

Doğa felsefesinde ortaya çıkışı gösterilen ve Mutlak’ın eyleminin farklı dereceden devamı olan insan zekâsının “belirli yasalara göre” olan eylemi, transandantal felsefenin ele aldığı yegâne konusudur. Zekânın eylemi, ancak “dolayumsuz iç sezgiyle” yani *entelektüel sezgi* ile anlaşılabilir. Bu da halihazırda meydana gelmiş olanı yeniden meydana getirerek anlama olacağı için ancak bir çeşit üretme ile mümkündür. O halde *entelektüel sezgi* denilen, dolayımı uğramadan yani özne-nesne ayırımında parçalanmadan işgören içsel kabiliyet üretici olmalıdır. Fakat felsefede kullanılan, yalnızca *entelektüel sezgi* ile Mutlak’ın kökensel eylemini taklit etmek ve zekânın işleyişini üretiminde gözlemlemek değildir. Bunun yanında bu üretim üzerine refleksiyon yapılmalıdır. O halde filozof, bir tarafta Mutlak’ın eyleminin devamı olan zekânın eylemini *entelektüel sezgi* ile taklidi olarak üretmeli, diğer yanda bu üretimin üstüne refleksiyon yapmalıdır. Böylelikle zekâ kendi üretiminde kendini görmelidir. Bir yandan üretirken öte yandan refleksiyon yaparak elde edilecek olan ise Mutlak’ın bilgisidir.³⁴⁵ Burada bahsedilen ikilik özbilinçtir. Hem sezen hem sezilen olarak özbilinç Schelling’de, Fichte’den farklı olarak, “tüm varlığın değil, tüm bilginin mutlak prensibi haline gelmiştir.”³⁴⁶

Schelling’in soruşturmasına kendisine özgü olan istikametini veren Mutlak ve *entelektüel sezgi*, onun öznedenden başlayarak nesneye kavuşacağı transandantal felsefesinin en temel belirlemeleridir. Nesnelden başlayarak öznel olana ulaşan doğa felsefesinin aksine transandantal felsefe, öznedenden hareket ederek ve nesneli bilinçli olarak dışarıda

³⁴³ Ertene, “Aisthesis’ten Estetiğe: Schelling’in Tersine Değerlenmiş Mimesis’i”, 162-63.

³⁴⁴ Ertene, 103-4.

³⁴⁵ Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 41.

³⁴⁶ Schelling, 47.

bırakarak başlar.³⁴⁷ Nesneli dışarıda bırakmanın yolu da “aşırı şüphecilik”ten geçer. Aşırı şüpheye ihtiyaç duyulmasının sebebi, şüphe edilecek yargıların doğadan insana aktarılmış olmasından kaynaklanır. İnsana oldukça doğru ve doğal gelen yargıların bizzat kendilerinden şüphe edilmelidir. Ancak bu sayede nesne dışarıda bırakılabilir. Doğanın, bilincin sıradan kullanıma yerleştirmiş olduğu tüm önyargılar tek bir önyargının çeşitlenmesidir. Bu en temel önyargı, dışsal gerçekliğin var olduğu yanılığsıdır. Transandantal filozof için yalnızca öznel olanın “kökensel” gerçekliği vardır. Transandantal perspektif için sadece bu öznel olanın daimî olarak “kendine nesne haline gelmesi” söz konusudur. Öznel olanın karakteri bilgi ile tanımlandığı için ve öznel olan kendini araştırma konusu kıldığı için transandantal felsefe “bilmenin bilmesidir.”³⁴⁸ Öznel olan, böylesi bir araştırmanın yöneldiği yegâne şey olduğundan dolayı “bilmenin bilmesi”nin yöntemi de dış nesnelere bağımsız olarak işleyen *entelektüel sezgi*dir.³⁴⁹ Doğa felsefesinin, doğaya yönelerek onun çeşitliliğini soyut ilkeler altında toplamak suretiyle doğayı “tinselleştirme”sine karşı transandantal felsefe, öznel olanın yani zekânın içeriminden doğayı türetir. Böylelikle bu iki karşı felsefi faaliyet realizmi idealizme ve idealizmi de realizme dönüştürmüştür.³⁵⁰

Mutlak’ın, *entelektüel sezgi* vasıtasıyla üretim faaliyetinin içinde fark edilmesi ile öznel-nesnel özdeşliğinin ayırıcısına varılır. Bu özdeşliğin diğer bir adı reel-ideal özdeşliktir. Bu özdeşlikte, özdeşlik olarak kalmasına karşın, refleksiyonun ona yönelmesi ile reel-ideal ayrımı fark edilir. Bu ayrımın tarafları, köken aldıkları Mutlak gibi sınırsız üretici faaliyetlerinde yakalanır. Bu iki faaliyet birbirlerine zıttır ve çakışkıdır. Ancak bu çakışma sayesinde özbilinç ortaya çıkar ve öznel ve nesnelin zıt faaliyetlerinde var olur. İdeal olmadan reel olan, reel olmadan da ideal olan olamaz. Bu karşılıklı zıtlıktan doğan özbilincin tarihi, felsefedir. Karşıt faaliyetler olarak reel etkinlik ve ideal etkinlik birbirini gerektirir. Felsefede onların, faaliyetlerinde sürekli olarak birbirleri ile çakışmaları ve birbirlerini gerektirmeleri ardışık olarak inşa edilir.³⁵¹ Özbilincin “tüm

³⁴⁷ Schelling, 33.

³⁴⁸ Schelling, 33-35.

³⁴⁹ Schelling, 40.

³⁵⁰ Schelling, 42.

³⁵¹ Schelling, 78; Schelling, 91.

etkinliği ondaki bir çelişkiden ortaya çıkar.” Bu çelişki kökensel olarak sürekli dir ve zihinsel faaliyet bu çelişkiden doğmaktadır.³⁵²

Schelling; Mutlak’tan yola çıkarak, reel ve ideal etkinliklerin karşıt etkinliklerinden birçok aşama türetir. Karşıt etkinlikler birbirlerinden sürekli ayrılma ile çeşitliliği; birbirleri ile denge durumuna gelerek de çeşitlilikte Mutlak’ın özdeşliğini üretirler. Tüm bu süreç Mutlak’ın kendini açmasıdır. Bu türetme nihayetinde insanın sıradan zihinsel deneyimine varır.³⁵³ Mutlak’ın adım adım kendini açığa çıkarması, insan zihnine vardığında tamamlanmış olmaz. İnsan aklının bilmesi ve eylemesi ile Mutlak’ın kendini aması devam eder. Schelling, Tanrı’nın henüz var olmadığını, Mutlak’ın kendini ifşa etme sürecinin devam ettiğini düşünür. Mutlak’ın kademeli olarak açımlanması, Tanrı’nın tecelli etmesi anlamına gelir. İnsan da akli sayesinde Mutlak’ın ifşasına katkı sunar, Tanrı’nın varlığını kendi yapıp-etmelerinin toplamı olan tarihte kanıtlar. Tanrı’nın kanıtlanmasının kemale ermesi için ise tarihin bir bütün olarak tamamlanması gerekmektedir.³⁵⁴

Mutlak’tan yola çıkılarak, insan zihninin olağan deneyimi ve bu deneyimin toplamı olarak tarih, böylelikle ideal zeminde üretilmiş olmaktadır. Schelling, doğa felsefesi ile ürettiği felsefenin ilk yarım halkasından sonra kalan yarım halkayı da bu Şekilde ortaya koymuştur. Ne var ki Schelling felsefesini hala tamamlanmış görmez. Bu iki halkayı birbirine kaynatacak ek bir faaliyete gereksinim duymaktadır. Bu ilave faaliyeti de reel-ideal karşıt etkinlikleri ve insan özgürlüğü arasında bağlantı kurarak açıklayacaktır. Reel ve ideal etkinliklerin zıt faaliyetlerinden türetilen insan zihni, bu iki etkinliğin dengeye kavuştuğu bir durum değildir. İnsanın zgrlğ adına, bu iki etkinlik insanda karşıt olarak bulunur. İnsanda bilme ve eylem olarak iki yeti vardır. Zihindeki tasarımlar ile doğayı bilme ve zihindeki tasarımlar ile doğada üretme, ideal ve reel etkinliklerin insandaki karşılığıdır. Edilgen ve etkin olan iki zihinsel faaliyet, insanda özdeş hale gelmeden bir arada bulunur. İnsan zgrlğ de bu sayede mümkün olmuştur. Ancak insanda karşıt olarak bulunan bu etkinlikler doğada özdeş halde bulunurlar. Doğa “kr ve mekanik erekselliğinde” insan için etkin ve edilgen etkinliğin özdeşliğini temsil

³⁵² Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 118.

³⁵³ Schelling, 141.

