

# İbn Rüşd'de Din, Schelling'de Sanat: Felsefe-Din ve Felsefe-Sanat İlişkilerinin Tarihinde Ortak Felsefi Refleksler (\*)

Halil İbrahim İŞLİYEN (\*\*), Hümeyra ÖZTURAN (\*\*\*)

## Öz

*Bu makalenin amacı, İbn Rüşd'de felsefe-din, Schelling'de felsefe-sanat ilişkilerinin inşasını, birbirleriyle olan benzerlikleri çerçevesinde ortaya koymaktır. Her iki filozofun da, kendilerinden önceki dönemde oluşmuş, felsefenin taraf olduğu bir gerilimi devraldıkları görülmektedir. Bu gerilimi çözmek üzere felsefelerini inşa ederken benzer bir hikayeye sahip olup olmadıkları bir soru olarak belirmektedir. Bu perspektifle, İbn Rüşd'ün ve Schelling'in, tevarüs ettikleri bu sorunu nasıl çözmeye gayret ettikleri, gerilimin tarafı olan din ve sanatı felsefeyle nasıl uyumlu hâle getirdikleri incelenmiştir. Öncelikle her iki filozofun da yüzleştiği gerilim kısaca özetlenmiş, sonrasında bu gerilimi çözmek üzere sunulan uyumun kuruluşunda ortaya koydukları felsefi reflekslerin aşamaları mukayeseli olarak gösterilmeye çalışılmıştır. İncelememiz neticesinde her iki filozofun da attığı adımların, "ortak felsefi refleksler" olarak nitelendirilebilecek ölçüde benzer bir hikayeyi oluşturduğu sonucuna varılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** İbn Rüşd, Schelling, Felsefe, Din, Sanat.

## Özgün Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi:** 09.01.2024

**Kabul Tarihi:** 31.05.2024

(\*) Bu makale, "Hakikate Ulaşmada Ötekini Tanımak: İbn Rüşd'de Din, Schelling'de Sanat" başlıklı yüksek lisans tezinden (Halil İbrahim İşliyen, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, Danışman: Doç. Dr. Hümeyra Özturan, İstanbul, 2023) üretilmiştir.

(\*\*) Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri.

**E-posta:** h.isliyenibrahim@gmail.com

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-0838-3363>

(\*\*\*) Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

**E-posta:** humeyrakaragozoglu@gmail.com

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-4586-629X>



Halil İbrahim İşliyen ve Hümeyra Özturan, "İbn Rüşd'de Din, Schelling'de Sanat: Felsefe-Din ve Felsefe-Sanat İlişkilerinin Tarihinde Ortak Felsefi Refleksler," *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 18 (Mayıs 2024): 61-80.

DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.10.18.138>



Bu eser [Creative Commons Atf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

# Religion in Ibn Rushd, Art in Schelling: Shared Philosophical Reflexes in The History of Relations Between Philosophy-Religion and Philosophy-Art (\*)

Halil İbrahim İŞLİYEN (\*\*), Hümeyra ÖZTURAN (\*\*\*)

## Abstract

*The aim of this article is to elucidate the construction of the philosophy-religion relationship in Ibn Rushd and the philosophy-art relationship in Schelling within the framework of their similarities. It is observed that both philosophers inherited a tension involving philosophy from the preceding era. A pertinent question arises as to whether they share a similar narrative in constructing their philosophies to resolve this tension. From this perspective, the study examines how Ibn Rushd and Schelling endeavored to resolve this inherited issue and how they harmonized religion and art, which are the sources of this tension, with philosophy. Initially, the nature of the tension faced by both philosophers is succinctly delineated. Following this, a comparative analysis of the philosophical reflexes exhibited by Ibn Rushd and Schelling in their efforts to establish the proposed harmony to resolve this tension is conducted. Our examination concludes that the steps taken by both philosophers form a narrative that can be described as "shared philosophical reflexes."*

**Keywords:** Ibn Rushd, Averroes, Schelling, Philosophy, Religion, Art.

## Original Research Article

**Submission Date:** 09.01.2024

**Acceptance Date:** 31.05.2024

(\*) This article is derived from the Master's thesis titled "Recognizing the other at reaching to the truth: Religion in Averroes, art in Schelling" (Halil İbrahim İşliyen, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Advisor: Assoc. Prof. Dr. Hümeyra Özturan, Istanbul, 2023).

(\*\*) PhD Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Studies.

**E-mail:** h.isliyenibrahim@gmail.com

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-0838-3363>

(\*\*\*) Assoc. Prof. PhD., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, History of Philosophy Programme.

**E-mail:** humeyrakaragozoglu@gmail.com

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-4586-629X>



Halil İbrahim İşliyen and Hümeyra Özturan, "Religion in Ibn Rushd, Art in Schelling: Shared Philosophical Reflexes in The History of Relations Between Philosophy-Religion and Philosophy-Art," *Üsküdar University Journal of Social Sciences*, no. 18 (May 2024): 61-80.

DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.10.18.138>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

## Giriş

Birbirinden coğrafi ve kronolojik olarak uzak ve bağımsız olan bu iki filozofun ortak bir çalışmada bir araya getirilmesi ile ne amaçlanabilir? Bu yaklaşım tarzı öncelikle felsefe tarihinin geneline dair ilkeler devşirmeye katkı sunabilir, felsefe tarihinde benzer diyalektik süreçler olup olmadığına dair bir perspektif sunabilir. Böyle bir perspektif ise, felsefe tarihinin tarihsel ve sistematik anlatımlarına alternatif olabilecek yeni yöntemler geliştirme potansiyeli taşıyacaktır. İkinci ve daha özel olarak da felsefenin diğer disiplinlerle olan ilişkisinin felsefi bir teoride nasıl kurgulandığı ve bu minvaldeki kurguların benzerliklerini ortaya sermeye yarayabilir. Son olarak da, iki farklı geleneğin filozoflarına farklı bir açıdan bakarak dönemlerin ve filozofların daha iyi anlaşılmasına katkı sunabilir. İşte bu makale; İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkilerinde bir gerilim hattını tecrübe ederek oluşturmaya çalıştığı uyumu ve Schelling'in felsefe-sanat ilişkilerindeki gerilimi çözmek için kurguladığı sentezini, yukarıda verilen bağlam gözetilerek incelemektedir.

Mukayesenin aktörleri olarak İbn Rüşd ve Schelling'in tercih edilmesinin sebebi, her iki filozofun da, kendilerinden önceki dönemde felsefeye karşı oluşmuş bir sorgulama ve eleştirel bakışı tevarüs etmiş olmaları, başka bir ifadeyle felsefenin taraf olduğu benzer bir gerilimi devralmış olmalarıdır. Bu mukayeseli inceleme, şüphesiz muhtelif derinlik ve perspektiflerde gerçekleştirilebilir. Filozofların ürettikleri kavramlar, teoriler, savunmacı pasajlar ve benzeri içerikler bu niyetle analiz edilebilir. Ancak bu makalede, İbn Rüşd'ün ve Schelling'in kendi dönemlerinin kültür olaylarından devraldıkları ve çözüm aradıkları gerilimin hikâyesine odaklanan bir inceleme yapılacaktır. Bu sayede filozofların cevaplarının benzerliğinin, ilk olarak gerilimlerin hikâyesinde ortaya çıktığına işaret edilecektir. Bu nedenle makalede, ele alınan filozofları önceleyen yakın dönem düşünce zinciri özellikle işlenmiştir. Sonrasında da yine bu hikâyeden hareketle her iki filozofun da kendi sentezlerini temellendirdikleri zemine genel olarak işaret edilecek, son bölümde ise karşılaştıkları gerilime karşı ürettikleri çözümlere odaklanılacaktır. Dolayısıyla mümkün perspektifler arasında bu makale esas olarak, tarihsel arka plan ve bu tarihe karşı verilen ortak refleksler bağlamını hedeflemiştir.

## 1. Gerilimin Arka planı

Hem İbn Rüşd (1126-1198) hem de Schelling'in (1775-1854) düşünce yapısını anlamak gaye edinildiğinde, her iki filozofun da felsefeyi konumlandırışının kilit bir noktada olduğu görülecektir. Söz konusu konumlandırma, İbn Rüşd'de din, Schelling'te ise sanat ile felsefe ilişkisi bağlamında işlenmiştir. Çünkü her iki filozof da, dikkate aldıkları bağlam çerçevesinde oluşmuş bazı tartışmaları tevarüs etmiş ve tabiri caizse bir gerilim ilişkisi içerisinde felsefe-din ve felsefe-sanat anlayışlarını devralmıştır. Burada öncelikle söz konusu gerilimin arka planını özetleyecek, sonrasında ise her iki filozofun bu gerilimi çözmeye dair hamlelerini mukayeseli olarak konu edineceğiz.

