



**ARTHUR SCHOPENHAUER'DA DİN VE İNSAN**

**Zeynep KARADAĞ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı**

**Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU**

**2021**

**Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**Zeynep KARADAĞ**

**ARTHUR SCHOPENHAUER'DA DİN VE İNSAN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU**

**ERZURUM - 2021**



**TEZ BEYAN FORMU**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

**BİLDİRİM**

*Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum ‘Arthur Shopenhauer’da Din ve İnsan’ adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.*

Gereğini bilgilerinize arz ederim \*.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

01.07.2021

Zeynep KARADAĞ

Ashı ıslak imzalıdır

**\* LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

\*\*\*\*\*

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

**Çeşitli ve Son Hükümler**

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

**Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1)** Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



## **SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

Graduate School of Social Sciences

### **TEZ KABUL TUTANAĞI**

#### **SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Tuncay İMAMOĞLU danışmanlığında, Zeynep KARADAĞ tarafından hazırlanan bu çalışma 28 / 06 / 2021 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Başkan** : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

**İmza:** Aslı ıslak imzalıdır

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

**İmza:** Aslı ıslak imzalıdır

**Jüri Üyesi** : Doç. Dr. Habip Şener

**İmza** Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

## İÇİNDEKİLER

|                                                          |            |
|----------------------------------------------------------|------------|
| <b>ÖZET.....</b>                                         | <b>III</b> |
| <b>ABSTRACT .....</b>                                    | <b>IV</b>  |
| <b>KISALTMALAR DİZİNİ .....</b>                          | <b>V</b>   |
| <b>ÖNSÖZ.....</b>                                        | <b>VI</b>  |
| <b>GİRİŞ .....</b>                                       | <b>1</b>   |
| <b>I. İÇERİK VE YÖNTEM .....</b>                         | <b>1</b>   |
| A. Konunun Önemi ve Amacı.....                           | 1          |
| B. Çalışmanın Yöntemi .....                              | 1          |
| C. Kaynakların Değerlendirilmesi.....                    | 1          |
| <b>II. ARTHUR SCHOPENHAUER'IN YAŞADIĞI DÖNEMİN GENEL</b> |            |
| <b>ÖZELLİKLERİ, HAYATI VE ESERLERİ.....</b>              | <b>2</b>   |
| A. Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri: .....             | 2          |
| B. HAYATI.....                                           | 4          |
| C. ESERLERİ.....                                         | 6          |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ARTHUR SCHOPENHAUER'DA DİN

|                                                          |           |
|----------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1.1. DİN VE DİNİN İNSAN ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ .....</b> | <b>8</b>  |
| <b>1.2. TEİZM VE PANTEİZM ELEŞTİRİSİ.....</b>            | <b>26</b> |
| <b>1.3. DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ.....</b>                    | <b>29</b> |
| <b>1.4. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ .....</b>                     | <b>33</b> |

## İKİNCİ BÖLÜM

### ARTHUR SCHOPENHAUER'DA İNSAN

|                                                                |           |
|----------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>2.1. İNSAN KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ VE SCHOPENHAUER'DA</b> |           |
| <b>İNSANIN ANLAMI .....</b>                                    | <b>38</b> |
| <b>2.2. İNSAN VE ÖLÜM .....</b>                                | <b>40</b> |
| <b>2.3. İNSAN VE ÖZGÜRLÜK .....</b>                            | <b>49</b> |
| <b>2.4. İNSAN VE KİŞİLİK.....</b>                              | <b>55</b> |
| <b>2.5. HUKUK VE SİYASET .....</b>                             | <b>59</b> |
| <b>2.6. İNSAN VE BİLİM .....</b>                               | <b>68</b> |

|                                                        |           |
|--------------------------------------------------------|-----------|
| <b>2.7. İNSANIN SANATLA VE EĞİTİMLE İLİŞKİSİ .....</b> | <b>74</b> |
| <b>SONUÇ.....</b>                                      | <b>79</b> |
| <b>KAYNAKLAR .....</b>                                 | <b>83</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>                                   | <b>90</b> |



**ÖZET**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ARTHUR SCHOPENHAUER'DA DİN VE İNSAN**

**Zeynep KARADAĞ**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU**

**2021, 90 sayfa**

**Jüri: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU**

**Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

**Doç. Dr. Habib ŞENER**

Bu çalışmada din ve insan konusu Arthur Schopenhauer'un görüşleri etrafında incelenmektedir. İlk olarak Schopenhauer'in felsefesinde çok önemli etkileri olan yaşadığı dönem ve bu dönemin onun felsefesini nasıl etkilediğinden bahsedilmektedir.

Çalışmamızın birinci bölümünde din kavramı ve onun insan üzerindeki etkisinden bahsedilmektedir. Din-insan etkileşimi ön plana çıkarılarak din-felsefe ve din-ahlâk ilişkisi Schopenhauer ve diğer birçok filozofun görüşleri üzerinden incelenmektedir.

İkinci bölümde, insan kavramına ve insan hayatında önemli yeri olan ölüm, özgürlük, kişilik, bilim, sanat, eğitim, hukuk ve siyaset alanlarına din-insan ilişkisi de göz önünde bulundurularak değinilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, İnsan, Arthur Schopenhauer, Felsefe

**ABSTRACT**

**MASTER THESIS**

**RELIGION AND HUMAN IN THE THOUGHT OF ARTHUR SCHOPENHAUR**  
**Zeynep KARADAĞ**

**Advisor: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU**

**2021, 90 pages**

**Jury: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU**  
**Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**  
**Assoc. Prof. Dr. Habib ŞENER**

In this study, religion and human are examined, as the main subjects, around the views of Arthur Schopenhauer. Firstly, the period in which Schopenhauer lived, having very important effects on his philosophy, and how it affected his philosophy are mentioned.

In the first chapter of our study, the concept of religion and its impact on people are evaluated. Through emphasizing the religion-human interaction, the relationship between religion-philosophy and religion-moral are scrutinized through the views of Schopenhauer and many other philosophers.

In the second chapter, the concept of human and the fields of death, freedom, personality, science, art, education, law and politics, which are the important factors of human life, are discussed while the religion-human relationship is considered.

**Keywords:** Religion, Human, Arthur Schopenhauer, Philosophy

**KISALTMALAR DİZİNİ**

|       |                 |
|-------|-----------------|
| Çev.  | : Çeviren       |
| Dr.   | : Doktor        |
| Ed.   | : Editör        |
| Haz.  | : Hazırlayan    |
| Prof. | : Profesör      |
| ss.   | : Sayfa Sayısı  |
| M.Ö   | : Milattan Önce |



## ÖNSÖZ

Bu çalışmanın amacı, din ve insan ilişkisini inceleyip, din ve insan konusunun ilgili olduğu temel meseleleri Arthur Schopenhauer'ın felsefe anlayışı çerçevesinde farklı açılardan ele almaktır.

Schopenhauer'ın felsefesine yaşadığı dönemin ve hayatının önemli ölçüde etkisi olduğunu düşündüğümüz için çalışmamızın giriş bölümünde Arthur Schopenhauer'ın yaşadığı döneme, hayatına ve eserlerine genel hatlarıyla değinmeye çalıştık.

Din, insanlık tarihi boyunca insan ile ilgili olan tüm meselelerde hayatın merkezinde yer almıştır. Bu önemli konuyu çalışmamızın birinci bölümünde Schopenhauer'ın görüşleri etrafında din ve dinin insan üzerindeki yıkıcı etkisi, iki farklı din yorumu olarak; teizm ve panteizm eleştirisi, din-felsefe ilişkisi ve din-ahlâk ilişkisi alt başlıkları altında incelemeye çalıştık.

İkinci bölümde, ilk önce insan kavramına ve Schopenhauer felsefesinde insanın anlamına değindik. Daha sonraki başlıklarda ise insan kavramını ve Schopenhauer'ın bu konuya bakışını ayrıntılı bir şekilde inceleyebilmek için insan ve ölüm, insan ve özgürlük, insan ve kişilik, insan-hukuk ve siyaset, insan ve bilim, insanın sanat ve eğitimle ilişkisi meselelerini inceledik.

Son olarak çalışmamızın temel maksadı olan Schopenhauer felsefesinde insan ve din konusu ile ilgili ulaştığımız değerlendirmeleri sonuç bölümünde ele aldık.

Bu çalışmanın yapılması sürecinde bilgi, tecrübe ve deneyimleri ile sürekli beni destekleyen danışman hocam Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU'na teşekkür ederim. Ayrıca yüksek lisans ders ve tez yazım sürecinde bu akademik çalışmaya katkılarından dolayı hocam Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU'na teşekkür ederim. Son olarak bu süreçte beni motive eden eşim Fırat KARADAĞ'a ve oğlum Muhammed Fatih KARADAĞ'a teşekkür ederim

## GİRİŞ

### I. İÇERİK VE YÖNTEM

#### A. Konunun Önemi ve Amacı

Orta Çağda Avrupa’da eğitim, sanat, kültür ve siyaset tamamıyla kilisenin hegemonyası altındaydı. Uzun yıllar boyunca devam eden bu düzeni Rönesans ve Reform hareketleri değiştirmiştir. Rönesans ve Reform hareketleri insanı merkeze alarak insanla din arasına mesafe koymuştur. Sürekli fikirsel olarak savrulan Avrupa insanında, dinin tamamen hakim olduğu bir sistemden Tanrı’nın soyutlandığı modern sisteme keskin bir geçiş olmuştur. Bu kültürel ve dini devrimler özgür düşüncenin gelişmesinde çok büyük katkı sağlamışlardır. Arthur Schopenhauer, işte bu siyasi ve sosyal anlamda karışıklıkların olduğu 19. yüzyıl Avrupa’sında yaşamış Alman bir filozoftur. Felsefesini oluştururken döneminin şartlarına ayna tuttuğunu eserlerinde görmekteyiz. Bu çalışmamızın amacı Arthur Schopenhauer’ın dine ve insana bakışını inceleyip ikisi arasında kurduğu ilişkiyi bütüncül bakış açısıyla ortaya koymaktır.

#### B. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamızda “Arthur Schopenhauer’da Din ve İnsan” konusunu ele alırken öncelikli olarak konuyla alakalı kaynakların taraması yapılmıştır. Filozofun bütün eserlerine ulaşılmış ve çalışmamızda kullanılmıştır. Ayrıca konuyla alakalı diğer kaynaklardan da istifade edilmiştir. Din Felsefesinin kullandığı yöntemler olan objektif ve şümulü bakış açısıyla filozofun fikirleri ortaya konmuştur. Çalışmamızda ayrıca tutarlı olma ve rasyonel akıl yürütme yöntemleri de kullanılmıştır.

#### C. Kaynakların Değerlendirilmesi

Anadilimizde eser yazmamış bir düşünürü tercümelerden çalışmak birçok sıkıntıyı beraberinde getirmektedir. Anlatılmak istenenin anlam eşdeğerliliği bakımından yetersiz olma sorunsalı bunun başlıcasıdır. Arthur Schopenhauer’ın eserlerinin tamamı Almandan Türkçeye çevrilmiştir. Çalışmamızda birincil kaynak olarak bu

tercümelerden yararlanılmıştır. İkincil kaynak olarak konuyla alakalı kaynak taraması yaptığımız birçok değerli eser çalışmamızda yol gösterici olmuştur.

## **II. ARTHUR SCHOPENHAUER'IN YAŞADIĞI DÖNEMİN GENEL ÖZELLİKLERİ, HAYATI VE ESERLERİ**

### **A. Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri:**

Arthur Schopenhauer'ın felsefesini oluşturan pesimist düşünce yapısını anlayabilmemiz için onun yaşadığı dönemin şartlarını iyi bilmemiz, çalışmamız açısından faydalı bir giriş olacaktır. Öncelikle dönemin siyasi özelliklerine göz atıp ardından çalışma konumuz olan Schopenhauer'la aynı dönemde yaşamış olan ve onu etkileyen filozoflara kısaca değineceğiz.

Dünya siyasi tarihine baktığımızda 19. yüzyıl Avrupa'sında gerçekleşen olayların bütün dünyayı etkisi altına aldığını görmekteyiz. Siyasi devrim olan 1789'da gerçekleşen Fransız İhtilali'nden sonra ortaya çıkmış olan Hürriyetçilik, Milliyetçilik ve Sosyalizm gibi fikir akımları Avrupa'dan tüm dünyaya yayılmıştır. Bu fikir akımları otoriter ve mutlakıyetçi rejimlerin yıkılabileceği fikrini insanlara aşılarmıştır. Bu gelişmelerin neticesinde 1. Dünya Savaşı çıkmış, çok uluslu büyük imparatorlukların yerini milliyetçi ulus devletleri almıştır. Aynı şekilde fikir devrimi dediğimiz Rönesans ve Reform, Orta Çağdaki skolâstik düşünceyi yerle bir etmiş kilisenin hegemonyasını yıkmıştır.<sup>1</sup>

Avrupa'da siyasi olarak ortam genel hatlarıyla bu şekildeydi. Filozofumuz Schopenhauer, fikir akımlarının etkisiyle oldukça sıkıntılı bir dönem geçiren bir zamanda yaşaması itibarıyla yaşantısı oldukça çalkantılı geçmiştir. Bu durum zihinsel dünyasını dolayısıyla felsefesini derinden etkilemiştir.

19. yüzyıl felsefecilerine baktığımızda ön plana çıkan isimlerin Kant, Hegel, Schopenhauer, Schelling, Schiller ve Nietzsche olduğunu görmekteyiz. Bu dönemin en önemli filozofu Kant'tır. Felsefe tarihinde oldukça önemli bir yeri olan Kant, Alman İdealizmi olarak bilinen felsefi akımın hareket noktasıdır. Kant, düşünce tarihinde hem kendi döneminin filozoflarını hem de kendinden sonra yaşayan filozofları derinden

<sup>1</sup> Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, Kronik Kitap Yayınları, İstanbul 2019, 17.

etkilemiştir. Tam anlamıyla kendini bir “Kantçı” olarak gören Schopenhauer, onun koyduğu felsefi ilkelere tam anlamıyla bağlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>2</sup> Bu yüzden çalışma konumuz olan Schopenhauer felsefesini irdelemeden önce etkilendiğini ifade ettiği Kant’ı incelememiz faydalı olacaktır.

Immanuel Kant, 1727 yılında Prusya’nın Königsberg şehrinde (Bugünkü Almanya) Protestan bir aileye mensup olarak dünyaya geldi. 8 yaşında sıkı bir eğitim verilen mahalle okuluna verildi. Kant, kazanmış olduğu disiplini ve ahlakı bu okula borçlu olduğunu ifade etmiştir. 16 yaşında üniversiteye başladı. Bitirdikten sonra dokuz yıl boyunca düşük bir maaşla öğretmenlik yaptı. 1755 yılında bir doktora diploma sahibi oldu. Artık derslere giren Kant, öğrencilerin dikkatini çekti ve o artık popüler bir hocaydı. 1770 yılında üniversitede mantık ve metafizik profesörü oldu. Kant’ın hayatı aşırı derecede sistemli ve programlıydı. Yaşadığı yerden 110 km ötesine dahi seyahat etmemesi oldukça ilgi çekicidir. Oldukça üretken bir yazar olan Kant’ın kitapları devrim niteliğindeydi. Özellikle *Saf Aklın Eleştirisi* kitabı çokça övgüler almıştır.<sup>3</sup>

Alman idealizminin oluşmasında önemli rol oynayan Kant’ın felsefesinin çıkış noktası Leibniz-Wolff felsefesidir. Kant’ın ilk düşüncelerinin temellerini bu felsefe oluşturmaktadır. Leibniz-Wolff felsefesi rasyonalist bir felsefedir. Akla dayanan bu felsefi sistem, bilgilerin sadece akılla elde edileceğine inanıyordu. Bu felsefi akıma matematik ve fizik yol açmıştı.<sup>4</sup> Kant, Leibniz ve Wolff’un etkisiyle rasyonel teolojinin varlığını uzun yıllar savunmuştur. Hatta Tanrı’nın rasyonel olarak ispatlanabilirliğine inanmıştır. Ancak *Saf Aklın Eleştirisi* kitabından sonra fikirlerini değiştirmiş, rasyonel teolojinin olanaksızlığını savunmaya başlamıştır.<sup>5</sup> Özetle diyebiliriz ki Kant felsefesinin amacı sadece bilimsel konuları temellendirip ispatlamak değil, aynı zamanda ahlakı ve dini korumaktır.<sup>6</sup>

19. yüzyıl’da bütün Alman romantikleri ve idealistleri gibi Schopenhauer’ın da hareket noktası Kant olmuştur. Romantizmin doruk noktasında bulunan felsefesiyle Schopenhauer, Kant’ın teorik felsefesini bir yandan geliştirirken diğer taraftan

<sup>2</sup> Ali Taşkın ve Metin Becermen, *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayınları, Ankara 2013, 311.

<sup>3</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi* (1. Baskı), Nobel Yayınları, Ankara 2017, 349-350.

<sup>4</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, 347.

<sup>5</sup> Taşkın ve Becermen, 271.

<sup>6</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2012, 396.

basitleştirerek ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra o, Aydınlanma'ya şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>7</sup> Bu yüzden dönemin önde gelen isimlerinden Fichte, Schelling ve Hegel'den düşünceleri tam manasıyla ayrılmıştır. Schopenhauer, felsefesini Hegel'in tam zıddı olarak oluşturmuştur.<sup>8</sup> Bu yüzden Hegel'in düşüncelerine de kısa bir göz atmamız çalışmamız açısından faydalı olacaktır.

1770-1831 yılları arasında yaşamış olan George Wilhem Friedrich Hegel Almanya'da doğmuştur. Başta özel hocalık sonra okul müdürlüğü yapmıştır. 1818 yılından sonra da profesör olarak hayatının geri kalanını geçirmiştir. Birçok ismi düşünceleriyle etkilemiştir. Hegel'in kurmuş olduğu felsefe sistemi, özgünlüğüyle ve büyüklüğüyle düşünce tarihinde ilk kabul edilmiştir. Kant'tan sonra rasyonalizmin en yüksek zirvesi Hegel felsefesi olmuştur. Hegel, doğru bilgiye deneye başvurmadan sadece düşünce gücüyle ulaşılabileceğini savunur. Bu yüzden yöntemi akıl ve deneye dayanan pozitivizmden tam anlamıyla ayrılır. Hegel'in felsefesinde, romantik tepkinin ve Aydınlanmanın etkisi görülür. Aynı zamanda döneminin siyasi olaylarından oldukça etkilenir. Yakın geçmişte yaşanan Fransız devriminin Hegel üzerinde etkisi büyüktür.<sup>9</sup>

Schopenhauer'ın yaşadığı dönemdeki genel durum bu şekildeydi. 19. yüzyıl gerek siyasi anlamda gerekse felsefi düşüncenin gelişmesi anlamında oldukça sıkıntılı zor günlerin yaşandığı, insanlığın büyük acılarla imtihan olduğu bir dönemdi. Bu yüzden Schopenhauer felsefesindeki pesimist tavrın bu çerçeveden bakıldığında anlamlandığını görmekteyiz. Böylece Schopenhauer'un yaşadığı dönemi inceledikten sonra Schopenhauer'ın hayatı ve eserlerine değineceğiz.

## B. HAYATI

Arthur Schopenhauer, 22 şubat 1788'de Danzig'de dünyaya geldi. Babası Heinrich Schopenhauer çok akıllı ve geniş bilgi birikimine sahip bir tüccardı. Annesi Johanna Schopenhauer ise oldukça yetenekli bir edebiyatçıydı. Daha sonra romancılığıyla ünlenecekti. Anne ve babası mutlu bir evlilik süreci yaşamamıştı. Toplumsal konum sebebiyle evlendiğini söyleyen annesi Johanna Schopenhauer'un kısa

---

<sup>7</sup> Cevizci, 464.

<sup>8</sup> Çetinkaya, 479.

<sup>9</sup> Çetinkaya, 473.

bir süre sonra evliliği işkenceye dönüşmüştü. Kendisinden yirmi yaş büyük olan eşinde aradığını bulamamıştı.<sup>10</sup>

1789 yılında Danzig'in Prusya tarafından işgal edilmesi üzerine Schopenhauer ailesi Hamburg'a yerleşti. Arthur Schopenhauer ilk eğitim yıllarını burada geçirdi. İyi bir eğitim gördü. Babası onun kendisi gibi tüccar olmasını istiyordu. Bu yüzden oğlunun eğitimini o yönde şekillendirdi. Çok küçük yaşta Fransa ve İngiltere'yi gezdi. Bu sayede Fransızca'yı ve İngilizce'yi çok iyi derece öğrenmiş oldu. Ardından Hamburg'a döndü ve burada özel bir ticaret okuluna devam etti. Babası onun hep tüccar olmasını istemesine karşın, o bu fikre hiçbir zaman sıcak bakmadı. 1805 yılında babası vefat etti. Meslek seçiminde hiç anlaşılamamalarına rağmen babasının vefatı Schopenhauer için tam anlamıyla bir yıkımdı. Babasına hissettiği saygıdan ve ona karşı suçluluk duygusundan dolayı babasının işlerini iki yıl kadar devam ettirdi. Annesi Johanna Schopenhauer, kocasının ölümünden sonra hayatına Weimar'da devam etti. Yeni hayatını sanat ve edebiyat çevresinde şekillendirmeye çalıştı ve kısa sürede cemiyet hayatı Schopenhauerların evinde toplanmaya başladı. Arthur Schopenhauer bu sayede Schlegel ve Goethe ile tanışma fırsatı bulmuştu.<sup>11</sup> Ancak annesi Johanna Schopenhauer oğluyla büyük anlaşmazlıklar yaşıyordu. Bu yüzden annesi onunla aynı evde yaşamak istememişti. Haftanın belli günleri sadece görüşüyorlardı. Schopenhauer'ın ruhsal çöküntüsünü ve insanlara tepeden bakan tavırlarını ve herkesi eleştirip kusurlarını bulma huylarını oldukça eleştirmiştir.<sup>12</sup> Bu yüzden annesi tarafından geçici bir sürgüne gönderildi. Bu geçici sürgünün ardından evine dönen Schopenhauer, vefat eden babasının çok çabuk unutulduğunu gördü. Genç ve varlıklı bir dul olan annesinin cemiyet hayatından her gün başka biriyle arkadaş olmasını kabullenemedi. Babasına oldukça düşkün olan Schopenhauer'ın annesinin bu davranışlarından dolayı onunla olan ilişkisi hep daha kötüye gitti.<sup>13</sup> Buradan hareketle onun kadınlara karşı olan olumsuz düşüncelerinin kaynağını annesiyle olan ilişkisinin şekillendirdiğini söyleyebiliriz.

<sup>10</sup> Ahmet Aydoğan, *Schopenhauer* (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2019, 23.

<sup>11</sup> Aydoğan, 24.

<sup>12</sup> Ernest Karloviç Watson, *Arthur Schopenhauer Hayatı ve Felsefi Çalışmaları*, (Çev.: Emel Saatçi), Dorlion Yayınları, Ankara 2018, 31-33.

<sup>13</sup> Aydoğan, 25.

Schopenhauer, Göttingen Üniversitesinde tıp fakültesine başladı önce doğabilimleri dersi alıp sonra felsefe bölümüne geçti ancak bir yıl sonra bıraktı. Ardından Berlin Üniversitesine geçti burada doktorasını tamamladı. Dört yıl kaldığı Dresden’de *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserini yayınladı. 1820 yılında Berlin Üniversitesinde doçent oldu. Ancak burada başarı elde edemedi. Çünkü derslerini Hegel’le aynı saate koyduğu için onu dinlemeye kimse gelmemiştir. Tüm bunların onun pesimist yaklaşımına etki ettiğini söylemek yanlış olmaz. Yaşadığı dönemde Hegel’in gölgesinde kalan Schopenhauer’un düşünceleri sonraki zamanlarda daha iyi anlaşılacaktır. 1831 yılında kolera salgınından kaçıp Frankfurt’a yerleşen Schopenhauer, hayatının sonuna kadar burada kalmıştır. 21 Eylül 1860 yılında ise vefat etmiştir.<sup>14</sup>

Koyu renk düz bir mermer taşına sadece “Arthur Schopenhauer” yazıldı. Sade bir törenle Protestan töreni gerçekleştirildi. “Her zaman kolay ölmeyi umdum” diyen Schopenhauer’ın özel günlüğünde ise ölümle ilgili şunlar yazmaktaydı: “Bütün hayatını yalnızlık içinde yaşamış olanlar, bu münzevilik hakkında diğerlerinden daha iyi hüküm verecektir. İki ayaklı insanları zaafa uğratılmış kapasitelerine göre hesap edilmiş, saçmaladığı ve budalalığın ortasında sönüp gitmektense, doğuştan bana ziyadesiyle bahşedilenlerin gerektirdiği görevimi yerine getirmemin bilincinde olmanın verdiği kıvançla başladığım yere döneceğim.”<sup>15</sup>

### C. ESERLERİ

Schopenhauer’ın eserleri şunlardır:

*Akıl Zayıflığı*

*Bilim ve Gerçeklik*

*Felsefe Tarihinden Kesitler*

*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*

*Hayatın Anlamı*

<sup>14</sup> Gökberk, 449-450.