³⁵⁴ Schelling, 292.

eder. Bu özdeşlik doğanın hem ürün hem de üretici olmasında karşılık bulur. Fakat Mutlak'tan gelen özdeşliğin temsili olan doğadaki özdeşlik insana dışsal olarak sunulur. Oysaki bu özdeşlik insan zihninde temellenmeli ve öznel-nesnel özdeşliği insan için nesne haline gelmelidir. Ancak bu yolla Mutlak'ın ideal-reel etkinlikler ile çeşitlenen özdeşliği, insan için yeniden özdeşlik olarak sezilebilir. Bu sezgi türü ise yeni bir sezgi türü olmalıdır. Nitekim *entelektüel sezgi*, nesnel olanı dışlayarak yalnız öznel olanda işlerdir. Hem öznel olanı hem nesnel olanı hem de onların özdeşliğini kendisine nesne kılabilen bir sezgi gerekmektedir. Bu sezgi Schelling'e göre "sanat sezgisidir."³⁵⁵ Böylelikle mutlakın özdeşliğini temsil eden iki dünya ortaya çıkar. Bunlar doğa ve sanat dünyasıdır. Doğa, öznel-nesnel özdeşliğinin bilinçsiz ifadesi iken; sanat ile kurulan dünya öznel-nesnel özdeşliğinin bilinçli ifadesidir. Doğa, özdeşlik olarak bilinçsiz bir Poesie'yken, yani şiirken; sanat dünyası, özdeşlik olarak bilinçli bir Poesie, yani şiirdir. Sanat felsefesi de "felsefenin evrensel organonu ve tüm kubbесinin kilit taşıdır."³⁵⁶

Schelling, kendi felsefesinin içeriğinden uzaklaşarak, dönemindeki düşünürlerle olan bağıntıları ile ilişkili olarak anlaşılabilir istenirse nasıl bir görüntü ile karşılaşılır? Doğanın bu tarz dinamik yorumu ve mekanizme karşı hissedilen tepkisellik, Aydınlanmanın mekanik ve pozitif iklimine mesafeli hatta düşman Alman düşünce iklimi zemininde anlaşılabilir mi? Schelling'in benimsediği eğilim Schelling'in, önceki bölümlerde işlenen romantiklerin ve seleflerinin genelde paylaştığı Aydınlanma ve akıl eleştirisi ile uyumludur.

Hamann'nın tabiatın Tanrı'nın kelimesi olduğunu ileri sürmesi Schelling'in doğasında karşılık bulmuştur; Herder'in soyut düşünme yerine önerdiği somut, canlı, yaratıcı yaşamın derinliklerine dalabilen düşünme biçimi önerisi Schelling'in *entelektüel sezgisiyle* karşılanmıştır; Sturm und Drang'ın doğa vurgusu Schelling'in doğa felsefesinde tekrarlanmıştır; Fichte'nin kaynak-eylem olarak Ben'i Schelling'de daimi etkinlik olarak Mutlak'a dönüşmüştür; Kant'ın ve Schiller'in özgürlük-zorunluluk karşıtlığının çözümü için estetiği işaret etmeleri Schelling'de karşılığını sanatta bulmuştur; romantiklerin felsefeye ölçü olarak koydukları ironiklik, fragmentallik ve alegoriklikten ilk ikisi Schelling'de karşılık bulamamıştır ancak Mutlak'ı felsefede temsil

³⁵⁵ Schelling, 298-301.

³⁵⁶ Schelling, 39-41.

etme anlamında felsefenin alegorik olması Schelling’de doğa ve sanat dünyasında gerçekleştirilmiştir. Schelling’deki bu etkiler ve somuta, şiiire ve senteze olan eğilim, Kant ve Spinoza felsefelerinin mirası ve çatışması ile birleştirilerek yeni yorumlara olanak vermiştir.

İbn Rüşd’ün kendinden önceki dönemde meydana gelen ehl-i hadis ve ehl-i rey karşıtlığından, akli ve nakli mezheplerin çatışmalarından, kelam ve felsefe geriliminden etkilendiği gibi Schelling de kendinden önceki dönemde beliren Aydınlanmacı ve anti-Aydınlanmacı düşünürlerin karşıtlığından etkilenmiştir. Her iki filozof da kendi ötekisinin ötekileşme sürecinin doğrudan etkisi altında kalmıştır. İki filozof da bu süreci, felsefenin kendi sorunlarını da çözecek şekilde, felsefenin içerisine yönlendirmeye çabalamıştır.

2.2.1. Dâhinin Bağımsız Etkinliği Olarak Sanat

Dâhi; bugün bilimde, sanatta, teknoloji geliştirmede, sosyal olaylarda üstün başarılar ortaya koyan insanları belirtmek için sıkça kullanılmaktadır. Schelling öncesinde ve döneminde de *dehanın* ne olduğu ve *dâhinin* kim olduğu sıkça tartışılmıştır. Kant’ın özgürlük dünyası ve zorunluluk dünyasını birbirine bağlarken yapmış olduğu *deha* tanımını görmüştük. Bu bölümde ise Schelling’in sisteminde kilit rol oynayan *dâhinin* bu konumu belirlenmeye çalışılacaktır. *Dâhinin* önemi ortaya konduktan sonra, onun estetik faaliyetinin ürünleri olan sanat eserlerinin Schelling’in sistemindeki yeri tespit edilecektir.

2.2.1.1. Sanatın Hakikat Yönünü Temin Eden Temel: Dâhi

İbn Rüşd; *peygamberi*, insan sınıflarının tamamına *hakikati* ulaştırın kişi olarak belirlemiştir. Yapısal olarak özel niteliklere sahip olan seçkin bir kişinin vasıtası ile *hakikatin* temsili formu ortaya çıkmıştır. Schelling’de de bu tarz özel niteliklere sahip seçkin bir şahsiyet anlayışı vardır. Onun felsefesinde; tüm gerçekliğin kök aldığı Mutlak’ın yapısını insan için erişilebilir hâle getiren sanattır. O halde sanat, kavramsal anlamda bilme olarak değil ancak bütünü sezme olarak *hakikati* insan için erişilebilir kılar. Sanatın *hakikate* götüren bu özelliği yalnızca *dehalar* sayesinde mümkün olmaktadır. Sturm und Drang döneminde tutkuların, duyguların ve irrasyonelin taşması olarak yüceltilen *deha*, Kant’ın üçüncü kritiğinde de işlenmiştir. Kant’a göre *deha*

doğanın kendisi aracılığıyla sanata kural verdiği “üreten yetenektir”. *Deha*, kendi üretiminde bilinçsizdir ve ürününü nasıl ürettiğinin hesabını veremez.³⁵⁷ Schelling, *dehanın* kavranışını daha ileri taşıyarak ona sisteminde hayati bir konum vermiştir.³⁵⁸

Mutlak’ın özdeşliğinin; öznel-nesnel faaliyetlerin karşıtlığında çeşitlenmesi ve daima yeniden farklı şekillerde kendi dengesini bulması şimdiye kadar organizma olarak doğada ve organizmanın en yetkin örneği olan insanın ürettiği sanat eserinde meydana geldi. Sanat ürünündeki özdeşlik, filozofun doğadan kendisini ayırdığı ilk refleksiyondan sonra ortaya çıkan savrulmanın telafi edildiği yerdir. İnsan, sanat dünyası ile refleksiyonun kendisini kopardığı nesnele geri döner ve bu nesnel ile bütünleşir. Böylesi bir bütünleşmenin insanda gerektirdiği şey, insanın özgürlük-zorunluluk yönleri olarak da anlaşılabilir insandaki bilinçli-bilinçsiz etkinliktir. İnsanın tüm üretimlerinde işler halde olan bilinçli-bilinçsiz faaliyet; sanat üretiminde, öznel-nesnel özdeşliğinin sonsuzluğuna karşılık gelecek bir sonsuz öznel-nesnel çelişkisini çözerek insanın diğer üretimlerinden ayrılır. Böylelikle kökende yatan mutlak özdeşlikten kök alan “sonsuz çelişki” insan için çözülmüş olur. Bu çözüm ancak doğanın üstün nitelikler bahsettiği *dehada* mümkündür. *Deha*, sanat eseri üreteceği zaman, onda bilinçli etkinliğin yanında bilinçsiz etkinlik de çalışır haldedir. Sanat üretimi sonsuz bir çelişkiyi çözeceği için *dehanın* faaliyeti tam olarak anlaşılabilir.³⁵⁹ Ancak onun insanüstü bir nitelikten kaynaklandığı söylenebilir. Schelling, Mutlak’ın özdeşliğini yeniden üretecek olan *dehaya* Tanrısal bir nitelik atfeder. *Deha* sanat üretiminde Mutlak’tan, yani Tanrı’dan gelen ve yalnızca estetik faaliyet boyunca devam eden bir etkinin altındadır.³⁶⁰

İbn Rüşd’ün insan sınıflarının arasındaki çatışmayı çözmesi *peygamber* olmadan düşünülebilir değildir. Çünkü yalnız *peygamber hakikati* temsili formda elde etme kabiliyetine sahiptir. Aynı şekilde Schelling’in Mutlak’ın özdeşliğini öznel-nesnel etkinliklerin üretimlerinde nihai olarak yeniden yakalaması da *deha* olmadan düşünülemez. Çünkü yalnız *deha, hakikati* nesnel olarak üretme ve tüm varoluşun kendisinden doğduğu çelişkiyi nihayet insan için çözüme kabiliyetine sahiptir. İki filozofun da *ötekini hakikate* ulaşabilir olarak kabul etmesinde çözüm yolu olarak seçkin

³⁵⁷ Gamze Keskin, *Kant Estetiği ve Romantizm* (İstanbul: Alfa, 2019), 140-41.