İbn Rüşd'de felsefeyle ilişkisi konu edilen, elbette İslam dinidir. İslam dini, "Allah, Kuran ve Peygamber"den oluşan üç ana kurucu öğesiyle birlikte mutlak ve kuşatıcı bir yapı sunar. Herhangi bir zaman ve dönemde Müslüman bir fert için İslam, mutlak doğruyu ve gerçeği sunan kurtuluştur, insanın doğal ve sosyal bağlarından daha üstündür. Öncelikle İslam'ın bu

kuşatıcı mutlaklık iddiası, İslam'ı, felsefenin akla dayalı soruşturma etkinliğinin görmezden gelemeceği bir muhatap kılmıştır. İkinci olarak tarihte yaşanan gelişmeler, bu muhataplığı kaçınılmaz hale getirmiştir. Ayetlerin yorumlanmasındaki teşbih ve teccim tartışmaları, mihne olayı gibi hadiselerde akıl ve nakil, farklı İslami düşünce ve inanç akımlarınca öne çıkarılmış, buna bağlı olarak farklı eğilimler oluşmuştur. Fetihlerle genişleyen topraklarda felsefe faaliyetleriyle karşılaşmış, akıl temelinde insan ve âlemi açıklamaya çalışan antik metinlerle tanışılmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak İslam felsefesi, başlangıcından itibaren din-felsefe ilişkisini soruşturma konusu edinmiştir. İslam felsefesinin kurucu figürü Fârâbî'ye göre, felsefe evrensel doğruları verirken; din (mille) felsefede tümel ve burhanî olarak ifade edilmeye çalışılan doğruları halka öğretmek için tikel, sembolik ve iknaî metotlarla somut olarak sunar. Felsefenin din ile amaçları ve konuları aynıdır, ama metotları ve *hakikate* yaklaşım biçimleri farklıdır.<sup>1</sup> Felsefe *hakikati* olduğu haliyle kavramaya imkân verirken din onu imgelemde işlenmiş şeklinde sunar.<sup>2</sup> Felsefe aracılığıyla ortaya konan teorik ve pratik sonuçların, ayrı ayrı veya beraber olarak ikna etme ve hayal ettirme yöntemleriyle halka öğretilmesiyle görevli olan kişi ise peygamberdir. Fârâbî, bahsedilen dönüşümü peygamberin nasıl gerçekleştirdiğini izah etmek için felsefi sisteminin içerisinde peygambere özel bir konum atfeden nübüvvet teorisini oluşturmuştur. Ona göre insanın, akledilir şeyleri kavramaya yetenekli ve hazır bilkuve aklı, bu potansiyelin gerçekleşmesi ile ortaya çıkan bilfiil akla dönüşür. Fakat çok az insan, Faal Akıl'dan bütün tümelleri alarak müstefâd akla sahip hale gelir ve filozof olur. Filozofun yanında peygamber de bu bilgiğe sahiptir<sup>3</sup> ancak peygamberin ayırt edici yönü, ulaşabildiği yüksek derecede edindiği kavrayışı, tahayyül gücüne aldığı bilgilerle temsili formda ifade edebilmesidir.<sup>4</sup> İbn Sînâ'da da mesele aynı bağlamda değerlendirilmiştir.<sup>5</sup> Farklı olarak o, dinin geniş halk kitlelerine ulaşma yeteneğini din için bir üstünlük olarak görmüştür. Felsefenin az sayıdaki insana hitabı da felsefenin zayıf yanındır.<sup>6</sup> Kısacası felsefe hakikati olduğu gibi verirken din, toplumun ihtiyacı nedeniyle aynı hakikatin duyusal hale getirilmiş şeklini sunar.<sup>7</sup>

Klasik dönem İslam filozoflarınca felsefe ve din arasında kurulmak istenen bu ilişki, bir direnç ile karşılaşmıştır. Bu direnç, İslami ilimlerin kendi zirvelerine ulaştığı dönemde yaşamış olan<sup>8</sup> ve bu ilimlerde iyi yetişmiş olan Gazzâlî'de ifadesini bulmuştur. Gazzâlî; filozofları, önermelerini hedef olarak yahut bu önermelerin ulaştıracağı sonuçları göstererek yahut da önermelerin

<sup>1</sup> Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: ayışığı kitapları, 2000), 84.

<sup>2</sup> Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 31.

<sup>3</sup> Muammer İskenderoğlu, "Felsefi Nübüvvet Teorisi," içinde *Metafizik*, ed. Ömer Türker, c. 3 (İstanbul: Ke-tebe Yayınları, 2021), 1418.

<sup>4</sup> İskenderoğlu, 1419.

<sup>5</sup> Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 156.

<sup>6</sup> Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 123.

<sup>7</sup> Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, 47; Terkan, 53.

<sup>8</sup> Hasan Aydın, *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2016), 124.

ispatının yapılmadığını ya da eksik olduğunu söyleyerek eleştirmiştir.<sup>9</sup> Gazzâlî bu eleştirilerini dini bir motivasyonla yaptığı için eleştirilerini tekfire kadar götürmüştür. O, filozofları hata yaptıklarına kanaat getirdiği üç meseleden dolayı (alemin ve bütün cevherlerin ezeliyeti, Allah'ın cüziyyatı (tikelleri) bilmemesi, cismani haşrin [bedensel yeniden dirilmenin] inkârı) tekfir etmiştir. Gazzâlî, filozofların nübüvveti insanların kavrayış güçlerindeki derecelendirmeye tabi kılmalarına ve peygamberi evrensellerin temsili formda üreten olarak tanımlamalarına karşı çıkmıştır. Ona göre peygamberin ulaştırdıkları, insanların bir bölümü için oluşturulan misaller değildir, bilakis tüm insanlık için geçerli olan gerçeklerdir.<sup>10</sup> İşte İbn Rüşd'ün tevarüs ettiği felsefe-din ilişkisi böyle olup, hem kendisinden önceki İslam filozoflarının tesis etmek için çabaladıkları uyumu hem de Gazzâlî'nin buna yönelik sert eleştirilerini içermektedir.

Felsefe-din ilişkisinin İbn Rüşd'ün ömrünü geçirdiği Endülüs'teki serüvenine de bakılacak olursa; Endülüs'e hâkim olan Mâlikî mezhebinin yaklaşımının, Endülüs'teki ilimlerin kaderini belirlediği görülecektir.<sup>11</sup> Fakihlerin etkisiyle, akli ilimlerle meşgul olan alimler kimi zaman kovuşturmaya dahi uğramıştır.<sup>12</sup> Yine de Endülüs'te, İbn Rüşd'ün hayatını da kapsayan süredeki İslam hakimiyetinde, akli ilimlere karşı alınan tavır için tek bir yargıya varmak mümkün değildir. Endülüs'ün tarihinde II. Hakem gibi büyük kütüphaneler kuran ve bilginleri destekleyen bir hükümdar da vardır.<sup>13</sup> Fakat siyasi mücadeleler ve ilimlerin kaderinin yöneticilerin şahsına bağlı olması devamlı süren gerilimler olarak kalmıştır. Bunun da Endülüs bilginlerine, buldukları çevrede güvensiz bir zemin hissettirmiş olduğu düşünülebilir. Netice olarak İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkilerindeki gerilimi hem teorik hem de pratik boyutta deneyimlediği söylenebilir.

Schelling söz konusu olduğunda, felsefi diyalogun yoğunlaştığı muhatap, din değil sanattır. Felsefe-sanat ilişkilerindeki gerilime giden yol, 18. yüzyıl Alman düşünürlerinin izleriyle oluşmuştur. 18. yüzyıl Almanya'sı, siyasi birliğini tesis edememiş, çevresindeki rakip devletlerin gelişmişlik düzeyine göre geri kalmış ve eğitim oranı düşük bir topluma sahip görüntüdedir. Bu koşullarda Almanya'nın bir arayış, yenilenme, mücadele ve atılım ihtiyacında olduğu söylenebilir. Bunların yolunun da komşu ve rakip toplumlarla ve onların idealleriyle hesaplaşmaktan geçtiği düşünülmüştür. O dönemde böylesi bir hesaplaşmanın muhatabı olan ideal şüphesiz Aydınlanma (Aufklärung) düşüncesi olacaktır. O dönemin ikliminde Almanya'daki bu hesaplaşma çok çeşitli fikirlere yol açmıştır. Bu dönemin önde gelen düşünürlerinden olan Hamann (1730-1788) ve Herder (1744-1803), Avrupa'nın akılcı kültüründen yüz çevirmiş ve Aydınlanma'ya açıkça tepki göstermişlerdir. Onlar varlığın bütünlüğünü parçalayan analitik kabiliyet yerine sezgiyi ve duyguyu öne çıkarmış, insanın akıl

<sup>9</sup> Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 40.

<sup>10</sup> M. Cüneyt Kaya, ed., *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2013), 196-306.

<sup>11</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 09 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/endulus>.

<sup>12</sup> Ahmet Bozyiğit, "Endülüs'te Felsefi Düşüncenin Gelişmesini Engelleyen Faktörler: Fukaha Sultası Örneği", *Turkish Studies* 12, sy 35 (t.y.): 577-92, <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12563>.

<sup>13</sup> Mehmet Özdemir, "Hakem II", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 09 Aralık 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakem-ii>.

ile her şeyi kuşatma iddiasının gerçekleşmesi imkânsız olan bir ideal olduğunu söylemişlerdir.<sup>14</sup> Ayrıca aklın evrensel ilkelere ulaşamayacağını iddia etmiş ve evrenselliğin yerine yerelliği öne çıkarmışlardır.<sup>15</sup> Bu dönemin düşünürleri arasında bulunan Kant (1724-1804) ve Schiller (1759-1805), Hamann ve Herder'in Aydınlanma karşıtı ve duyu-iletişim merkezli fikirleri ile Aydınlanma'nın ideallerini sentezlemek anlamına da gelen, insanın özgürlüğü ve bilgisi arasındaki uyumu tesis etmek adına önemli felsefi girişimlerde bulunmuşlardır. Bahsedilen bu uyum için duyguların ve sezginin yoğun olarak işletildiği sanatı işaret etmişlerdir.<sup>16</sup> Böylelikle aklın mekanik kullanımının eleştirisi ile başlayan duyguya ve söze dönme eğilimi, sanatın önemli vazifeler yüklenmiş olarak belirgin bir şekilde öne sürülmesi ile sonuçlanmıştır. Sanatın felsefenin temel iddialarına karşıt biçimde değerlendirilmesi ise bir sanat akımının temsilcileri tarafından, romantiklerce gerçekleştirilecektir.<sup>17</sup>

Hamann'ın *gizeme* duyduğu yöneliminden ve Aydınlanma'nın mekanik aklına olan karşıtlığından doğan "Şair Tanrı"sı, Herder'in canlı bir düşünme biçimi olarak akıl tasavvurundan ve iletişime yaslı kültürel göreliliğinden neşet eden tarihselliği, Sturm und Drang döneminin güçlü tutkularla dolu Werther'i, Kant'ın şeylerin esasına dair koyduğu yasaktan doğan parçalanmış aklı ve doğası, Fichte'nin Kant'ı radikalleştirerek oluşturduğu etik idealizmi ve Schiller'in insanın çatışma halindeki akıl ve duyu yönlerini dengeye getirmek için ileri sürdüğü sanata yönlendiren oyun dürtüsü şeklinde Alman düşünce ve sanat tarihinden romantiklere ulaşan öz, romantiklerin zihinlerinde şekil almış ve ironi, fragman ve romantik sanata dönüşmüştür.