<sup>15</sup> David E. Cartwright, *Schopenhauer* (1. Baskı), (Çev.: Sibel Erduman), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014, 487-488.

*Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*

*Din Üzerine*

*Ölümün Anlamı*

*İdeal ve Gerçek*

*Güzelin Metafiziği Sanatın ve Güzelin Sırları*

*Akıl Sağlığı*

*Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*



## BİRİNCİ BÖLÜM

### ARTHUR SCHOPENHAUER'DA DİN

#### 1.1. DİN VE DİNİN İNSAN ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Dinin tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. Bir anlamda insan var olduğundan beri din hep var olmuş ve bu varlığı dinin meşruiyeti tartışmalarını beraberinde getirmiştir. İnançlı olsun veya olmasın herkes bu din problemi tartışmasında bir şekilde kendisini bulmuştur. İnsanın kendini konumlandığı yer neresi olursa olsun Tanrı hakkında konuşmak fikrini hep taşıması belki de ontolojik yapısının bir gereğidir. Bu yüzden insan sayısı kadar farklı din yorumu mevcuttur. İlk zamanlardan günümüze kadar din hakkında çok farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu görüşlerin tamamını çalışmamızda ele almamız mümkün değildir. Ancak Schopenhauer'ın din anlayışını ele almadan önce din hakkında genel bilgi vermemiz konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Arapça kökünden gelen din kavramı sözlükte: “Cezâ/mükâfat, âdet/durum, itaat/isyân, hesap, zül, inkıyad, hüküm, galebe, kahr, isti'lâ, mülk, ferman, tevhit, ibâdet, millet, şeriat, vera', takva, hizmet, ihsan, ikrah”<sup>16</sup> anlamlara gelir. Batıda din kelimesinin karşılığı “religion” kelimesiyle ifade edilir. Religion Latince bir kelimedir. “Bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak”, ayrıca “insanları birbirine bağlayan bağ” ve “hem de insanları Tanrı'ya bağlayan bağ (iman)” anlamlarını içermektedir.<sup>17</sup>

Emile Durkheim'e göre din, “kutsal varlıkla ilgili inanç ve amellerin dayanışmasından meydana gelen toplu bir sistem ve bu sisteme bağlananları manevi bir birlik haline getiren birleştirici fenomendir.”<sup>18</sup>

Ahmed Hamdi Akseki dini “Allah tarafından belirlenmiş, insanlara mutluluk yollarını gösteren, yaratılışlarındaki gaye ve hedefi, Allah'a ne şekilde ibadet

<sup>16</sup> İsmail Karagöz ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, 122.

<sup>17</sup> Hayrettin Karaman ve diğerleri, *İlmihal I*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, 2.

<sup>18</sup> Emile Durkheim, *Din Hayatının İptidai Şekilleri*, (Çev.: Hüseyin Cahit), Tanin Matbaası, İstanbul 1923, 47.

yapılacağını bildiren bir kanun”<sup>19</sup> şeklinde açıklamıştır. Seyyid Hüseyin Nasr dini “insanı hakikate bağlayan şey”<sup>20</sup> olarak tanımlamıştır. Mehmet S. Aydın’a göre “özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi ‘Kitaplı Dinler’ söz konusu olduğunda, bu dinlerde inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili birbirine bağlı üç yön vardır. Dolayısıyla iyi bir tanımın dinin bu üç cephesine hak ettiği önemi vermesi gerekir.”<sup>21</sup>

Şunu öncelikle belirtmemiz gerekir ki, “Din hakkında ‘efradını câmi, ağıyarını mâni’ bir tanım yapmak mümkün değildir. Zira din kelimesi bir Budist ile bir Yahudi’nin zihninde aynı çağrışımı yapmaz. Bir Müslüman ile Hristiyan’ın da “din” den anladıkları, önemli ölçüde birbirinden farklı olabilir.”<sup>22</sup> Bunun ötesinde din hakkında araştırma yapan insanlar bile onu farklı cephelerden değerlendirmeye almışlardır. Örneğin bir sosyolog dini değerlendirirken ona sosyal bir olgu olarak yaklaşmakta, bir psikolog onu bireysel olarak yaşanan bir tecrübe diye görmektedir. Bir filozof ise dini realiteden bir parça olan insanın din ile münasebeti bağlamında ele almaktadır. Tüm bunlar dinin tanımını güçleştiren durumlardır. Ancak tüm bunlara rağmen dinlere baktığımızda onlarda ortak bir takım noktaların var olduğunu görürüz. Bunları inanç, ibadet ve ahlak olarak değerlendirmemiz mümkündür. Bu üç husus tüm dinlerde var olan temel ilkelerdir. İyi bir din tanımı ortaya koymak için bu üç hususun dikkate alınması gerekir. Bu bilgilerden hareketle dinin temel konularının Tanrı, inanç, ibadet, ahlak, kutsal kitap, vahiy-ilham, peygamber vb. hususlar olduğunu ifade edebiliriz.<sup>23</sup>

Düşünce tarihine bakıldığında dinin tüm insanlar için geçerli bir tanımını yapma yerine her düşünür, kendi sisteminden hareketle ve yukarıda sıralanan hususların bazısına yer vererek din ile ilgili yaklaşımlar sergiledikleri görülür. Arthur Schopenhauer da bu düşünürlerden birisidir. Çalışmamızda Schopenhauer’un din ve insan anlayışını etraflıca ortaya koymaya çalışacağız.

<sup>19</sup> A. Hamdi Akseki, *İslam Dini*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1970, 7.

<sup>20</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm: İdealler ve Gerçekler* (Çev.: Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, 17.

<sup>21</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014, 6.

<sup>22</sup> Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazzoğlu ve Vahdettin Başçı, *Din Felsefesi* (2. Baskı), Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2017, 13.

<sup>23</sup> Ruhattin Yazzoğlu ve Hüsnü Aydeniz, *Dini Çoğulculuk-Jhon Hick’in Etrafında Tartışmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, 7.

Batı düşünce geleneğine baktığımızda genellikle filozoflar bir konuyla alakalı düşünce sistemlerini eserlerinde bir takım kahramanlar üzerinden ifade ettiklerini görürüz. Bu gelenek Platon’la başlamış bir süreçtir. Platon’un *Diyaloglar* adlı eseri bunun somut bir göstergesidir. Daha sonraki dönemlerde de aynı şeyleri görebiliriz. Örneğin David Hume, kurgusal karakteri olan Philo üzerinden kendi fikirlerini ortaya koyarken, George Berkeley *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* adlı eserinde Philonous aracılığıyla fikirlerini ortaya koymuştur. Bizim çalışma konumuz olan Schopenhauer da *Din Üzerine* adlı eserinde iki zıt fikirli kurgusal karakterler olan Demopheles ve Philaletes’i konuşturmuştur. Bu diyalogda Demopheles, dine bağlı olan ve onu sorgulamayan, Philaletes ise Demopheles’e dine dair eleştirel sorular yönelten ve onu sorgulatmaya çalışan bir karakteri canlandırmaktadır. Aslında Demopheles dinde taassupçu bir yaklaşım sergileyen insanları, Philaletes ise onları ve dini eleştiren Schopenhauer’un düşüncelerini temsil etmektedir. Genel anlamda diyaloglara baktığımızda aslında Schopenhauer’un Philaletes üzerinden fikirlerini açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Biz de araştırmamızda Demopheles ve Philaletes’in bu diyaloglarını din bağlamında aşağıda inceleyerek Schopenhauer’un din anlayışını analiz etmeye çalışacağız.

Demopheles’in dinden yana olumlu tavrını belirterek Philaletes’i eleştirmesiyle diyalog başlar. Ona göre Philaletes’in dini iğneleyen cümleler kullanması ve onla açıktan açığa alay etmesi yanlış bir tutumdur. Herkes inandığı dinin kutsal olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden ona saygı duyulması gerekmektedir.<sup>24</sup> Demopheles’in bu eleştirisine Philaletes: “Başkalarının kalın kafalılığından dolayı yalanlara ve sahtekârlıklara neden saygı duymam gerektiğini anlamıyorum. Her yerde hakikate saygı duyarım ve bu sebepten ötürü ona karşı olan hiçbir şeye saygı duyamam. İnsanların akıllarına böyle pranga vurduğunuz sürece bu yeryüzünde hakikat asla ısıldamayacaktır”<sup>25</sup> cevabını vermektedir. Bu ifadeleriyle Philaletes, dine ancak kalın kafalıların inanabileceğini, yalanlara ve sahtekarlıklara saygı duymayacağını sadece hakikate saygı duyduğunu iddia etmektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki Schopenhauer, dini hakikat olarak kabul etmediğinden ona saygı duymamaktadır. Ona göre tek ve gerçek hakikat felsefedir. Aslında Schopenhauer, Orta Çağ Avrupası’ndaki

<sup>24</sup> Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine* (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2015, 41.

<sup>25</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 41.

dinî dogmalardan dolayı teist dinlere oldukça tepkilidir. Vahiy merkezli dinlerin insanlar üzerindeki tahakkümünü reddeder ve özgür düşüncenin önündeki en büyük engel olarak dini görür. Ancak bu demek değildir ki Schopenhauer dinin varlığını reddetmektedir. Ona göre din entelektüeller için değil sıradan insanlar için vardır.

Schopenhauer'a göre din, hayatın içinde saçma işlerle uğraşan kitlelere hayatın önemini, güzel yönlerini gösterme ve hissettirme noktasında bir rehberdir. Çünkü ona göre sıradan bir insan günlük ihtiyaçlarını giderme ve hoşça vakit geçirmesini sağlama dışında bir şeye ihtiyaç duymaz.<sup>26</sup> Schopenhauer, sıradan halk diyebileceğimiz insanların görünenin ötesinde başka bir mana aramadığını, onları oyalayan şeyler dışında başka bir şeye ihtiyaç duymadıklarını düşünerek onları küçümsemektedir. Ona göre bu yaşadıkları basit hayatı anlamlandırmaları için ihtiyaç duydukları metafizik dindir: "... bu anlamda 'din kalabalıkların metafiziğidir' ve varoluş muamması karşısında onların anlam anlayışına cevap verir, bu sebepten ötürü her halde onların dini olmalı ve haricen ona saygı göstermelidir; çünkü onu gözden düşürmek dini onların elinden almak anlamına gelir. Nasıl ki bir halk şiiri ve darbımesellerde bir halk bilgeliği varsa bir halk metafiziği de olmalıdır; çünkü insanlar kesinlikle bir hayat yorumuna ihtiyaç duyarlar ve bu onların anlayış güçleriyle uyumlu olmalıdır."<sup>27</sup> Buradan da anlaşıldığı üzere Schopenhauer düşüncesinde sıradan halk için felsefe üretmek, hakikate bu çerçeveden bakmak mümkün değildir. Bu noktada sıradan halkın anlam ihtiyacını din karşılamaktadır. Schopenhauer'ın bu yaklaşımı bize avam, havas ayrımını hatırlatmaktadır. Nitekim İslam filozofları da benzer bir tutum sergileyerek avam ve havas arasındaki farklılıkları ortaya koymuş, bu kavramları birbirinden ayırmışlardır. Avam, sözlükte "halk, sıradan insanlar" anlamına gelirken, karşıtı olan havas âlim, filozof ve mutasavvıf, idareci gibi zümreler için kullanılan bir terim olmuştur.<sup>28</sup>

Gazzâlî, avamın eşyanın hakikatini dış görünüşte aradığını, dış görünüşün arkasındaki manayı görüp yorumlama gibi bir kaygı gütmmediğini ortaya koymuştur. Avam her ne kadar İslam'ın hükümlerine dikkat ederek yaşasa da, Allah'a yakın olmak gibi yüksek bir amacı yoktur, daha pragmatik bir yaklaşım sergileyerek dünya ve ahirette elde edeceği nimetlere odaklanır.<sup>29</sup> Gazzâlî, avamın tevhidini "Lâ ilâhe illallah"

<sup>26</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 15.

<sup>27</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 16.

<sup>28</sup> <https://islamansiklopedisi.org.tr/avam>

<sup>29</sup> Gazzâlî, *İhyâ'u Ulmü'id-Din* (IV. Cilt), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986, 247-261.

sözüyle açıklar. Ona göre avam, Allah'tan başka bir ilah olmadığını söylerken 'şey'lere de gerçek bir alan tanır. Buna karşın havasın tevhidi "Lâ ilâhe illa hû"dur. Böylece havas "şey'lere gerçek bir varlık alanı tanımadan, şeylerin tek hakikat olan Allah'tan tecelli olduğuna inanır.<sup>30</sup>

Fârâbî, avamı "zayıf ruhlar" olarak tanımlar. Onları yeteneksiz ve kapasitesiz bulunduğunu ifade eder. İbn Sînâ ise avamı "yeteneksiz (ebleh nefisler)" olarak nitelendirir. Ona göre avam, yaratılışına göre hareket etmeyen, akletmekten yoksun, havasın bulunduğu mertebenin çok aşağısındadır. Dolayısıyla avamla havasın mutluluğu da mutsuzluğu da bu yüzden birbirinden çok farklıdır.<sup>31</sup>

Yukarıda bahsi geçen İslam filozoflarının fikirlerinden hareketle felsefe, kelim gibi ilimlerin sıradan halk için uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Schopenhauer ve İslâm filozoflarının dinin avam, felsefenin ise havas için olduğu fikrinde aynı kanaati taşıdıklarını ifade etmekle birlikte İslâm filozoflarının dini entelektüellerden tamamen uzaklaştırmadıkları, oysa Schopenhauer'un dini havastan tamamen uzak tutarak onlardan ayrıldığını ifade edebiliriz.

Schopenhauer, Demopheles üzerinden dinin günlük hayatın saçma uğraşlarında kaybolmuş kitlelere hayatın önemini anlattığını söyler. Çünkü insan, ihtiyaçlarına cevap veren, onun arzu ve özlemlerine gerekli ilgiyi gösteren ve kendisini eğlendiren şeylere ihtiyaç duyar. Din, kalabalıkların metafiziği, hayatın manası, insanların kılavuzu ve iç huzurudur. Philalethes ise karşılık olarak, din neden insan araştırmalarının ve akıl yürütmelerinin sınırı ya da kılavuzu olsun diyerek özgür düşünceye dinin getirdiği sınırlamadan bahsetmiştir. Bu hususta Hristiyanların yaptığı zulümleri örnek vererek bunların asla geçmişte kalmadığına dikkat çeker.<sup>32</sup> Dinin dogmalarının çok küçük yaşta insanların beyinlerine kazındığını ancak bir mucizeyle beyinlerin bu dogmalardan kurtulabileceklerini şu ifadelerle savunur: "İnanca yatkınlığın en güçlü olduğu dönem çocukluktur; bu yüzden insanlar öncelikle ve en fazla bu nazik dönemi ele geçirmek için her yolu denerler. İnanç öğretileri mucize hikâyelerden ve korkutmalardan çok daha fazla bu şekilde kök salarlar. Eğer erken çocukluk döneminde belli temel görüşler ve öğretiler alışılmadık bir huşu ve başka herhangi bir şeyde asla görülmemiş ciddiyette bir

<sup>30</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr ve Mişfâtü'l el-Esrâr*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986, 60-62.

<sup>31</sup> <https://islamansiklopedisi.org.tr/avam>

<sup>32</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 44.

tavır ile tekrar tekrar anlatılırsa ve bunlar hakkında ortaya çıkabilecek bir kuşku ihtimali ya bütünüyle göz ardı edilir ya da kuşkunun sonsuz felakete götüren ilk adım olduğuna işaret etmek için şöyle bir değinilip geçilirse, bunların bıraktığı iz ya da etki öylesine derin olacaktır ki kural olarak, yani neredeyse her durumda, onlardan kuşkulananmak hemen hemen kişinin kendi varlığından kuşkulananması kadar imkânsız olacaktır.”<sup>33</sup>

Bu diyalog bize gösteriyor ki Schopenhauer, aklın ve iradenin önünde dini en büyük engel olarak görmektedir. Aklın sınırlarına küçük yaştan itibaren dinin dogmalarıyla duvar örülmesini ve çocukların bu dogmalarla yetiştirilmesini eleştirir: Bundan dolayı Schopenhauer, “erken yaşlarda belleklere kazınmış olan dini dogmaların gücünün fazla olduğunu vicdanın en sonunda her türlü merhamet ve insanî duyguyu boğup yok edebileceğini ileri sürmüştür.”<sup>34</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması için burada özgürlük kavramı üzerinde durmamız gerekir. Özgürlük, “kişinin kendi kendisini belirlemesi; bireyin kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamadan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine yönlendirmesidir.”<sup>35</sup> Özgür olmak için en önemli unsur akıl sahibi olmaktır. Sadece akıl sahibi olan ve düşünebilen insanlar özgür olma davranışı sergileyebilirler. İnsan, özgür düşünce sayesinde birtakım eylemleri seçip uygulayabilmektedir. “İnsan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur.”<sup>36</sup> Bu ifadeleriyle Jean Paul Sartre, insanın eylemlerinden sorumlu olmasını özgürlüğe bağlamakta ve sorumluluğun bir gereği olduğu için özgürlüğü zorunlu kabul etmektedir. İnsan için çok önemli olan özgür düşünce, Immanuel Kant’a göre Aydınlanmadan önce sınırlandırılmıştır. İnsan bu dönemde düşünmek yerine başkalarına bağlı yaşamıştır. Kant, insanların kendileri yerine düşünen bir kitabı, vicdanlarının yerini alan din adamlarını, sağlıkları için karar veren doktorları olduğu anlayışını benimseyerek sıkıcı ve yorucu gördükleri bu işlerden kurtulma yolunu seçtiklerini vurgulamaktadır. Bu insan tipi ise ergin olmayan aklını başkalarının eline bırakıp köle gibi yaşamayı tercih edendir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 44-45.

<sup>34</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 46.

<sup>35</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, 1305.

<sup>36</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2013, 47.

<sup>37</sup> Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, (Çev.: Atilla Yayla), *Liberal düşünce Dergisi*, 10 (38/39), 2005, 225.

Schopenhauer, özgürlük konusunda dünyadaki en akıllı ulus olarak İngilizleri örnek vermektedir. Kilisenin eline teslim edilen eğitim sisteminin onları nasıl alçalttığına ve alay konusu edildiklerine değinir. Bunun sebebi olarak ise kilisenin küçük yaşta etki altına aldıkları çocukların zihinlerine dinî dogmaları kazıdıklarını gösterir.<sup>38</sup> Schopenhauer'ın bu düşüncesinden hareketle Orta Çağ Avrupasına baktığımızda bu eğitim anlayışının hâkim olduğunu görmekteyiz. Bu dönemle ilgili incelememiz gereken kavram 'skolastisizm'dir.

Okul anlamına gelen Latince 'scol' sözcüğünden gelen skolastisizm, bir otoritenin tekelinde şekillenen bilgidir. 7.-15. yüzyılları arasında Hristiyanlık tarihinde etkili olan skolastizm, mutlak bir doğrunun varlığını kabul eden, diğer tüm bilgilerin bu bilgi etrafında şekillendiği, ileri süren bu bilgiyi kaynak almayan bilginin doğru kabul edilmediği bir anlayıştır. Yaklaşık 800 yıl süren Hristiyan skolastizmi, Aristoteles felsefesinden çıkmış, zamanla bu felsefe ilahi temelli olarak algılanmıştır. Mutlak doğru olarak kabul edilen bu öğretiye uymayan tüm görüşler yanlış kabul edilmiştir. Batı bu durumdan 13. yüzyılda İbn Rüşt gibi İslam filozofları sayesinde kurtulmuştur.<sup>39</sup>

Schopenhauer'ın eleştirilerine bu pencereden baktığımızda aslında din kavramını eleştirirken kilisenin hegemonyasındaki dini eleştirdiğini görüyoruz. Çünkü skolastisizmin etkisindeki din, özgür düşünmeye ve bilime zarar vermiştir. Bu yüzden Schopenhauer, felsefesini ateist bir temele oturtmuştur.

Schopenhauer, görüşlerini ortaya koymak için diyaloglarda dini temsil eden Demopheles'in düşüncelerini verir. Sonra da kendi düşüncelerini Philalethes aracılığıyla ifade eder. Demopheles, dinin hakikatin karşısında değil bizzat hakikati öğreten ve besleyen bir olgu olduğundan, etki alanının bütün dünya ve insanlık âlemi olduğundan bahseder.<sup>40</sup> Philalethes ise hakikate ulaşamamayı dine bağlayıp onu bundan sorumlu tutmaktadır. Gerekçe olarak dinin felsefe üzerindeki baskısını gösterir. Özellikle küçük yaşlarda rahiplerin eline bırakılan çocukların gelecekte onların dayattığı fikirlerin dışına çıkmadıklarını şu sözleriyle belirtir: "İnsanlar ruhlarını istedikleri gibi şekillendirip kendi çıkarlarına kullanmak için çocukları en erken yaşlarda rahiplerin ellerine bırakarak hakikatin sadece dile getirilmesini ve iletilmesini değil,

<sup>38</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 46.

<sup>39</sup> Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, Açılım Kitap, İstanbul 2011, 400-401.

<sup>40</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 55.

düşünülmesini ve ortaya çıkarılmasını da imkânsız hale getirmeye çalıştılar”<sup>41</sup> Schopenhauer bu sözleriyle dinin, çocukların düşünce dünyasına ket vurduğunu, onların üzerinde baskı oluşturduğunu iddia etmektedir.

Başka bir diyalogda da yine Schopenhauer, dinin kökeninde korku yattığından bahseder. Bu korkunun çocukluk döneminde yerleştiğinden emindir. Ona göre bu kritik dönemde çocukta oluşturulan bu din adı verilen dogma, kişinin her türlü insani meziyetlerini yok etme gücüne sahiptir. Burada yine İngilizleri örnek verir. Onların akıllarının, anlayış güçlerinin, karakterlerinin çok sağlam bir yapıda olmasına rağmen kilisenin onları nasıl olumsuz anlamda etkilediğini söyler. Erken yaşta çocuklarının beyinlerine işlenen bu dinî dogma, hayatları boyunca onlara bağnazlık olarak geri döner. Onun için bu çocukların tekrar özgür düşünebilmesi bir mucizedir. Schopenhauer misyonerliği de aynı kategoride değerlendirmiş, ülke sınırlarını dahi aşan insanları dinlerinden döndürme çabasını küstahça ve ahmakça bulmuştur. Bu anlamda misyonerlerin Hindistan’daki başarısızlığına dikkat çekmiştir. Misyonerlik faaliyetlerinin çocuklardan ziyade yetişkinlere yapılmasından dolayı yüz elli milyon insanın yaşadığı bir bölgede sadece üç yüz kişinin Hristiyan olmasını bu sebebe bağlamıştır.<sup>42</sup>

Schopenhauer Demopheles’e dinin hakikati çıplak haliyle görmeye izin vermediğini, hakikatin ancak mitolojik unsurlarla, simgesel bir dille anlatılan meselelerle hedeflenen kitlelere ulaşabileceğini söyler. Philalethes aracılığıyla da bunun bir gerçeklik gibi anlatılmasının aldatmaca olduğunu ve asla hakikati yansıtmayacağını ileri sürer. Demopheles, “çıplak hakikatin bayağı kalabalıkların huzurunda yeri yoktur”<sup>43</sup> şeklindeki sözleriyle alegorik dilinin ve mitolojik unsurlarının dinin vazgeçilmez unsurları olduğunu belirtir. Schopenhauer, mecazî dili olan dinin, insanlara sözde hakikatini ulaştırmadaki işlevinden bahsetmektedir. Salt hakikatin ancak alegorik üslupla halka anlatılabileceğini söyler. Bunu da dinin çelişkilerinden biri olarak gören Schopenhauer, böylece insanların aldatıldığını, bu durumun ahlâkî olmadığını iddia etmektedir.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 62.

<sup>42</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 47.

<sup>43</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 57.

<sup>44</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 57.

Demopheles, sınırı olmayan insanın hakikat arayışının başka bir deyişle metafizik ihtiyacının mutlaka tatmin edilmesi, insanın bu anlamda başıboş bırakılmaması şeklindeki görüşleriyle insan aklını küçümser bir tavır takınmaktadır. Ona göre insanda doğruyu yanlış ayırt edecek yargı gücü yoktur. O yüzden belli bir otoritenin gölgesi altında dini dogmalara inanmak mecburiyetindedir. Çünkü bu otoritenin desteklediği hakikat, insanın fitratında bulunan inanma ihtiyacına uygundur ve onu tatmin eder.<sup>45</sup> Bu ifadeler açıkça göstermektedir ki Demopheles, hakikatın ancak rahipler aracılığıyla insanlara öğretilebileceğini, onların kendi akıllarını kullanarak hakikata ulaşamayacaklarını belirtmektedir. Schopenhauer'un karşı çıktığı da zaten budur.