³⁵⁸ Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 115.

³⁵⁹ Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 306-9.

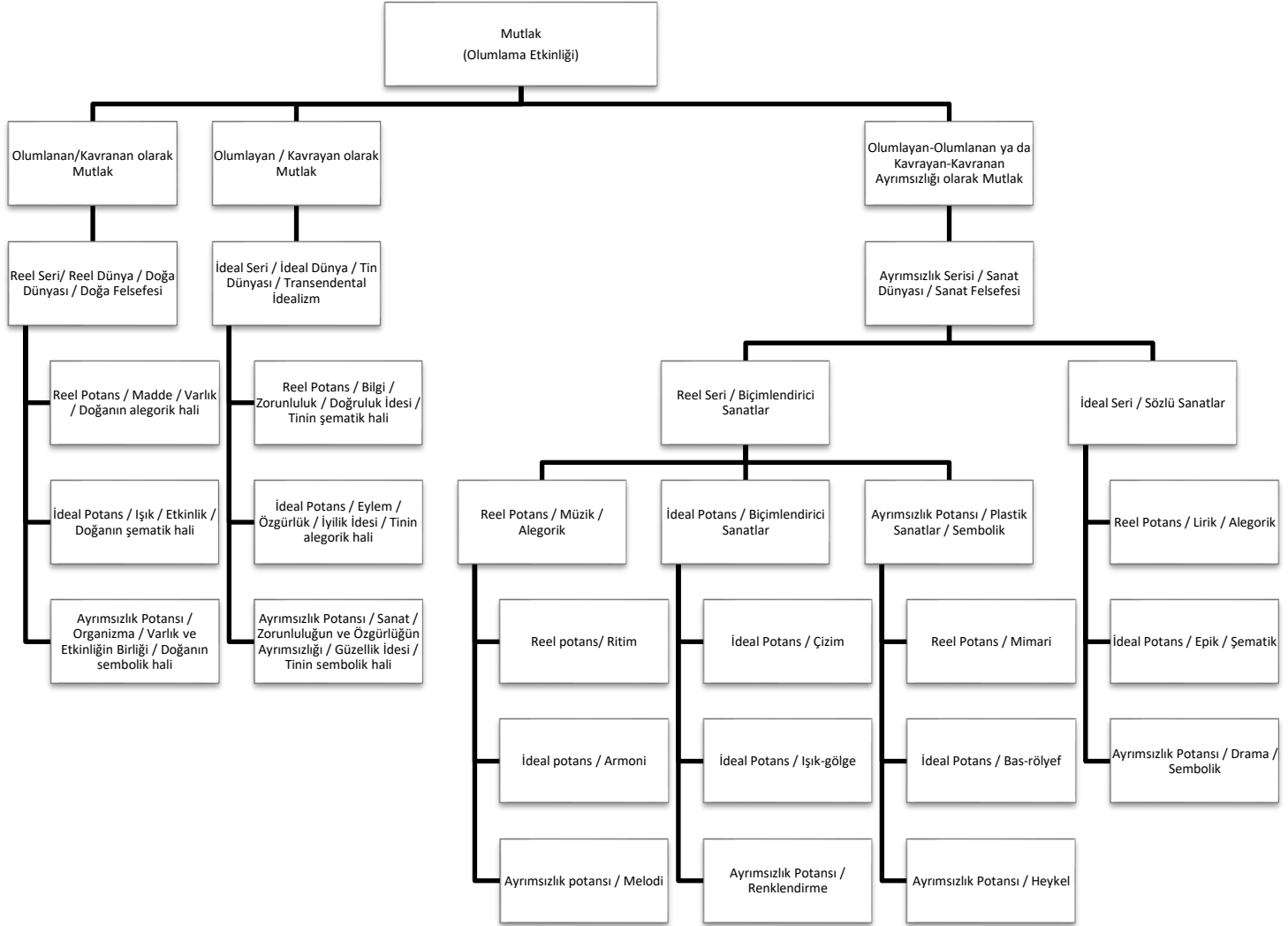
³⁶⁰ Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 115-16.

bir kimsenin olması dikkat çekicidir. *Ötekinin* kendi özgürlüğünde kendi varlığını felsefeye aldırmandan ve ona karşıt olabilecek şekilde ortaya koyması, nihayetinde felsefede mutlak bir özgürlük konumu elde etmesi ile sonuçlanmıştır. Hem *peygamber* hem de *deha*, İbn Rüşd ve Schelling'in felsefelerinde kendilerine göre eyleyen üstün nitelikli ve özgür kişiler olarak yer almıştır. İbn Rüşd'ün felsefesinde *peygamber*, farklı insan gruplarını kapsayan bir *hakikat* dili ile insan farklılıklarından kaynaklı sorunları çözmüş; Schelling'in felsefesinde ise *deha*, kriticizm ve dogmatizm felsefelerinin birbirini ile çeliştiği yerde onları birleştirecek bir felsefi modelin iki yanını kaynaştıracak bir etkinlikte bulunarak mevcut zıtlığı ortadan kaldırmıştır.

2.2.1.2. Sanatın Özerkliğinin Yükseldiği Zemin: Sanatın Ontolojik Konumu

Schelling'de sanatın *hakikate* ulaşmasının keyfiyeti ve bu ulaşmanın *dehada* ne şekilde temellendiği ortaya çıktı. Peki Schelling'in sisteminde sanatın kendi özgür etkinliğinde *hakikate* ulaşmasının temeli yalnız *deha* ile anlaşılabilir mi? Yoksa Schelling dizgesel felsefesinde sanata kendi özerkliğini koruyacak bir yer mi açmıştır? Sanatın kendi özgür etkinliğinin onaylanması *dehanın* otonomluğundan temel almaktadır. Ancak sanatın felsefenin geneli ile ilişkilendirilmesiyle, sanatın Schelling sistemindeki koordinatları kendi özgür faaliyetinde tam olarak belirlenmiştir. *Deha* sanatın üreticisi olarak anahtar bir roledir. Fakat *deha* bir kere kilidi çevirdikten sonra sanata açılan kapı, bize sanatın tüm felsefe ile olan bağlantısını göstermektedir. Böylelikle *ötekinin* felsefeden bağımsız faaliyetinin, üstün bir varlık alanı olarak kendisini inşa etmiş olduğu anlaşılabilir olmaktadır.

Aşağıda Ertene'nin Schelling'in *Transandantal İdealizm* Sistemi'nde belirginleşen sistemini bütün olarak görselleştirdiği tablosu aktarılmıştır. Tablo-1'de sanat dünyası tüm felsefe sistemi ile ilişkisi içerisinde ele alınmıştır.



Tablo 1³⁶¹

³⁶¹ Ertene, “Çevirmenin Önsözü”, 34.

Tabloda aktarılan tüm plan kısaca şöyledir: Bir etkinlik olarak Mutlak, *kavranan* olarak reel faaliyetinde doğa dünyasını üretir. Bu yoldan başlangıçtaki özdeşliğin yeniden ama sembolik olarak tesis edildiği aşama, maddenin ve ışığın özdeşliği olarak organizma aşamasıdır. Yine en baştaki Mutlak, bu sefer *kavrayan* olarak ideal faaliyetinde tin dünyasını üretir. Bu yoldan başlangıçtaki özdeşliğin yeniden ama sembolik olarak tesis edildiği aşama zorunluluğun ve özgürlüğün özdeşliği olarak sanattır. Sanat, özgürlüğün ortaya çıkmasından sonra Mutlak'ın başlangıçtaki özdeşliğini temsil ettiği için diğer özdeşliklerden üstündür. Çünkü sanatta özgürlükle ortaya çıkan ebedi çelişki çözüme kavuşturulur. Sanat dünyası da kendi içerisinde Mutlak'ın ideal-reel etkinliklerinin ürettiği çeşitlenme ve özdeşlenme sürecini tekrar eder. Veya farklı bir deyişle, sanat dünyası zekâda yeniden üretilen özdeşlik olduğu için, Mutlak'ın iki yanlı etkinliğinin tüm aşamalarının sanat dünyasında karşılığı vardır. Buna göre sanatın reel yanını kendi içerisinde reelden ideale ilerleyecek şekilde ve hepsinin kendi içsel ideal-reel yanları olacak şekilde müzik, resim ve heykel oluşturur. Sanatın ideal yanını ise idealden reele doğru sayılacak olursa lirik, epik ve drama oluşturur. Böylelikle Mutlak; bilinçsiz olarak doğayı ve ruhu ürettiği gibi, bu sefer bilinçli olarak sanat dünyasında plastik ve sözlü sanatları oluşturur.