Romantiklerin yaşadıkları döneme karşı duydukları memnuniyetsizlik,<sup>18</sup> kendilerine ulaşan güçlü önermeleri hızla işlemelerine sebep olmuştur. Aydınlanma'nın diğer Batılı temsilcilerine karşıt olarak, düşüncenin şiir ile yeşerdiği Almanya'da<sup>19</sup> doğan tüm bu fikirler, romantiklerde coşkun bir isyan ve melankoli şeklinde romantik sanatı doğurmuştur. Romantik sanat, klasik sanata karşıt olacak şekilde, mimetik (taklidi) olmayan bir sanat türüdür. Romantiklerde sanat, verili kurallara uyarak doğayı taklit etmek anlamına gelmez. Aksine sanatçı, doğada bulduğunu taklit eden değil, kendi içinde bulduğunu doğada özgürce oluşturandır.<sup>20</sup> Sanatçının yaratıcı

<sup>14</sup> Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, ed. Henry Hardy, çev. Mete Tunçay, 1. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1965), 61-65.

<sup>15</sup> Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 79-88.

<sup>16</sup> Gamze Keskin, "Kant Felsefesinden Romantisizme 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; Beril Karabudak, "Hölderlin ve Novalis Bağlamında Romantisist Felsefenin Kuruluşu" (Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016), 28-29.

<sup>17</sup> Nil Avcı, "Fichte ve Alman Romantisizmi", içinde *Estetik Üzerine Yazılar*, ed. Gamze Keskin, 1. bs (İstanbul: Alfa, t.y.), 127; Besim F. Dellaloğlu, *Romantik Muamma Modernliğin Kökenleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 19.

<sup>18</sup> Michael Löwy ve Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli*, çev. Işık Ergüden, 1. bs (İstanbul: Alfa, 2016), 43.

<sup>19</sup> Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, 4. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 29.

<sup>20</sup> 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.

yönünü öne çıkararak bu görüşün temelinde, “Mutlak’ın mantıksal yollarla kuşatılmasının imkânsızlığı”<sup>21</sup> ve “kendinden öteyi işaret eden alegorilerin-ironilerin kullanımıyla Mutlak’ın temsilinin mümkünlüğü”<sup>22</sup> şeklinde iki önerme yatmaktadır. Mantıksal yolların acizliğine dayanan bu iddialar ve sanatın telafi için öne sürülmesi, felsefe-sanat ilişkisindeki gerilimin en bariz olduğu fotoğrafı sunmaktadır. Romantik çevre ile yakın olan Schelling, felsefe-sanat ilişkisine yöneldiğinde geçmişin bakiyesi olarak bu gerilim ile yüzleşmek durumunda kalmıştır.

## 2. Çözümün Zemini: İbn Rüşd’ün Psikolojik Tasnifi, Schelling’in Sanat Ontolojisi

İbn Rüşd, felsefe ve din ilişkisini kurmaya çalışırken, dini felsefileştirmeyi tercih etmemektedir. Dinin, kendi uygulamasını ortaya koyduğu halini kıymetli bulmakta ve onu bu haliyle kavramaya çalışmaktadır. Bu nedenle dini malumatı yorumlayıp başka bir anlam çerçevesine yerleştirmek yerine, dinin muhatabı olan insanların tasnif edilmesi üzerinden bir yol çizmeye çabalamaktadır.<sup>23</sup> İbn Rüşd’ün kurgulamış olduğu tasnifte üç grup insan vardır. Bu gruplar *Faslü’l-Makâl*’da muhtelif yerlerde zikredilmiştir. İleri sürülen önermenin tasdiki (doğrulanması) bağlamında ifade edilen tasnif bunlardan bir tanesidir. Buna göre insanların yapıları birbirlerinden farklıdır. İnsanlardan bir grup düşünceleri, yargıları veya iddiaları kesin kanıtlar (burhan) kullanarak test etmekte ve bunun sonucuna göre hareket etmektedir. Diğer bir kısım diyalektik (cedeli) karakterdeki yargılarla iş görmektedir. Son kısım ise retorik (hatabi) yargılara dayanmakta, ele aldıkları konu hakkındaki düşüncelerini bu retorik yargılar üzerinden anlamlandırmaktadır. Bu üç grup; filozoflar, kelamcılar ve halk zümresini teşkil etmektedir.<sup>24</sup>

Yukarıdaki üçlü sınıflandırmanın dışında, İbn Rüşd ikili bir sınıflandırmaya da gitmiştir. *Tehâfütü’t-Tehâfüt* adlı eserinde o, önceki filozoflara referans vererek, felsefe ve dinin fonksiyonlarının ne olduğuna ve kim için olduğuna dikkat çekmiştir: Dinler, bütün insanlığı kuşatacak şekilde bilgiye ve bilgeliğe yönelir ve genel amacı halkı eğitmektir. Felsefe ise bazı akıllı kimseleri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar. Dolayısıyla insanlar halk ve akıllı kimseler (filozoflar) olarak ikiye ayrılır.<sup>25</sup> Bu tasnifte cedeli yargılar yer almadığı için kelamın tasnif-dışı bırakıldığı görülmektedir.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Avcı, “Fichte ve Alman Romantisizmi,” 127.

<sup>22</sup> Dellaloğlu, *Romantik Muamma Modernliğin Kökenleri*, 19.

<sup>23</sup> Esasında bu, İbn Rüşd’de özgü bir çözüm değildir, ondan önce de insanların farklı biçimlerde tasnif edilmesi İslam düşünürlerinde mevcuttur. Bu tasnifler ikili ve üçlü tasnifler olarak ikiye ayrılabilir: Fârâbi ve İbn Tufeyl ikili tasnifi sunarken, Gazzâlî üçlü tasnifi öne sürmüştür. İhvân-ı Safâ ise hem ikili hem üçlü tasnifi farklı bağlamlarda kabul etmiştir. İbn Rüşd, yapılan bu sınıflandırmalardan üçlü tasnifi benimsemiş ve ona yeni manalar yükleyerek kendi düşüncesine temel yapmıştır.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te’vil Faslu’l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne’ş-Şeria Ve’l-Hikme Mine’l-İttisâl*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2020), 32-33; Bekir Karlıağa, “İbn Rüşd”, içinde *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999); Bekir Karlıağa, “Faslü’l-Makâl”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 29 Mayıs 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/faslul-makal>.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 547.

<sup>26</sup> Bu bakımdan üçlü tasnif, ikili tasnif ile karşılaştırıldığında, polemik bir amaç taşır gözükmektedir: Gazzâlî’nin de içerisinde bulunduğu kelamcılarının, yapısal nitelikleri itibarıyla yetersiz olarak belirlenmesi

İbn Rüşd, tasnifine son şeklini verdikten sonra tasnifinden hareketle felsefe ve dinin varlık nedenine ve gerekliliğine ulaşmıştır. Bir filozof olarak İbn Rüşd, felsefeyi genel yapısıyla, varlık üzerine çıkar gözetmeyen soruşturma olması sebebiyle benimsemiştir. Kendi tercihini de insanların kesin kanıtlarla (*burhan*) yargı oluşturan grubunda meşrulaştırmış ve gerekçelendirmiştir. Esasında burada yapılan şey, felsefenin genel doğasını bu grubun yapısal nitelikleriyle özdeşleştirmek ve felsefeyi az sayıdaki seçkin insan grubunun doğal tavır olarak kabul etmektir. Din ise varlığının zeminini; avam sınıfının, İbn Rüşd'ün tabiriyle retorik ehlinin (hatabiyye) kendisinde bulmuştur. Şöyle ki, dinin gayesi aslında doğru fiil ve doğru inancı öğretmektir.<sup>27</sup> Fakat insanlar arasında farklılıklar mevcuttur ve insanların çoğu gerçeği olduğu haliyle kavrama kabiliyetinden ve imkânından yoksundur.<sup>28</sup> O halde dinin, gayesini gerçekleştirmek için kuşatıcı hitapta bulunması gereklidir. Kuşatıcı olmasının yöntemi de kavramlarını oluşturma şeklinde ve doğrulanma noktasında seçeceği metot ile mümkün olacaktır. Din, sayıca az olan seçkin zihinlere ipuçları bırakarak, kalabalıklara seslenecektir.<sup>29</sup>

Son tahlilde, din avamın, felsefe havasının, ikisi arasında arafta kalmak da kelimcilerin payına düşmüş olmaktadır. Yapılan sınıflandırma, bir yandan felsefenin ve dinin muhataplarını ve muhataplarının niteliklerini belirleyerek meşruiyetlerini ve gerekliliklerini ortaya sermekte, diğer yandan kelimcileri ve görüşlerini kategorik bir mahkûmiyete tabi tutmaktadır. İbn Rüşd böylelikle, tasnifiyle felsefenin ve dinin özgür olarak kök salacakları zihinleri belirlemiş olmakta; buna karşı çıkanları da tabiatlarından kaynaklanan noksanlarından dolayı kusurlu addetmektedir.