Bu noktada insanın dinî hakikate ulaşmada beceri sahibi olup olmadığını ele aldığımızda karşımıza din ve fitrat meselesi çıkmaktadır. Din, insan fitratı açısından oldukça önemli bir kavramdır. “Tek bir insan toplumu veya tek bir akli başında şahıs dahi dinsiz yaşamamıştır ve yaşayamaz da. Çünkü akli başında olmayan bir kişi, tıpkı bir hayvan gibi dinsiz yaşayabilir, akli başında bir varlıksa dinsiz yaşayamaz.”<sup>46</sup> ifadesiyle Tolstoy, dinin insanlık tarihinde hep var olduğunu ortaya koymaktadır. Din, bütün insanlar için varlığı kabul edilmiş bir kavram olduğuna göre yaratılıştan gelen bir yönünün olup olmadığına bakmamız gerekir. İslamî literatürde var olan fitrat kavramı bu yaratılışı simgelemektedir. Burada din duygusunun insanın yaratılışından (fitrat) gelen bir özellik olup olmadığını ele alacağız.

Fitrat, “bir şeyi yarmak, bir işi ilk defa icat etmek; orucu bozmak, açmak anlamlarındaki ‘f-t-r’ kökünden türeyen fitrat, yaratılış ve yaratmak demektir.”<sup>47</sup> Fitrat kelimesi genel anlamda insanın doğuştan gelen tüm özelliklerini anlatan bir terimdir.<sup>48</sup> Rûm Sûresinde<sup>49</sup> geçen fitrat kavramını Mevdudî “bütün insanlar şu fitrat üzere yaratılmıştır ki hiçbir şey değil, sadece ve sadece tek Allah onların yaratıcısı, rabbi ve mabududur. Bu fitratta sebat etmelisiniz.”<sup>50</sup> şeklinde yorumlamaktadır. Seyyid Kutub

<sup>45</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 59.

<sup>46</sup> Tolstoy, *Din Nedir?*, (Çev.: Murat Çiftkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, 11.

<sup>47</sup> Karagöz ve diğerleri, 186.

<sup>48</sup> Karagöz ve diğerleri, 186.

<sup>49</sup> “(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.” Rûm: 30/30

<sup>50</sup> Ebul Ala Mevdudi, *Tefhîmu'l Kur'ân* (Cilt IV), İnsan Yayınları, İstanbul 2020, 301.

ise bu âyeti Allah'ın bu dinin tabiatı ile insan ruhunun tabi atını birbirine bağladığını belirtir. Kutub'a göre her ikisi de Allah yapısıdır ve birbirine bağlanmıştır.<sup>51</sup>

Muhammed Hamdi Yazır ise fitratı, bütün insanların insan olma özelliğini kapsayan genel bir yaratılış olarak açıklamıştır. Ona göre insanı insan yapan her bir özelliğin bir fonksiyonu vardır. Örneğin gözün fitratı hakikatı görmektir. İnsandaki bir organın asıl amaçlarını gerçekleştirmek için içgüdü ver yapısı mevcuttur. Buna fitrat denilmektedir. Bu açıdan bakıldığında dinsizlik ve Allah'tan başkasına tapmak yaratılışa aykırıdır.<sup>52</sup> Özetle diyebiliriz ki insanda var olan inanma duygusu insanın fitratından yani yaratılışından gelen bir özelliktir. İnsan, tabiatı gereği kendisini yaratan varlığı bulmaya meyillidir. Bu inanma ihtiyacını insanın korku, keder ve geleceğe dair endişelerinden ibaret sayan Schopenhauer, insanın yaratılış özelliğini göz ardı etmektedir. Schopenhauer'ı bu noktaya sürükleyen nedenin, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, insanın kendi aklıyla hakikati bulamayacağı ve bir aracıya ihtiyacı olduğu şeklindeki yaklaşım olduğunu ifade edebiliriz. Bu da gösteriyor ki Schopenhauer'un eleştirdiği ve karşı çıktığı insanın aklî düşünmesine engel olan Hristiyanlıktır.

Schopenhauer'a göre din, insanın korku, keder ve geleceğe dair endişelerini teskin eden bir olgudur. İnsan her umutsuzluğa düştüğünde kendini teselli edebilmesi adına din, insana tanrı ve umut veren bir liman haline gelir. İnsan hayatında karşılaştığı zorluklarla mücadele edebilmesi yahut kendini rahatlatabilmesi noktasında dinler vazgeçilmez bir yer edinmiştir.<sup>53</sup> Bu konuda Sigmund Freud'un da benzer fikirler ileri sürdüğünü görmekteyiz. Freud, "her birimizin tepesinde, yalnızca görünüşte sert olan ama bizim doğanın çok güçlü ve acımasız güçlerinin oyuncağı olup acı çekmemize asla izin vermeyen cömert bir Tanrı vardır. Bu Tanrı bizi gözetmekte ve korumaktadır."<sup>54</sup> şeklindeki sözleriyle kendisini güçsüz gören insanın her an sığınabileceği güçlü bir Tanrı'nın var olmasının insanı psikolojik açıdan rahatlattığı ve bu yüzden insanın bir Tanrı etrafında şekillenen dine sarıldığını ortaya koymaya çalışmıştır. Benzer şekilde Schopenhauer da dinin bu yönünü ön plana çıkarmaktadır. İnsanı rahatlatan ona güç ve kuvvet veren yönü sayesinde din, dünyanın her yerinde insanlar üzerinde etkili

<sup>51</sup> Seyyid Kutub, *Fizilâl'il Kur'ân* (Cilt 11), Akit Yayınevi, (Çev.: E. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler ve Bekir Karlığa), İstanbul 1971, 422.

<sup>52</sup> E. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (6. Cilt), (Çev.: İsmail Karaçam), Azim Dağıtım Yayınevi, İstanbul 2011, 67.

<sup>53</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 60.

<sup>54</sup> Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, (Çev.: Mehmet Ökten), Tutku Yayınevi, Ankara 2014, 25.

olmuştur. Schopenhauer, dinin bu yönüyle aldatmaca olduğunu felsefenin ise hakikat olduğunu ileri sürmüştür. Hakikatin en önemli yönü yalın ve anlaşılır olmasıdır. Din, hakikati söylemek yerine süslü dil ve masallarla insanın gözünü boyamaktadır. Gerçeklik, felsefenin yaptığı gibi din kisvesine sokulmadan ortaya konulandır. Ona göre din ise gerçeklik ve aldatmacanın iç içe olduğu karmaşık bir yapıdadır.<sup>55</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Schopenhauer, dinin kendini ortaya koyduğu argümanların onun hakikat olma ihtimalini ortadan kaldırdığına inanmaktadır.

Philalethes, dinin insanlar üzerinde güçlü yaptırımları olduğunu kabul eder. İnsandan “ters, kalın kafalı, iyi ayaklı hayvan”<sup>56</sup> tabirleriyle bahsederken onu uysallaştırmadaki dinin önemini yadsımaz. Ama bu terbiye şeklini yalan ve aldatmayla yaptığı için dini ahlaklı ve hakiki bulmaz. Demopheles ise dinin hakikatin kendisi olduğu ve ulvî bir karaktere sahip olduğu kanaatindedir. Bu yüzden dini öğretilerin sıradan halka anlatılması ancak alegoriyle mümkün olacağını savunur.<sup>57</sup> Buradan da anlaşıldığı üzere Philalethes, dinin insanlar üzerindeki rolünü kabul etmiş ve hatta bazı etkilerini de olumlu olarak görmüştür. Ancak o, dinin kendisini ifade ettiği argümanları kabul etmemekte ve etik bulmamaktadır.

Schopenhauer’ın Demopheles üzerinden beyan ettiği fikirlerine baktığımızda din hakkındaki düşüncelerini sağlam gerekçelerle olumladığını ve ‘Halk metafiziği’ olarak adlandırdığı dinin, insanlar üzerindeki rolünü kabul ettiğini görebiliyoruz. Ayrıca dinin insanların günlük hayatında sıkça hemhal olduğu ölüm, hayat ve acı gibi kavramlara verdiği cevaplarla onların doğal gereksinimi olan anlam ihtiyacını karşıladığını kabul etmesi onun aslında teist dinlerin pragmatik yönünü görmezden gelmediğini göstermektedir. Buradan hareketle Schopenhauer’ın eleştirilerinde tarafsız olmaya çalıştığını, haklı gördüğü tarafları açık yüreklilikle ifade ettiğini belirtebiliriz.

Schopenhauer, ateş böceklerinin parlayabilmesi için karanlığa ihtiyaç duydukları gibi dinin de kendini gösterebilmesi için cehalete ihtiyaç duyduğunu, bilim geliştikçe insanlar bilgiye daha kolay ulaştıkça artık vahye ve mucizeye ihtiyacı kalmayacağını, dinin bıraktığı boşluğu felsefenin dolduracağı şeklindeki iddialarını şöyle dile getirmektedir: “Dinler ateş böceklerine benzer, parlayabilmek için karanlığa ihtiyaç

<sup>55</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 60-61.

<sup>56</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 69.

<sup>57</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 69.

duyarlar. Belli bir cehalet düzeyi bütün dinlerin ön koşuludur ve onların içinde varlıklarını sürdürebilecekleri yegâne unsurdur. Diğer yandan gökbilim, doğabilimi, yerbilimi ve tarihin bilgisinin ışığını her yere yayması, ülkeler ve halklar arasındaki bilgi akışının artması ve sonunda felsefenin konuşmasına izin verilmesiyle birlikte vahiy ve mucizeye dayalı her inanç er geç kaybolacak ve o zaman felsefe onun bıraktığı boşluğu dolduracaktır.”<sup>58</sup>

Bu pozitivist bir bakış açısı Batı düşüncesinde, insanlığı üç döneme ayıran Auguste Comte’u hatırlatmaktadır. Comte, birinci döneme teolojik dönem, ikinci döneme metafizik dönem, üçüncü döneme ise pozitivist dönem demiştir. Comte, Schopenhauer’dan önce bilim sayesinde dinin yerini pozitivistin dolduracağını dolayısıyla dinin insanlar üzerindeki etkisini kaybedeceğini söylemiştir.<sup>59</sup> Ancak görünen o ki her ne kadar bu tür söylemler ortaya konulmuş olsa da pozitivism insanları tatmin edememiştir. Bu yüzden din varlığını halen devam ettirmektedir. Eskiden olduğu gibi halen insanları etkileyen, zihin dünyalarını meşgul eden bir konumdur. Bilimin gelişmesiyle dinin ortadan kalkacağı şeklindeki görüşün Schopenhauer’ın kendi kurgusundan ibaret olduğunu ve tarihi bir karşılığının olmadığını söyleyebiliriz.

Schopenhauer, Philalethes üzerinden din ve bilimin çatıştığına dair eleştirilerine şöyle devam eder; “İnanç ve bilginin bir terazinin iki kefesine benzediğini, dolayısıyla biri yükselirken diğerinin alçaldığını her zaman gözlemleyebilirsiniz. Esasen terazi o kadar hassastır ki anlık etkileri bile gösterir.”<sup>60</sup> Onun bilim ve dini terazinin iki kefesine benzetmesinin sebebi aralarındaki ters orantıdır. Ona göre terazinin bir kefesini yükselirken diğer kefesini alçalır. Yani bilimin arttığı yerde din, dinin arttığı yerde de bilim etkisini kaybeder. Hatta bu terazinin çok hassas olduğunu söyler. Schopenhauer sık sık fikirlerini temellendirmek için Orta Çağ Avrupası’nı örnek verir: 19. yüzyılda Fransız ordusunun istilacı grupları bastırırken gösterilen büyük çabadan dolayı bilimsel gelişmelere bir süreliğine ara verilmek zorunda kalınan ülkedeki bu karışıklık bilginin yayılmasına engel olmuş ve bu da beraberinde gerilemeyi getirmiştir. Bu karışıklığı fırsat bilen kilise hemen etkisini artırmıştır. Tekrar bilimin öne çıkması sonraki otuz yılda ancak mümkün olabilmektedir.<sup>61</sup> Schopenhauer, Bizans imparatorluğunun Osmanlı

<sup>58</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 74-75.

<sup>59</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (2. Baskı), Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, 482-483.

<sup>60</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 76.

<sup>61</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 76.

Devleti tarafından fethedildiğinde İtalya'ya kaçan bilim insanlarının orada Rönesans'ı başlattığını 16. ve 17. yüzyıllarda bilim sayesinde karanlık dönemlerinden kurtulduklarını anlatır. Yani bilim geliştikçe Kilisenin etkisinin azalmasının muhtemel sonuç olduğunu söylemektedir.<sup>62</sup> İstanbul'un fethiyle İstanbul'a kaçan bilim insanlarının Rönesans'ı başlattığı düşüncesi noktasında Schopenhauer eleştirilebilir. Çünkü İstanbul'dan İtalya'ya kaçarak Rönesans'ın meydana çıkışında ağırlıklarını koymuş oldukları iddiası, II. Dünya Savaşı sırasında terkedilmeye başlanmıştır. Tarihi araştırmalar sonucunda eski iddialar önemini yitirmiştir. Bizans'tan İtalya'ya gittiği söylenen Gemistus Plethon, Trabzonlu Bessarion, Theodor Gaza, George Amiroutzes ve George Scholarinse isimli bilim insanları İstanbul'un fethinden yıllar önce şehri terk etmişlerdir.<sup>63</sup> Bunun sebebini Sevim Tekeli şöyle açıklamaktadır: "Onlar Batı'ya kilise işleriyle ilgilenmek, daha açık bir deyimle, Batı'nın Türklere karşı askeri yardımını sağlamak amacıyla gitmişlerdir. Ve şunu hiçbir zaman unutmamak gerekir ki, onların ilgileri Ümanistlik değil skolastik idi."<sup>64</sup> Kısacası bu bilim insanları İstanbul'un fethedileceğini önceden tahmin etmişler ve fetihten yıllar önce şehri terk etmişlerdir. Bu bilim insanlarının ilgilerinin skolastiğe yönelik olması, onların skolastik zihniyetle ters düşen Rönesans'a katkılarının olduğu şeklindeki düşüncüyü çürütmektedir. Ayrıca Tekeli'ye göre ise bu Bizanslı bilim insanları beraberlerinde Platoncu bir kısım metinlerle dilbilgisi götürmüşlerdir. Yaptıkları tercümeler İtalya'dakilerin yaptıklarının yanında oldukça sönük kalmaktadır.<sup>65</sup> Özetle Bizanslı bilim insanlarının İstanbul'dan kovulmadıklarını ve Rönesansı başlatacak güçte olmadıklarını söyleyebiliriz. Bizans'ta Rönesans'ı başlatacak güçte bilim insanları olsaydı Bizans yıkılmamış olurdu.<sup>66</sup>

Schopenhauer'ın şimdiye kadarki görüşlerinden hareketle insanın yaşadığı ortamdan bağımsız bir zihinsel tecrübeye sahip olmasının mümkün olmadığı şeklinde bir düşünceye sahip olduğu sonucuna varabiliriz. Olumlu ya da olumsuz herkes mensubu olduğu toplumdan etkilenir. Schopenhauer'ın da din hakkındaki görüşlerinin temel kaynağını, yaşadığı Avrupa toplumunun içinde bulunduğu siyasi çekişmeler ve toplumun dini olan Hıristiyanlık şekillendirmiştir. Zaman zaman Yahudilik, İslam ve

<sup>62</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 75.

<sup>63</sup> Hayri Bolay, "Bizanslı Âlimlerin İstanbul'dan Kaçmaları ve Rönesansı Başlatmaları Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (1), 1987, 137-141.

<sup>64</sup> Sevim Tekeli, *Modern Bilimin Doğuşuna Bizans'ın Etkisi*, Kalite Matbaası, İstanbul 1975, 97.

<sup>65</sup> Tekeli, 97.

<sup>66</sup> Bolay, 136.

Budizm gibi dinler hakkındaki görüşlerini belirtse de genel olarak yorumlarını Hristiyanlık üzerine yapmıştır. Biz de çalışmamızda Hristiyanlık ve diğer dinler hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz.

Schopenhauer, Hristiyanlığı doğru bir şekilde anlayabilmek için ondan önceki dinlerden Grek-Roma paganlığının dinlerinin iyi bilinmesi gerektiğini belirtir. Roma-Grek dinini bir vahye dayanmayan, belli bir kuralı olmayan, katı ahlak kurallarına sıkıştırılmamış ve hoşgörülü bir halk metafiziği olarak tanımlar. Hatta bu özelliklerinden dolayı onun din olarak bile tanımlanmasına gerek görmediğini söylemektedir. Paganların bu dogmalarını dayatmayan hoşgörülü din anlayışı, zaman içinde felsefenin gelişmesine ortam hazırlamıştır. İnsanların felsefeye olan eğilimi arttıkça bu devlet dini önemini kaybetmiştir. Greklerin en parlak döneminde bile bu devlet dini, insanlar tarafından Hristiyanlık, Brahmanizm, Budacılık ve İslam kadar ciddiye alınmamıştır.<sup>67</sup>

Schopenhauer Hristiyanlığın tamamen alegorik bir yapıya sahip olduğunu düşünmektedir. Dini dogmaların sadece ‘sensu allegorica’ (mecazi anlam) olarak kabul edilebilir olduğunu, ‘sensu proprio’ (gerçek anlam) olarak anlaşıldığında kilisenin aklı ötelediğini görmekteyiz. Bu yüzden dini dogmalar sadece aklın alabileceği ölçüde yani onunla çatışmayacak kadar ‘sensu allegorica’ olarak anlaşılmalıdır. Schopenhauer’a göre Hristiyanlık vahyi, ‘sensu allegorica’ olarak insanların bilinçsiz olarak kabul ettikleri bir vahiydir. Augustinus’un sistemli çalışmaları ve Protestanlığın kurucusu Luther’in doğrulayıp güçlendirmesiyle mükemmel Hristiyanlık’a ulaşılmıştır. Ona göre, mükemmel Hristiyanlık vahyi ‘sensu proprio’ olarak görür ve ilkel Hristiyanlıktaki gibi gücü tek kişi elinde toplamaz.<sup>68</sup>

Filozofumuzun görüşlerine baktığımızda onu din hususunda en çok olumsuzluğa sevk eden şeyin dinlerin alegorik yapısı olduğu ifade edilebilir. Ona göre din, halkı hikâye ve masallarla avutan bir şeydir. Bu yüzden Hristiyan vahyinde var olan Tanrı, cinler ve melek gibi alegorik unsurlar bütün tabiatın anlaşılmasını filozoflardan gizlemişlerdir. Hiçbir araştırma ve tetkik sonuna kadar götürülememiştir. Hiçbir filozof akla uygun bir şey öne sürememiştir. Örneğin Bruno ve Vanini düşüncelerinden dolayı

<sup>67</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 103.

<sup>68</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 103.

yazdıkları eserlerle birlikte ateşe atılmışlardır.<sup>69</sup> Schopenhauer bu tarihi örneği din-bilim çatışmasının en önemli kanıtlarından biri olarak sunmuştur. Ona göre bilimin gelişmesinin önündeki en büyük engel dindir. Din ile bilimselliği hiçbir zaman uzlaştıramamıştır. Felsefesinde Hristiyanlık dışındaki dinlere çok fazla yer vermemiştir. Bu yüzden Hristiyanlıktan yola çıkarak oluşturduğu felsefesi realitede karşılık bulamamıştır.

Hristiyanlığın başka bir eleştirilen yönü ise ‘ilk günah’ öğretisidir. İşlenen ilk günahıtan insanlığın tamamını sorumlu tutan bu inanış, günümüzde suçun ferdiyetçiliği anlayışından dolayı akla ve mantığa pek uygun gelmemektedir. İnsanın babasının mirasını reddetmesi bile günümüz dünyasında mümkünken, nasıl olur da uzak atalarının günahına ortak olabilir? Kişinin yaşadığı kötü şeylerin sebebi başkalarının işlediği günahken bundan kendisi nasıl sorumlu tutulabilir? Bu anlayış kimseye adil gelmemektedir.<sup>70</sup> Schopenhauer’da Hristiyanlıkta günahkâr olarak dünyaya gönderilme inancını eleştirmiş, akıl ve mantıkla izah edilemeyeceğini söylemiştir. Hristiyan dogmasında dünya, ebediyete kadar lanetli bir yerdir. İnsanoğlu işlediği ilk günah yüzünden dünyaya sürgüne yollanmıştır. Augustinus’un öğretisine göre, ebedi lanete uğramış insanoğlundan sadece Tanrı’nın takdir ve lütûfla seçtiği küçük bir azınlık kurtulacak diğer çoğunluk sonsuza kadar cehennemde azap içinde kalacaktır. İnsanoğlunun ilk işlediği günahın neticesinin bu denli bir azap olmasını akla ve mantığa uygun bulmamaktadır. Schopenhauer için yirmili yaşlarda bir gencin Tanrıya inanmadığı için sonsuza kadar cehennemde azap çekmesi adaletli değildir. İşlenen günahların bedeli sonsuz kadar cehennem olmamalıdır.<sup>71</sup>

Hristiyanlığın ‘ilk günah’ öğretisi, beraberinde kurtarıcı vasıtasıyla şefaathet ve kefarethet inancını da beraberinde getirmiştir. Bu inanç Hristiyanlığın kötümser bir din olduğunu göstermektedir. Bu yüzden iyimserlik ve kötümserlik açısından dinler mukayese edilirse, iyimser din diyebileceğimiz Yahudilik ve İslam’la bu konuda zıttır. Brahmanizm ve Budacılıkla yakından ilişkilidir. “Adem ile hepimiz günah işledik ve lanetlendik; halbuki kurtarıcı ile hepimiz kurtuluruz. Bu aynı zamanda insanın gerçek özünün ve hakiki kökünün tek bir kişide değil, fakat (Platonik) insan ideası olan bir türde bulunduğunu, bireylerin zamana yayılmış İdeanın salt fenomenal görünümü

<sup>69</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 50.

<sup>70</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2012, 372.

<sup>71</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 107.

olduğunu ifade eder.”<sup>72</sup> Schopenhauer’ın bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere kurtarıcı inancı aslında Tanrının varlığından ziyade, bireyin özünü keşfetmesi ve bunun sonucunda kurtarıcı olarak kendini görmesi olmalıdır.

Schopenhauer, Augustinus’un günahkârların sayıca çok, kurtuluşa ereceklerin de sayıca az olacağı görüşüne katıldığını, bunun Brahman ve Buda dininde de karşılığının olduğunu söylemektedir. O, Brahmanizm’de kurtuluşa erenlerin ve aynı şekilde Budacılıkta Nirvanaya ulaşacakların sayısının oldukça az olduğunu belirtir. Dünyada yaptıkları iyi ameller sonucunda oraya ulaşırlar. Geri kalanlar ise ebedi yaşayacakları cehenneme atılmaz, hak ettikleri dünyalara gönderilirler. Bu dogmaya göre alegorik olarak o lanetlenmiş büyük azınlığın içinden kurtulan küçük azınlığın kurtulma sebebi iradeyi yadsımış olmalarıdır. Yani istemeyi reddedenlerdir. Aksi halde kurtuluş asla mümkün değildir. Bu dogmanın ebedi laneti kabul edilen dünya sürgün yeridir. Cehennemdir. Öyle bir cehennemdir ki ibislere yer yoktur. Çünkü insanların birbirlerine yaptıkları kötülük ve işkenceler o kadar ağırdır ki, iblislerin yerini onlar almıştır.<sup>73</sup>

Schopenhauer’a göre, Hristiyanlık doğası itibarıyla bir tarihi anlatı, kişilerin hayatlarıyla alakalı olaylar ve olgular bütünüdür. Bu anlatılan tarih, dini dogma olarak görülür ve ona inanmak kurtuluş reçetesidir. Diğer dinlerde de özellikle Budacılıkta da tarihi olgulardan bahsedilir. Ancak buna inanmak kurtuluşun tek yolu değildir. Onlarda da kurucuların hayatlarından kesitler anlatılır, tarihi olaylardan bahsedilmesine rağmen bunlar dini dogma olarak kabul edilmez. Dini dogma olarak kabul edilebilmesi için anlatılanlar şahsi değil, evrensel olmalıdır. Hristiyanların inandığı İncil, insanların nasıl kurtulabileceklerini anlatmak yerine insanlara yol gösteren birinin hayat hikâyesini anlatmaktadır. Hristiyan misyonerlerle hikâye anlatıcıları şeklinde alay eden Çinlileri bu yüzden haklı bulmaktadır.<sup>74</sup>

Schopenhauer’ın Hristiyanlığı eleştirdiği bir başka nokta da insanı hayvanlar aleminden koparmış olmasıdır. Buna göre, Hristiyanlık insanı kendi başına kabul eder ve hayvanları eşya olarak görür. Hâlbuki Brahmanizm ve Budizm’de insanın özü itibarıyla hayvanlarla akraba olduğu kabul edilir. Ruh göçü öğretisinden dolayı

<sup>72</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 143.

<sup>73</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 111-112.