İbn Rüşd'de din, insan tasnifinin gerekçelendirmesi ile olduğu şekliyle felsefe tarafından kabul görmüştür ve dine önemli bir konum atfedilmiştir. Schelling'de de sanat, Mutlak'ın etkinliği ile olduğu şekliyle felsefe tarafından kabul görmüştür ve sanata üstün bir konum verilmiştir. Böylelikle hem İbn Rüşd'de hem de Schelling'de *ötekinin* varlığı kendi özgür etkinliğinde tanınmış olmaktadır.

2.2.2. Felsefe ve Sanatın Uzlaştırılması: Hakikati Elde Eden Mimesis

Mutlak'ın nesnel-öznel etkinliklerinin sürekli olarak türetilmesi ile çeşitlenme ve özdeşleşme sağlanır. Ancak ilk defa insanda, özgürlük ve zorunluluk olarak “sonsuz çelişki” şeklinde kendisini gösterir. Nesnel-öznel etkinlikler, organizma olarak doğada özdeşliğe gelmiş olsalar da henüz bahsedilen “sonsuz çelişki” ortaya çıkmadan sağlanan bu özdeşlik, Mutlak'ın sonsuzluğunu tam anlamıyla temsil edemez. Bu noktada önemli kavram semboldür. Sembol, romantiklerin fikirlerinin Schelling'deki yankısının duyulduğu yerdir. Mutlak, kavramsal olarak kavranamaz ve tüketilemezdir. Ancak onun

karşıt faaliyetlerinin özdeşliğe ulaştığı yerler Mutlak'ı temsil etmesi suretiyle birer semboldür. Organizma olarak doğa buna örnektir. Ancak insanda özgürlüğün ortaya çıkması adına, ilk filozofla gerçekleşen doğadan kopma sonucu bir çelişki görünür olmuştur. İnsanın hem özgür olması hem de zorunluluğa tabi olması, insandan önce nesnel-öznel faaliyetlerde ortaya çıkmayan bir ayrılığı ve karşıtlığı doğurmuştur. Bu sebeple doğada özdeşliğe kavuşan, insan zekâsından kök alarak özdeşliğe kavuşmalıdır. Ve bu özdeşlik, Mutlak'ın sonsuz faaliyetini “sonsuz çelişki”den hareketle çözeceği için nihai özdeşlik olarak Mutlak'a en çok yaklaşan sembol olacaktır. Bahsedilen özdeşlik, *deha* tarafından sanat eseri olarak üretilir.³⁶² Schelling'in Mutlak'ın sembolü olarak sanat fikri, romantiklerin antik-modern karşıtlıklarında modern sanatın niteliği olarak belirledikleri şeydir. Schelling, felsefesinin nihai noktasında “romantik bir iddia” ortaya atarak antik sanattan farklı olarak sanatı sembolik anlamıyla kabul etmiştir.³⁶³

Schelling, *entelektüel sezgi* ile Mutlak'tan başlayarak Mutlak'ın açınımının en nihai kavuşması olarak sanata değin tüm süreci türetmiştir. Bu süreçte organizma olarak doğa, insan, zekâ, bilgi, özgür eylem ve son olarak sanat eseri ortaya çıkmıştır.³⁶⁴ Ancak sanat eserinin yeri *entelektüel sezgi* ile sezilmiş olsa da onun tecrübesi bu sezgi ile gerçekleştirilemez. Çünkü *entelektüel sezgi* nesneli dışarıda bırakan içsel bir sezgidir, nesneldeki sonsuzu görmek için kullanılamaz. Mutlak'ı sonlu bir üründe temsil edecek sanat ürününün anlaşılması, başka hiçbir faaliyette kullanılamayan bir sezgi türü ile gerçekleştirilir. Bu sezgi türü, *estetik sezgidir*. *Estetik sezgi*, “nesnelleşmiş transandantal sezgi” yani nesnel hale gelmiş *entelektüel sezgidir*. *Entelektüel sezginin* daima ideal olarak gösterdiği ama nesnelleştiremediğini *estetik sezgi* nesnelleştirebilir, nesnelde sezebilir. Nesnelde sonsuzu görmek ve Mutlak'ın temsilini deneyimlemek *estetik sezgi* ile mümkündür. Bu sebeple sanat filozof için vazgeçilmezdir. Sanat, felsefenin yaptığı nesnelde yapar.³⁶⁵ Schelling; felsefenin nesnel kılınması ile sanatın, sanattan nesnelin çıkartılması ile felsefenin elde edileceğini söyler.³⁶⁶

³⁶² Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 306-12; Ertene, “Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i”, 159.

³⁶³ Ertene, “Çevirmenin Önsözü”, 24.

³⁶⁴ Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 321-22.

³⁶⁵ Schelling, 317-18.

³⁶⁶ Schelling, 320.

Sanatın felsefede bu denli önemli bir konuma kavuşması nasıl anlaşılabilir? Çok daha önce sanat hakkında olumsuz yargıya varan Platon ile Schelling'in kıyaslanması bu sorunun cevaplanmasına katkı sunabilir. Schelling ile Platon'un sanatı farklı şekilde değerlendirmeleri sembol üzerinden anlaşılır olmaktadır. Platon'un modern olmayan mitik bir dünyada henüz parçalanma ve ayrışmaya yabancı olması; sanatı, zaten derece olarak aşağı olan maddeyi daha da düşük bir derecede çoğaltmak olarak anlamasına ve reddetmesine yol açmıştır. Schelling ise modern dünyanın getirdiği parçalanmışlığı tecrübe etmiştir. O, bu tecrübeden hareketle Mutlak'ın aşkın olana gönderimle anlaşılabilirliğini söyleyen romantik anlayışı benimsemiştir. Sanatı, Mutlak'a en yakın özdeşlik olarak tanımlamıştır. Platon'dan farklı olarak Schelling'de sanat; varlıksal düşkünlük doğuran fuzuli bir taklit değil, Mutlak'ı sembolik olarak görünür kılan yeniden üretimdir.³⁶⁷ Romantiklerin sanatsal devrimleri, felsefedeki karşılığını, sanatın mimetikliğinin *hakikat* üretmesinde bulmuştur.

Romantikler; modern öznenin, Mutlak'a kavramsal olarak ulaşamasa da sanatta Mutlak'ı temsil edebileceğini söylemişlerdir. Schelling, kavramsal olarak kuşatılmayan Mutlak düşüncesini ve insan-Mutlak arasındaki bu ayrıklığı sanatla sembolik yoldan telafi etme çabasını romantikler ile paylaşır. Ayrıca Schelling tabiata da sanattaki sembolik değeri veren seleflerinin görüşlerini kabul etmiştir. Bu kabuller, Schelling'in Fichte'den öğrendiği idealist felsefe tarzı ile buluştuğunda Schelling'in estetik idealizmi ortaya çıkmıştır. Böylelikle *öteki* olarak sanatın, Schelling öncesinde ve döneminde felsefeden bağımsız öne sürülüşü, kendisine felsefenin içerisinde meşru bir zemin bulmuştur.

Nasıl ki İbn Rüşd, Gazzâlî ile zirve noktasına ulaşan, dinin bağımsız olarak öne sürülüşünü felsefesinde kabul etmiş ve felsefenin kendi sorunlarını çözmek için kullanmışsa; Schelling de benzer şekilde, romantikler ile zirve noktasına ulaşan, sanatın bağımsız olarak öne sürülüşünü felsefesinde kabul etmiş ve felsefenin kendi sorunlarını çözmek için kullanmıştır.

2.2.3. Sanat Eserinin Kavranmasının Filozofa Bağlanması ile Felsefenin Özgürlüğünün Sağlanması

³⁶⁷ Ertene, "Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i", 193-95.