Klasik dönemde felsefe yapmanın sadece aklen üstün ve imkanlar açısından rahat kimseler için mümkün olduğu genel kabul edilen bir varsayım olagelmıştır. İbn Rüşd de bu kabulü onaylamış, kendisinden önceki İslam filozoflarının felsefe-din ilişkisini açıklama zemini olarak kullandığı insan tasnifine o da başvurmuştur. Farklı olarak İbn Rüşd, bu tasnifini kelimcilerin tasfiyesi için temel haline getirmiş ve *hakikatin* avam-havas için imkânını (sırasıyla felsefe ve din yoluyla) seleflerine kıyasla daha eşitlikçi bir tonda dile getirmiştir. Böylelikle tevarüs ettiği gerilimin tarihi görüntüsünü izah etmiştir. Öte yandan, yapmış olduğu tasnifini felsefe-din uyumunun esas zemini haline getirmiştir.

Schelling'e bakılacak olursa, onda felsefe-felsefe olmayan ilişkisinin uyumunu sağlama girişimini önceleyen bir kaygı dikkati çeker: Felsefedeki özne-nesne ikiliğini aşma yahut diğer bir deyişle idealizm ve realizm karşıtlığını giderme kaygısı. Schelling, felsefenin nesnesi olarak öznenin yahut nesnenin yola çıkma ayırımını aşmak adına 1795 yılında yayınladığı *Dogmatizm ve Kritisizm Üstüne Felsefi Mektuplar*<sup>30</sup> adlı metninde yeni bir ihtimal sunar. Bu metinde Schelling, Kant'ın idealizmini (kritisizm) ve Spinoza'nın dogmatizmini, hakikate farklı

---

ve bu yapısal yetersizlikten dolayı görüşlerinin de değerden düşmesi amaçlanmıştır. Daha önce Gazzâlî'nin yapmış olduğu tasnifin bir benzeri İbn Rüşd tarafından yapılmıştır ve farklı görüş sahipleri, bilhassa kelimciler, ikili tasnifin arasına konumlandırılarak ilmen mahkûm edilmiştir.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Têvil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyneş-Şeria Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 48.

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Têvil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyneş-Şeria Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 48.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Têvil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyneş-Şeria Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 48.

<sup>30</sup> Ömer Naci Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 1. bs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 44.



başlangıçlardan yola çıkarak ulaşmaya çabalayan ve birinin diğerine teorik olarak üstünlük sağlayamayacağı felsefi düşünceler olarak değerlendirmiştir. Bu felsefelerin karşıtlığıyla kendisini ortaya koyan tezatın çözümünü ise idealizmin özgürlüğünü ve dogmatizmin zorunluluğunu birlikte içeren yeni bir idealist felsefede ve özgürlüğü sonludan sonsuza geçiş olarak sunabilen estetikte bulmuştur.<sup>31</sup> Böyle yapmakla o, daha sonra *Transandantal İdealizm Sistemi* kitabında ortaya koyacağı sisteme niyet mahiyetinde bir ön çalışma sunmuştur.

Felsefegelişiminin taslağını sunduğu bu erken metinlerinden sonra Schelling'in ilgisi, sunduğu ikiliğin (Spinoza'nın dogmatizmi ve Kant'ın idealizmi) Spinoza kutbunda yoğunlaşmıştır. Bu durum şöyle anlaşılabilir; Schelling, Kant'ın, kendi kritik felsefesi ile Spinoza'nın dogmatik felsefesi arasındaki sınırı çizemediğini düşünmüştür. Bu belirsizlik üzerine geçmişin yenilmiş anlatılarının yeniden güç kazanmasından endişe duymuş ve Spinoza'da mükemmel formunu bulan dogmatik felsefenin Kant sonrası yeniden ele alınarak felsefe sahnesindeki belirsizliğin giderilmesini amaçlamıştır.<sup>32</sup>

Böylelikle Schelling'in ilgisi, *Mektuplar*<sup>33</sup> eserinden sonra doğa felsefesini (*Naturphilosophie*) konu edinen çalışmalarında yoğunlaştı. Kant'ta ve bilhassa Fichte'de noksanlık olarak addettiği doğanın geri kalmış konumunu, başka bir deyişle nesnel olanın hiç haline getirilmesini kabul etmeyen Schelling, özne-nesne, özgürlük-zorunluluk ikiliklerinin zıt kutuplarından başlayan felsefelerin diğerine ulaşacağı bir yol takip etmesi gerektiğini düşünüyordu.<sup>34</sup> Spinoza'dan aldığı *Natura Naturans* (üretici doğa)-*Natura Naturata* (üretilen doğa) kavramları ile özne-nesne ikiliğinin nesne kısmından başlayarak bir sistem inşa etti. Bu sistemi "fiziğin Spinozacılığı" olarak da isimlendirmiştir.<sup>35</sup> Schelling yeni sistemini, yani *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*<sup>36</sup> adlı metinlerinde açıklamıştır.<sup>37</sup> Felsefede nesneden başlayarak özneye, başka bir ifadeyle sonludan başlayarak sonsuza ulaşan yolculuk tamamlandıktan sonra, sıra zıtlığın diğer tarafından hareket etmeye gelmiştir. Çünkü halkanın bu bölümü daha önce Kant ve Fichte

<sup>31</sup> Oya Esra Bektaş, "Özgürlüğün Olanacağı Olarak Yaratıcı Eylem: Schelling'in Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar'ı Üzerine Bir Analiz", *Temaşa Felsefe Dergisi*, sy 17 (Haziran 2022): 165.

<sup>32</sup> Bektaş, "Özgürlüğün Olanacağı Olarak Yaratıcı Eylem: Schelling'in Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar'ı Üzerine Bir Analiz," 160-61.

<sup>33</sup> Tam adı: Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar. Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 44.

<sup>34</sup> Merve Ertene, "Çevirmen Önsözü", içinde *Transandantal İdealizm Sistemi*, kitap editörü F. W. J. Schelling, çev. Merve Ertene (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 11.

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> F. W. J. Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, çev. Keith R. Peterson (New York: State University of New York Press, 2004).

<sup>37</sup> Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 44-45; Andrew Bowie, "Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775–1854)", içinde *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 2016), <https://doi.org/10.4324/9780415249126-DC068-1>.

tarafından ortaya konmuş olsa da, Schelling'e göre, hatalıdır. Hatalarından arınmış olarak felsefe halkasının bu bölümünü gerçekleştirme vazifesi Schelling'in önünde durmaktadır. Schelling, 1800 senesinde *Transandantal İdealizm Sistemi*<sup>38</sup> adlı kitabında da felsefenin öznenen başlayarak nesneye, diğer bir ifadeyle sonsuzdan başlayarak sonluya varma vazifesini yerine getirmeye çabalamıştır. Bu vazifesini gerçekleştirirken ilk olarak bilgi tanımından başlayarak özne-nesne özdeşliğini işlemiş, daha önce ortaya koyduğu doğa felsefesini kısaca özetlemiş ve sonra da transandantal sistemini açıklamıştır.

Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemini*'nin başlangıcında önceden oluşturduğu doğa felsefesini özetledikten sonra kitabın asıl meselesine, yani bilginin özne-nesne özdeşliğinin, felsefi soruşturmanın başlangıç nesnesi öznel olan yapıldığında nasıl sağlanacağına dönmüştür. Bu görev transandantal felsefenin görevidir ve Schelling, kendinden önce Kant ve Fichte'nin yürümüş olduğu yolu yeniden ve kendine has bir şekilde yürümüştür. Schelling'in en temel farkı, Fichte'nin Ben'inden vazgeçerek onun yerine yargı ile parçalanmaya uğramamış Mutlak'ı koymasındır.<sup>39</sup> Schelling'in bakış açısından refleksiyon, bilen (özne) ve bilinen (nesne) ikiliğinden ibaret olan bilginin nesnel kısmına yönelirse (Spinoza'nın yaptığı gibi) özgürlük ortadan kalkar ve insanlığın yaşamının kader ürünü olduğu neticesine ulaşılır. Zira tersi yapılıdır da refleksiyon bilginin öznel kısmına yönelirse (Kant'ın yaptığı gibi), yasasızlığa ve kayıtsız özgürlüğe, dolayısıyla dinsizliğe ve ateizme ulaşılır. Bu seçeneklerden kurtulmak adına Schelling'in önerdiği yol ise; refleksiyonun, özgürlük ve zorunluluk arasındaki uyumu sağlayacak ve onların temeli olacak bir Mutlak kavrayışına yükseltilmesidir. Böylesi bir kavrayıştan hareket etmekle ortaya çıkacak olan felsefi sistem ise Schelling'e göre "takdir-i ilahî sistemi" olacaktır.<sup>40</sup> Bu yolla felsefe tarihinin öne çıkan iki ana yaklaşımının, nesneden yola çıkan dogmatizmin ve öznenen başlayan kriticizmin kazanımları muhafaza edilerek birliğe getirilebilecektir.<sup>41</sup> Bu noktada sorulacak soru ise kendisine temel bir konum verilen bu Mutlak'ın ne olduğu sorusudur.

Hölderlin, Fichte'nin Ben'ine karşıt olarak, özne-nesne ayrımının ilkin yargıda oluştuğunu söyler. Yargıdan önceki durumda, varsayılması gereken özne-nesne birliği vardır. Yargıda ortaya çıkan özne-nesne ayrımı meydana gelmeden önce özne ve nesne birlik durumundadır. Schelling'in Mutlak'ı, Hölderlin'in bu değerlendirmesiyle anlaşılabilir.<sup>42</sup> Schelling, bu eleştiriyi dikkate alarak Ben'in Fichte'nin atfettiği değerini ve konumunu sorgulamış ve Ben anlayışını değiştirerek Ben'in yerine özne-nesne birliği ve sürekli yaratan eylem olarak Mutlak'ı geçirmiştir.

<sup>38</sup> Soykan, *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, 45.

<sup>39</sup> Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy* (Taylor & Francis e-Library: Routledge, 2001), 26-27.

<sup>40</sup> F. W. J. Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, çev. Merve Ertene (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 290-91.

<sup>41</sup> Merve Ertene, "Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i" (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 92.