<sup>74</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 114.

hayvanlarla insanların özel bir bağı olduğuna inanılır. Yahudilikten Hristiyanlığa geçen hayvanların insanların hizmeti için yaratıldığı inancı, hayvanların eşya olarak görülmesine olumsuz davranışlara neden olmuştur. Bu yüzden Avrupa hayvan hakları konusunda çok geri kalmıştır.<sup>75</sup> Schopenhauer'a göre tek tanrılı dinlerde hoşgörü olmadığından bu dinlerin mensupları sadece hayvanlara değil diğer insanlara da her zaman zalimce davranmışlardır. Ona göre dünyadaki bütün savaşların ve kötülüklerin kaynağı tektanrılı dinlerdir. Bu durumu şöyle anlatmaktadır: “Dinlerin, özellikle Hristiyanlık ve Müslümanlığın, yeryüzünde sebebiyet verdiği gaddarlıklar ile meydana getirdiği sefalet ve kötülüklerin telafisi söz konusu olduğunda bu ahlaki etkinin büyüklük ve kesinliğinden ne kadar söz edilebilirdi, düşünmek gerekir. Bağnazlığı, sonu gelmez işkenceleri, din savaşlarını, eskilerin hiçbir fikre sahip olmadığı bu kanlı çılgınlığı düşünün; mazur gösterilebilecek hiçbir yanı olmayan ve tam iki yüzyıl sürmüş olan Haçlı seferlerini, onların savaş çılgınlıklarını-‘Bu Tanrı’nın iradesi!’-düşünün. Sevgiyi, hoşgörüyü, müsamahayı vazetmiş olanın mezarını ele geçirmekten amaçları güya. Mağribilerin ve Yahudilerin İspanya’dan gaddarca sürülüp çıkarılmasını ve köklerinin kazınmasını; kan banyolarını, engizisyonları ve sapkınlar için diğer mahkemeleri; ayrıca Müslümanların üç kıtadaki korkunç ve kanlı fetihlerini düşünün; ilkinin yerlilerini büyük ölçüde yok ettiler, ikincisinin kökünü kazıdılar.”<sup>76</sup>

Düşünüre göre, dini inançlar insanlara büyük kayıplar yaşatmıştır ve yeryüzündeki korkunç travmaların kaynağıdır. Çoktanrılı dinlerin Tanrıları, tektanrılı dinlerin Tanrısına göre daha hoşgörülüdür. Çünkü tektanrılı dinlerin Tanrısı kıskançtır. Dolayısıyla ona inanan insanlar da farklı inançlara karşı hoşgörüsüzdür. Çoktanrılı dinlerin Tanrıları hoşgörülü olduğundan inananları, insanı yaşatır ve başka Tanrılara müsaade eder.<sup>77</sup> Schopenhauer’ın bu görüşlerinden ve verdiği örneklerden maalesef insanlığın çok büyük acılara maruz bırakıldığını görmekteyiz. Ancak düşünürümüz, din adına yapılan savaşlardan, sömürülerden vs. bahsederken hedef aldığı tektanrılı dinler ve onların tanrılarıdır. Yoksa çoktanrılı dinlerden bahsederken hoşgörülü olduklarını ve insanlığa zarar vermediklerini söylemektedir. Dolayısıyla onun bu noktadaki Tanrı eleştirisi, adaletli davranmadığından yerinde bir eleştiri değildir.

<sup>75</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 115.

<sup>76</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 90-91.

<sup>77</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 94.

Schopenhauer'a göre dinleri birbirinden ayıran temel farklılık onların tektanrılı ve çoktanrılı vs. olmaları değil, iyimser veya kötümser olmalarıdır. Aranması gereken özellik de bu olmalıdır. Bundan dolayı Eski Ahit'le Yeni Ahit birbirine zıttır. Eski Ahit iyimser, Yeni Ahit kötümserdir. Eski Ahit'in öğretisi Ahura Mazda'ya dayanmaktadır. İçerik olarak Brahmanizm ve Budizm'le alakalıdır. Dolayısıyla tarihsel olarak bundan türetilmiş olabileme ihtimali de vardır.<sup>78</sup>

Schopenhauer'a göre Yeni Ahit, ahlakın çile çekmenin sonucunda ulaşılan olgunluk olduğunu savunan Hint felsefesinin ahlak anlayışıyla, kötümser bir form kazanmıştır. Eski Ahit'le Yeni Ahit'in zıt olmasının temelini bu bakış açısı oluştursa da ikisinin ortak buluşma noktası düşüş öğretisidir. Yeni Ahit'in kötümser bir din olmasından dolayı kökenlerinin Hint dinlerine bağlı olabileceğini düşünmektedir.<sup>79</sup> Çünkü Hint dinlerinden Brahmanizm ve Budizm'in temel özelliklerine bakıldığında idealizm ve kötümserlik olduğu görülmektedir. Günahlarının sonucunda dünyada olduklarına inanırlar. Buna karşın Yahudiliğin yani Eski Ahit'in iyimser bir din olarak kabul edilmesinin sebebi hayatın bize bahşedilmiş olmasına inanmalarıdır. Bu görüş pesimist bir felsefeye sahip Schopenhauer'a göre tam anlamıyla terstir. Çünkü ıstırap ve acı dolu bir hayatın insana bahşedilmiş olma ihtimali mantık dışıdır.<sup>80</sup>

Schopenhauer'a göre her şeyi yoktan var eden Yaratıcı, Kurtarıcıları sayesinde insanlarla iletişim kurar. Kurtarıcı dediği peygamberler, Yaratıcının temsilcileridir. Kurtuluş sadece onlarla mümkündür. İlk düşüşü Âdem ile yaşayan insanoğlu o zamandan beri günah, çürüme, bozulma, ıstırap, acı ve ölüm gibi kavramlardan kurtulamamışlardır. Budacılıkta olduğu gibi dünya artık çok iyi bir yer olduğunu Yahudi iyimserliğiyle ortaya konulamaz. Tam tersi olarak İblis kendini dünyanın prensi ilan eder. Dünya artık amaç değil, araçtır. Sonsuz mutluluk dünyada değil, ölümün ardındaki hayattadır. Ancak bu sonsuz mutluluk insanın dünyaya yüz çevirmesiyle mümkün olabilmektedir. Hristiyanlığın temel öğretisi olan bu inanış, onun ruhudur.<sup>81</sup>

Düşünürümüze göre, Eski Ahit, Yeni Ahit'in öğretileriyle düzeltilerek Hint dinleriyle uzlaştırılmıştır. Bu yüzden Hristiyanlıkta doğru olan her şey aynı zamanda Hint dinlerinde de bulunur. Fakat bu iki kadim kitapta bulunmayan şey ise, Yahudiler

<sup>78</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 143.

<sup>79</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 130.

<sup>80</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 127.

<sup>81</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 130.

için yoktan var edilmiş bir hayat için onların sürekli şükretmelerinin sebepsizliğidir. Sefalet, keder, endişe ve acı dolu bu dünya için Yaratıcıya sürekli minnet duymak Schopenhauer için oldukça gereksiz ve anlamsızdır. Hristiyanlık ve Hint dinleri işte bu noktada Yahudilikten ayrılır. Ortak buluştukları nokta ise düşüş öğretisidir.<sup>82</sup>

Schopenhauer'ın Eski Ahit'i eleştirdiği bir başka nokta ise bir insanın başka bir insana karşı doğuştan getirdiği üstün olma şeklindeki inanca yer vermesidir. Bu üstünlük sonradan kazanılmış değil, doğumla elde edilmiş bir ayrıcalık anlamına gelmektedir. Bu öğretinin tutarsızlığı ise, Eski Ahit'in insanın bir başkasının iradesinin eseri olduğu şeklindeki inançtır. Bu inancın akli temellere oturması sadece Brahmanların ve Budacıların ruh göçü var sayımıyla anlam kazanır. Böylece insanın doğuştan getirdiğine inanılan ayrıcalık başkasının lütfu olmaktan çıkar ve öte dünyada gerçekleştirdiği fiillerinin sonucu olur.<sup>83</sup> 16. yüzyılda bu çelişkiyi fark eden Papa I.Gregorius, Origenes'te bulunan Araf öğretisini yeniden şekillendirmiş, kilise akidesinin umdeleri arasına dahil etmiştir. Bu sayede çelişki yumuşatılmıştır.<sup>84</sup>

## 1.2. TEİZM VE PANTEİZM ELEŞTİRİSİ

Her şeyi yoktan var edip yaratan, varlığı kendiliğinden kaim olan yani var olması başkasının var olmasına bağlı olmayan tek Tanrının varlığı inancına teizm denir. Tanrı teistlere göre her şeyden bağımsızdır, onun sahip olduğu akıl ve irade olabilecek en üst düzeydedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in İhlâs sûresindeki: “De ki; O Allah'tır, tektir. Her şey O'na muhtaçtır, O hiçbir şeye muhtaç değildir. O doğmamış ve doğrulmamıştır. Hiçbir şey O'na denk değildir.”<sup>85</sup> mealindeki âyetleriyle İslam dininin monoteist bir din olduğu anlatılır. İslam'ın Tanrı tasavvuru tevhid ilkesinin temellerine kurulmuştur.

Teizm, Hristiyan düşüncesine Aziz Augustinus zamanında yerleşmiş, Hristiyan ortodoksisinin temelini atmıştır.<sup>86</sup> Hristiyanlar Tanrının aşkın olduğunu kabul ederler.

<sup>82</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 131.

<sup>83</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 106.

<sup>84</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 108.

<sup>85</sup> İhlâs, 112/1-4.

<sup>86</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 242.

Ancak Onu yeryüzünde yaşayıp insani sıfatları taşıyan, acı çeken bir insan olarak tasvir ettikleri için Hz. İsa da onlara göre hem insan hem Tanrı'dır.<sup>87</sup>

Schopenhauer, Hristiyanların Tanrı tasavvurunu eleştirmektedir. Schopenhauer, teizmi doğadaki güçlerin tek bir varlıkta toplanıp kişiselleştirilmesi olarak tanımlarken panteizmi, doğadaki güçlerin tek tek kişiselleştirmesi olarak adlandırır.<sup>88</sup> O, kişinin bütün aciziyetiyle yaratana olduğunu sandığı varlığa yönelip ona şükürünü bildirmesini ve ibadet etmesini aklının almadığını söyler. Bunun bir tür putperestlik olduğunu ifade eder. Bir ağaca yahut bir taş parçasına tapınmakla duyu üstü bir varlığa tapınmak, yalvarmak, ibadet etmek onun için birdir. Adanan kurbanlar, yakarışlar bir dini ritüel olarak görüldüğü sürece bunun bir putperestlik olduğunu savunur. Bu yüzden olumladığı bazı dinlerin mistik üstatları dinleri dini ritüellerden arındırmaya çalışmışlardır.<sup>89</sup>

Düşünüre göre, Tanrı kavramının mahiyetini bütünüyle açıklayamasak bile O, en güçlü ve en bilge olan olmalıdır. Dolayısıyla dünyadaki kötülükler ve acı bu Tanrı tasavvuruyla örtüşmez. Bu evreni meydana getiren hem ‘‘kâdir-i mutlak’’ hem de ‘safî iyilik’ olan Tanrının neden bu kadar kötülüğe izin verdiğini aklımızın alması mümkün değildir. Dolayısıyla bir Tanrının bu evreni yaratmış olması mümkün değildir. Onun bu iddiası kötülük problemine işaret etmektedir. İnanan inanmayan herkesin ortak problemi olan kötülük problemine dinler kendi dinsel gelenekleriyle az veya çok farklı tepkilerde bulunmuşlardır. Farklı tepkilerin olmasının sebebi, birbirinden farklı tanrı tasavvurları ve şeriatlerinin olmasıdır.<sup>90</sup>

Din felsefesinin ana konularından biri olan kötülük problemi tarihsel olarak çok eskilere dayanmaktadır. Onu ilk olarak mantıksal olarak bir zemine oturtan Epikür (M.Ö.270) olmuştur. Ondan sonra kötülük problemini detaylı irdeleyen David Hume'dur.<sup>91</sup> Ona göre Epikür'ün eski soruları henüz cevaplanmamıştır. Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyleyse o güçsüzdür. Önleyebiliyor ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse o kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlemek mi istiyor?

<sup>87</sup> İsmail Raci Faruki, *Tevhid*, İnsan Yayınları, (Çev.: Latif Boyacı), İstanbul 2016, 33.

<sup>88</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 155.

<sup>89</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 156.

<sup>90</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016, 13.

<sup>91</sup> Yaran, 12.

Öyleyse kötülük nereden geliyor?” D. Hume’nin kullandığı bu ifadeler çağdaş felsefeciler tarafından sıkça referans olarak kullanılmaktadır.<sup>92</sup>

Monoteist dinler için kötülük problemi her ne kadar karmaşık gibi dursa da aslında inananlar için sorun teşkil etmez. Çünkü insanlık dünyadaki kötülöklere rağmen iyiye doğru gitmiştir. Ateist iddiaların çoğu asılsız ve kanıtlanabilir değildir. Dünyada meydana gelen büyük felaketleri düşünerek iddialarını güçlendirmeye çalışsalar da evren hakkındaki bilgilerimiz oldukça yetersizdir. Dolayısıyla evrenin tamamına baktığımızda kötölüğün neye göre az ya da çok olduğunu anlayamayız. Dünyadaki kötölüklerin çoğu insanın yapıp ettiklerinin sonucudur. İnsanların hataları yüzünden meydana gelen doğal afetleri Tanrı yapmış gibi algılatmak ahlaki değildir. Kısacası dünyada kötölüğün olmasından dolayı bundan bir ateizm çıkarılması mümkün değildir.<sup>93</sup>

Schopenhauer, kötölük problemine panteizmin ve diğer pagan dinlerinin verdiği cevaplara göre teistik dinlerin verdiği cevapları kendisine daha yakın bulur. “Dünyada niçin Kötölük var?” sorusuna teizmin Tanrısının daha mantıklı cevaplar verdiğini belirtmektedir. Teist dinler, mükemmel olan Tanrı’nın evreni yarattığını ancak evrendeki kötölüklerden sorumlu tutulamayacağını savunurlar. İnsan kusuru olan kötölük Tanrı’nın mükemmelliğine zarar vermez. Schopenhauer, teizm’e sıcak bakmasa da panteistlerle kıyasladığında teistlerin Tanrıyı açıklarken evrendeki kötölüklerden arınmış bir Tanrı tasavvuru ortaya koymalarını daha gerçekçi bulduğunu belirtmiştir.<sup>94</sup>

Teizmle ilgili genel bir bilgi verdikten sonra Schopenhauer’ın görüşlerine yer verdik. Şimdi de panteizme dair kısa bilgiler verip Schopenhauer’ın bu konuyu nasıl değerlendirdiğini ele alacağız.

Panteizm, var olan her şeyin birbiriyle olan ilişkili olduğu ve Tanrı’yla aynı özden geldiği düşüncesidir. Tanrı, aleme aşkın değil içkindir. Yani panteizm Tanrı’yla evrenin bir ve aynı olduğunu savunur. Panteizm, teizme ve deizme karşı tepsisel bir felsefe olarak gelişmiştir. İlk olarak Grek felsefesinde Stoacılar da rastlanır. Batı dünyasında doruk noktasına ulaştığı isim ise Spinoza’dır. Panteist Tanrı anlayışını teist tanrı anlayışından ayıran en önemli fark, Tanrı’nın irade ve hürriyeti meselesidir. Teist

<sup>92</sup> David Hume, *Din Üstüne* (3. Baskı) , (Çev.: Mete Tuncay), İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara 1995, 209.

<sup>93</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 6.

<sup>94</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 160.

anlayışta Tanrı'nın irade ve hürriyeti vardır. Yarattığı her şey O'nun hür iradesinin neticesidir. Panteist anlayışta ise Tanrı'nın tabiatı tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir. Hür iradesi olmayan Tanrı'nın yarattığı her şey zorunludur ve başka türlü mümkün değildir.<sup>95</sup>

Schopenhauer'un panteizmi reddettiğini şu sözlerinden anlamaktayız: "Panteizm'e yönelttiğim en temel itiraz hiçbir şey söylememesidir. Dünyaya 'Tanrı' demek onu açıklığa kavuşturmaz; sadece 'dünya' sözcüğü için gereksiz bir eşanlamlı sözcükle dilimizi zenginleştirmiş olur. İster 'dünya Tanrı'dır, ister 'dünya dünya'dır diyelim sonunda aynı kapıya çıkar. Haddi zatında sanki açıklanacak verili bir şeymiş gibi, Tanrı'dan yola çıkıp da 'Tanrı dünya'dır dersek o zaman, bilinmeyenin izini daha iyi bilinene doğru sürdüğü kadarıyla ortada belli ölçüde bir açıklama vardır; ama eğer fiilen verilen bir şeyden, dolayısıyla dünyadan yola çıkıp da 'dünya Tanrı'dır dersek, bununla hiçbir şey söylemediği ya da herhalde bilinmeyenin daha fazla bilinmeyenle açıklandığı aşikârdır."<sup>96</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Schopenhauer'a göre Tanrıyla evrenin aynı olduğu görüşü anlamsızdır. Panteizm, teizmden mütevellit ön kabulü olan Tanrı bilgisiyle başa çıkamadığı için ondan kurtulmak için onun rolünü evrene vermiştir. İşte bu, panteizmin kökenidir. Fakat bu asla doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü Schopenhauer dünyanın kötü bir yer olduğunu ve içinde bunca kötülüğü barındıran bir yere Tanrı demenin, aslında Tanrı'nın kötü olduğunu söylemekle eşdeğer görmektedir. Dolayısıyla panteizm, teizmin kılık değiştirerek saçma bir hale gelmesidir. Tanrı, her ne kadar karanlık, karmaşık ve belirsiz bir kavram da olsa yine de en güçlü en bilge olan olmalıdır. Güçlü ve bilge olan Tanrı bu kadar kötü bir dünyayla aynı sayılamaz. Bu yüzden panteizmin zorlama Tanrı anlayışı kesinlikle mantığa aykırıdır.<sup>97</sup>

### 1.3. DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Tarih boyunca din ve felsefe arasındaki ilişki düşünürler tarafından ele alınmıştır. Kimi düşünürler din ile felsefe arasında sıkı bir ilişkinin var olduğunu gerek felsefe gerekse dinin aynı hakikati söyleyen iki alan olduklarını ileri sürmüşlerdir. İslam

<sup>95</sup> İmamoğlu, Yazoğlu ve Başçı, 80-81.

<sup>96</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 158.

<sup>97</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 159.

düşüncesinde Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd bu görüşü savunmuşlardır. Benzer görüşlerin Batı düşüncesinde de var olduğunu görmek mümkündür. Bazı düşünürler ise din ile felsefenin arasında bir ilişkinin var olduğu anlayışının yanlış olduğunu belirterek dinin akılla ilişkisinin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bazıları da din ile felsefe arasında bir ilişki kurmaktan ziyade din ve felsefenin kim için olduğu anlayışı üzerinde durmuşlardır ki Schopenhauer'da bu düşünürlerden biridir.

Schopenhauer'ın *Din Üzerine* adlı eserinde, felsefeyi 'Haksever', dini ise 'Hissiselim' olarak tanımladığı iki diyalog kişisi temsil eder. Bu iki zıt karakteri konuşturan Schopenhauer, felsefeyi hak arayıcısı olarak, dini ise halk için hakikatten yüz çevirme olarak gördüğünü açıkça belirtir. Ona göre din, hayatın saçma uğraşları içinde kaybolmuş insanlara hayatın anlamını hatırlatır. Çünkü sıradan insanın maddi ihtiyaçlarını gideren, duygusal olarak tatmin eden ve onu eğlendirip hoşça vakit geçirmesini sağlayan şeyler dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaz.<sup>98</sup>

Schopenhauer, kalabalıkların felsefi olarak aydınlatılamayacağını savunur. Ona göre kalabalıkların metafiziği dindir ve onun anlattıkları ise hakikatin mecazi olarak yorumlanmasıdır. Gündelik hayattaki acı, ölüm ve öldükten sonra ne olacağı konularında insanlara sağladığı iç huzur ve rahatlık bakımından oldukça önemli ve kıymetli bir işlevselliği olduğunu görürüz.<sup>99</sup>

Schopenhauer, "Din de felsefe de varlığını insanın anlam arayışına borçludur"<sup>100</sup> derken insanın metafizik merakını, görünenin ötesindeki öğrenme isteğini yaratılıştaki fitratına bağlar. Ona göre bu merakı gideren şeyler ise felsefe ve dindir. Eğer insanoğlu sadece ihtiyacı karşılandığında bununla yetinse ve başka bir şeye ihtiyaç duymasaydı, ne dinden ne de felsefenin varlığından bahsedebilirdik. O zaman da insan dediğimiz canlının tanımı değişirdi. Çünkü insan yaratılışı itibarıyla meraklıdır ve bu merak duygusunu tatmin etmek zorundadır. Bu tatmine ulaştıracak şey de felsefe ve dinden başkası değildir. İçinde anlam arayışını çok kuvvetli bir şekilde hissedenler felsefenin kılavuzluğunda gerçek hakikate ulaşırlar. Bu anlam arayışını daha az hisseden

<sup>98</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 15-16.

<sup>99</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 17.

<sup>100</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 18.

‘kalabalık’ dediği insanlar ise dinin sunduğu mecaz ve hikâyelerle bezeli hakikate razı olacaklardır.<sup>101</sup>

Ahmet Cevizci ise bu görüşlere paralel olan fikirleri *Felsefeye Giriş* adlı kitabında din ve felsefenin, varlığı aynı amaçlara hizmet ederek açıklamaları noktasında ortak zeminde buluştuklarını şu sözlerle açıklamıştır: “Dinlerin baştan sona rasyonel oldukları söylenebilir. Onlar, bu rasyonaliteyi, elbette kendilerine borçludurlar. Çünkü her din bir düzen hipotezi veya kabulüne dayanır; ve düzen, ister doğada ve ister toplumda olsun, hep rasyonel bir şeydir. Dinler işte bu düzeni Tanrının eylemiyle açıklarlar. Dolayısıyla hem felsefe hem de dinin, varlığa genel bir açıklama getirdiği söylenebilir. Bunun dışında, din ve felsefe yöneldikleri amaç bakımından da benzerlik gösterir. Çünkü her ikisi de değer bakımından temel olanı bulmaya çalışır. Gerek din gerek felsefe yüksek amaçlara işaret eder.”<sup>102</sup>

Gerek din gerekse felsefenin yüksek amaçlara hizmet etmesinden dolayı Schopenhauer, Din dili ile felsefe dili üzerinden her iki alanın farkını ortaya koymaya çalışır. din dili olarak kullanılan mecaz ve mesellerin, muhataplarının seviyesinin yeterli olup olmadığı veya tabiatı gereği hakikatin böyle bir dili talep edip etmediği şeklindeki soruları sorar. Onun bu yanıtını aradığı sorular, hakikat arayışının kilit noktalarını oluşturur. Schopenhauer bu sorulara, Demopheles’in ağzından şöyle cevap verir: “Hayatın derin anlamı ve yüksek hedefi kitlelere ancak simgesel bir dille gösterilip takdim edilebilir. Çünkü onlar hayatı gerçek anlamıyla kavrayamazlar. Buna karşılık felsefe Eleusis mysteriumları gibi küçük bir azınlık ve seçkinler için olmalıdır.”<sup>103</sup> Bu cevap bize daha önce çalışmamızda bahsettiğimiz, İslam geleneğinde de olan ‘avam’ ve ‘havas’ ayrımını hatırlatmaktadır. İslam filozoflarına göre de kelâm ve felsefe gibi üst düzey düşünmeyi gerektiren ilimler havas için olmalıdır.

Schopenhauer, din ile felsefeyi kıyasladığında dinin, insanların iç huzurunu sağlayan bir rahatlatıcı ve onları yönlendiren bir kılavuz olmasından öteye gidememesinin sorumlusunun dini kullanan sahtekârlar olduğunu düşünmektedir. Tarihte bunun birçok örneğine şahit olduğumuz üzere, din alegorik üslupla, mesellerle mitoslarla bu insanların amaçlarına hizmet eder. Bu yüzden Schopenhauer’a göre din,

<sup>101</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 19.

<sup>102</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 26.

<sup>103</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 19-20.

hakikate sırtını dönmüştür ve varlığını insanların saflıklarına ve korkularına borçludur. Bu yüzden din hakikati kavramaktan acizdir. Bu kadar aciz durumda olan din, “soylu bir çaba” olarak gördüğü felsefeyle taban tabana zıttır. Filozofumuza göre dinin dogmaları insanların kafasına çok erken zamanlarda bir daha silinmemek üzere kazınmış, bütün düşünme yetisini ele geçirmiştir. Bu erken kazınan dogmalar insan iradesini ve özgün düşünme yeteneğini bünyesinde eritmiştir. İnsanın eski haline gelmesi ancak mucizeyle mümkün olabilmektedir.<sup>104</sup>

Schopenhauer, insanların gerçek felsefeye ulaşamamasının sorumlusu olarak dinin bütün zamanlarda insanlar üzerinde kurduğu baskıdan kaynaklandığını düşünmektedir. Erken yaşlarda rahiplere teslim edilen çocukların özgün düşünme yeteneğini kaybetmeleri olası bir durumdur. Bu çocuklar hayatları boyunca rahiplerin sınırlarını çizdikleri fikirlerden kurtulamamışlardır. Kaldı ki sadece çocuklarda değil dönemin (17. ve 18. yüzyıllarda) en entelektüel kişilerin eserlerinde bile Yahudi dogmalarını görmek mümkündür. Bu kişilerin gerçek felsefeyi bulmaları nasıl mümkün olabilirdi ki?<sup>105</sup>

Demopheles bir diyalogda, gerçek felsefe bulunsa bile insanların dine her zaman ihtiyaçlarının olacağını savunur. Çünkü herkes için aynı bir metafizik sistem yoktur. İnsanların zihinsel yeteneklerinin kişiden kişiye farklılık gösterdiğini, felsefe yapacak zihinsel tecrübenin alt yapısının olabilmesi için insanların birinci öncelikli ihtiyaçlarının (maddi olarak) halledilmiş olması gerektiğini söylemektedir. İnsanların bir çoğunun bedensel olarak çalışmak zorunda olduğunu ve zihinsel olarak köreldiklerini unutmamamız gerektiğini hatırlatır. İnsanları düşünerek onların anlam ihtiyacına cevap veren sistemin din olduğunu söylemektedir.<sup>106</sup>

Her şeye rağmen Schopenhauer'ın insanların bir gün gerçek hakikati bulacaklarına dair umudunu yitirmemesini şu sözlerinden anlamaktayız: “Ne var ki yine de bir gün insanlığın bir taraftan gerçek felsefeyi ortaya koyabilecek bir eğitim ve olgunluk düzeyine ulaşacağına dair umudumuzu terk etmiyoruz. Çıplak hakikat o kadar yalın ve anlaşılır olmalıdır ki mitoslar ve masallarla (bir sürü yalan) karıştırılmaksızın,

<sup>104</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 28-29.