Sanat eseri, öznel-nesnel faaliyetlerinin, özgürlüğün ortaya çıkmasından sonra beliren ebedi çelişmesini çözer. Bu şekilde Mutlak'ı temsil eder ve *hakikate* bir kapı açar. Filozofun, refleksiyon ile doğadan kopan insanı, *entelektüel sezgi*-refleksiyon ikili kabiliyetini kullanarak getirdiği yer sanat eserinin karşısıdır. Filozofun tüm felsefe boyunca aradığı ancak bulamadığı Mutlak, sanat eseri ile nesnel olarak bulunmuş olur. Sanat eserini *dâhi* sanatçı yaratır. Ancak sanatçı hem yaratmasını hem de yaratısını anlayamaz ve anlatamaz. Sanat eseri bir kere yaratıldıktan sonra artık onu kavrayacak kişi filozoftur. Sanat eserinin “aydınlatılması” filozof sayesinde olur. Mutlak'ın nesnel-öznel karşıt etkinliklerinde tüm çeşitlenmesinin ve özdeşlik olarak ortaya çıktığı yerlerin bilgisine sahip olduğu için yalnızca filozof, sanat eserinin künhüne vakıf olabilir. Çünkü sanat eserinde, sanat eserinin nesnel bir varlık olmasına karşın, ideal bir şey görünüşe çıkmıştır. Bu, ideal olanın reel bir şey olarak oluşturulması anlamına gelir. Filozof, *dâhinin* sanat eserini üretirken kat ettiği yolu tersinden yürür. Yani sanat eserinde somut bir şey olarak, bir görünüş olarak ortaya konan ideal unsuru, ideallüğünde yani Mutlak'ın etkinliğinde yakalar, kavrar. Böylelikle sanat eserinin asıl anlamı filozofça malum olur. Filozof; Mutlak'ın sembolü olan, yeniden üretimi olan sanat yapıtına bakarak onun “ilk-örneğini görür”, yani ondaki anlamı kavrar.³⁶⁸

İbn Rüşd; geliştirdiği *tevil* teorisi ile dinin *peygamberde* temelini bulan özgür etkinliğini, oluşum sürecinde değil ancak yorumlama sürecinde filozofa bağlamıştır. Böylelikle *öteki* olarak din; hem olduğu haliyle, herhangi bir modifikasyona uğramadan kabul edilmiş hem de *ötekinin* olduğu haliyle benimsenmesi filozofun bağımsızlığına ve felsefi ilkelerine zarar vermemiştir. Din kendi faaliyetini ortaya koyduktan sonra, yorumlanması filozofa kaldığı için, felsefe *ötekinin* yorumunda devam edebilmiştir. İbn Rüşd; insan tasnifi ile de hem *ötekinin hakikat* olmasını hem de ne türden bir *hakikat* olduğunu ifade etmek için olanak bulmuştur. Bu tasnifinde, filozofları insanlar arasında üstün tutarak felsefeyi en üst konuma yerleştirmiştir. Schelling de *entelektüel sezgi-estetik sezgi* kabiliyetleri üzerinde ayrıştırdığı felsefe ve sanatı, *hakikate* ulaşmada birbirinin tamamlayıcısı olarak belirlemiştir. Felsefe, mevcutta deneyimlenen çelişkileri, en altta yatan nedenden itibaren takip ederek yaşananın anlaşılmasını sağlarken; sanat, felsefenin

³⁶⁸ Ömer Naci Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 105-6.

en kökenden itibaren bugüne kadar getirdiği ancak huzura erdiremediği insanı, varlığın kökeninde yatan çelişkiyi ve onun değişik formlarını çözererek huzura kavuşturur ve mevcut tüm çelişkileri çözer. Ancak nihayetinde sanat eserinin bu anlamıyla anlaşılması da felsefenin işidir. Sanat eserinin sunduğunu, yalnızca onun yaptığının ayırdına varan filozof kavrayabilir. Schelling de İbn Rüşd gibi filozofu, kavramanın gerçek temsilcisi olarak belirlemiş ve bu yolla felsefeyi anlama hiyerarşinin en üst noktasına yerleştirmiştir.

SONUÇ

İnsanın temel yeteneklerinden doğan veya bu temel yeteneklere hitap ederek neşet eden beşerî uğraşların -felsefe, din, bilim, sanat- genişleyip bağımsızlaştıktan sonra yeniden bir araya getirilmesi; tüm bu uzmanlıkların ulaştıkları son noktalarında bütünlük içerisinde kavranmasını sağlayacaktır. Bu birliğin inşası, insanın her dönem ihtiyaç duyduğu bütünselliği insana sunacağı için önem arz eder. Bu arka planda; felsefe-*öteki* ilişkisini, İbn Rüşd ve Schelling'in sentezci çabaları üzerinden incelemeyi amaçlayan bu çalışma sonucunda, hem sentezlerin karakteristiği hem de sentez öncesindeki-esnasındaki *ötekileşmenin* yapısı hakkında bazı sonuçlara ulaşılmıştır. İlk bölümde, İbn Rüşd ve Schelling'in karşılaştıkları *ötekinin* kaynağı, gelişimi ve felsefe ile *ötekileşmesi* üzerinde durulmuştur. Filozofların, felsefe-*öteki* ilişkisini karşılaştıkları gerilimlerle yeniden tanımlamaları ve yapılandırmaları da ikinci bölümde incelenmiştir.

Birinci bölümün ilk başlığında, İbn Rüşd'ün *ötekisi* olan İslam dininin üç temel dayanak üzerinde özünü yükseltmesi işlendi. Bu üç dayanak, Allah-Kuran-Peygamber olarak Müslüman toplumların değişmez ve sürekli temel kaynaklarıdır. Allah'ın sözleri olarak Kuran ve peygamberin sözleri ve eylemleri, Müslüman'ın her daim uyması ve uygulaması gereken buyruklar olarak kabul görür. Mutlak bir otorite ve en önemli soruların cevabını veren üstün bir hitap olarak ortaya çıkan İslam; soru sormayı, merak etmeyi ve akıl ile cevaplara ulaşmayı istemekle karakterize olan felsefe ediminin karşısında, hem içeriği değerlendirilecek bir muhatap hem de muhtemel çelişkilerin ortaya çıkacağı, imkân olarak *ötekiliği* kendisinde barındıran bir *başka* olmuştur. Schelling için ise; daha sonra romantizme kaynaklık edecek düşünürlerin incelendiği kısımda, Schelling'in *ötekisinin* ve fikri yönünün ne bağlamda ve nasıl doğduğu işlendi. Aydınlanmaya karşı tepki içerisinde; düşünce, mekanik işleyişten şiirsel bir işleyişe doğru yön değiştirmiştir. Hamann, Herder ve Sturm und Drang'ın çalışmalarında; sanatın özü olan sezgi, duygu, yaratıcılık akla karşı yüceltilmiş ve nihayetinde Kant ve Schiller'de, sanat dürtüsü ve *deha* mevcut felsefi çelişkilerin çözümü olarak belirlenmiştir. Alman düşüncesinin ortaya koyduğu bu yeni öz, *öteki* olarak sanatın esasıdır. Bölümlerin bize gösterdiği gibi; İbn Rüşd ve Schelling'in *ötekisinin* özü, tamamen farklı kaynaklardan ve farklı telakkiler içinde ortaya çıkmıştır. Fakat onların

güçlü bir öz olarak, en tepeye yerleştirilen akla alternatif yahut karşıt olabilecek şekilde kendilerini ortaya koymaları ortaktır. En tepeye yerleştirilen akıldan kasıt; İbn Rüşd söz konusu olduğunda Aristoteles felsefesi, Schelling söz konusu olduğunda ise Aydınlanma aklıdır.

“Güçlü Öteki: İslami Öze Dayalı Toplumsal Üretim” başlığında; İslam’ın, üçlü kurucu kaynağından kök alarak toplumsal alanda kurumsallaşması üzerinde duruldu. İslam’ın ana kaynakları ile işgören toplumun yaratıcı etkinliği, başlangıçtaki öze dayanarak yeni kurumlar tesis etmiştir. Bu yenilikler, toplumsal düzlemde çok çeşitli şekilde var olmuştur. Çalışmada zikredilen bu yenilikler; İslami yönetim sistemi olan hilâfet, İslam bilginlerinin elinde doğan İslami ilimler (fıkıh, tefsir, kelam, hadis), toplumun âdetleri ve görsel kültürün önemli parçası İslam mimarisidir. Bu örneklerin işaret ettiği şey, İslami öze dayanan ve hayatın her alanında teşekkül eden yeni oluşumların İslam toplumlarının her sınıfını kuşatmasıdır. İslam toplumu (ümme), İslami öze dayanarak tesis edilen yeni toplumsal oluşumlar ile kuşatılmıştır. “Güçlü Öteki: İronik Bilincin Doğumu” isimli başlığın altında ise, Schelling’in *ötekisinin* ismini koyan felsefi sanat akımı romantizm üzerinde duruldu. Romantikliğin kökleri olarak tespit ettiklerimizden Hamann’ın, Herder’in ve Schiller’in poetik bir düşünme tarzı geliştirerek aklın mekanik şekilde işletilmesine karşı çıkması, romantiklerin çıkış noktası olmuştur. Ayrıca Kant’ın felsefesini, sistem içerisinde ve tek bir ilkedен yola çıkarak yeniden kurmak isteyen Fichte’nin girişimi, romantiklere, felsefi bir sistem kurma girişimlerinin daima başarısızlığa mahkûm olduğunu düşündürmüştür. Romantikler; Schiller ve Kant’tan miras aldıkları, sanatın kişinin ve toplumun yapısal çatışmalarını çözecek etkinlik olduğu fikrini kabul ederek, felsefenin başaramayacağını düşündükleri görevi sanata yüklemişlerdir. Ayrıca akıl ile bir türlü ulaşamayan Mutlak’a, sanat ile yaklaşılabilirliğini söyleyerek sanatın temsili yönünde olağanüstü bir nitelik görmüşlerdir. Özetle; Aydınlanmanın oluşturduğu yaşam koşullarından memnun olmayan romantikler, daha önce işlenen bu özü içsel formlara (fragman-ironi-romantik sanat) kavuşturmuştur. Fragman; sistemciliğin sınırlılık ve çokluğa tabi tutulması olarak, her türlü girişimin kendi içinde bir bütün olmasını ancak başka bütünlerin varlığı ile birlikte var olması gerektiğini belirtir. İroni; insanın etkinliklerinde asla tamama ermeyen ve eremeyecek olan bir süreçte olduğunu bilerek etkinlikte bulunması gerekliliğinden