<sup>42</sup> Merve Ertene, "Çevirmenin Önsözü," içinde *Sanat Felsefesi*, kitap editörü F. W. J. Schelling, çev. Merve Ertene, 2. bs (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 14-15.

Fakat yargı ile dağılan Mutlak, kendi yapısında bilinemez.<sup>43</sup> Romantiklerin iddiası da bundan farklı bir şey değildir. Ancak Schelling, romantiklerin aksine, Mutlak'ı kavrayışını burada bırakmaz. Refleksiyon ile elde edilemeyen ve olduğu gibi bilinemeyen Mutlak, refleksiyonun öncesine uzanabilen bir sezgiyle ulaşılabilir olur.<sup>44</sup> Pekâlâ, refleksiyonun başaramadığı bu büyük vazifeyi başarabilen sezgi nedir?

Kant, bilmenin bir şartı olarak, düşüncenin içeriği ile var olan bir kendiliğindenlik eyleminden, düşünmenin farkındalığından bahsetmektedir. Tecrübede birliğe gelen ve bütünü içerisinde deneyimlenen çokluğun, parçalanmayan böylesi bir farkındalıkla birlik haline geldiğini ifade etmektedir.<sup>45</sup> Fichte, Kant'ın tarif ettiği bu daimi farkındalıkla, empirik bilinçten başlayıp sadece eylem olan Ben'e kavuşur. Tasarımları birlikte tutan ve ardışık ilerlemelerinde onları tek bir merciye ait hale getiren bu daimi farkındalık, Fichte'nin söz konusu geçişi yapması için ihtiyaç duyduğu imkânı sağlamıştır. Tasarımlara eşlik eden bu farkındalık, yaratıcı eylem olarak genelleştirilmiş ve Fichte'nin Ben'i (Ich) doğmuştur. Schelling ise Kant ve Fichte'den farklı olarak, tasarımlara eşlik eden söz konusu farkındalığı; Mutlak'ın öznel-nesnel özdeşliğinden kaynaklanan esas etkinliğinin, taklidi, fikri ve özgür olarak yeniden filozofça inşa edilmesinin metoduna dönüştürmüştür. Burada sözü edilen metot, yani refleksiyonun başaramadığını başarabilen sezgi "entelektüel sezgi"dir. Schelling'e göre *entelektüel sezgi*, felsefenin metodu olmalıdır.<sup>46</sup> Daha önce bahsedilen, refleksiyonun dolayısıyla yargının parçalayıcı etkisini aşmanın yolu *entelektüel sezgi*dir. Mutlak'ı sezebilme olarak *entelektüel sezgi*, Mutlak'ın eylemini en başından tecrübe etmenin ve bu yolla da keyfiyetini kavramanın alternatifsiz yoludur.<sup>47</sup>

Schelling'in felsefi soruşturmasına özgün istikametini veren Mutlak ve *entelektüel sezgi*, onun transandantal felsefesinin en temel belirlemeleridir. Nesneli başlangıç noktası yaparak öznel olana değin sürdürülen doğa felsefesinin aksine transandantal felsefe, özneyi başlangıç noktası yaparak ve nesneyi kasten dışlayarak başlar.<sup>48</sup> Nesneli dışlamanın yolu da "aşırı şüphecilik"tir. Aşırı şüpheyeye gereksinim duyulmasının nedeni, şüphe edilecek yargıların insana doğadan geçmiş olmasıdır. İnsana doğal gelen yargılardan şüphe edilmelidir. Yalnızca bu yolla nesne dışarıda bırakılabilir. Doğanın, bilincin günlük kullanımına yerleştirdiği tüm önyargılar tek bir önyargının çeşitlenmiş halleridir. Bu kaynak önyargı, dışsal gerçekliğin var olduğu yanılıdır. Transandantal filozof için sadece öznelin "kökensel" gerçekliği söz konusudur. Transandantal bakış açısı için yalnızca bu öznel olanın sürekli olarak "kendine nesne haline gelmesi" söz konusudur. Transandantal felsefede, öznelin karakteri bilgi ile tanımlandığı için ve öznel kendisini araştırma nesnesi kıldırdığı için transandantal felsefe "bilginin bilmesidir."<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Ömer Naci Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 65.

<sup>44</sup> Ertene, "Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i," 103-4.

<sup>45</sup> Ertene, "Çevirmenin Önsözü," 11-13.

<sup>46</sup> Ertene, "Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i," 162-63.

<sup>47</sup> Ertene, "Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i," 103-4.

<sup>48</sup> Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 33.

<sup>49</sup> Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 33-35.

Öznel, transandantal soruşturmanın yöneldiği yegane nesne olduğundan ötürü “bilmenin bilmesi”nin metodu da dış nesnelere bağımsız olarak iş gören *entelektüel sezgidir*.<sup>50</sup> Doğa felsefesinin, doğayı başlangıç nesnesi yaparak onun çeşitliliğini soyut ilkelerde toplamasıyla doğayı “tinselleştirme”sine karşı transandantal felsefe, öznel olandan diğer deyişle zekânın içeriminden doğayı üretir. Bu yolla bu iki karşıt felsefi etkinlik, realizmi idealizm ve idealizmi de realizm haline getirmiş olur.<sup>51</sup>

Schelling, doğa felsefesiyle ürettiği felsefe halkasının ilk yarısından sonra diğer yarımı da bu şekilde ortaya koymuştur. Ne var ki Schelling’e göre felsefe hala tamamlanmış değildir. O, üretilen bu iki yarım felsefe halkasını kaynatacak ek bir faaliyete ihtiyaç duymuştur. Bu ek faaliyeti de öznel-nesnel karşıt etkinlikleri ve insan özgürlüğü arasında bağlantı tesis ederek izah edecektir. Öznel ve nesnel etkinliklerin, diğer deyişle ideal-reel etkinliklerin karşıt faaliyetlerinden türetilen insan zihni, bu iki karşıt etkinliğin dengeye kavuştuğu bir durum değildir. İnsanın özgür olabilmesi adına, bu iki zıt etkinlik insanda karşıt olarak mevcuttur. İnsanda bilme ve eylemde bulunma olarak iki yetenek vardır. Zihindeki tasarımlar ile doğayı bilme ve zihindeki tasarımları doğaya aktarma, ideal ve reel etkinliklerin insandaki karşılıklarıdır. Edilgen (bilme) ve etkin (aktarma-üretme) olan iki zihinsel etkinlik, insanda dengeye kavuşmadan, yani özdeş hale gelmeden bir arada bulunur. İnsan özgürlüğü de zıtların bu birlikteliği ile mümkün olmuştur. Fakat insanda karşıt halde bulunan bu etkinlikler doğada dengede, özdeş olarak bulunurlar. Doğa ‘kör ve mekanik erekselliğinde’ etkin ve edilgen faaliyetlerin özdeşliğini temsil eder. Bu özdeşlik de doğanın hem ürün olmasında hem de üretici olmasında karşılığını bulur. Ancak Mutlak’tan gelen özdeşliğin bir temsili olan doğadaki özdeşlik, insana dışsal olarak kalır. Oysaki bu özdeşlik insan zihni aracılığıyla temellenmeli ve öznel-nesnel özdeşliği insana nesne haline gelmelidir. Yalnızca böyle Mutlak’ın ideal-reel etkinlikler ile çeşitlenen özdeşliği, insan için, yeniden özdeşlik olarak sezilebilir. Bunu başaracak sezgi, yeni bir sezgi türü olmalıdır. Hem öznel olanı hem de nesnel olanı aynı zamanda da onların özdeşliğini kendisine nesne haline getirebilecek bir sezgiye ihtiyaç vardır. Bu sezgi Schelling’e göre “sanat sezgisidir.”<sup>52</sup> Bu sezginin de iş görmesiyle Mutlak’ın özdeşliğini temsil eden iki farklı dünya ortaya çıkar. Bunlar doğa ve sanat dünyasıdır. Doğa, özne-nesne özdeşliğinin bilinçsiz haliyken; sanat sezgisi ile kurulan dünya özne-nesne özdeşliğinin bilinçli ifadesidir. Özdeşlik olarak doğa, bilinçsiz bir şiir (poesis); özdeşlik olarak sanat dünyası, bilinçli bir şiirdir. Sanat felsefesi de “felsefenin evrensel organonu ve tüm kubbesinin kilit taşıdır.”<sup>53</sup>

Sanat dünyasının doğa dünyasının bilinçli bir hâli olarak değerlendirilmesi sanat ürünlerinin ontolojisini yeniden tanımlamak anlamına gelmektedir. Bu yeni tanıma göre, estetik sezginin ürünü olan sanat ürünleri, varlığın nihai etkinlik sahnesi olarak ontolojik bir imtiyaz elde

<sup>50</sup> Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 40.

<sup>51</sup> Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 42.

<sup>52</sup> Atfı yapılan eserden alıntı yapıldığı için sanat sezgisi ifadesi kullanılmıştır. Burada geçen sanat sezgisi ifadesi ile metnin genelinde tercih edilen estetik sezgi kavramı aynı anlamlara gelmektedir. Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 298-301.