<sup>105</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 62.

<sup>106</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 62-63.

diğer bir deyişle, görünümünü değiştirip din kisvesi içine sokulmaksızın gerçek formu içinde herkese bildirilebilmelidir.”<sup>107</sup>

#### 1.4. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ

Ahlâk, Arapça hulk ve huluk kelimelerinin çoğuludur. Sözlük anlamı; “huy, seciye, tabiat, mizaç, karakter” demektir.<sup>108</sup> Ahlâkın terim anlamı: “İnsanın iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesine sebep olan manevi vasıfları, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışların bütünüdür”<sup>109</sup> denmektedir. Ahlâk, nefiste yerleşik olan birtakım kabiliyet ve yatkınlıklardır. Bunların iyi olması durumunda nefisten faziletler, kötü olması durumunda ise reziletler ortaya çıkar.<sup>110</sup>

Kur’ân’da bu durum şu şekilde açıklanmıştır. “Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefisini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülülere gömen de ziyan etmiştir.”<sup>111</sup> Kısacası insan nefsi hem iyiliğe hem de kötülüğe yatkın olarak yaratılmıştır. İnsan bu yatkınlığı hangi yöne kullanacağı konusunda özgür bırakılmıştır. Ahlak zorlama olmaksızın, insanın hür iradesi ve niyetine bağlı olarak ortaya koyduğu değer içerikli eylem, tutum ve davranışları ifade eden bir kavramdır.<sup>112</sup> Dolayısıyla ahlâk, olumlu olumsuz tüm değerlendirmeleri kapsamaktadır. Bir değer olarak bakıldığında ahlâkın iki yönü ön plana çıkmaktadır. İlki insanın doğasında bir dayanak bulması, ikincisi ise kültürel bir ilke olarak kendisini göstermesidir.<sup>113</sup> Bu açıdan birey ve toplum üzerindeki nüfuzları dikkate alınarak, ahlak sistemlerini din dışı ve dinsel olmak üzere iki kısma ayırabiliriz.<sup>114</sup> Din dışı ahlâk, kişisel mutluluklar, zevkler ve menfaate dayanmaktadır. Bu ahlaki sistemde insan davranışları, doğrudan kişisel menfaatleri ön plana çıkarmaktadır.<sup>115</sup>

Aliya İzzetbegoviç’e göre ahlakın merkezi mefhumu vazife, siyasetin ise menfaattir. Birbiriyle zıt olan bu iki mefhum insani hareket tarzının hareket ettirici

<sup>107</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 61.

<sup>108</sup> İsmail Karagöz ve Diğerleri, 13.

<sup>109</sup> İsmail Karagöz ve Diğerleri, 14.

<sup>110</sup> Mehmet Aydın, “Ahlak”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1989, II, 10.

<sup>111</sup> Şems, 91/8

<sup>112</sup> M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlakı*, Nesil Yayınları, İstanbul 1980, 24.

<sup>113</sup> Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, 25.

<sup>114</sup> Muhsin Demirci, *Lokman Suresi ve Ahlaki Öğütler* (2. Baskı), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011, 216.

<sup>115</sup> Malik b. Nebi, *Kur’an-ı Kerim Mucizesi*, (Çev.: Ergün Göze), Yağmur Yayınları, İstanbul 1969, 138.

güçleridirler. Vazife hiçbir zaman menfaatçi, menfaat ise ahlakla ilgili değildir. Ahlakta fonksiyonellik ve rasyonellik bulunmamaktadır. Örneğin bir insan hayatını tehlikeye atarak komşusunun yanmakta olan evine girerek kucagında ölmüş olan çocukla dönse bile neticesiz kalan bu davranışın kıymetsiz olduğu söylenemez. Neticesiz kalan bu davranışa kıymet veren şey ahlaktır.<sup>116</sup> Özetle diyebiliriz ki din dışı ahlakta insan menfaatleri daha çok ön plana çıktığından ahlaktan söz etmek zorlaşmaktadır.

Dinsel ahlak ise, her toplum için geçerli olan kalıcı ahlaki prensipleri ortaya koymakta ve prensiplerin insanların iç dünyalarına yerleşmesini sağlayan, insanların iyi-kötü eğilimli davranış yönünü iyiyi çevirmeye çalışmaktadır.<sup>117</sup> Hristiyan dünyasında Orta Çağ'da William of Ockham ve Protestan düşünürlere göre ahlâkın temel konuları olan iyi ve kötü sadece vahiyle bilinebilir ve bir davranışın ahlâken iyi veya kötü oluşunun sadece Tanrı'nın buyruğu olabilir. Diğer tarafta Thomas Aquinas ve onun düşünceleri etrafında toplanan Hristiyan düşünürlere göre ise insan vahiyden bağımsız olarak iyi ve kötüyü bilebilir. Aquinas'un fikirlerini benimseyen Hristiyan düşünürler, ahlâkî iyi veya kötü olanı bulma noktasında vahye ihtiyaçları olmadığını iddia etmişler ve bu anlayış etrafında bir ahlâk kuramı geliştirmişlerdir. Protestan ve Katolik düşünürlerin uzlaştıkları şey, ahlâk ilkelerinin hakiki temeli olarak Tanrı'yı görmeleri olmuştur. Bu temel anlayış dışında Protestanlar için vahiy olmadan da insan aklıyla iyi ve kötünün bilgisine erişebilir.<sup>118</sup>

Hristiyan dünyasında yaşanan tartışmanın benzeri İslâm dünyasında da yaşanmıştır. Eş'ariliğin yolundan giden kelimciler, Euthyphro tartışması için "X, Tanrı istediğinden dolayı iyidir" görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüş için bir şeyin iyi ya da kötü olması Tanrı'nın buyruğunun bir gereğidir. Onlara göre objektif bir değer teorisini kabul etmek, ilâhî gücü sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Mu'tezile mezhebinin görüşlerini benimseyen kelimciler için ise, insan aklıyla da ahlâk ilkelerine ulaşabilir.<sup>119</sup> Onlara göre iyi ve kötülük gibi ahlâkî değerler Allah'ın iradesinden bağımsız olarak gerçek bir varoluşa sahiptirler. Bir davranışın iyi veya kötü oluşu Allah'ın onu emretmesi ya da yasaklamasıyla değil, o davranışta bulunan faydalı-zararlı özelliklerin

<sup>116</sup> Aliya İzzetbegović, *Doğu Batı Arasında İslâm*, (Çev.: Salih Şaban), Klasik Yayınları, İstanbul 2011, 161-162.

<sup>117</sup> Kandemir, 35.

<sup>118</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, 9.

<sup>119</sup> Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 10.

bir sonucudur. Eş'arı kelamcılara göre ise Allah'ın emrettiği davranışlar iyi, yasakladığı davranışlar ise kötüdür. Onlar için insan aklı vahiyden bağımsız olarak ahlâkî değerlerin bilgisine ulaşamaz. Diğer bir İslâm mezhebi olan Mâtürîdiyye'de ise insanın davranışları iyi, kötü ve bu ikisinin arasında bulunan olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İyi ve kötünün bilgisine vahiyden bağımsız olarak insan aklı erişebilir. Fakat bu ikisi arasında kalanın bilgisi ancak vahiyle bilinebilir.<sup>120</sup> Sonuç olarak diyebiliriz ki ahlâk konusu dinlerin kendi içlerinde de tartışılmasına rağmen dinin ahlâk üzerindeki etkisi her çağda kabul edilmiştir. Önemli olan dini ya da aklı tamamen devre dışı bırakmak yerine her ikisinin de insan davranışları üzerindeki etkisini kabul etmek olacaktır.

Schopenhauer'ın ahlak konusundaki fikirlerine baktığımızda, her ne kadar sıradan insanların anlam ihtiyaçlarını karşılamak için dine ihtiyaçlarının olduğunu kabul etse de, suç işlememe noktasında dinin çok nadir bir etkisi olduğundan bahsettiğini görmekteyiz. Ona göre kişinin eğer doğuştan gelen doğruluğu, dürüstlüğü yoksa dinin insan ahlakı üzerinde herhangi bir etkisi olmayacaktır.<sup>121</sup> Çünkü Schopenhauer din olmadan ahlakın mümkün olabileceğini savunur, devletin ve kurumlarının işleyişinin gayet mümkün olacağını söyler. Burada Grekleri örnek verir. Herhangi bir inançları, dini dogmaları olmadan varlıklarını devam ettirdiklerinden ve toplumlarındaki düzenden bahseder. Din adamlarının kimsenin hayatına karışmadığını, inanmaları için zorlamadığını söyler.<sup>122</sup> Bizim hâlâ kullandığımız hukuk sistemini onlardan aldığımızı ve onların varlığının iki bin yıldan fazla hüküm sürmesini dini dogmalara yer vermemelerine bağlar. Hukuk ve düzenin oluşmasında dinin nihaî sonuçlarının etkisi olduğunu kesinlikle kabul etmez.<sup>123</sup>

Bununla ilgili olarak şöyle der: “Bir istatistikçi çıksa da bize önce her yıl ne kadar suçun dini, ne kadarının da başka saiklerle önlendiğini söyleyebilseydi keşke; ilkinin hanesine çok az bir şey yazılırdı herhalde. Eğer bir kimse yoldan çıkıp da bir suç işlemeye meyletse aklına gelecek ilk şeyin (ceza kanunlarında) onun için belirlenmiş ceza ve (kolluk güçlerince) yakalanma ihtimali olduğu kesindir. Düşüneceği ikinci nokta saygınlığının karşı karşıya kaldığı tehlikedir; eğer yanılmıyorsam, dini mülahazalardan herhangi birisi aklının köşesinden bile geçmezden evvel, saatlerce bu

<sup>120</sup> Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, 89.

<sup>121</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 85.

<sup>122</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 53.

<sup>123</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 54.

iki engel üzerine düşünecektir.”<sup>124</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Schopenhauer, insanların suç işlemelerini engelleyen faktörler olarak kanunlardaki cezaları ve toplumdaki saygınlıklarını kaybetme endişesi olduğunu ileri sürmektedir. .

Schopenhauer’ın, dinin ahlak üzerindeki etkisinin olmadığı fikrini savunurken Hristiyan tarihi boyunca yaşananları örneklendirmeye devam etmektedir. Yüzyıllar boyu devam eden din savaşları, din adına yapılan katliamlar, haclı seferleri, engizisyonlar, Amerika yerlilerinin kökünün kazınması, Afrika yerlilerinin yerlerinden yurtlarında çıkarılması verdiği örneklerden birkaçıdır. Eski dünya düzeninde bu tür sıkıntıların olmadığını, efendi-köle ilişkisi olduğunu, kölelerin de efendilerine sadakatle bağlı oldukları için böyle sıkıntılar yaşanmadığını söyleyen Schopenhauer her iki durumu kıyasladıktan sonra şöyle der: “Bütün bunlar düşünülüp değerlendirildiğinde insanlığın Hristiyanlık sayesinde ahlaken gerçekten daha iyi hale geldiğini savunabilir misiniz?”<sup>125</sup>

Schopenhauer’a göre dinin ahlakı bozucu etkisi, yapıcı etkisinden çok daha fazladır. Schopenhauer, dinlerin özellikle de Hristiyanlık ve İslam’ın yeryüzünde sebep olduğu bozgunculuk ve kötülüklerin, telafisi olmayan acıların, işkencelerin, savaşların müsebbibi olduğunu iddia etmektedir. Savaş çılgınlıklarının –“Bu Tanrı’nın iradesi”- olması ona göre her şeyi açıklamaktadır.<sup>126</sup> Schopenhauer’ın, İslâm Dininin bozgunculuk ve kötülüklere sebebiyet verdiği şeklindeki görüşleri ya bilgisizlik ya da önyargılı bir tutumdur. Çünkü İslâm, barış ve huzur dinidir. Bir insanın bile haksız yere öldürülmesini bütün insanlığın öldürülmesiyle eş tutar.

Dinin insanları ahlakî iyiliklere yönlendiremediği fikrini her fırsatta savunan Schopenhauer, bir ifadesinde yemin konusunda şöyle demektedir: “Hiçbir işte din pratik ve maddi hayata yeminde olduğu kadar doğrudan ve açıktan müdahalede bulunmaz. Bu şekilde bir kimsenin canının ve malının bir başkasının metafizik kanaatlerine bağlı olması yeterince kötüdür. Gelecekte bir tarihte bütün dinler çöküp, bütün inançlar ortadan kalkacak olsaydı o zaman yemin bakımından işler nasıl olurdu acaba?”<sup>127</sup> Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere insanların saf iyiyi bulma iradesine yeminin ket

<sup>124</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 51.

<sup>125</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 82-83.

<sup>126</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 90.

<sup>127</sup> Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2016, 125.

vurduğunu düşünmektedir. İnsanları dürüst davranmaya zorlayan şeyin yemin değil, onların ahlaki olarak bunun gerekliliğini düşündüklerinden öyle davranmaları gerektiğine inanmasıdır. Düşünöre göre, yeminin her ne kadar insanlara cazip gelen süslü ve alegorik bir yapısı olsa da insanlar bu kutsalla garip ilişkisi olan bu bağı aşıp, her türlü müspet inançtan bağımsız saf ahlakı bulmalıdırlar.<sup>128</sup>



---

<sup>128</sup> Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, 125.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ARTHUR SCHOPENHAUER'DA İNSAN

#### 2.1. İNSAN KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ VE SCHOPENHAUER'DA İNSANIN ANLAMI

İnsan, Arapça bir kelime olan “ins” kelimesinden türetilmiştir. “Alışmak, uyum sağlamak” anlamına gelen “üns” kelimesinden türetildiğini düşünenler gibi “unutmak” anlamına gelen “nesy” kelimesinden türetildiğini de ileri sürenlerde vardır. İki zıt anlamı barındıran kavramı içinde bulundurması bakımından manidardır.<sup>129</sup> İnsan bir ortamda bulunduğu fitratinın gereği olarak hemen ünsiyet sağladığını görürüz. Yakınlaşmak, arkadaşlık kurmak, yardımlaşmak, bulunduğu şartları yaşayabileceği duruma getirmek gibi yaratılıştan getirdiği içgüdüsel özellikleri olduğunu anlarız. Bu kadar kolay uyum sağlayan insanın en büyük handikabı ise unutmaktır. İşte insan kavramı bu kadar zıtlıkları barındıran bir kavramdır.

Mükemmel fitratta yaratılmış olan insan, yaşadığı toplumla uyum içinde olmak zorundadır. Bu yüzden: “İnsanın ahlaki bir yaşam sonucu yakalayabileceği bir iç huzuru ve bunun sonucu olarak ortaya çıkacak olan sağlıklı toplum hayatı belli bir terbiye ve eğitimin neticesidir.”<sup>130</sup> Aynı zamanda: “İnsan, usu olan canlı; bir yandan canlı varlıklar, hayvanlar alanının bir üyesi, türü; öte yandan onu aşan bir varlık... çevresini değiştirebilen dünya ve evrene açık olan, konuşan ve yaratıcı düşünme yeteneği olan, deney dünyasını aşabilen, kendinin ve evrenin bilincine varmış olan, eylemlerinden sorumlu varlıktır.”<sup>131</sup> Buradan da anlaşılabileceği üzere insan akıllı ve iradesi sayesinde eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilecek potansiyelde yaratılmıştır. Aldığı eğitim ve terbiye, kendisiyle birlikte çevresini de değiştiren ve dönüştüren bir varlık olarak görülmesini sağlamıştır.

“İnsan” kavramının yerine de kullanılan “beşer” kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de otuz yedi yerde kullanılmıştır. Bu ayetler bize insanın yaratılışıyla alakalı bilgiler

<sup>129</sup> İlhan Kutluer, “İnsan”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1989, XXII, 321.

<sup>130</sup> Abdulvahid İmamoğlu, “Vicdan Kavramının Psiko-Sosyal Tahlili”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 5(1), 2010, 128.

<sup>131</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara 1984, 97.

vermektedir.<sup>132</sup> “İnsan” kelimesi daha çok kişinin iç dünyasıyla, ruhuyla, ahlâkî meziyetleriyle ilgili durumlarda kullanılırken, “beşer” kelimesi ise onun dış görünüşüyle alakalı özellikleri anlatır.<sup>133</sup> Kur’an’da İsrâ Suresinde Allah’ın insanı, birçok varlıktan daha üstün yaratmış olduğundan bahsetmektedir.<sup>134</sup> Buradan insanın doğuştan getirdiği fitri ayrıcalıklarla aklının ve iradesinin olduğunu bu yüzden diğer varlıklardan üstün olduğunu anlamaktayız. Yine Tin Suresinde geçen “Biz insanı en güzel biçimde yarattık”<sup>135</sup> ayeti insanın en üstün meziyetler taşıdığının tasdikidir. İslam felsefesinde “insan” konusu oldukça önemlidir. Batı felsefesinin aksine insanın var olmasını olumlayan bir tutum sergiler bu yüzden insan en değerli varlıktır, üzerinde düşünmeye değerdir.

İnsan yaratılışından itibaren fitratının bir gereği olan merak duygusuyla içinde yaşadığı evreni keşfetmek istemiş ve onun problemleriyle yakından ilgilenmiştir. Evrenin bu problemlerinin kaynağının ve çözümünün kendinde olabileceğini hiç düşünmemiş olan insan, sorunu hep çevresinde aramıştır. Dünyanın modernleşmesiyle birlikte yalnızlaşan ve yaşadığı topluma yabancılaşıp bencilleşen bu yüzden kendi iç dünyasına yönelen bir varlığa dönüşmüştür. Kendini merkeze koyan ben duygusuyla hareket eden insan, artık içine dönmüştür ve kutsal adına ne varsa her şeyi zihnin bir ürünü olarak görmeye başlamıştır. Postmodern dönemde ise modern dünyanın yalnızlaştırdığı insan modeli sorgulanmış ve insanla ilgili yoğun felsefi düşünme faaliyetleri ortaya konulmuştur.<sup>136</sup> İnsan üzerinde oldukça farklı bir söylem geliştiren düşünürlerden biri de Schopenhauer’dur.

Schopenhauer’un insanı, arzuları ve istekleri sınırsız olan bir varlık olarak nitelendirdiğini görmekteyiz.<sup>137</sup> Bu tanıma göre insan hiçbir şeyden tatmin olmayan, doyumsuz bir varlık olarak betimlenmektedir. Tatminsiz olan insan, ömrünü bu çabaların peşinde harcar ve en sonunda ise ölümle karşılaşır. Aslında uzun ömürlüler dışında kimse mutlu değildir. Mutlu olanlar ise görünüşte mutludurlar. Schopenhauer’a göre hayat sürekli aldatır ve asla sözünde durmaz. Arzu edilen şeyi verse bile mutlaka

<sup>132</sup> Sâd, 38/71; Rum, 30/20; Furkân, 25/54; Bakara, 2/187; Mâide, 5/18.

<sup>133</sup> Ali Şeriatî, *İnsan*, (Çev.: Şamil Öcal), Fecr Yayınları, Ankara 1997, 365.

<sup>134</sup> İsrâ, 17/70.

<sup>135</sup> Tin 95/4.

<sup>136</sup> Tuncay İmamoğlu, “Whitehead ve Heidegger Düşüncesinde İnsanın Anlamı”, *EKEV Akademi Dergisi*, 13(39), 2009, 34-38.

<sup>137</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2017, 9.

almak için vermiştir. Schopenhauer, mutluluğu güneşli vadinin üzerinde dolaşan küçük kara buluta benzetir. Bulutun önünde ve arkasında pırıl pırıl güneş vardır. Bunlar geçmiş ve gelecektir. Sadece bulutun kendisi bir gölge düşürür, geçmişe dönmek imkânsız, gelecek ise belirsizdir. Schopenhauer, hayatın hiçbir şekilde bizim çabalamamıza değmeyeceğini düşünür; bütün iyi şeylerin boş, anlamsız ve geçici olduğuna inanır.<sup>138</sup>

Schopenhauer’a göre, iradenin emellerinin boş ve geçici olduğunu bize gösterecek tek şey zamandır. Zaman sayesinde bütün zevklerin, keyiflerin ne kadar boş ve manasız olduğunu görülür.

“Çünkü boşluktan ortaya çıkan her şey  
Layıktır yok edilmeye:  
Hiç var olmamış olsaydı  
Daha iyi olurdu öyleyse.”<sup>139</sup>

Yukarıdaki dizelerden de anlaşılacağı üzere Schopenhauer var olmayı olumlu bir eylem olarak görmez. Çünkü ona göre hayat insanı yaşlılık ve ölüm gibi irade dışı şeylere mahkûm eder.<sup>140</sup> İnsanın arzularının peşinden koşması sürekli onu yanıltır ve hata yapmasını sağlar. Mutluluk getirmekten ziyade sefalet ve ıstırap getirir. Bunun farkına vardığında ise artık bir hayatı yoktur.<sup>141</sup>

Yukarıda bahsettiklerimizden anlaşılıyor ki düşünürün din ve insan görüşleri onun hayata karşı son derece pesimist bir tavır takındığını göstermektedir. Bundan sonraki ele alacağımız başlıklar insanla ilişkili olduğu için Schopenhauer’un insan görüşü daha da netlik kazanacaktır.

## 2.2. İNSAN VE ÖLÜM

Hayatın karşıtı olan ölüm, sözlükte hayatın son bulması anlamına gelmektedir. Ruhun bedenden ayrılması ve böylelikle kişinin maddi hayat kaynağını yitirmesi ölümün genel bir tanımıdır. Ölüm ve ölümden sonraki hayata dair inançlar, algılar ve uygulamalar dinden dine, kültürden kültüre farklılık göstermektedir. Ölümün bir yok

<sup>138</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 10.

<sup>139</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 11.

<sup>140</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 11.

<sup>141</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 12.

oluştan ziyade yeniden doğuş anlamına geldiğini kabul eden inançlarla birlikte bir yok oluş olduğunu benimseyen inançlar da mevcuttur. Örnek verecek olursak Eski Mısır dininde ölümden sonra hayatın devam edeceği inancı benimsenmiş ve bu doğrultuda ölenler mumyalanıp eşyalarıyla gömülmüştür. Hindu inancında sonsuz ölüm ve doğum çemberini ifade eden karma inancı benimsenmiştir. İnsan bu çemberi kırıp nirvanaya ulaşınca dek bu doğum-ölüm döngüsü devam eder. Erken Grek geleneğine bakacak olursak yeniden dirilme yerine ruhun ölümler diyarı olan Hades'e gidip orada yaşayacağı inancını görmekteyiz. Mezopotamya geleneklerinde ölüm yeni bir hayat olmaktan ziyade hayatın tamamen son bulduğu geri dönüşün olmadığı bir durum olarak görülmüştür. İlahi dinlerde ölümden sonra hayat benimsenmişken bir ateist için ölüm bir yok oluş olarak algılanmaktadır.<sup>142</sup> Kısacası söyleyebiliriz ki insanın "ölümlü bir varlık olduğu" hiçbir inanç ve gelenekte tartışma konusu olmazken ölüm ve sonrası hayat tarih boyunca tartışılan bir konu halini almıştır. Ölüm anında ruhun durumunu ve daha sonraki durumunu yaşayan insanlar hiçbir şekilde gözlemleyemediği için bu evreler hakkında bilgilerin kaynağı olarak gelenekleri ve özellikle de dini görmüşlerdir.

Ölüm konusunu hakikat veya hiçlik olarak görmeleri açısından filozoflar arasında fikir ayrılığı oluşmuştur. Ölüm konusunu bu iki bakış açısı etrafında filozofların ve özellikle de Schopenhauer'ın fikirlerine yer vererek incelemeye çalışacağız.

Dinsel ve felsefi zeminde ölümün hakikat oluşuna farklı açılardan bakılmaktadır. Dinsel zeminde ölüm konusu net çizgilere sahiptir. Dini açıdan ölümü hakikatle ilişkilendirmek oldukça basittir. Çünkü dini perspektiften hakikat empirik ve rasyonel araştırma ile ispatlama şeklinde bir zorunluluğa dayanmamaktadır. Din aşkın olan bir hakikat anlayışının mutlak taşıyıcısı konumundadır. Bu hakikatle karşılaşma ise ölümden sonra asıl yaşam denen evrenin başlamasıyla gerçekleşir.<sup>143</sup>

Felsefi zeminde ise ölümün hakikatle ilişkilendirmesi mevcudiyet/özdeşlik metafiziğine dayanmaktadır. Mevcudiyet metafiziği, hakikatin bir takım mevcudiyetlerle anlaşılmasını sağlayan bir varlık anlayışı sunmaktadır. Platon

<sup>142</sup> Salime Leyla Gürkan, "Ölüm", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2007, XXXVI, 32-33.