doğan bir farkındalıktır. Romantik sanat ise, insanın akli oranlardan ve kurallardan değil kendi duygularından, yaratıcılığın ve bireyselliğinden kaynaklanan üretimler ortaya koymayı belirtir. Bu formlar; aklın genel geçer ve kural koyucu olma özelliğinin ve *hakikat*in sistem içerisinde kavranacağına dair inançtan türeyen sistemciliğın inkârından doğmuştur. Schelling, romantik çevreye dahil olmasından dolayı bu yeni formları yakından tanımaktaydı.

Bölümlerin bize gösterdiği gibi; İbn Rüşd'ün *ötekisi* olan İslam dininin, toplumsal düzeyde yeni ilimlerin oluşturulmasından devletin tesis edilmesine değin geniş bir yelpazede kurumsallaşarak filozofu çevresinden kuşattığı yerde, Schelling'in *ötekisi* olarak sanat, içsel bir kurumsallaşma ile -fragman, ironik bilinç ve romantik sanat-filozofu kültür hayatı vesilesi ile çevrelemiştir.

“Felsefe-Din İlişkilerinde Ötekileşme” başlığının altında İbn Rüşd'e gelene kadar felsefe-din ilişkilerinde ortaya çıkan gerilimlere değinilmiştir. İslam kültür hayatında ehl-i hadis ve ehl-i reyın karşıtlığında örneklenen ikili karşıtlık, kendisini gelenek-yenilik olarak daima yeniden üretmiştir. Bu bağlamda felsefenin; çeviri faaliyetleri ile İslam dünyasına sonradan girdiği ve yalnız akla dayanma iddiasında olduğu için, kendisini böylesi bir karşıtlığın tarafı olarak bulması şaşırtıcı değildir. İbn Rüşd'den önce, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefe-din uyumunu tesis etmek istemişse de dine felsefeye kıyasla verilen ikincil derece, geleneğin temsilcisi olarak görülebilecek Gazzâlî'nin tepkisini çekmiştir. Böylece felsefe-din arasında kurulmak istenen uyumun bu şekli reddedilmiştir. “Felsefe-Sanat İlişkisinde Ötekileşme” kısmında ise Hamann'dan itibaren incelenen Alman düşüncesinin şiirsel yapısının; romantik sanatın felsefeyi şiirselleştirme arzusuna ulaştığı görülmüştür. Romantik sanatın bu arzusu, felsefeyi felsefe olmaktan çıkartacak bir müdahaledir. İbn Rüşd'ün, Fârâbî-İbn Sînâ ve Gazzâlî karşıtlığında iyice beliren felsefe-din çatışmasına şahit olmasına paralel olarak; Schelling, klasik sanat-romantik sanat kopuşu ile ismi konan bir felsefe-sanat çatışmasına tanıklık etmiştir. Bölümlerin bize gösterdiği gibi; İbn Rüşd döneminde ve öncesinde felsefe-din arasında, Schelling döneminde ve öncesinde felsefe-sanat arasında *başkalık* değil *ötekilik* ilişkisi görünür hâle gelmiştir.

“Dinin Hakikat Yönünü Temin Eden Temel: Peygamber” kısmında İbn Rüşd'ün, felsefe-*öteki* sentezini, seçkin bir şahsiyetin olağandışı etkinliğine dayandırdığı ortaya

kondu. Bu seçkin kişi, Allah'tan aldığı vahyi insanlara ileten ve Allah ile insanlar arasında köprü vazifesi gören *peygamberdir*. *Peygamber*, Allah'tan aldığı ilahi kuralları (şeriat) insanlara ulaştırarak insanların dünya ve ahiret hayatları için ihtiyaç duydukları yaşam biçimini aşikâr kılar. Hz. Muhammed de bir *peygamberdir*. Çünkü onun insanlara ulaştırdığı vahiy (Kuran), diğer tüm dinlerden içerik olarak daha üstündür. Hz. Muhammed'in de mensubu olduğu Arap toplumunun daha önceki tarihinde üstün bir kurallar bütününe ortaya çıkaracak akli etkinliğin olmaması da İbn Rüşd'e göre Hz. Muhammed'in *peygamber* olarak Allah'tan ilahi kanunlar almasının delilidir. Hz. Muhammed'in kendi iddiasında samimi ve sadık olması, onun getirdiği dinin de *hakikate* dair doğru bilgileri içerdiği anlamına gelmektedir. Dinin *hakikate* erişirmesinin gerekçesi, Hz. Muhammed'in Allah'tan ilahi bilgileri ve kuralları alan bir *peygamber* olmasından kaynaklanmaktadır. “Sanatın Hakikat Yönünü Temin Eden Temel: Dâhi” bölümünde de Schelling'in, felsefe-*öteki* sentezini, aynı şekilde seçkin bir şahsiyetin olağandışı etkinliğine dayandırdığı işlendi. Bu seçkin kişi, Mutlak'ın kökensel özdeşliğini Mutlak'ın tüm türetmelerinin nihai noktasında yeniden üreten *dâhidir*. *Dâhi*, sanat eserini ortaya koymakla, Mutlak'ın en başta mevcut olan özdeşliğini öznel-nesnel özdeşliği olarak yeniden üretir. *Dâhi*, bu üretimini gerçekleştirirken Tanrısal bir etkinin tesiri altındadır. Tüm mevcûdâtın varlığa çıkmasının sebebi olan Mutlak'ın birbirine karşıt etkinlikleri son aşama olan *dâhinin* etkinliğinde yeniden bir araya gelir. *Dâhi* bu özdeşliği; kendi özgür faaliyeti (öznel) ile maddeyi (nesnel) işlemesi ile sanatsal üretimde ve üretiminin anlam (ideal) içermesi ve maddî bir şey (reel) olması olarak sanat eserinde temin eder.

İbn Rüşd'ün *peygamberi* ve Schelling'in *dâhisi* Tanrısal olanla ilişki içerisinde, bir başkasının taklit edemeyeceği bir şekilde etkinlikte bulunurlar. *Peygamberin* Allah'tan aldığı insanlara bildirerek tüm insanlara *hakikati* aşikâr kıldığı yerde, *dâhi* Tanrısal etkinliği tekrarlar ve varlığın öznel-nesnel yanlarında kendisini gösteren çelişkiyi çözerek Mutlak'ın özdeşliği olarak *hakikati* insan için aşikâr kılar. Böylelikle bu başlıklar altındaki *peygamber* ve *dâhi* ikilisinin, İbn Rüşd'ün ve Schelling'in felsefi refleksinin benzer motifleri olduğu ortaya çıkmış oldu.

“Dinin Özerkliğinin Yükseldiği Zemin Olarak Psikolojik Tasnif” başlığının altında, *peygamberin* etkinliğinin ürünü olan dinin herhangi bir şekilde değişikliğe

uğrılmadan felsefe kabul edilmesinin gerekçesi olarak İbn Rüşd tarafından geliştirilen insan tasnifi incelenmiştir. Dinin sembolik anlatım tarzının ve metotlarının felsefeden farklı olmasının nedenleri, insanlar arası farklılıklara dayandırılarak gerekçelendirilmiştir. Kavramsal olarak *hakikati* kavrayamayacak olan avama; Allah, kendilerine merhamet etmesi sonucu ve kavramsal olmasa da *hakikati* bilmelerini ve ona göre eylemde bulunmalarını istemesinden dolayı *peygamber* aracılığıyla İslam dinini göndermiştir. Allah, *peygambere* gönderdiği vahyinde kavramsal olarak anlamaya müsait olan havasa da felsefeye yönlendiren ipuçları bırakarak onları da hitabına muhatap kılmıştır. Böylelikle dinin ve felsefenin üzerinde temellendiği iki insan sınıfı ortaya çıkmıştır. Ancak İbn Rüşd'ün insan tasnifinde üç grup vardır. İbn Rüşd, üçüncü grubu Gazzâlî'nin insan tasnifinden mülhem bir şekilde polemik amaçlarla oluşturmuştur. Aynı zamanda İbn Rüşd, bu üçüncü grup ile İslam düşünce tarihindeki mücadeleleri de izah etmek istemiştir. Bu grup avam ile havasın arasında yer alan kelamcılardan oluşmaktadır. İbn Rüşd'e göre, kelamcılar yetenekli olmadıkları konulara ilgi duyarak ve bu konularda yargılarda bulunarak felsefe-din arasında *ötekileşme* ilişkisini ortaya çıkarmışlardır. İbn Rüşd, kelamcıların yapısal olarak havastan yani filozoflardan düşük derecede olduğunu söyleyerek kelamcıları ve sebep oldukları *ötekileşmeyi* kategorik bir mahkumiyete tabi tutmak istemiştir. İbn Rüşd insan tasnifi ile kelamcıları bilgi sahasından dışlarken aynı zamanda dinin varlığının gerekçesini insan tasnifine dayandırarak dini herhangi bir değişikliğe uğrılmadan felsefe kabulüne yol açmayı hedeflemiştir.