<sup>53</sup> Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 39-41.

etmektedir. Maddeden tine doğru doğa felsefesini, tinden maddeye doğru transandantal felsefeyi ortaya koyan Schelling, bu felsefelerin birbirlerine dikişini sanat ile atmıştır. Bunu yaparken de felsefe-sanat ilişkisindeki uyumu, sanatın yeni ontolojik konumu üzerine inşa etmiştir.<sup>54</sup>

### 3. Çözüm: İbn Rüşd'de Felsefe ve Din, Schelling'te Felsefe ve Sanat Uyumu

İbn Rüşd, felsefe-din arasındaki uyumu öncelikle din veçhesinden tesis etmeye başlamıştır. O, felsefenin ne olduğu ve dinde bu keyfiyete dair ne söylendiği çerçevesinde açıklamasını geliştirir: Din, var olanların incelenmesini (*en-nazaru fi'l-mevcudat*) öğütlemiş ise, felsefe isminin denk düştüğü şey din zaviyesinden zorunlu veya tavsiye edilen bir faaliyettir.<sup>55</sup> Dinin felsefeyi onayladığını izah etmek için yapılan bu açıklama, dinin esas kaynaklarından getirilen delillere gereksinim duymaktadır. İbn Rüşd de bu noktada düşünmeyi öğütleyen ayetleri referans verir. İbn Rüşd açısından, kendisinin zikrettiği ayetler ve benzeri diğer ayetler, varlık üzerinde akli bir soruşturmayı (*en-nazaru bi'l-akl*) ve değerlendirmeyi (*i'tibar*) zorunlu kılmaktadır. İbn Rüşd bu izah ile dinî açıdan felsefe yapmanın zorunluluğunu ve meşruiyetini göstermeyi arzulamıştır. Dinin felsefe nezdindeki konumu ise filozofun dini onaylamasında, dolayısıyla Hz. Muhammed'in *peygamberlik* iddiasını kabul etmesinde aranmalıdır.<sup>56</sup> Çünkü *peygamberlik* iddiasının onaylanmasıyla dinin gerçekliğinin ve doğruluğunun kabul edilmesi, varlık üzerinde inceleme (*nazar*) olarak tanımlanan felsefenin de dinin gerçekliğini ve doğruluğunu kabul etmesini gerektirecektir. İbn Rüşd, Hz. Muhammed'in *peygamberliği*ni, kelimcülerin aksine mucize temelinde açıklayarak kabul etmemiştir. Aksine o, bu açıklamanın yetersiz olduğunu söylemiş ve doğaüstü hadiselerin bir kimseye nispet edilmesinin o kimsenin nübüvvetine delalet etmeyeceğini söylemiştir.<sup>57</sup> İbn Rüşd *peygamberlik* kavrayışını iki temel üzerine inşa etmiştir: *Peygamberliğin* varlığı<sup>58</sup> ve Kuran'ın ilahi kaynaklı olması.<sup>59</sup> *Peygamberliğin* varlığı, istisnalar dışında herkesin onun var olduğunu kabul etmesinde geçerliliğini bulmaktadır. *Peygamberlerin* ana özelliği ise Allah'tan vahiy ile alınan dinleri insanlığa ulaştırmaktır.<sup>60</sup> İbn Rüşd, Kuran'ın vahiy olduğunu gösterdiğinde Hz. Muhammed'in de bir peygamber olduğu ortaya çıkacaktır. Kuran'ın vahiy olduğunun delili ise, dinlerde tanım itibarıyla yer alması gereken meselelerin en üstün şekilde Kuran'da mevcut olması<sup>61</sup> ve Kuran'ın var olan diğer dini metinlerden üstün

<sup>54</sup> Andrew Bowie, "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling," içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/schelling/>

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyneş-Şeria ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 27.

<sup>56</sup> Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd'de Tevil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 318.

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, ed. Süleyman Uludağ, 13. bs. (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 227.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 229.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 233.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 229.

<sup>61</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 232-33.

olmasıdır.<sup>62</sup> Bu yolla Hz. Muhammed'in *peygamberliği*, diğeri bir deyişle yargılar bütünü olarak dinin *hakikati* içermesi İbn Rüşd tarafından onaylanmış olmaktadır.

Dinin felsefe tarafından onaylanmasının bir diğeri sebebi, insanların yapısal tasnifidir. Dinlerin bütün insanlığı düşünerek ortak bir tarzda bilgelige yönelmesi, dinin zorunluluğunu göstermektedir.<sup>63</sup> Felsefenin dini ve dinin de felsefeyi onaylaması açıklandıktan sonra netice kendiliğinden açık olmaktadır: Kesin delile (*burhan*) yastı soruşturmanın (*nazar*) ulaştırdığı sonuç, dinin ortaya koyduğu ile çatışamaz. Çünkü "gerçek gerçeğe zıt olamaz."<sup>64</sup> Felsefe ve din birbirlerinin "sütkardeşidirler"<sup>65</sup>

İbn Rüşd'e göre felsefe ve din yapısal olarak birbirinden bağımsız olduğu gibi pratikte de birbirinden bağımsız olmalıdır. Bunun yolu da farklı insan sınıflarının kendi sınıflarına denk gelen davranışı benimsemeleridir. Seçkin zekâlar (*havâs*) için bu davranış, yorumlanan (tevil edilen) dini metinlerin yorumlarının gizlenmesidir. Avam içinse -kendilerinde yorum yapma yeteneği olmadığından- yorumlama faaliyetinden uzak durarak metinlerin görünür manaları ile yetinmeleridir. Avamın teville erişimi yokken havasın da teville paylaşmaya hakkı yoktur.<sup>66</sup> Böylelikle farklı insan zihinlerinde köklenen teorik etkinlik olarak felsefe ve hatabî etkinlik olarak din de pratikte birbirlerinden bağımsız alanlar olarak kurulmak istenmiştir. Uygulamadaki bu ayrılık, İbn Rüşd'ün yapmış olduğu tasnife yastılanmaktadır. O, tasnifini Kuran'ı onaylamanın türleri olarak (tasdik çeşitleri) ortaya koymuştur. İnsanlar yapılarından ötürü dini metni onaylarken farklı metotlar izlemek zorundadır. Kesin delillerle (*burhan*) dini metinleri anlayacak kişiler ilim ehlidir (havâs). Havas, tevil denilen metot ile metinleri aklın gerekleri ile uyumlu hale getirerek kabul edebilecektir. Diyalektik (*cedeli*) metot ve retorik (*hatabî*) metot ile onaylamada (tasdik) bulunabilecek kişiler de kendilerine uygun olarak metni olduğu gibi kabul edeceklerdir.<sup>67</sup> Felsefe ve dinin yapılarından kaynaklanan özgürlüklerini uygulamaya geçireceği yer de bu sınıfların sınırlanmaları yoluyla olacaktır. İbn Rüşd, oluşturduğu kurallara uymayanları, kendi döneminde siyasi kudretin ilmi ifadesi ve dini otorite kaynağı olan şeriâtın en üst derece suçlaması olan küfür ile nitelendirmiştir.<sup>68</sup> İnsan sınıflandırması üzerinden açığa çıkarılan felsefe-din özgürlüğü, böylece yine insanların doğal çeşitliliğinden ileri gelecek tehlikelerden muhafaza edilmek istenmiştir. Fakat meşruiyetleri ve özgürlükleri tanınan bu iki alanın esas kaynaklarından neşet eden bir çatışma olduğu durumda ne olacaktır? İbn Rüşd için bu sorunun cevabı *tevil* kavramında ve kendi *tevil* teorisinde yatmaktadır.

İbn Rüşd, felsefe-din ilişkisini tevarüs ettiğinde, metni yorumlamak manasına gelen *tevil*, yorumun metinde bağımsızlaşmasını sağlayan zahir-batın ikiliği ve bu yorum etkinliğini başarılı bir şekilde işleteceği avam-havas tasnifi zaten ortaya konmuştu. İbn Rüşd'ün katkısı ise, elinde mevcut olan bu malzemelerin arasında bağlantılar inşa ederek kendi *tevil* teorisini

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, 234.

<sup>63</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, 547.

<sup>64</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Tevil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyneş-Şeria Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 33.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Tevil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyneş-Şeria Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl* 56.

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Tevil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyneş-Şeria Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 45.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Tevil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyneş-Şeria Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 32-33.

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Tevil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyneş-Şeria Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 45.

geliştirmek olmuştur. İbn Rüşd'e göre din ile felsefenin ortaya koymuş oldukları malumatın birbirleriyle olan ilişkileri farklılık arz eder. Felsefenin, bilgisini ortaya koyduğu varlık ile ilgili olarak din ya sessiz kalmış yahut da bir yargıda bulunmuştur. Din, söz konusu varlık hakkında sessiz kalmışsa herhangi bir çatışmadan bahsedilemez. Fakat din bu varlık ile ilgili bir yargıda bulunmuşsa, ya zahiri olarak felsefi yöntem (*burhan*) ile uyumludur yahut da onunla çelişir. İki sonuç arasında uyum varsa konuşulacak bir durum yoktur. Şayet bu iki sonuç birbiri ile çelişiyor ise, dini nassın/metnin *tevil* yapılmalıdır. *Tevil* ile kastedilen ise, metnin delaletini asıl anlamından alarak mecazi anlamına taşımaktır.<sup>69</sup> Bu şekilde ortaya çıkan çelişkiler giderilecek ve din-felsefe arasında bir çatışma meydana gelmeyecektir.

İbn Rüşd, İslam dini ve felsefenin tabiatlarından kaynaklanan farklılıklarını *tevil* teorisi ile gidermiştir. İslam'ın toplumsallığının filozoflarla uyumunu, havasa *tevil* ehil olmayana açıklamama ve avama *tevil* yapmayı denememe kuralları koyarak temin etmiştir. İslam-felsefe arasında çıkan çatışmanın sorumlusu olarak da kelamcılarını işaret etmiş ve onları yeterli nitelikleri hâiz olmamakla eleştirerek ve insan tasnifini bu kaygı ile inşa ederek felsefe-din çatışmasının tarihsel görüntüsünü açıklamıştır. Nihai olarak İbn Rüşd felsefe-din uyumunu ilan etmiştir. Din ve felsefe *hakikate* giden iki farklı yol olarak kendi bağımsızlıklarında tanınmış, *tevil* teorisi yoluyla da filozofun felsefesi, yalnız filozof için olacak şekilde korunmuştur.