<sup>143</sup> Mortimer Adler, *Dinde Hakikat*, (Çev.: Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz, Fenomen Yayınları, Erzurum 2005, 26-27.

felsefesinin ideaları, Aristoteles'in tözleri, Descartes'in düşünen tözü, duyu verileri ya da geleneksel felsefenin özleri bu varlık anlayışından oluşmuştur.<sup>144</sup>

Tanrı, aşkınlık, bilinçlilik, şeklinde isimlendirilen bir değişmez mevcudiyetin kabulü keşfedilmesi gereken hakikat anlayışının zeminini oluşturmaktadır. Çünkü tanımlanamaz veya idrak edilemez olsa dahi hakikat, var olduğu kabul edilen bir dayanak ve temel gerektirir. Bundan dolayı hakikat tartışmaları epistemolojik bağlam dışına taşmıştır. Ayrıca kavram olarak hakikatin işaret ettiği aşkın olan bir gerçekliğin varlığı ise konuyu ontolojik bağlama götürmüştür. Hakikatin varlıkla ilişkisi, hakikatin zihinde mi yoksa şeylerde mi olduğu, Tanrı'nın hakikat olup olmadığı gibi ontolojik bağlamda bazı hakikat tartışmaları felsefenin konusu olmuştur.<sup>145</sup>

Ontoloji temelli felsefenin hakikat kabulünde ölüm konusu dünyevi sınırlar içerisinde kavranmayacak hakikatin dünyeviliğin geri çekilmesi ile ortaya çıkacağı düşüncesine dayanır. Din ve ontoloji temelli felsefede hakikatin keşfinde ölüm önemli bir rol almaktadır. Çünkü yaşamsal birçok faktörün insanı uzaklaştırdığı saflık, ancak yaşamın bitmesiyle ortaya çıkacak ve böylelikle hakikat deneyimlenebilecektir.<sup>146</sup>

Sokrates'e göre insanın fiziksel ihtiyaçları ile arzu, heyecan ve korku gibi duyguları hakikati arama noktasında engel teşkil etmektedir. Yani hakikate ulaşabilmek için bedenle ilgili olan her şeyin ortadan kalkması ve sadece ruhun onunla karşı karşıya gelmesi gerekmektedir.<sup>147</sup> Ölüm ile birlikte hayatın anlamının ortaya çıkacağı ve hakikatle yüzleşileceği anlayışı varlığın anlamlandırılması açısından değerli bulunmuştur.<sup>148</sup> Bu yaklaşım dinlerin ölüme bakış açısıyla benzerdir. Ölüm her ne kadar kaçınılmaz olsa da yeni bir hayatın ve hakikatin anahtarı olması bakımından hiçlikle anılamaz. Çünkü bu düşüncede hiçliğin olduğu bir hayatın anlamı olamaz.

<sup>144</sup> Feyza Şule Güngör, "Ölüm Hakkında Çağın Felsefi Senaryosu: Hakikat mi Hiçlik mi?", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, 2016, 233.

<sup>145</sup> Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, İmge Yayınları, İstanbul 2003,51.

<sup>146</sup> Güngör, 234.

<sup>147</sup> Platon, *Phaidon*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015, 52.

<sup>148</sup> Platon, "Sokratesin savunması", *Diyaloglar*, (Çev.: Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, 37.

Ölümü hiçlik olarak gören anlayışa göre ise tıbbi olarak yaşamını yitiren bir kişi için perde kapanmıştır. Hayatın sona ermesi demek hayatı anlamsız hale getirmez. Yaşamı anlamlı kılan ölüm ve sonraki hayat düşüncesi değil, hayatın kendisidir.<sup>149</sup>

Spinoza, özgür bir kimsenin ölümü aklının ucundan dahi geçirmeyeceğini, bilgeliğin ölüm yerine hayat üzerine olduğunu söylemektedir. Spinoza felsefesinde evren, devasa bir mekanik düzendir. Yani evrenin en çok ön plana çıkan özelliği işleyişindeki kusursuzluk ve varlık tamlığıdır. Evrende aklın olmadığı boşluklar ve uçurumlar yoktur.<sup>150</sup> Spinoza'nın bu görüşlerinden hareketle varlığı zorunlu olanların başı sonu olmayan şeyler üzerinde düşünmesi gerektiği, gerçekliği olmayan ölüm üzerine düşünülmemesi gerektiği fikri ortaya çıkmaktadır. Çünkü Spinoza felsefesinde böyle bir düşünce sayesinde ezeli ve ebedi şeylere benzeyebiliriz. Ölüm ise felsefi tefekkür için uygun bir konu değildir. Spinoza'ya göre her şey kendi varlığında devam edebilmek için elinden gelen her şeyi yapar. Yani insanın kendi ölümü konusunda erteleyici ve uzaklaştırıcı bir tavır sergilemesi korku kaynaklı olmaktan ziyade insanın kendi varlığının devamlılığı için gösterdiği çaba, fiili özüdür.<sup>151</sup>

Heidegger, ölümün bir tehdit olarak görülmesinin insan varlığındaki *conatus*'un (var olma çabası) nedeni olduğunu söyler. İnsandaki en öz yüklem var olmaktır. Buna karşı her türlü tehdiye karşı insan, fiili özü gereği karşı koyar.<sup>152</sup>

İnsan ölümle ilgili ancak varlık merkezli düşünür. İnsanın kendi ölümünü düşünmesinin onu rahatsız ediyor olması, ölümün açıklanamaz, düşünülemez ve kavranamaz oluşundan kaynaklanır.<sup>153</sup> Ölümün karşısında varoluşu ön plana çıkaran bu tutumu Schopenhauer yaşam istenci olarak nitelendirir. Ölümünden korkan benliğimizin bilen tarafı değil, kör istem yani fuga mortisttir (ölümünden kaçınma). Var olmak için çabalama yaşama istemidir.<sup>154</sup>

Ölümün konusunun hiçlik kabul edilmesi özellikle Aydınlanma ile birlikte başlamıştır. Ölümle ilgili geleneğe ait metinler, inanışlar ve ritüeller sarsılmıştır.

<sup>149</sup> Vladimir Jankelievitch, *Ölümü Düşünmek*, (Çev: Y. Ruhi Demir), Monokl Yayınları, İstanbul 2006, 12.

<sup>150</sup> Benedictus Spinoza, *Etika*, (Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011, 137.

<sup>151</sup> Spinoza, 138.

<sup>152</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev.: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, 251-252.

<sup>153</sup> Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (Çev: Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, 12.

<sup>154</sup> Arthur Schopenhauer, *Ölüm ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliği İle Olan İlişkisi*, Oda Yayınları, İstanbul 2014, 11.

Ölümün hakikat olmadığı fikri ile ölüme dair birtakım anlayışlar eleştiriye uğramıştır. Geleneksel ölüm tasvirinde yeni hayata açılan bir kapı olarak görülen ölüm, Aydınlanma ile birlikte hiçlik olarak tasvir edilmiştir.<sup>155</sup>

Schopenhauer ölümü hiçlik olarak kabullenmiştir. Ona göre hakikat olmasa bile ölüm kötülük olarak algılanmamalıdır. Ölüm, cessio bonorumdur. Yani tabiatın rahmine geri dönüş ve mülkü terk ediştir. Aşılamaz engeller, onulmaz hastalıklar ve teselli edilemez üzüntülerden acı çeken herkes için ölüm, iyi ve arzulanan bir dosttur.<sup>156</sup> Schopenhauer, ölümü hiçlik olarak görse de onun için ölüm konusu üzerinde fikir yürütmek oldukça önemlidir. Schopenhauer'a göre ölüm, felsefenin ilham perisi ve esinleyici gücüdür. Schopenhauer bu görüşün tarihini Sokrates'e kadar götürmektedir. Eğer ölüm olmasaydı felsefe yapmak mümkün olmazdı.<sup>157</sup> Schopenhauer'ın vurguladığı Sokrates'in görüşüne değinmekte fayda var. Sokrates'e göre felsefenin en önemli sorunu yaşam ile ölüm arasındaki ilişkidir. Sokrates, felsefeyi ölüme hazırlık olarak görmektedir. Ona göre ölüm düşüncesini yok sayarak felsefe yapmak, oldukça zor ve anlamsızdır.<sup>158</sup>

Schopenhauer'a göre, hayvanlar ölüme dair bir bilgileri olmaksızın yaşarlar. Böylelikle hayvanlar kendilerini sonsuz olarak idrak ettikleri için yok olmazlığı ve ölümsüzlüğü doğrudan tadarlar. İnsan ise akıl melekesi ile birlikte ölümün dehşet verici kesinliğini kavrar. Ölüm bilgisini ortaya çıkaran bu teemmül, metafizik bakış açılarında elde edilmesi noktasında insana yardım eder. Schopenhauer bütün dini ve felsefi sistemlerin esas itibarıyla bu amaca yöneldiğini ve ölümün kesinliğine karşı bir panzehir ürettiğini ortaya koymaktadır. Fakat din ve felsefenin bu amaca erişme dereceleri farklıdır.<sup>159</sup>

Schopenhauer'a göre, insan sadece kendi ölümüne değil başkalarının ölümüne de merhamet duygusundan dolayı üzüdür. İnsan sahip olduğu merhamet duygusuyla hiç tanımadığı birisinin ölümüne üzüdürken, intikam duygusuyla ise düşmanını cezalandırmak ister. Bu cezalandırmanın en ağır hali ise öldürmektir. İnsan için

<sup>155</sup> Bauman, 163.

<sup>156</sup> Schopenhauer, *Ölüm ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliği İle Olan İlişkisi*, 13-14.

<sup>157</sup> Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2016, 50.

<sup>158</sup> Platon, *Phaidon*, 52.

<sup>159</sup> Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 50.

öldürmek, düşmanın en önemli şeyini elinden almaktır.<sup>160</sup> Demek ki ölüm insan için oldukça korkutucu bir şeydir.

Schopenhauer'a göre ölümü bu denli bize korkutucu gösteren şey var olmama düşüncesi olsaydı, zorunlu olarak henüz var olmadığımız zamanı da aynı korkuyla düşünürdük. Çünkü ölümden sonraki var olmayış ile ölümden önceki var olmayış arasında bir fark yoktur. Ayrıca insanın ölümden sonraki akıbetinin ne olacağı ölümden önceki halimizden daha fazla sorgulanmaktadır. Gerçek olan şu ki her ikisi de insan için sorun teşkil etmektedir. İnsan doğmadan önce sınırsız bir zaman geçti. Bu zaman zarfında insanın ne olduğuna dair soru sorması normaldir. Bu soruya cevap olarak ben her zaman bendim, yani bütün bu zaman ben diyen herkes bendi. Doğmadan önceki zamanda bensizlik öldükten sonraki zamandaki bensizlikten daha korkunçtur. Bu ikisini araya giren kısacık bir hayat ayırır. Schopenhauer, ölümden sonra kişinin varlığını devam ettireceğine dair delillerin olmasının doğumdan önceki zaman için de varoluş delili oluşturacağını söyler. Schopenhauer, Hindu ve Buda dini mensuplarının bu şekilde bir varsayım ortaya koymalarını oldukça tutarlı görür.<sup>161</sup> Burada Hint düşüncesinde ve Budizm'de ölüm konusuna değinmemiz yerinde olacaktır. Çünkü Schopenhauer'ın ölüm düşüncesi Budizm ile benzerlik göstermektedir.

Schopenhauer'da olduğu gibi Buda da hayatın acı ve ıstıraptan ibaret olduğu görüşünü benimsemektedir. Hint düşüncesinde bir hayat bitince yani yeni bir hayatın başlaması, yeniden doğuş fikri hakimdir. İnsan ölünce ruh yeni bir beden arayışı içine girmektedir. Bu arayış yaşama arzusunun bir sonucudur. Buda ve Budizm'in ruh olarak bahsettiği şey ise bilinçtir.<sup>162</sup>

Budizm'de temel amaç yeniden doğuşun önünü kesmektir. Çünkü yeniden doğum durdurulmadıkça acı ve ıstırap sürecektir. Bundan dolayı Buda için hayat ve ölüm ıstıرابın iki farklı kaynağı olduğu için onun her ikisine karşı tutumu aynıdır.<sup>163</sup> Budizm'de her şeyin acı oluşu düşüncesi hakimdir. Bu düşünce sisteminin temelinde acı ve kötülükten kurtulma çabası vardır.<sup>164</sup> Kısacası Budizm'le Schopenhauer'ın düşünce

<sup>160</sup> Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 52.

<sup>161</sup> Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 56-57.

<sup>162</sup> Senail Özkan, *Ölüm Felsefesi*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2013, 201-204.

<sup>163</sup> Özkan, 204-212.

<sup>164</sup> Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Fuat Aydın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, 113-125.

sistemi arasında hayatın acı ve ıstıraplarla dolu bir yer olması ve insandaki yaşama istenci fikirleri bakımından önemli bir benzerlik vardır.

Schopenhauer'a göre ölüm, yaşama iradesi hakkında verilmiş olan bir mahkûmiyet kararıdır.<sup>165</sup> Ayrıca ölüm kişi açısından istenen ve beklenen bir şeydir.<sup>166</sup> Onun için ölüm yanılsamayı ortadan kaldırır. Şöyle ki yıldızların gökyüzünde sürekli parlamaları fakat bizim onları fark etmemizin güneşin batmasıyla gerçekleşeceği örneğinde olduğu gibi bireysel var oluş da güneşe benzer ve kişinin kendisiyle varlığı arasında bir engel teşkil eder. Yaşama iradesi kendi gerçek doğası noktasında yanılısama içindedir. Bu yanılısamayı ise ölüm ortadan kaldırır.<sup>167</sup>

Schopenhauer, ölümün yaşama iradesine bir darbe niteliği taşıdığını belirtiyor. Ölüm, bu özelliği ile insanlığın var oluşunu sonlandırır. Bütün hakikati kendinde gören bencil insanlar için ölüm, hakikatin sadece insanın benliğinde olan bir şey olmadığı, ölümden sonra insan iradesinin başka bir bedende vücut bulacağı cevabını vermektedir. Hayat boyunca insan, irade açısından özgür olmamıştır ve onun karakteri değişmeyen kurallar ile belirlenmiştir. İnsanlar sonsuz bir şekilde yaşamış olsalardı her zaman özgürlükten mahrum kalırlardı. Schopenhauer'a göre ölüm, insanın kalıbının düğümlerini çözerek onu özgürleştirmektedir. Ölümlü kabullenen, yaşama iradesini geri plana iten, dünya hayatından elini çeken ve hayatta kalma gibi bir amacı olmayanlar ancak hiçliğe kavuşacaklardır. Bu hiçlik ise insanın erişebileceği en yüksek mertebedir.<sup>168</sup> Daha önce de bahsettiğimiz gibi Schopenhauer, Budizm'den etkilenmiştir. Bu görüşlerinden anlaşılacağı üzere Schopenhauer'ın hiçlik anlayışı Nirvana'ya benzemektedir.

Schopenhauer hayatı, mikroskopik bir mahiyeti olan, zaman ve mekanın güçlü mercekleriyle hatırı sayılır ölçüde büyütülen bölünmez bir nokta gibi görmüştür. Zaman, birbirini takip eden anların mutlak manada boş olan eşyaya ve insan varlığına gerçek görüntüsü veren beyindeki bir aygıttır. Geçmişte kendisine haz ve mutluluk verecek olan şeyleri elinden kaçırdığı için üzümlü pişman olmak bir insan için büyük bir budalalıktır. Onlardan geriye ancak bir hatıranın gölgesi kalmaktadır. Schopenhauer'a

<sup>165</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 11-12.

<sup>166</sup> Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev.: Levent Özşar), Biblos Yayınları, İstanbul 2013, 287.

<sup>167</sup> Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, 48-49.

<sup>168</sup> Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 125-126.

göre bu dünyada insanın payına düşen her şey için bu durum geçerlidir. Dolayısıyla zamanın biçimi insana her türlü dünyevi hazzın beyhudeliğini belletme açısından iyi hesaplanmış bir yoldur. İnsan veya hayvanlar için fark etmeksizin değişmez ve kalıcı bir hayattan ziyade gelip geçici, sürekli dalgalanan ve özellikle de değişim sayesinde var olan bir hayat vardır. Bu yönleriyle hayat bir su değirmenine benzetilebilir. Maddenin sürekli değişimi, eski maddenin atılması ve yenisinin alınıp hazmedilmesi şartıyla bedenın biçimi belirli bir süre ayakta kalabilir. Sürekli devam eden bu akış ve döngü için uygun maddenin sürekli tedarikini sağlamak bütün canlı varlıkların en başta gelen işidir. Belirli bir zaman aralığında hayatta kalabilecek şekilde bir tasarıma sahip olduğu bilincindedirler. Bundan dolayı hayatı terk ettiklerinde yerlerini alacak başka birisine devretmek için teşebbüste bulunurlar. Bu teşebbüs ise cinsel içgüdü biçiminde ortaya çıkmaktadır.<sup>169</sup>

Schopenhauer, hayatın içindeki bu değişimin, gerçekte var olanın sadece idealar olduğunu ve bunlara karşılık gelen şeylerin ise gölgeyi andırdığını belirtir. Kendinden şey ile karşılaştırıldığında insanlar fenomenlerden başka bir şey değildir. Bu durumu madde tedariki olmadan var olamama kanıtlamaktadır. İnsan varoluşunun olmazsa olmazı olan beslenme, maddeden maddeye akışın bir örneğidir. Bu tür fenomenler ateşe, dumana veya bir su fışkıyesine benzetilebilir. Bu sayılanların hepsi madde tedariki olmadığı zaman durur veya kesilirler. O halde yaşama iradesi, kendisini mutlak anlamda hiçlikte bulan saf fenomenler biçiminde dışa vurmaktadır. Bununla birlikte fenomenlerle bu hiçlik yaşama iradesinin sınırları içerisinde kalır ve ona dayanır. Schopenhauer, bu yaklaşımı ortaya koymakla birlikte bunun bir ölçüde karanlık ve anlaşılmaz olduğunu da kabul etmektedir.<sup>170</sup>

Schopenhauer, insanın gelip geçici bir fenomenden başka bir şey ve kendinde-şey olmamasından dolayı ölümün gerekliliği sonucunu çıkarmaktadır. Şimdiye kadar Schopenhauer'un ölüme bakışını incelemeye çalıştık. Schopenhauer'un ölüm görüşünü bu şekilde ortaya koyduktan sonra onun ölümle ilişkili olarak ele aldığı intihar üzerinde de biraz durmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hayatın sıradanlığı ve tekdüzeliği, zamanın akıp gitmesi, geleceğin değiştirilemez olması, insanın bu dünyada tek başına bulunması ve ölümün her şeyi yok etmesi gibi

<sup>169</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 73-74.

<sup>170</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 74-75.

düşünceler insana yaşamanın anlamını sorgulatan etkenlerden bazılarıdır.<sup>171</sup> İntihar, felsefede önemli derecede yer edinmiş bir konudur. Albert Camus'a göre gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu intihardır. Yaşamın yaşanmaya değer olup olmadığı konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt bulmaktır.<sup>172</sup>

Schopenhauer'a göre Yahudilik gibi tek tanrıcı dinlerin mensupları intihara bir suç olarak bakmaktadırlar. İnsanın kendi hayatı üzerinde her şeyden üstün bir hakka sahip oldu şeklindeki ilkenin göz ardı edilmesine karşı çıkan Schopenhauer, bu hususta dinleri eleştirmektedir.<sup>173</sup> Ona göre, intiharı onursuzca bir davranış olarak gören dinler ve fikirlerin karşısında onu soylu ve kahramanca bir eylem olarak gören Stoacılar ve dini bir eylem olarak kabul eden Hindular da vardır.<sup>174</sup> Schopenhauer bu görüşlerin ötesinde intiharla ilgili farklı bir ahlaki argüman ortaya koyar. Şöyle ki, intihar, en yüksek ahlaki hedefe ulaşmaktan alıkoyar. Çünkü intihar, mutsuzluk ve sefalet dünyasından gerçek kurtuluş yerine zahiren bir kurtuluşu hedefler. Oysa en yüksek amaca ancak yaşama arzusunun yani iradenin inkârıyla erişilebilir. Schopenhauer, intiharın bir hata olduğunu fakat Hristiyan ruhban sınıfında benimsendiği gibi bir suç olmadığını söyler.<sup>175</sup>

İntiharın ahlaki yönünü bu şekilde değerlendiren Schopenhauer, intihar olayından ziyade özellikle intiharın sebepleri üzerinde durmaktadır. Schopenhauer hayatın korkularının, ölüm korkusunu geçtiğinde bir insanın hayatına son verdiğini belirtmektedir.<sup>176</sup> İntihar istemeye karşı bir eylem değil, istemenin onaylanmasıdır. Çünkü istemenin yadsınması, yaşamın hazlarından kaçmayı temel alırken intiharda acıdan kaçma söz konusudur. Bireyde yaşama isteği olduğu için intihar yaşamdan değil, yaşamın insana verdiği şeylerden kaçıştır.<sup>177</sup> Hayat mutluluktan çok acı ve üzüntü getirdiğinde insan, hayatı reddeder. Bu durumda insan yaşamın sürdürülmeye değer

<sup>171</sup> A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayınları, İstanbul 2015, 191.

<sup>172</sup> Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, (Çev.: Tahsin Yüce), Can Yayınları, İstanbul 1998, 15.

<sup>173</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 77.

<sup>174</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 81.

<sup>175</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 83.

<sup>176</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 84.

<sup>177</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 299-300.

olduğunu kabul etmesine rağmen yaşamına son verir. Çünkü bu durum yaşamaktan değil, yaşamın acılarından kaçıştır.<sup>178</sup>

Schopenhauer düşüncesinde insan için nihai bir mutluluk söz konusu değildir. Böyle bir yaşamda istemeyi yadsımak gerekir. İntihar eden kişi istemeyi yadsımak yerine yaşamı bırakıp acıdan kaçma yolunu seçtiği için intihar, ahlaka uygun bir davranış değildir.<sup>179</sup> Kısacası hayatın acılarına karşı intiharı seçmek bir çözüm değildir. Acılar ve ıstıraplardan gerçek bir kurtuluş intiharla değil iradeyi susturmak ve istemeyi yadsımak ile gerçekleştirilebilir.<sup>180</sup> Kurtuluş zihin ve bilinç kaynaklı olduğu için intihar eden kişi sadece bedenini imha eder.<sup>181</sup>

### 2.3. İNSAN VE ÖZGÜRLÜK

Schopenhauer'a göre, özgürlük dış bir güç tarafından belirlenmemiş olmaktır. Yani özgürlüğün temelini 'istemek' kavramı oluşturmaktadır. Fakat insan 'isteme'nin tezahürü olduğu için isteme karşısında bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. İnsan, belirlenimin dışına çıkmaya da ne kadar az belirlenimi kabul ederse o kadar özgür olabilir. Fakat bu insana tam anlamıyla bir özgürlük verememektedir.<sup>182</sup>

İsteme, yeter sebep ilkesinden bağımsız olduğundan gerçek özgürlük sadece ona aittir. İstemenin ortaya çıkmasında tek zorunlu olan öge özgürlüktür.<sup>183</sup> Schopenhauer'a göre, dünya isteme ve tasarım olarak ön plana çıkan özelliklere sahiptir. Özgürlük kavramı ise bu ikili algı tarafından kendini farklı şekillerde göstermektedir. Tasarım olarak dünya ile isteme olarak dünyanın insana görünen halinde büyük farklılıklar vardır. Tasarım ve isteme şeklinde iki yönü bulunan dünyanın ontolojik bağlamda getirmiş olduğu etki, insanın özgürlüğünü şekillendiren en temel konudur.<sup>184</sup>

Schopenhauer bu konudaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır: "Ahlaki özgürlük üzerine denememi okuduktan sonra düşünen hiç kimsenin böyle bir özgürlüğün bir tabiatla herhangi bir yerde bulunamayacağına ancak tabiatın dışında bir yerde

<sup>178</sup> Georges Minois, *İntiharın Tarihi, İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*, (Çev.: Nermin Acar), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008, 383.

<sup>179</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 300.

<sup>180</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 83-85.

<sup>181</sup> Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, 77-78.

<sup>182</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 226.

<sup>183</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 303.

<sup>184</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 303-315.

bulunabileceğine yönelik bir kuşkusu kalmayacaktır. Var olan tek gerçek özgürlük, metafizik bir karaktere sahiptir. Ve fiziksel dünyada özgürlük imkânsız bir şeydir. Dolayısıyla kişisel eylemlerimiz hiçbir şekilde özgür değildir. Her insanın karakteri onun özgür eylemi olarak kabul edilmelidir. O şöyle bir insandır çünkü her şeyden önce onun iradesi böyle bir insan olmak yönündedir gibi. Çünkü irade kendi başına ve kendi içinde vardır. Hatta tek bir yerde ortaya çıksa bile böyledir bu.”<sup>185</sup> Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere isteme dünyasında insan yönlendirildiği ve isteme emrinde olduğu için isteme dünyası insanın özgürleşmesi için uygun bir yer değildir. Kişisel eylemlerden ziyade metafizik karaktere sahip olan insanın karakteri onun özgür eylemidir.