“Sanatın Özerkliğinin Yükseldiği Zemin: Sanatın Ontolojik Konumu” bölümünde, *dâhilerin* ürünü olan sanat tarihinin sunduğu eserlerin olduğu gibi felsefe kabul edilmesinin izahı olarak sanat dünyasının Mutlak'ın açınıminin benzeri olması incelenmiştir. Schelling, çok çeşitli sanat biçimlerini, Mutlak'ın reel-ideal etkinliklerinin karşılığında bir sistem içerisinde kavramıştır. Mutlak'ın reel etkinliğine karşılık gelecek şekilde reel bir sanat türleri serisi tespit etmiştir. Bu sanat türleri reelden ideale doğru gelişim sırasıyla; müzik, resim ve heykeldir. Mutlak'ın ideal etkinliğine denk düşecek şekilde de ideal bir sanat türleri serisi belirlemiştir. Bu sanat türleri reelden ideale doğru gelişim sırasıyla; lirik, epik ve dramatik edebiyat eserleridir. Nasıl ki Mutlak'ın reel etkinliğinin neticesi olarak tabiat ortaya çıkmaktaysa, *dâhinin* Mutlak'ın etkinliğini ödünç alarak reel üretimde bulunduğu sanat faaliyetinde de reel bir seri (müzik, resim,

heykel) ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde; nasıl ki Mutlak'ın ideal etkinliğinin neticesi olarak tin dünyası ortaya çıkmaktaysa, *dâhinin* Mutlak'ın etkinliğini ödünç alarak ideal üretimde bulunduğu sanat faaliyetinde de ideal bir seri (lirik, epik, dramatik) ortaya çıkmaktadır. Schelling, sanat ürünlerine böylelikle ayrı bir ontolojik konum tahsis etmiştir. Böylelikle sanat türlerinin ve eserlerinin felsefeye kabulüne yol açmak istemiştir.

İbn Rüşd ve Schelling; kendi *ötekilerini*, oldukları haliyle değerli görerek, herhangi bir modifikasyona uğratmaya çalışmadan, kendi bağımsız varoluşlarında *hakikate* ulaştıran bir alan olarak tanımışlardır. İbn Rüşd, “Felsefe ve Dinin Uzlaştırılması: İki Süt Kardeş” başlığının altında gösterildiği gibi; Schelling de “Felsefe ve Sanatın Uzlaştırılması: Hakikati Elde Eden Mimesis” bölümünde işlendiği gibi felsefe-*öteki* ilişkisindeki gerilimlerin bitişini ilan etmişlerdir. Filozoflar; karşıtlığın yönlerini, *hakikati* elde etmede birbirlerini toplumsal yahut sezgisel olarak tamamlayan vazgeçilmez bir alan olarak ortaya koymuşlardır.

İbn Rüşd'ün *tevil teorisinin* incelendiği bölümde, İbn Rüşd'ün kendi etkinliğinde kabul ettiği dini, anlam hiyerarşisinde filozofa bağlayarak felsefeyi nihai yargıç olarak belirlediğine değinilmiştir. Ancak felsefe yalnızca filozof için nihai yargıyı verir. Bu yargıyı avama duyurması yasaktır. Yorumunu avam ile paylaşmayarak onlara zarar verecek bir harekette bulunmayacak ve böylelikle aslında olmayan bir *ötekileşme* ortaya çıkmayacaktır. Yorumun hareketliliği engellenmiş olsa da İbn Rüşd için makbul olan filozofun yorumudur ve dindeki asıl anlamı ve gayeleri ancak o kavrayabilir. İbn Rüşd felsefeyi *tevil teorisi* ile dinin değiştirilmesine gerek kalmadan muhafaza edebilmiştir. *Tevil teorisi* yalnızca filozofun gerçekleştirebileceği bir yorum faaliyetidir. İbn Rüşd ayrıntılı olarak keyfiyetini tarif ettiği *tevil* ile filozofun dinin ana kaynağının aklın ulaştığı neticeler ile çeliştiği noktaları gidermenin yolunu ortaya koymak istemiştir. Böylelikle filozof, hem kavramsal anlamadan yani akıldan taviz vermeyecek hem de dinin asıl gayesini anlayacaktır.

Schelling'de sanat eserinin gerçek muhatabının kim olduğunun soruşturulduğu bölümde de Schelling'in felsefeyi nihai yargıç olarak tespit etmesi konu edilmiştir. Schelling'e göre, yalnız *dehanın* Tanrısal varoluşuyla imkân bulan Mutlak özdeşlik, yalnız filozofun entelektüel sezgiyle geldiği son noktadan anlamlandırılabilir. Yani tüm varlığın nedeni olan Mutlak'ın öznel-nesnel etkinliklerinin karşıtlıklarının nihai çözüme

kavuşturulduğu yer olarak sanat eserindeki bu büyük anlamı filozof aydınlatabilir. Felsefe, halen kavramsal olarak anlama yeteneğinin temsilcisidir.

Hem İbn Rüşd hem de Schelling; kendi *ötekisinin* özünü ve bu özden doğan biçimleri felsefi sistemi içerisinde özerk bir şekilde konumlandırmıştır. Bu özerklikten, felsefenin kendi problemlerine dair yeni perspektifler ve çözümler üretmişlerdir. Ve tanımladıkları özerkliğin felsefenin kavramsal faaliyetine tehdit teşkil etmemesi adına enstrümanlar tayin etmişlerdir. Bu enstrüman İbn Rüşd için *tevil teorisi*yen Schelling için *entelektüel sezgi* vasıtasıyla sanat eserinin kavranışının yalnız filozofa açık kılınmasıdır.

Çalışmanın tamamlanmasıyla, insanın felsefe-sanat ve felsefe-din alanlarındaki uğraşlarının birliği, farklı filozoflarda farklı bağlamlarda belirginleşmiştir. İbn Rüşd ve Schelling'in felsefe-*öteki* kurgusunda, benzer felsefi refleks ile sağlanan bir ilişki ağı ortaya çıkmıştır. İki filozofun kurgularının içeriği, farklı zamanların ve felsefi atmosferin içerisinde olmalarından dolayı birbirlerinden farklıdır. Ancak felsefe-*öteki* ilişkisinin inşası, biçim olarak birbirine çok benzemektedir.

Çalışmada işlenen felsefe-*öteki* sentez girişimlerinin önemi, bugünkü geçerliliklerinden ziyade, kapsamlı kuruluşları ile *hakikat* için bütüncül bir kavrayışın olanağına işaret etmelerinde yatmaktadır. Ayrıca farklı çağlarda ve bağlamlarda verdikleri felsefi reflekslerinin benzerliği ile kapsayıcı bir kavrayışın tesis edilmesi için ortak ilkeler olabileceğini düşündürmektedirler. İbn Rüşd'ün ve Schelling'in uzlaştırmalarının; bugünün parçalanmış ve dağılmış bilgi, varlık ve toplum anlayışını bir araya getirmek için gerekli olan bakış açısının ilhamına katkı sunabileceklerine inanmak için yeterli neden mevcuttur.