İbn Rüşd; *peygamberi*, insan sınıflarının tümüne *hakikati* ileten kimse olarak belirlemiştir. Tabiatı itibarıyla özel niteliklere sahip olan seçkin bir kişinin aracılığı ile *hakikatin* temsilî formu ortaya çıkmıştır. Schelling'de de bu tarz özel niteliklere sahip seçkin bir şahsiyet kavrayışı mevcuttur. Schelling'in felsefesinde; bütün gerçekliğin kök aldığı Mutlak'ın yapısını insan için erişilebilir hâle getiren sanattır. O halde sanat, kavramsal manada bilme olarak değil fakat tümü sezme olarak *hakikati* insan için erişilebilir kılar. Sanatın *hakikate* ulaştırın bu özelliği yalnızca, *peygamberlere* benzer şekilde, *dehalar* sayesinde mümkün olmaktadır.

Schelling'in Mutlak'ının, özdeşliğinin iki tarafı olan özne ve nesnenin etkinliklerinin zıtlığında çeşitlenmesi ve farklı şekillerde kendi dengesine ulaşması, organizma olarak doğada ve organizmanın en mükemmel örneği olan insanın ürettiği sanat eserinde gerçekleşir. Sanat ürünündeki özdeşlik, filozofun tabiatın kendisini ayırdığı ilk refleksiyondan sonra ortaya çıkan parçalanmanın telafi edildiği yerdir. İnsan, sanat dünyasıyla refleksiyonun kendisini kopardığı nesnele geri döner ve bu nesnel ile bütün haline gelir. Bu bütünleşmenin insanda gerektirdiği şey, insanın özgürlük-zorunluluk yönleri olarak da ifade edilebilecek, insandaki bilinçli-bilinçsiz faaliyettir. İnsanın tüm üretmelerinde çalışır halde olan bilinçli-bilinçsiz etkinlik, sanat üretiminde, öznel-nesnel özdeşliğinin sonsuzluğuna karşılık gelecek bir sonsuz öznel-nesnel çelişisini çözerek insanın öteki üretimlerinden farklılaşır. Böylelikle Mutlak'ın kökensel özdeşliğinden kök alan "sonsuz çelişki" insan için çözülmüş olur. Bu çözüm ancak tabiatın üstün özellikler verdiği *deha* aracılığıyla mümkün olur. *Deha*, sanat eseri yaratacağı vakit, onda bilinçli faaliyetin yanında bilinçsiz faaliyet de işler durumdadır. Sanat üretimi sonsuz bir çelişkiyi çözeceği için *dehanın* etkinliği tam anlamıyla kavranamaz.<sup>70</sup> Fakat onun insanüstü bir özellikten kaynaklandığı ifade edilebilir. Schelling, Mutlak'ın özdeşliğini tekrar üretecek olan

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Tevil Faslu'l-Makal Fi Takrîr Mâ Beyne'ş-Şeria Ve'l-Hikme Mine'l-İttisâl*, 33.

<sup>70</sup> Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 306-9.

*dehaya* Tanrısal bir nitelik yakıştırır. *Deha* sanat üretiminde Mutlak'tan, yani Tanrı'dan gelen ve sadece estetik etkinlik süresince devam eden bir etkinin altındadır.<sup>71</sup>

İbn Rüşd'ün toplumdaki sınıfların arasındaki çatışmayı çözmesi *peygamber* olmadan mümkün değildir. Çünkü sadece *peygamber*, *hakikati* temsili şekilde elde etme yeteneğine sahiptir. Aynı şekilde Schelling'in Mutlak'ın özdeşliğini, öznel-nesnel faaliyetlerin üretimlerinde yeniden meydana getirmesi de *deha* olmadan mümkün değildir. Çünkü sadece *deha*, *hakikati* nesnel olarak üretme ve tüm varoluşun kendisinden doğduğu çelişkiyi nihayet insan için çözme yeteneğine sahiptir. İbn Rüşd'ün felsefesinde *peygamber*, çeşitli insan gruplarına hitap eden bir *hakikat* dili ile insan farklılıklarından kaynaklı problemleri çözmüş; Schelling'in felsefesinde ise *deha*, kriticizm ve dogmatizmin birbirine karşıt olduğu yerde, onları birleştirecek bir felsefi modelin iki yanını kaynaştıracak bir faaliyette bulunarak mevcut zıtlığı ortadan kaldırmıştır.

Schelling, *entelektüel sezgi* ile Mutlak'tan başlayarak Mutlak'ın açılımının en sondaki kavuşması olarak sanata kadar tüm süreci türetmiştir. Bu türetimde, organizma olarak doğa, insan, zekâ, bilgi, özgür eylem ve nihayet sanat eseri ortaya çıkmıştır.<sup>72</sup> Fakat sanat eserinin yeri *entelektüel sezgi* ile sezilmiş olsa bile onun deneyimi bu sezgiyle gerçekleştirilemez. Çünkü *entelektüel sezgi* nesnel dışlayan içsel bir sezgidir, nesneldeki sonsuza ulaşmak için kullanılamaz. Mutlak'ı sonlu bir üründe temsil edecek sanat ürününün kavranması, başka hiçbir etkinlikte kullanılamayan bir sezgi çeşidiyle gerçekleştirilir. Bu sezgi çeşidi, *estetik sezgidir*. *Estetik sezgi*, “nesnelleşmiş transandantal sezgi” yani nesnel hale gelmiş *entelektüel sezgidir*. *Entelektüel sezginin* sürekli ideal olarak gösterdiği ama nesnelleştiremediğini *estetik sezgi* nesnelleştirebilir, nesnelde sezebilir. Nesnelde sonsuzu görmek ve Mutlak'ın temsilini tecrübe etmek *estetik sezgiyle* mümkündür. Bu sebeple sanat, filozof için vazgeçilmezdir. Buna karşılık filozof, *deha* olmasa da onun ürünlerini kullanmalıdır. Bir başka ifadeyle sanat, felsefenin yaptığını nesnel alanda yapar.<sup>73</sup> Kısacası Schelling; felsefenin nesnel kılınması ile sanatın, sanattan nesnelin çıkartılması ile felsefenin elde edileceğini söylemektedir.<sup>74</sup>

Sanatın felsefede bu derecede mühim bir konuma kavuşması nasıl anlaşılabilir? Çok daha önce sanat ile ilgili olumsuz yargıya varan Platon ile Schelling'in kıyası 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 parçalanmaya ve ayrışmaya yabancı olması, sanatı, zaten derece olarak aşağı olan maddeyi daha da aşağı bir derecede çoğaltmak olarak anlamasına ve bu sebeple reddetmesine yol açmıştır. Schelling ise modern dünyanın getirdiği parçalanmışlığı deneyimlemiştir. O, bu deneyimden hareketle Mutlak'ın aşkın olana gönderimle anlaşılabilceğini ifade eden romantik anlayışı benimsemiştir. Sanatı, Mutlak'a en yakın özdeşlik olarak tanımlamıştır. Platon'dan farklı olarak Schelling'de sanat, varlıksal aşağılık doğuran gereksiz bir taklit değil, Mutlak'ı sembolik olarak görünür kılan yeniden üretimdir.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 115-16.

<sup>72</sup> Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 321-22.

<sup>73</sup> Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 317-18.

<sup>74</sup> Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*, 320.

<sup>75</sup> Ertene, “Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i,” 193-95; Jason M. Wirth, *Schel-*



Sanat eseri, öznel-nesnel etkinliklerin, özgürlüğün ortaya çıkmasından sonra beliren daimi çelişisini çözer. Bu şekilde Mutlak'ı temsil eder ve *hakikate* bir yol açar. Filozofun, refleksiyonla tabiatın kopan insanı, *entelektüel sezgi-refleksiyon* ikili yeteneklerini kullanarak getirdiği yer sanat eserinin karşısıdır. Filozofun bütün felsefe soruşturması boyunca aradığı ancak bulamadığı Mutlak, sanat eseriyle nesnel olarak bulunmuş olur. Sanat eserini, *dâhi* sanatçı yaratır. Bu bir çalışıp üretme ve başarma değil, serbest bırakma, açığa çıkarmadır.<sup>76</sup> Ancak sanatçı hem yaratmasını hem de yaratusunu anlayamaz ve başkalarına da anlatamaz. Sanat eseri bir kere yaratıldıktan sonra artık onu kavrayacak kimse filozoftur. Sanat eserinin "aydınlatılması" filozof sayesinde gerçekleşir. Mutlak'ın nesnel-öznel karşıt faaliyetlerinde tüm çeşitlenme sürecinin ve özdeşlik olarak ortaya çıktığı yerlerin bilgisine sahip olduğu için sadece filozof, sanat eserinin özüne vâkıf olabilir. Çünkü sanat eserinde, sanat eseri nesnel bir varlık olmasına rağmen, ideal bir şey görünüşe çıkmıştır. Bu, ideal olanın, reel bir şey olarak yaratılması anlamına gelir. Filozof, *dâhinin* sanat eserini yaratırken kat ettiği yolu tersinden yürür. Yani sanat eserinde somut bir şey olarak, bir görünüş olarak ortaya konan ideal unsuru, idealliginde yani Mutlak'ın faaliyetinde yakalar, kavrar. Böylelikle sanat eserinin esas manası filozofça malum olur. Filozof, Mutlak'ın temsili olan, yeniden üretimi olan sanat yapıtına bakarak onun "ilk-örneğini görür", yani ondaki manayı kavrar.<sup>77</sup>

İbn Rüşd, oluşturduğu *tevil teorisiyle* dinin *peygamberde* temelini bulan bağımsız faaliyetini, oluşum esnasında değil ancak yorumlama esnasında filozofa bağlamıştır. Böylelikle din; hem olduğu haliyle herhangi bir değişime maruz bırakılmadan kabul edilmiş hem de dinin olduğu haliyle benimsenmesi filozofun özgürlüğüne ve felsefi ilkelerine zarar vermemiştir. Din, kendi etkinliğini ortaya koyduktan sonra, yorumlanması filozofa bırakıldığı için, felsefe dinin yorumunda devam edebilmiştir. İbn Rüşd, insan tasnifi ile de hem dinin *hakikat* olmasını hem de ne türden bir *hakikat* olduğunu ifade etmek için imkân bulmuştur. Bu tasnifinde filozofları, toplum sınıfları arasında üstün bir derecede addederek felsefeyi en üst konuma yerleştirmiştir. Schelling de *entelektüel sezgi-estetik sezgi* yetenekleri üzerinde ayırttığı felsefe ve sanatı, *hakikate* ulaşmada birbirinin tamamlayıcısı olarak belirlemiştir. Felsefe, mevcutta tecrübe edilen çelişkileri, en altta yatan sebepten itibaren takip ederek yaşananın kavranmasını temin ederken; sanat, felsefenin başlangıçtan itibaren bugüne kadar getirdiği ancak huzura erdiremediği insanı, varlığın temelinde yatan çelişkiyi ve onun değişik şekillerini çözererek huzura kavuşturur ve mevcut olan tüm çelişkileri çözer. Ancak nihayetinde sanat eserinin bu manasıyla kavranması da felsefenin işidir. Sanat eserinin sunduğunu, sadece onun yaptığının farkına varan filozof anlayabilir. Schelling de İbn Rüşd gibi filozofu, kavramanın yegâne gerçek temsilcisi olarak belirlemiş ve bu yolla felsefeyi kavrama hiyerarşinin en tepe noktasına konumlandırmıştır.