Schopenhauer felsefesinde gerçek özgürlük sadece istemeye ait olduğundan özgürlüğün ilk koşulu insanın istemesini yadsımasıdır. Bilgi yaşam isteğinin yadsıması için gerekli olan bir unsurdur. Bilgi sayesinde isteme kendi doğasını bilebilir. İstemenin kendi doğasının bilgisine ulaşmasıyla ulaşılan dinginlik özgürlüğü mümkün kılan şeydir.<sup>186</sup> Dünyada acı çekmenin değişmez şey olduğunun farkında olan insan, bilgi aracılığıyla istemesini susturabilir ve onun taleplerini en aza indirebilir. Böylelikle insan istemeyi yadsımayı ve yaşamın ötesine geçip özgürleşmeyi başarabilir.<sup>187</sup> Özgür olmak nedensel bağları bir kenara bırakarak istemeye ve dünyaya hayır diyebilmektir. Özgür olmayan insan, istemeye (iradeye) boyun eğen, nedensel bağlardan kurtulamayan ve eylemlerinin temelinde egoizm olandır.<sup>188</sup>

Özgürlük hususunda Schopenhauer Kant’tan oldukça çok istifade etmiştir. Bilindiği gibi Kant, özgürlüğün nesnel gerçekliği deneye ortaya konulamayacak ide olduğunu, aklın zorunlu varsayımı olarak var olduğunu ve hiçbir zaman kavranamayacağını belirtir.<sup>189</sup> Schopenhauer kendi metafizik düşüncesiyle Kant’ın görüşlerini sentezleyerek insanlar için sınıflandırmada bulunmuştur. Schopenhauer’a göre insanlar akıl sayesinde istemenin etkisinden kurtulabilir, istemeden kurtulduğu ölçüde ise özgürleşebilirler. Schopenhauer için insan, aklını kullanarak istemenin önüne geçen kişidir. Schopenhauer felsefesini oluştururken Kant’tan etkilenmiş olsa da ondan

<sup>185</sup> Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, (Çev.: Elif Yıldırım), Oda Yayınları, İstanbul 2014, 53.

<sup>186</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 303-305.

<sup>187</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 250.

<sup>188</sup> İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2013, 87.

<sup>189</sup> İmmanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2009, 78.

farklı olarak isteme metafiziğini oluşturmuştur.<sup>190</sup> Schopenhauer akıl sayesinde istemeye karşı çıkararak insanın özgürleşebileceğini ifade etmiştir. Ancak ona göre saf bir özgürlük mümkün değildir. Saf özgürlük sadece isteme için mümkündür.

İnsan özgür olduğuna inanan bir varlıktır. Bu durum Schopenhauer için havaya fırlatılan bir taşın bilince sahip olması ve havada hür bir biçimde uçtuğunu iddia etmesine benzer bir durumdur. İnsan özünde hürdür fakat eylemlerinde hiç olmayan bir varlıktır. Kısacası Schopenhauer insanın özgürlüğünün eylemlerinde değil, cevherinde olduğunu iddia etmektedir.<sup>191</sup>

Schopenhauer'a göre bireyin attığı adımların sorumlusu Tanrı'dır. Çünkü insanın davranışlarından sorumlu tutulabilmesi için tam anlamıyla bir özgürlüğe sahip olması gerekmektedir. Schopenhauer düşüncesinde âlemde olan tek gerçeklik iradedir. Kendi kendini var eden, kendisine şekil veren ve diğer nesneleşen mahiyetin tamamı iradedir. Öyleyse âlemde var olan her şey bu iradenin tecellisi olması nedeniyle özgür iradeden söz edilemez. İnsanın özgürlüğü de istemeye bağlı olduğundan onun emri dışına çıkamamaktadır.<sup>192</sup>

Schopenhauer'a göre ancak isteme tek bir biçimde ortaya konulması halinde insan özgür bir şekilde eylemlerini gerçekleştirebilir. İsteme, bütün bir yaşam algısı içinde yapılan eylemlerin bütünü olduğundan insanı kendisine bağımlı kılmaktadır.<sup>193</sup> Durumların ötesini görebilen insan, dünyadaki gerçekliği algılayabildiği ölçüde özgürlüğü elde etmiş olacaktır. Bunun dışında insanın bağımsız olarak özgür bir eylemde bulunma durumu söz konusu olmaz.<sup>194</sup> Burada Schopenhauer'ın özgürlük anlayışını daha iyi değerlendirebilmek için mutlak varlık karşısında insan hürriyeti konusuna değinmemiz gerekmektedir.

İnsan hürriyeti konusu din bilginleri ve filozoflar tarafından istenirken sürekli mutlak olan varlıktan bahsetmişlerdir. Mutlak varlığın hürriyeti içerisinde eritilen, insana hürriyet tanımayan anlayışın yanında mutlak hürriyet karşısından insana cüzi bir irade veren ya da mutlak varlığı reddederek insana hürriyetini temellendiren görüşler

<sup>190</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003, 295.

<sup>191</sup> Senail Özkan, *Schopenhauer Paradoksları Üzerine Raks*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2009, 82.

<sup>192</sup> Özkan, 84-85.

<sup>193</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 71.

<sup>194</sup> Kuçuradi, 69.

bulunmaktadır.<sup>195</sup> Düşünce tarihinde bu konuya yönelik farklı yaklaşımları örnek göstererek Schopenhauer düşüncesini değerlendirmeye çalışacağız.

Descartes, “irade bir şeyi sadece yapabilmemiz veya yapamamamızdan (yani o şeyi tasdik veya inkâr etmek, yapmak veya yapmamaktan) ibarettir. Veyahut, belki daha ziyade müdrikenin bize sunduğu şeyleri tasdik veya inkar etmek, yapmak veya yapmamak için dıştan hiçbir kuvvetin bizi buna zorladığını duymadan hareket etmemizdir. Zira hür olmam için iki zıttan birini veya ötekini seçmekte kayıtsız olmam zaruri değildir; bilakis iki zıttan birini tarafına gerek iyi ve doğrunun o tarafta bulunduğunu bildiğim için, gerekse Tanrı’nın zihnini o tarzda hazırlamış olması dolayısıyla ne kadar fazla meyledersem, o kadar hür olarak da onu intihap ve kabul ederim.”<sup>196</sup> ifadesiyle Tanrı’nın insana verdiği irade gücü sayesinde insanın hür bir varlık olduğunu belirtmektedir.

Bu durumu Descartes, şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “Doğru ve iyi olanı açıkça bilseydim, hiçbir zaman hangi hükmü vereceğimi veya neyi seçeceğimi düşünmek zahmetine katlanmazdım. Böylece asla kayıtsız ve bilgisiz olmaksızın tamamıyla hür olurum.”<sup>197</sup> Görüldüğü üzere Descartes, hürriyetin en aşağı derecesi olarak saydığı kayıtsızlığı bilgi eksikliğine dayandırmaktadır. Descartes’ın hürriyette bilgiye önem vermesi fikrinin benzerini Schopenhauer felsefesinde görmekteyiz. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Schopenhauer’a göre bilgi yaşam isteğinin yadsınması için gerekli olan bir unsurdur. Fakat Descartes’ın Tanrı’nın irade ve bilgisine göre insanı serbest bıraktığı düşünceleri Schopenhauer’un fikirleriyle tamamen zıttır.

İnsan iradesi tasdik ve inkâr veya yapmak ve yapmamakta kendini gösterir. Bu yetiler müdrike yani anlamak ve idrak etmek yetileriyle birlikte işleyebilir. Kısacası insan hürriyeti bilgisiyle birliktedir. Yani bilgisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Öyleyse bir şeyi yapıp yapmama ya da seçip seçmemekte bilginin rol oynadığı ifade edilebilir.<sup>198</sup>

Descartes, Tanrı’nın insanı hür kılmasına kanıt olarak insanın günah işlemesini, aldanmasını ve yanlış yapmasını göstermektedir. Bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

<sup>195</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982, 33.

<sup>196</sup> Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (Çev.: Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1962, 179.

<sup>197</sup> Descartes, 180.

<sup>198</sup> Öner, 36.

“Tanrı’nın beni aldatmasına asla imkân yoktur. Çünkü her hile ve aldatma da bir manevi bir olgunsuzluk ve eksiklik bulunur. Aldatmak istemek şüphesiz zaaf ve kötülüğe delalet eder. Bu ise Tanrı’da bulunmaz.”<sup>199</sup> Tanrı insana doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi verdiğinden dolayı yanlış yapmanın sorumluluğu insanın kendisine aittir. Tanrı, insana sonsuz bir güç vermiştir.<sup>200</sup> Tanrı’nın insana verdiği iradenin sınırı müdrikeden daha geniştir. İnsan eksiksiz ve kusursuz olmadığından dolayı Tanrı’nın ona verdiği hürriyeti kötüye kullanabilir. İnsan müdrikeden daha geniş iradesiyle yanlış doğru, kötüyü ise iyi yerine koyup günah işleyebilir.<sup>201</sup>

Descartes’e göre Tanrı insana iradeyi kendi iradesine benzer bir şekilde vermiştir. Fakat Tanrı’nın iradesi insanın iradesiyle ölçülemeyecek derecede büyüktür. Bunun sebebi ise Tanrı’nın bilgi ve isteklerini yerine getirme gücünün sonsuz olmasıdır.<sup>202</sup> Kısacası Descartes Tanrı’nın insana kendi iradesine benzer bir irade verdiğini, fakat insanın iradesini kullanma gücünün yetersiz olmasından dolayı insan hürriyetinin mutlak olmadığını, ve insanın Tanrı sayesinde hür olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu görüşler Descartes’ın teist bir anlayışla konuya baktığını bizlere göstermektedir.

Hürriyet konusuna panteist görüş açısından bakacak olursak karşımıza felsefe tarihinde Spinoza çıkmaktadır. Spinoza’ya göre, “Var olan her şey Tanrı’da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olmaz ve kavranamaz.”<sup>203</sup> Tanrı tek töz olduğundan dolayı modusları ayrı töz olamazlar. Bu moduslar ancak zorunlu olacak Tanrısal sözün görünüşleri olabilirler.<sup>204</sup> Spinoza, panteist bir yaklaşımla özgürlüğe baktığından dolayı Descartes’tan tamamen farklı düşünmektedir. Spinoza, doğası itibariyle özgür olduğunu düşünen filozofların kendilerini bağımsız bir tür olarak gören filozoflar olduğunu ileri sürmektedir. Fakat insan kendisini bağımsız tür olmaktansa bağıntılar toplamı olarak görürse özgür olduğunu iddia etmesi zor olacaktır.<sup>205</sup>

Spinoza’nın “buradan şu sonuç çıkar ki, insan zorunlu olarak daima pasiyonlara (edilgenlere) bağlıdır. Tabiatın ortak düzeni ardından gider ve ona boyun eğer ve

<sup>199</sup> Descartes, 173.

<sup>200</sup> Öner, 37.

<sup>201</sup> Descartes, 173.

<sup>202</sup> Descartes, 178.

<sup>203</sup> Spinoza, *Etika*, (Çev: Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi, Ankara 2004, 34-35.

<sup>204</sup> Spinoza, 34-35.

<sup>205</sup> G. Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, (Çev.: Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, 79.

şeylerin tabiatının gerektirdiği kader ona uyar”<sup>206</sup> şeklindeki sözleri âlemde olup biten her şeyin Tanrı tarafından tayin edildiği şeklindeki bir felsefi sistemi ön görmektedir. Kısacası diyebiliriz ki Spinoza, zorunluluk felsefesini ve koyu bir determinist yaklaşımı benimsemektedir. Schopenhauer’ın insanın mutlak anlamda özgür olmadığı anlayışı Spinoza’nın fikirlerine benzemektedir. Schopenhauer’un determinist bir anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz.

Hürriyet konusuna Ateist görüş açısından bakacak olursak karşımıza Jean Paul Sartre çıkmaktadır. Sartre insan hürriyeti konusunu Tanrı’nın varlığını inkarla temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>207</sup> Sartre’a göre varlık, “kendinde” ve “kendisi için” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İnsan, “kendisi için” varlık kategorisinde yer almaktadır. Kendisi için (pour soi) varlıkta varoluş, “öz” den önce gelmektedir. İnsan özünü kendisi seçer ve seçmek için ise önce var olmak gerekir. Varoluşun özden önce gelmesi, insanın hür olmasının bir gereğidir.<sup>208</sup> Sartre’a göre somut ve değişmez olan kendinde (en soi) varlıktan soyut ve değişken olan kendisi için (pour soi) varlığa dönüşme sadece yaşayan insana atfedilen bir yeti olan bilinç sayesinde gerçekleşmektedir. Bedensel olarak bilinçten yoksun olan hayvan, taş, toprak gibi “en soi” varlıklardan farkı olmayan insan, bilinç sayesinde bu varlıklardan ayrılmaktadır.<sup>209</sup> Sartre, varoluşu özden önce gelen bir varlık tasavvuruyla Tanrı’nın yerine insanı geçirmektedir. İlk önce insanın var olması, daha sonra tanımlanması ve belirlenmesi ve özünün ortaya çıkarması Sartre için varoluşçuluğun temel ilkesidir. Bu yaklaşımla Sartre insana olmak istediği şey konusunda seçme özgürlüğü vermektedir.<sup>210</sup> Sartre’a göre Tanrı tanımayan varoluşçuluk anlayışı daha tutarlıdır. Eğer Tanrı yoksa varoluşu özden önce gelen insan vardır. İnsanı tasarlayacak bir Tanrı olmadığı için bir insan tabiatından söz edilemez. İnsan tabiatı olmadığına göre insan hiçbir destek ve yardım almaksızın kendisini meydana getirecektir.<sup>211</sup> Özgürlüğe mahkum olan insan dünyadan ve varolma tarzı olarak kendi kendisinden sorumludur. Bütün yaptıklarının faili olan insan sadece kendisinden değil bütün insanlardan sorumludur. Çünkü Sartre’a göre

<sup>206</sup> Spinoza, 204.

<sup>207</sup> Öner, 43.

<sup>208</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik –Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev.:Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya), İthaki Yayınları, İstanbul 2009, 134-137.

<sup>209</sup> Sartre, 138-139.

<sup>210</sup> Sartre, 61.

<sup>211</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 1999, 61-68.

insan, kendisini seçerken aynı zamanda bütün insanları seçer. Hesap verecek bir Tanrı'nın yokluğunda tümel bir sorumluluk duygusuyla seçim yapan insan, a priori bir değere bağlı kalmaksızın dünyanın çehresini değiştirmekte ve yaptığı her seçimle tüm dünya için geçerli olan bir değer yaratmaktadır.<sup>212</sup>

Yukarıda anlattıklarımızdan hareketle Sartre'ın, insanı Tanrı yerine konumlandığını ifade edebiliriz. Schopenhauer felsefesinde ise Sartre'ın görüşlerinin aksine daha önce de bahsettiğimiz üzere insanın attığı adımların sorumlusu Tanrı'dır. Âlemdeki her şey iradenin tecellisi olduğundan mutlak anlamda özgürlükten bahsedilemez. Sartre, insana sınırsız bir özgürlük alanı verirken hürriyetin başlangıç ve sonunu dışarıda bırakarak var olmayı, hürriyetini durdurmayı seçme gücüne sahip olmayan çelişkili bir hürriyet anlayışı ortaya koymaktadır.<sup>213</sup>

#### 2.4. İNSAN VE KİŞİLİK

Kişilik, kalıtsal özellikler ve dış faktörlerin bir sonucudur. Bireyin iç ve dış çevresiyle kurduğu bir ilişki biçimidir. Bu ilişki biçimi, diğer insanlardan ayırt edici özellikleri olan tutarlı ve yapılandırılmıştır.<sup>214</sup> Kişilik tipinin oluşmasında kültürel olaylar oldukça etkilidir. Kültürel olaylardaki benzerlik ve ayrılıklar toplumdaki kişilik tipini oluşturan en önemli etkenlerdendir. Bireyde var olan duygu, düşünce ve davranışlar kültürel etki etrafında örgütlenip bütünleşmektedir.<sup>215</sup> Alexis Carrel'e göre kişilik insanın ta kendisidir. İnsana gücünü ve aleladeliliğini veren kişiliktir.<sup>216</sup>

Schopenhauer ise kişiliği, insanın sahip olduğu ve bu sayede diğer insanlardan ayrıldığı iç temel özelliklerinden biri olarak ele almaktadır. Bu özelliklerden birincisi, kişinin ne olduğudur. Bu özellik içerisinde insanın kişiliği, kişiliğin içerisinde yer alan fiziki özellikler, huy, ahlâklı karakter, zekâ, sağlık ve eğitim yer alır. İkinci özellik, bir kişinin sahip olduğu mal ve servetidir. Üçüncü özellik ise kişinin başkalarının zihnindeki mevkisidir. Yani kişinin diğer insanların düşüncelerindeki mevkisi, saygınlığı ve ünüdür. Schopenhauer'a göre, bir kişinin ne olduğu, yani kişiliği kişinin sahip olduğu diğer tüm özelliklerden etkilidir. Çünkü kişinin sahip olduğu mal, servet,

<sup>212</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik –Fenmenolojik Ontoloji Denemesi*, 551.

<sup>213</sup> Öner, 49.

<sup>214</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 404.

<sup>215</sup> Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, 347.

<sup>216</sup> Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, (Çev.: Refik Özdek), Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1973, 154.

mevki ve saygınlığı kişiliğin duyguları, istemesi ve düşüncesi etrafında farklı anlamlar bulur. Dışarıdan gelen her etki kişiye ancak kişilik özellikleri doğrultusunda etkileyebilir. Schopenhauer, dıştan gelen etkilerin her insanı farklı açılardan etkilediğini ve aynı ortamda dahi olsa insanların farklı hayat sürdüklerini söylemektedir. İnsanların yaşamı insanların kafalarının farklılıklarına göre biçimlenmektedir. Ona göre, zenginlik, asalet, sınıfsal ve kökensel üstünlükler insanın tıpkı tiyatrodaki gibi gerçek olmayan rolleridir. Gerçek rol ise insanın içsel olaylarıdır.<sup>217</sup>

Schopenhauer'a göre, dış etkenler insanların onlara kendi duygu ve düşünceleriyle yükledikleri anlamlarla insanı mutlu veya mutsuz etmektedir. Mevki veya zenginlik farklılıkları toplumdaki herkese oynayacağı rolü göstermektedir. Fakat kişinin içsel mutluluğu ve hayata karşı hoşnutluğu hiçbir zaman bu farklılıklara karşılık gelmemektedir. Örneğin, sıcak kanlı birisinin ilginç bir olay olarak gördüğü bir şeyi, soğukkanlı birisi önemsiz bulabilir. Aynı olayı melankolik birisi trajedi olarak betimleyebilir. Bunun temel sebebi her gerçeklikte özne ve nesne olmak üzere iki parçanın olması ve bu ikisinin oksijen ve hidrojenin suda birleşmesi gibi zorunlu bir bağ içerisinde olmasından kaynaklanmaktadır. Nesnel ve öznelin bir araya gelmesi durumunda o anki gerçeklik farklılaşmaktadır Nesnel olan çok mükemmel olsa dahi öznelin yarı kör ve kötü olması durumunda bu birleşmeden kötü bir gerçeklik ve görünüm ortaya çıkar. Bu durum çok güzel bir yerin kötü bir havada ya da fotoğraf makinesinde görüldüğü gibidir.<sup>218</sup>

Schopenhauer'a göre, tüm insanlar kendi dertlerinin içinde ve ancak kendilerinin bilinçlerinin içerisinde yaşarlar. Bundan dolayı hiçbir kimseye dışarıdan yardım edilemez. Sahnede herkes memuru, askeri, generali, hizmetçiyi, kralı vb. oynayabilir. Bu dış görünüşler aramızdaki temel farklılıklardır. Kişinin iç dünyasında ise hep aynı şey; eziyet ve cefa içinde fakir bir oyuncu yatmaktadır. Kısacası her insanın içinde acınası saf bir adam bulunmaktadır. Eziyetle cefa herkeste bulunmakla birlikte herkesin malzemesi farklı olduğundan kişiden kişiye farklı seviyelerdedir. Bu özellikler hiçbir zaman mevki ve zenginlik rolüne göre ortaya çıkmazlar. İnsanı ilgilendiren her şey insanın bilincinde bulunmaktadır. Bu yüzden asıl önemli olan bilincin esas yeteneğidir. Schopenhauer için budala bir insanın bilincinde yatan tüm ihtişam ve istekler,

<sup>217</sup> Schopenhauer, *Hayatın Bilgeliği*, (Çev.: Merve Şener), Alter Yayıncılık, Ankara 2014, 9-11.

<sup>218</sup> Schopenhauer, *Hayatın Bilgeliği*, 9-11.

hapishanedeyken Don Kişot'u yazan Cervantes'in bilinci kadar iyi değildir. Kısacası Schopenhauer olayları anlamlandırma ve betimleme noktasında bilincin oldukça önemli olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Schopenhauer'a göre, hiç kimse kendi bireyselliğinin dışına çıkamaz. Sevdiği bir hayvanı mutlu etmek için uğraşılmasına rağmen hayvanın zâtı gereği bu belirli bir çizgi içerisinde sınırlı kalması gibi insanların da olası mutluluk seviyesi kendi bireyselliğiyle önceden sınırlandırılmıştır. Schopenhauer burada insanın mental gücünün önemini vurgulamaktadır. Eğer bir insanın mental gücünün sınırları dar ise dış etkenler onun yarı bir hayvan gibi keyifli ve rahat bir hayat sürdürmesine ve böylece zamanını boşa geçirmesine neden olur. Bu tip sınırları dar olan mental gücü eğitim dahi değiştiremez. Çünkü insanın en kalıcı zevkleri bedensel zevkleridir. Sağlıklı ve kusursuz bir beden; sakin ve neşeli bir mizaç; canlı, duru ve doğru anlayan bir zekâ; yumuşak ve ılımlı bir istek; iyi bir vicdanın yerini hiçbir zenginlik ve mevki dolduramaz. İç dünyası zengin olan insan yalnız kaldığında kendisine düşünce ve hayalleriyle sınırsız bir eğlence oluşturabilirken ruhsuz bir kişi ise eğlenceden eğlenceye gitse dahi mutluluğa erişemez. Beden açısından güçlü olan ve kişiselliğini fark eden kişi için herkesin ulaşmaya çalıştığı hazlar sıradan ve rahatsızlık vericidir.<sup>219</sup> Kişiliğe dair görüşlerinden hareketle Schopenhauer'un, kişilik kuramlarından bilişsel yaklaşımla benzerlikler sergilediğini ifade edebiliriz.

İnsan hayatında en önemli olan husus kişinin ne olduğu yani kişiliğidir. İnsan kendisine verilmiş olan kişiliği mümkün oldukça yararlı olacak şekilde kullanılmalıdır. Bu durum sadece kişiliğe uygun davranmak, uğraşları ve yaşam biçimini seçmekle olacaktır. Kişilik, kişiye mutlulukta daha fazla katkıda bulunmasıyla kişi başlığı altında bulunan mevki zenginlik gibi etkenlerden çok daha fazla önemlidir.<sup>220</sup>

Bilişsel yaklaşım, dünyamızdaki olaylar, diğer insanların eylemleri ve doğayı nasıl anladığımız ve davranışlarımızı nasıl kontrol ettiğimiz şeklindeki konuların temeline zihinsel süreçleri koymaktadır.<sup>221</sup> Zihinsel süreçte gözlemleme ve ardından gerçekleşen bilişsel işlemlerde algılama sonrası anlamlandırma noktasında birçok faktör

<sup>219</sup> Schopenhauer, *Hayatın Bilgeliği*, 11-12.

<sup>220</sup> Schopenhauer, *Hayatın Bilgeliği*, 17-18.

<sup>221</sup> Cüceloğlu, 426-428.

etkili olmaktadır. Schopenhauer'un ortaya koyduğu kişiye özel zihin ve mental güç bu faktörler içerisinde bilişsel yaklaşım açısından önemli bir kaynak olarak görülebilir.