KAYNAKÇA

- Akın, Hanif'i. *Sahih-i Buhari Muhtasarı*. C. 1. İstanbul: Beka Yayınevi, 2009.
- Albayrak, Ömer B. *Alman Düşüncesinde Sanat ve Aşknlık*. 1. bs. İstanbul: Alfa, 2022.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- . *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: ayışığı kitapları, 2000.
- Arkan, Attila. "İbn Rüşd'de Te'vil". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. C. 3. 5 c. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Avcı, Nil. "Fichte ve Alman Romantisizmi". İçinde *Estetik Üzerine Yazılar*, editör Gamze Keskin, 1. bs. İstanbul: Alfa, t.y.
- Aydın, Hasan. *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2016.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadis". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 09 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-hadis>.
- Aytaç, Gürsel. *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*. 1. bs. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Baş, Eyüp, ed. *İslam Kurumları Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker yayınları, 2013.
- , ed. *İslam Medeniyet Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker yayınları, 2017.
- Beiser, Frederick C. *Akılın Kaderi Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*. Çeviren Emre Bilgiç. 1. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.
- . *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*. Çeviren Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- . *The Romantic Imperative The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, U.K.: Harvard University Press, 2003.
- Bektaş, Oya Esra. "Özgürlüğün Olanığı Olarak Yaratıcı Eylem: Schelling'in Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar'ı Üzerine Bir Analiz". *Temaşa Felsefe Dergisi*, sy 17 (Haziran 2022): 158-70.
- Berlin, Isaiah. *Romantikliğin Kökleri*. Editör Henry Hardy. Çeviren Mete Tunçay. 1. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1965.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 1. bs. C. 1. 2 c. İstanbul: Semerkand, 2014.
- Bowie, Andrew. *Schelling and Modern European Philosophy*. Taylor & Francis e-Library: Routledge, 2001.
- Bozyiğit, Ahmet. "Endülüs'te Felsefi Düşüncenin Gelişmesini Engelleyen Faktörler: Fukaha Sultanı Örneği". *Turkish Studies* 12, sy 35 (t.y.): 577-92. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12563>.
- Bulaç, Ali. *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*. İstanbul: yeni akademi yayınları, t.y.

- Claudon, Francis. *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*. Çeviren Özdemir İnce ve İlhan Usmanbaş. 3. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, t.y.
- Cürçani, Seyyid Şerif. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. Çeviren Ali Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları Birinci Kritik*. 1. bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Dellaloğlu, Besim F. *Romantik Muamma Modernliğin Kökenleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 19. bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- El-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *El-Kıstâsü'l-Müstakîm*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- . *Tehâfütü'l-Felâsife*. Çeviren Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Ertene, Merve. “Aisthesis’ten Estetiğe: Schelling’in Tersine Değerlenmiş Mimesis’i”. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.
- . “Çevirmenin Önsözü”. İçinde *Sanat Felsefesi*, kitap editörü F. W. J. Schelling, çeviren Merve Ertene, 2. bs. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Huruf Harfler Kitabı*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- . *Mutluluğun Kazanılması*. Çeviren Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fazlurrahman. *İslam*. Çeviren Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. İstanbul: selçuk yayınları, 1981.
- Ferber, Michael. *Romantizm Kısa Bir Giriş*. Çeviren Miray Sağlam ve Mehmet Çetin. 1. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd’de Tevil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Genç Werther’in İstirapları*. Çeviren Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- . *Wilhelm Meister’in Çıracılık Yılları*. Çeviren Firuzan Gürbüz Gerhold. 1. bs. İstanbul: Alfa, 2017.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çeviren Lütfü Şimşek. 1. bs. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çeviren Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Hartmann, Nicolai. *Fichte Kantçılar ve Kant Karşıtları*. Çeviren Saygın Güneç. 1. bs. İstanbul: Fol, 2021.
- . *Romantikler*. Çeviren Saygın Güneç. 1. bs. Ankara: Fol, 2021.
- . *Schelling*. Çeviren Saygın Güneç. Ankara: FOL, 2021.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. Çeviren Salih Tuğ. C. 1. 3 c. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- . *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. Çeviren Salih Tuğ. C. 2. 3 c. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni İslam'ın Klasik Çağı*. Çeviren Berkay Ersöz. 1. bs. C. 1. 3 c. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Huch, Ricarda. *Alman Romantizmi*. Çeviren Gürsel Aytaç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- İbn Rüşd. *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne's-Şerîa Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2020.
- . *Felsefe-Din İlişkileri*. Editör Süleyman Uludağ. 13. bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- . *Tehâfütü't-Tehâfüt*. Çeviren Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- İbn Tufeyl. *Ruhun Uyanışı Ya Da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni*. Çeviren N. Ahmet Özalp. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- İskenderoğlu, Muammer. “Felsefi Nübüvvet Teorisi”. İçinde *Metafizik*, editör Ömer Türker, C. 3. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Kahraman, Abdullah, ed. *İhvan-ı Safa Risaleleri*. Çeviren İsmail Çalışkan ve Enver Uysal. 1. bs. C. 1. 5 c. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- , ed. *İhvan-ı Safa Risaleleri*. Çeviren Halil İbrahim Şimşek ve Yalçın Atalık. 1. bs. C. 3. 5 c. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kant, Immanuel. “‘Salt Aklın Eleştirisi’nin Özet Tercümesi İle Yorumu”. İçinde *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, çeviren Ş. Teoman Duralı, 4. bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- Karabudak, Beril. “Hölderlin ve Novalis Bağlamında Romantisist Felsefenin Kuruluşu”. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016.
- Karaman, Hayrettin, Sadrettin Gümüş, Mustafa Çağrı, ve İbrahim Kâfi Dönmez, çev. *Kurân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Karlıağa, Bekir. “İbn Rüşd”. İçinde *İslam Ansiklopedisi*, 20:257-88. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Kaya, M. Cüneyt, ed. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM, 2013.
- Keskin, Gamze. *Kant Estetiği ve Romantizm*. İstanbul: Alfa, 2019.
- . “Kant Felsefesinden Romantisizme Özne ve Hayal Gücü”. İçinde *Romantizm Felsefe, Sanat, Siyaset*, editör Fatma Sıla Sandal ve Ulaş Bager Aldemir, 1. bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i Re’y”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 09 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-rey>.
- Küçükarslan, Onur. “Aestheticism and The Romantic Absolute: New Mythology of Early German Romanticism”. Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2008.
- Labarthe, P. Lacoue, ve Jean-Luc Nancy. *Edebi Mutlak Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*. Çeviren Sevgican Toy Teyseyre. 1. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Löwy, Michael, ve Robert Sayre. *İsyan ve Melankoli*. Çeviren Işık Ergüden. 1. bs. İstanbul: Alfa, 2016.

- Millán, Elizabeth. "Goethe's Wilhelm Meister A Tendency of Romantic Philosophy". İçinde *Goethe's Wilhelm Meister's Apprenticeship and Philosophy*, editör Sarah Vandegrift Eldridge ve C. Allen Speight. New York: Oxford University Press, 2020.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- . "Endülüs". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 09 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/endulus>.
- . "Hakem II". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 09 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakem-ii>.
- . "Muvahhidler". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 09 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvahhidler>.
- Özgü, Melahat. "Alman Romantizminde Sanat". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 2, sy 5 (1944): 731-41.
- Özturan, Hümeýra. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5, sy 1 (2019): 1-36.
- Peters, F. E. *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. 17.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020.
- Safranski, Rüdiger. *Romantik Bir Alman Sorunsalı*. Çeviren Ali Nalbant. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. 4. bs. İstanbul: Klasik, 2020.
- Schelling, F. W. J. "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne". İçinde *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, kitap editörü Ömer Naci Soykan, çeviren Ömer Naci Soykan, 1. bs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- . *Transandantal İdealizm Sistemi*. Çeviren Merve Ertene. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Schiller, Friedrich. *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*. Çeviren Gürsel Aytaç. 1. bs. Ankara: Fol, 2020.
- Schlegel, Friedrich. "Athenaeum'un Fragmanları". İçinde *Edebi Mutlak*, editör P. Lacoue Labarthe ve Lean-Luc Nancy, çeviren Sevgican Toy Teyseyre, 1. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Soykan, Ömer Naci. *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- . *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*. 1. bs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik, 2004.
- Topakkaya, Arslan. *Fichte*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Türk Dil Kurumu Sözcükleri. "Öteki TDK Sözlük Anlamı". Erişim 13 Haziran 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=öteki>.

- Türk Dil Kurumu Sözcükleri. “Özdeksel TDK Sözlük Anlamı”. Erişim 22 Mayıs 2023.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=özdeksel>.
- Türker Küyel, Mübahat. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018.
- Uludağ, Süleyman. “AVAM”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 15 Aralık 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/avam>.
- . “Batın İlmî”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 03 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/batin-ilmî>.
- . “Havas”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 15 Aralık 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/havas--tasavvuf>.
- Üçer, İbrahim Halil. “Klasik Dönem”. İçinde *İslam Düşünce Atlası*, editör İbrahim Halil Üçer. İstanbul, 2017.
- Watt, William M. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çeviren Ethem Ruhi Fıçlalı. 1. bs. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelam”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 09 Aralık 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--ilim>.
- . “Tevil”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 03 Ocak 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tevil>.
- Yıldırım, Emine Taşçi. “İslam Düşüncesinde Avam-Havas Ayrımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, sy 2 (2020): 665-85.
- Yiğit, İsmail. “Murabıtlar”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 09 Aralık 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/murabıtlar>.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 30:26-28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.