Nasıl ki İbn Rüşd, Gazzâlî ile zirvesine ulaşan, dinin bağımsız olarak öne sürülüşünün felsefesinde onaylamış ve felsefenin kendi problemlerini çözmek için kullanmışsa; Schelling

*ling's Practice of the Wild: Time, Art, Imagination* (New York: SUNY Press, 2015), 127-34.

<sup>76</sup> Jason M. Wirth, *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time* (New York: SUNY Press, 2003), 132.

<sup>77</sup> Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 105-6.

de benzer tarzda, romantikler ile zirvesine ulaşan, sanatın bağımsız olarak öne sürülüşünü felsefesinde kabul etmiş ve felsefenin kendi problemlerini çözmek için kullanmıştır.

## Sonuç

Sonuç olarak denilebilir ki, İbn Rüşd ve Schelling, felsefenin diğer alanlarla olan diyalogunun gerilim taşıdığı zamanlarda, bu gerilime önerdikleri çözüm şekliyle birlikte okunabilirler. İslam düşüncesinde felsefe-din ilişkisinin gerilim hattının, İbn Rüşd tarafından kendisinden önce yapılmış tasnifin geliştirilip kullanılması suretiyle çözüme dönüştürüldüğü iddia edilebilir. Nitekim Gazzâlî'nin hücumunda ifadesini bulan karşıtlık, insanların yapısal farklılıkları ile birlikte değerlendirildiğinde uyuma dönüşmektedir. Aynı zamanda insanların çeşitliliğinin gerektirdiği açıklama çokluğu, felsefe-din farklılığının da gerekçesini oluşturmaktadır. Öte yandan, Schelling de kendisinden önce Alman düşüncesinin geliştirdiği poetik fikirlerin ve onlara dayanan romantizmin, akli tahtından ederek duyguyu ve sezgiyi öne çıkardıkları düşünce birikimini tevarüs etmiştir. Özellikle romantiklerce felsefenin/aklın, varlığı asla kuşatamayacağı ve yapılması gerekenin sanat ile onu temsil etmek olduğu düşüncesi, felsefe-sanat ilişkisinde gerilim olarak değerlendirilebilecek bir resim çizmektedir. Schelling bu gerilimi uyuma dönüştürerek felsefenin kendi hizipleri arasında yaşanan ayrılıkları çözmek için kullanmıştır. Tamamen karşıt felsefe yapma biçimleri olan idealizmi ve realizmi sanat sayesinde felsefenin birbirine muhtaç iki halkası olarak değerlendirmiştir. Böylelikle tevarüs ettiği gerilimi felsefenin kendi problemlerini çözmeye kullanmıştır. Hem İbn Rüşd hem de Schelling, felsefenin diğer alanlarla girdiği diyalogun gerilimli tonundan uyuma doğru ilerlemeye çalışmıştır. Bunu yaparken de sentezlerini, felsefeyi ileri taşıyacak şekilde tasarlamışlardır.

İki filozofun felsefeyi diğer alan ile uyumlu hale getirirken önerdikleri çözümler de içerik olarak olmasa da biçim olarak birbirine benzemektedir. İbn Rüşd'de *peygamberin* üstlendiği önemli rol, Schelling'de *dâhi* ile karşılanmıştır. İbn Rüşd psikolojik tasnife dayanarak felsefenin ve dinin birbirlerine dönüşmeden, özsel nitelikleri ile değerli olduklarını ve bu şekliyle kabul edilmeleri gerektiğini söylemektedir. Schelling de sanat ürünlerinin ontolojik konumlarını yeniden tayin ederek sanat eserlerinden oluşan sanat dünyasını doğanın daha üst derecede karşılığı olarak tespit etmiştir. O böyle yapmakla sanatı, sanatçıları ve sanat eserlerini bir bütün olarak özgür ve değerli olarak kabul etmiştir. İbn Rüşd dini metinlerin asıl anlamına ulaşacak kişinin filozof olduğunu söylerken, Schelling de sanat eserinin esasını yalnız filozofun kavrayabileceğini söylemektedir. İki filozof da kavramanın otoritesi olarak filozofu belirleyerek felsefeyi, anlama hiyerarşinin zirvesine konumlandırmışlardır.

İki farklı dönemde, iki farklı filozofta tebarüz eden bu benzerlik, felsefe tarihinin bir diyalektiğinin olup olmadığı, felsefenin bir meydan okumayla yüzleştiği dönemlerde filozofların benzer refleksler verip vermediği sorularına cevap sunması açısından anlamlıdır. Bu sorularla felsefe tarihinin okunması, felsefe tarihinin geleneksel anlatımlarına yeni alternatifler ekleyebilir. Ancak unutmamalıdır ki biçim olarak bu benzerlik, esasında iki farklı felsefede ortaya çıkmıştır. Çünkü her ne kadar paralel okunabiliyor olsalar da İbn Rüşd'ün ve Schelling'in felsefeleri farklı zaman, mekân ve kültürlerin felsefeleri olarak birbirlerinden oldukça farklıdır. Farklılıktaki benzerliğin ayırıcılığına varmak, farklılıkların idrâkinin devam etmesi ile anlamlı olacaktır. Nihâyet,

bu makalenin amacı da, farklı sahnelerdeki benzer olay örgüsünü ve monologları yakalamak ve kendi özgünlüklerini kaybettirmeden onları karşılaştırmaktan ibarettir.

## KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: ayışığı kitapları, 2000.
- 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.
- Beiser, Frederick C. *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*. Çeviren Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- 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.
- Bowie, Andrew. "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/schelling/>.
- . *Schelling and Modern European Philosophy*. Taylor & Francis e-Library: Routledge, 2001.
- . "Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775–1854)". İçinde *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9780415249126-DC068-1>.
- Bozyiğit, Ahmet. "Endülüs'te Felsefi Düşüncenin Gelişmesini Engelleyen Faktörler: Fukaha Sultası Örneği". *Turkish Studies* 12, sy 35 (t.y.): 577-92. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12563>.
- Dellaloğlu, Besim F. *Romantik Muamma Modernliğin Kökenleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Duralı, Ş. Teoman. *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisininin Teşrihi*. 4. bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- El-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Çeviren Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Ertene, Merve. "Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i". Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.
- . "Çevirmen Önsözü". İçinde *Transandantal İdealizm Sistemi*, kitap editörü F. W. J. Schelling, çeviren Merve Ertene. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.
- . "Çevirmenin Önsözü". İçinde *Sanat Felsefesi*, kitap editörü F. W. J. Schelling, çeviren Merve Ertene, 2. bs. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teoloji Olarak Yorum Gazzali ve İbn Rüşd'de Tevil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- İbn Rüşd. *Felsefe, Din ve Tevil Faslı'l-Makal Fi Takrir Mâ Beyne's-Şeria 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.
- İskenderoğlu, Muammer. "Felsefi Nübüvvet Teorisi". İçinde *Metafizik*, editör Ömer Türker, C. 3. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- Karabudak, Beril. “Hölderlin ve Novalis Bağlamında Romantisist Felsefenin Kuruluşu”. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016.
- Karlıağa, Bekir. “Faslı'l-Makâl”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 29 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/faslul-makal>.
- . “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 Felsefesinden Romantisizme Özne ve Hayal Gücü”. İçinde *Romantizm Felsefe, Sanat, Siyaset*, editör Fatma Sila Sandal ve Ulaş Bager Aldemir, 1. bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Löwy, Michael, ve Robert Sayre. *İsyân ve Melankoli*. Çeviren Işık Ergüden. 1. bs. İstanbul: Alfa, 2016.
- Özdemir, Mehmet. “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>.
- Redding, Paul. *Kıta İdealizmi Leibniz'den Nietzsche'ye*. Çeviren Kenan Mutluer. 1. bs. İstanbul: Say Yayınları, t.y.
- Schelling, F. W. J. “Doğa Felsefesinin Bir Sisteminin Tasarısına Giriş ya da Nazari Fizik Kavramı ve Bu Bilimin Bir Sisteminin İç Örgütlenimi Üstüne”. kitap editörü Ömer Naci Soykan, çeviren Ömer Naci Soykan, 1. bs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- . *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Çeviren Keith R. Peterson. New York: State University of New York Press, 2004.
- . *Transandantal İdealizm Sistemi*. Çeviren Merve Ertene. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.
- 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.
- Wirth, Jason M. *Schelling's Practice of the Wild: Time, Art, Imagination*. New York: SUNY Press, 2015.
- . *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time*. New York: SUNY Press, 2003.