Schopenhauer'un kişilik başlığı altında inceleyeceğimiz bir diğer konu ise sahiplik, yani mal-mülk ve servettir. Ona göre zihindeki arzuların mülkiyet hususunda sınırlarını belirlemek oldukça zordur. Çünkü her insanın hoşnutluk derecesi farklıdır. Bu dereceler insanın elindekilere ve isteklerine göre şekillenmektedir. İstemediği şeylerin hayalini kurmayan insan hayatından memnunken öte yandan her şeye sahip olmasına rağmen bir tek şeyin eksikliğini hisseden kişi ise tamamen mutsuzdur. Kısacası her insanın kendine göre sınırları vardır. Bundan dolayı insanın istekleri bunun önüne geçememektedir. Beklentileri bu sınırların içerisinde kalan ve isteklerinin katsayısı azalan kişi mutlu olabilir. İsteklerinin katsayısını arttırma çabası ve bunu engelleyen sınırdaki katsayının sabitliğine karşı ısrarla istemehoşnutsuzluğun sebebidir. İnsan her şeyden çok zenginliğe saygı göstermesi ve hatta ona tapmasının sonucu olarak iktidarın bir zenginlik aracı olarak görülmesi, bir felsefe profesörünün bile felsefeyi mal-mülk elde etmek için bir araç olarak kullanması gibi şaşırtıcı durumlar ortaya çıkmaktadır. Soyut ve somut tüm gereksinimleri karşıladığı izlenimine kapılan insan için para mutlak bir mutluluktur. Fakat insan zenginliğe daha çok zengin olmak açısından bakmak yerine insanı kötü durumlardan koruyan bir duvar olarak bakmalıdır.<sup>222</sup>

Kişilik başlığı altında son olarak Schopenhauer mevki konusunu ele almaktadır. Schopenhauer'a göre, doğanın bir kanunu olarak insanın başkalarının gözünde neyi temsil ettiği hususu vardır. Fakat bu konu fazlasıyla abartılmaktadır. Çünkü insanların bir kişi hakkında en ufak bir görüşü dahi kişisel mutluluk açısından bir değer sunmamaktadır. Okşanan bir kedi nasıl ki hoşnut bir tavır sergiliyorsa bir yeteneği övülen kişi de mutlu olmaktadır. Başkalarının düşüncelerine bağlı kalan bir insan onların övgüleriyle mutlu olma ve yermeleriyle mutsuz olma ikilemi içerisinde mahkûm olur. Bu durum ise kişinin iç huzuru ve bağımsızlığı üzerinde olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir.<sup>223</sup> Schopenhauer'a göre, mutluluğu kişilik yahut zenginlikte aramayan sadece kendisinin başkalarının gözünde ne ifade ettiğinde arayan kişi,

<sup>222</sup> Schopenhauer, *Hayatın Bilgeliği*, 45-46

<sup>223</sup> Schopenhauer, *Hayatın Bilgeliği*, 53.

gerçekte ne olduğunu değil, başkalarının onun hakkında ne düşündüğünü önemseyen insandır. Böyle bir kişi ise kıt bir kaynağa muhtaç olarak hayatını sürdürür.<sup>224</sup>

Buraya kadar Schopenhauer'ın kişi başlığı altında sınıflandırdığı kişilik, zenginlik ve mevkii konularını inceledik. Kısacası diyebiliriz ki “kişi”yi oluşturan bu etkenler içerisinde Schopenhauer, kişiliğin hepsinden önemli olduğunu ve mutlak mutluluk için kişiliğin hepsinden önce gelmesi gerektiği kanısına sahip olduğunu gördük.

## 2.5. HUKUK VE SİYASET

Hukuk sözcüğü, Arapça “hak” kelimesinin çoğuludur. Yani haklar anlamına gelmektedir. İstilah manası ise “ferdin fertle, ferdin devletle ve devletlerin birbirleriyle olan münasebetlerini tanzim eden müeyyidesiyle kuvvetlendirilmiş bulunan kaideler bütünüdür.”<sup>225</sup> Bir başka tanımda ise hukuk; ”kanun koyucu tarafından konan ve devlet müeyyidesiyle kuvvetlendirilmiş bulunan kaideler bütünüdür.”<sup>226</sup> Bu tanımlardan hareketle genel olarak hukuk kurallarını bireyler ve toplumlar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve devletler tarafından desteklenen kurallar olarak tanımlayabiliriz. Hukuk, kişilerin dışa yansıyan davranışlarını düzenleyen, toplum üzerindeki egemen güç tarafından belirlenen, kişiler arası ilişkileri düzenleyen, toplumdaki adaleti ve düzeni tesis eden, birtakım yaptırımları olan alandır.<sup>227</sup>

Hukuk kelime kökeni itibariyle haklar anlamına geldiğinden ve ıstilah manasında da haklardan bahsettiğinden hak kavramı üzerinde durmamız gerekecektir. Hak, insanların hukuk düzeni tarafından korunan serbest hareket gücü ve hürriyetleridir. Yani hukukun koruduğu her çeşit insan fiilidir. Genel anlamda böyle bir tanım yapılabilmeyle birlikte hak kavramının belli bir tanımı olmadığı ve bu konu hakkında farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Hak kavramının açıklanmasında irade, menfaat ve karma kuram olmak üzere başlıca üç görüş ön plana çıkmaktadır. İrade kavramıyla hak, hukuk tarafından tanınan ve korunan irade gücü, iradi yetki ve irade üstünlüğü anlamına gelmektedir. Menfaat kuramında hukukun temel amacı ve özü menfaattir. Sadece maddi değil manevi menfaatleri, hürriyetleri ve dokunulmazlıkları da içerisine

<sup>224</sup> Schopenhauer, *Hayatın Bilgeliği*, 54.

<sup>225</sup> Muhsin Koçak, Nihat Dalgın ve Osman Şahin, *İslam Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, 36.

<sup>226</sup> Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1994, 17.

<sup>227</sup> Koçak ve Diğerleri, 36-39.

alır. Bu kuramda irade hürriyetinden yoksun olanlar dahi menfaat kavramı içerisindedir. Karma kuramda ise irade ve menfaat iç içedir. Bu kuram, irade kuramı ve menfaat kuramının birleşiminden oluşmaktadır.<sup>228</sup>

Hakları ve hukuku daha iyi anlayabilmek için doğal hukuk ve pozitif hukuk anlayışlarına değinmemiz gerekmektedir. Doğal hukuk, Orta Çağ'da Aquina'lı Aziz Thomas'ın Tanrı'ya dayandırdığı, Yeni Çağ'da ise John Locke'nin siyasi otoriteye karşı ileri sürdüğü kaynağını akıldan alan iddialardır. Bu anlayışta insanların doğal halinde akıl, mantık ve vicdanlarıyla ulaşabilecekleri evrensel ilkelerin ve hakların olduğu benimsenmektedir. İnsanlar bizatihi insan olmaktan dolayı birtakım evrensel haklara sahiptirler. Bu haklar hiçbir siyasi otoritenin veya kurumun ürünü değildir. Pozitif hukuk ise kanun koyucu tarafından uyulması zorunlu tutulan hukuk düzeni, mevzuat ve kurallardan oluşur. İnsan haklarının çıkış noktası ve kaynağı olan doğal hukukun korunması ve güvence altına alınması noktasında pozitif hukuk önemli bir alandır.<sup>229</sup>

Schopenhauer, hak kavramını ele alırken özellikle Almanların ve bazı filozofların doğal hak/hukuk meselesine yaklaşımlarını eleştirerek başlar. Ona göre, birçok felsefe profesörü hak, haksızlık, mülkiyet, devlet, ceza yasası ve diğer birçok şeyi abartılı, soyut, muğlak ve boş kavramlar üreterek açıklarlar. Böylelikle bu kavramlar anlaşılabilir bir hal alır. Bunu yapmak yerine gerçekliğe odaklanıp bu kavramların yegâne gerçek cevherini oluşturan şeyleri gerçekte var oldukları biçimiyle sezgisel bir şekilde kavramamız gerekmektedir.<sup>230</sup>

Schopenhauer'a göre, hak kavramının müspet (ispat edilen, olumlu) olması gerektiğini benimseyen ve bu doğrultuda bir tanımlama yapan kimse var olmayan bir şeyi aradığı için sonuca varamaz. Hak kavramı menfidir. Hak kavramının muhtevasının safi olumsuzlama (nefiy) olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan bakıldığında zarar önemli ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır. Herkes başkasına zarar vermeyen şeyi yapma hakkına sahiptir. Bir hakka sahip olmak başkasına zarar vermedikçe onu alabilmek, yapabilmek ve kullanabilmek anlamına gelmektedir.<sup>231</sup> Kısacası diyebiliriz ki

<sup>228</sup> Kutluay Kararlı, *İnsan Hakları ve Demokratikleşme*, 4T Yayınevi, İstanbul 2018, 13-14.

<sup>229</sup> Ahmet Nohutçu ve Ahmet Gazi Kaya, *İnsan Hakları ve Demokratikleşme*, Savaş Yayınevi, Ankara 2016, 7.

<sup>230</sup> Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2016, 83-84.

<sup>231</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, 84.

Schopenhauer irade kavramında olduğu gibi haklarını kullanmada insan iradesini önemsemekle birlikte insan menfaatini de önemsemektedir. Karma bir anlayışla insanın, haklarını diğer insanların haklarını ve menfaatlerini çiğnemediği sürece kullanabileceği yaklaşımını sergilemektedir.

Schopenhauer'a göre, insanların kabiliyetleri farklı olsa bile hakları eşittir. Eşitlik insanın doğası gereği sahip olduğu haklar için geçerlidir. Fakat bu eşitlik herkesin kendi güç ve yeteneği doğrultusunda elde ettiği mülkler ve onur sayesinde bozulmaktadır. Kendi kabiliyetiyle diğer insanlardan ayrılan birey haklarını değil hakkın kapsadığı şeylerin sayısını artırdığı için doğal olarak hak noktasında da diğer insanlardan ayırır. Schopenhauer'ın bu görüşlerinden hareketle diyebiliriz ki Schopenhauer doğal hukukun benimsediği insan haklarının doğuştan geldiği fikrini savunmakla birlikte pozitif hukuka konu olan doğal hukuk dışındaki birçok hakka insanların sahip olma ölçüsünün farklılık gösterebileceği görüşünü de benimsemektedir.<sup>232</sup>

Schopenhauer, hak ve hukuk kavramlarına önemli bir etkisi olan devlet kavramını da ön plana çıkarmaktadır. Ona göre, devlet birçok filozof için başkaları tarafından gelebilecek saldırılara ve ihtilaflara karşı koruyan bir kurumdan ibarettir. İnsanoğlunun kabul edilmiş adaletsizliği ve hukuksuzluğunun sonucu olarak devletin zorunluluğu fikri önemsenmiştir. Adaletsizlik ve haksızlık olmasaydı devlet hiç kimse için bir anlam ifade etmezdi. İnsanların haklarını tecavüzlerden korumaya ihtiyaç kalmayacağı için devlete de ihtiyaç duyulmayacaktı. İşte bu görüşler çerçevesinde devleti yücelten ve insanın varoluşunun en yüksek amacı olarak gören filozoflar sığ bir bakış açısı ortaya koymaktadırlar. Hakların devletten ibaret olduğunu öne sürenler, hakkın uygulanabilmesi için gerekli olan araçlar ile hakkın kendisini birbirine karıştırmaktadırlar. Elbette haklar devlet sayesinde koruma güvencesi elde edebilmektedir. Fakat bu hakkın devletten ayrı düşünülemeyeceği anlamına gelmemektedir. Hak devletten bağımsız olarak zaten kendi doğasında vardır. Devletin önemi hakların korunması noktasında ortaya çıkmaktadır. Schopenhauer'a göre, devletin en önemli hedefi koruma olmalıdır. Bu koruma bir devletin üyelerini birbirine, diğer kavimlere ve koruma yönetimini ellerinde bulunduran kişilere karşı korumayı hedeflemektedir. Kısaca insanın en kötü düşmanı yine insan olduğundan dolayı koruma

<sup>232</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, 85-87.

her zaman ön plana çıkmıştır.<sup>233</sup> Bu konuda Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ına değinmemiz gerekmektedir. Hobbes, devleti yapay bir insan bedenine benzetmektedir. Ona göre, yönetilenler arasındaki toplumsal sözleşme sonucunda kurulan yapay insan (devlet), ruhunu sözleşme sonucu ortaya çıkan egemenlikten almaktadır. Dolayısıyla devlete canlılık veren yapay ruh egemenlik iken, bu egemen otoritenin istihdam ettiği kamu görevlileri ise bu yapay insanın (devlet) eklemleri ve organlarını oluşturmaktadırlar.<sup>234</sup> Hobbes, "ikisi de kesinkes doğru olan iki ilke vardır: İnsan insan İnsan insan için Tanrıdır ve insan insanın kurdudur."<sup>235</sup> şeklindeki sözleriyle doğal ortamda insanın hak ihlalleri yapabileceğini ve tehlikeli olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Toplum sözleşmesi sonucu oluşan Leviathan (devlete verdiği isim) koruma görevi ve yaptırımlarıyla toplumsal barışı sağlamaktadır. Schopenhauer'ın görüşlerinin Hobbes'a benzediğini görmekteyiz. Schopenhauer da Hobbes gibi insanın en kötü düşmanının insan olduğu fikrini ön plana çıkarmaktadır.

Devletin temel amacı insan haklarını korumak ve güvence altına almak olmalıdır. Doğa durumunda insanlar birbirlerinin haklarına zarar verdikleri için kendi aralarında bir toplum sözleşmesi yaptılar. Yani insanlar karşılıklı olarak haklarını bu sözleşme ile devretmişlerdir. Fakat bu sözleşme doğa durumunda zorlayıcı bir güç olmadığında kolayca geçersizliğini kaybedebilir. Bu durumun yaşanmaması için zorlayıcı güç olan devlet oluşturulmuştur. Böylelikle insanların haklarının korunması ve güvenlik ihtiyacı giderilmiştir. Devletin egemenliği, insanların güvenliğini sağladığı sürece eleştirilemez. Çünkü devlet vazgeçilemez, cezalandırılmaz ve mutlak bir güçtür. Fakat ne zamanki devlet, insanın güvenliğini koruyamazsa insanlar egemen güce itaat etmeme hakkına sahiptirler.<sup>236</sup> Schopenhauer'a göre, eğer devlet koruma amacının dışına çıkarsa gerçek amacını tehlikeye atar. Bu durum ise devletin fonksiyonunu kaybetmesine neden olur.<sup>237</sup>

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle insanın devletten bağımsız haklarının bulunduğunu, bu hakların insanın doğasından kaynaklandığı için ancak devlet

<sup>233</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, 86-87.

<sup>234</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, (Çev.: Semih Lim), Yapı kredi Yayınları, İstanbul 2017, 17-18.

<sup>235</sup> Thomas Hobbes, *De Cive Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, (Çev.: Deniz Zarakolu), Belge Yayınları, İstanbul 2014, 4.

<sup>236</sup> Hobbes, *Leviathan*, 136-142.

<sup>237</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, 87.

gibi egemen bir güç tarafından korunabileceğini söyleyebiliriz. Devletin temel amacı koruma ve güvenliği sağlamak olduğundan o hedeflerin dışına çıkmamalıdır. Bu noktada Schopenhauer'ın görüşlerinin toplum sözleşmesi kuramının temelini atan Hobbes ile aynı doğrultuda olduğunu da ifade etmemiz gerekir. İnsan yaşamında önemli bir yer edinen hak ve devlet kavramlarını daha iyi anlayabilmemiz için son olarak ele alacağımız kavram siyasettir.

Siyaset, etimolojik açıdan Arapça kökenli bir sözcüktür. Kökü itibariyle at eğitimi, at talimi, at bakıcılığı gibi anlamlara gelmektedir. Eski Mısırlılardan kalan taş kabartmalarda en yüksek siyasal yöneticiler olan Firavunlar'ın bir ellerinde kırbaç diğer ellerinde dizgin tutmuş bir şekilde tasvir edildikleri görülmektedir. Bu durum siyaset kavramının anlamının eski Mısırlılardan Araplara geçtiği savını ön plana çıkarmaktadır.<sup>238</sup>

Türk-İslam Devletlerinde siyaset terimi uzun bir süre ceza anlamında kullanılmıştır. Eski fermanlarda siyaset sözcüğünün ceza anlamına gelecek şekilde kullanılması ve idam cezası olarak da siyaseten katl kelimesinin kullanılması siyaset sözcüğünün olumsuz bir şekilde anılmasının sebeplerindendir.<sup>239</sup> Bu olumsuz anlam yerine farklı bir tanımlama olarak yetiştirmek, eğitmek, düzenlemek ve geliştirilmiş yönetme bilgisi gibi açıklamalar da yapılmıştır.<sup>240</sup>

Siyasetin ıstılah manası, siyaset bilimciler tarafından genel olarak insanları yönetme sanatı olarak tanımlanmıştır.<sup>241</sup> Siyaset, genel yönetimi gerçekleştirmek ve kamu düzenini sağlamak gibi önemli görevleri yerine getiren temel bir kurumdur. Kamu düzeni ve yönetim her çağda önemli ve evrensel bir konu olduğundan dolayı klanlardan günümüzdeki ulus devletlere kadar siyaset sürekli bir şekilde varlığını korumuştur. Klasik teoride devlet, siyasal olanın karşılığı olarak kullanılmış ve diğer alt kurumlarda devletin alt birimleri olarak sıralanmıştır. Fakat günümüz siyaset sosyolojisinde, devlette dahil olmak üzere tüm kurumlar siyasal alanın ögeleri olarak benimsenmiştir. Siyasal alan, kamu düzenini sağlayan güç olduğundan dolayı siyaseti asıl vurgulayan şey iktidardır. Modern siyaset sosyolojinin kurucusu olarak bilinen Max Weber, siyaseti

<sup>238</sup> Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Doğan Yayınları, Ankara 1969, 3.

<sup>239</sup> Daver, 3-4.

<sup>240</sup> Erol Turan, *Siyaset Bilimine Giriş*, Palet Yayınları, Konya 2013, 18.

<sup>241</sup> Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları, İstanbul 2000, 11.

araç olarak nitelendirdiği iktidar ekseninde tanımlamaktadır. İktidarın en temel özelliği ise meşruiyetidir. Kısacası toplumun onu itaate layık görmesidir.<sup>242</sup>

Schopenhauer, siyaseti özellikle devlet ve iktidar (yönetenler) üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz devletin koruma amacını gerçekleştirecek olan ise siyaseten egemen olanlar, yani iktidar gücünü kullananlardır. Schopenhauer'a göre, hak doğal halinde güçsüz ve savunmasızdır. Devlet adamının en önemli amacı insanların haklarını elinde bulundurduğu güçle korumaktır. İnsanın doğasından kaynaklı olarak huzur, sükunet ve barışı tesis etmek, hakları korumak oldukça güç bir iştir. Bu ancak bir devlet organı içerisinde sağlanabilmektedir. Devlet organının gücünü elinde tutan iktidar adaletle hak severlik ve iyi niyetle hareket etmezse devlet temel amacını gerçekleştiremez ve toplumsal isyanla karşılaşır. Öte yandan eğer adalet ve iyi niyetle hareket edilirse mükemmel bir devlet ortaya çıkar.<sup>243</sup>

Max Weber, iktidarın meşruiyetini yasal, karizmatik ve geleneksel otorite ile açıklamaktadır. Yasal otoritede otoriteyi elinde bulunduran iktidara yasalar tarafında sınırları çizilmiş ve herkesin uyması zorunlu olan bir otorite verilmektedir.<sup>244</sup> Karizmatik otoritede iktidarı elinde tutan kişi insanlar tarafından bazı özel yetenekleri olan, insanüstü, olağanüstü olarak görülür. İlahi ve kutsal, tedavi edici, savaş kahramanı, avda liderlik eden gibi özellikleri bulunan kişiler için bu otorite tipi ön plana çıkmaktadır. Bu liderler genellikle toplumun çıkmaza düştüğü kargaşa kriz ve buhran dönemlerinde ortaya çıkmaktadırlar.<sup>245</sup>

Geleneksel otorite geçmişten beri devam eden kural, güç ve geleneklerin önemine ve bu gelenekler doğrultusunda gücü kullananların meşruluğuna inanılan bir otorite tipidir.<sup>246</sup>

Schopenhauer, iktidarın meşruluğunu hakları koruma açısından değerlendirdiği için Max Weber'in yukarıda açıkladığımız iktidar tiplerini öne çıkarmak yerine devlet organının işlevselliği açısından konuya yaklaşım sergilemektedir. Schopenhauer'ın iktidar tiplerine değil, yönetim tiplerine karşı eleştiriler ortaya koyduğunu görmekteyiz. Kısacası otorite tipi hangisi olursa olsun temel amacı insan haklarını koruma görevini

<sup>242</sup> Mustafa Aydın, 397-399.

<sup>243</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, 101-103.

<sup>244</sup> Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, (Çev.: H.Bahadır Akın), Adres Yayınları, Ankara 2008, 41-45.

<sup>245</sup> Weber, 75.

<sup>246</sup> Weber, 40.

yerine getirdikleri sürece meşruiyetleri sağlamlaştı. Schopenhauer, insanların zapt edilebilirliği ve yönetilebilirliği açısından yönetim biçimlerini ele almaktadır. Buna göre, monarşi ve cumhuriyeti birbiriyle kıyaslayarak bencil, haksız, adaletsiz, hilekâr ve kimi zaman kötü ruhlu bir tavır sergileyen insanların ancak herkesin kendisine boyun eğdiği bir yönetici ile zapt edilebileceğini söyler. Monarşinin cumhuriyet'e nazaran birçok noktada en etkili yönetim biçimi olduğunu düşünür. Cumhuriyet yönetim tarzında yetenekli, üstün zekâ sahibi kimselerin yüksek konumlara ulaşması ve doğrudan siyasi bir nüfuza sahip olması krallık yönetiminde olduğundan daha zordur. Bunun sebebi ise dar kafalı, kıt akıllı ve bayağı ruhlu kişilerin genellikle üstün zekalı kimselere karşı iç güdüsel olarak derhal birleşip ittifak oluşturabilmeleridir. Bu tip insanlar üstün zekalıları düşmanları olarak görürler ve onları karşı duydukları korkudan ötürü sıkı sıkıya kenetlenip cephe alırlar. Krallık rejiminde ise dar kafalıların üstün zekalıları bu doğal ittifakı tek yanlıdır ve sadece aşağıdan örgütlenebilir. Bu duruma rağmen zeka ve yetenek yukarıdan desteklenir ve korunur. Çünkü kral en tepede ve yeri oldukça sağlamdır. Kral devlete aklından çok iradesiyle hizmet etmektedir. Bunu yaparken her zaman çıkarlarının ülkesinin çıkarlarıyla sıkı sıkıya bağlı olduğu ve ülkesinin menfaatini düşündüğü için en iyilere öncelik verir. Onları himayesi altına alır ve üstün zekalarından faydalanır. Sonuç olarak bu şekilde bir krallık iradesinde akıl cumhuriyet iradesine nispeten daha çok ön plana çıkar ve devlet yönetiminde budalalığa karşı zeka üstün gelir.<sup>247</sup>

Schopenhauer'a göre, monarşik yönetim karıncalar, arılar, turnalar, kurtlar ve diğer hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da doğal yönetim biçimidir. Bu sayılan canlıların hepsi uğraştıkları işin başına genellikle içlerinden birini getirirler. Her zaman ve her koşulda onlardan birisi önderlik ve kılavuzluk eder. Bu durum canlıların organizması için bile geçerlidir. Her ne kadar ciğerler, yürek ve mide gibi organlar organizmanın hayatta kalmasına katkıda bulunsa da beyin tek başına önder ve yöneticidir. Eğer insanın doğasında kendisine özgü ve en uygun olan yönetim tarzına sevk eden monarşik bir iç güdü olmasaydı, tarihte her yerde ve her zaman binlerce ve milyonlarca insan tek bir adamın ve hatta kimi zaman tek bir kadının otoritesi altında bulunmazdı. Kısacası cumhuriyet yönetim tarzı düşünce ürünüdür. Sunidir ve doğaya aykırıdır. Bundan dolayı tarihte cumhuriyet yönetimi oldukça azdır. Ayrıca bu

<sup>247</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, 106-108.

devletlerin ömrü monarşilere kıyasla çok kısadır. Cumhuriyetler genellikle kolay bir şekilde kurulurlar. Fakat ayakta durmaları oldukça zordur. Monarşilerde ise tam tersi durum geçerlidir.<sup>248</sup> İdeal devlet yönetimi konusunda Schopenhauer'ın görüşlerini ele aldıktan sonra Platon, Aristoteles ve Farabi'nin bu konu hakkındaki görüşlerine yer vererek konuyu daha iyi analiz etmeye çalışacağız.

Platon, kendi ideal devletini en iyi devlet olarak göstermektedir. Ona göre, bu devlet en iyilerin yönettiği bir devlettir. Başta olan diğerlerinden üstün olursa monarşi, eğer baştakiler birbirine eşitse Aristokrasi yönetimi vardır. Aristokrasi ise en iyilerin yönettiği devlettir. Platon'a göre monarşi ve aristokrasi ayrımı özde yapılan bir ayrım değildir, her ikisi de sonuçta birdir. Platon için en iyi yönetim biçimi aristokrasidir. Diğer yönetim biçimleri bozuk ve kötüdür.<sup>249</sup> Platon'a göre zenginler sınıfının ön plana çıktığı ve oluşturulan kanunlarla başa geçeceklerin, devlet hizmetlerinde bulunacak olanların sadece belirli bir gelir üstünlüğüne sahip olanların hakkı olduğu yönetim biçimi olan oligarşinin bir sonucu olarak fakirler ve zenginler sınıfı oluşacaktır.<sup>250</sup> Schopenhauer'ın yönetim anlayışının Platon'un anlayışına benzediğini görmekteyiz. Platon gibi Schopenhauer da demokrasinin yukarıda bahsettiğimiz gerekçelerden ötürü kötü bir yönetim biçimi olduğunu ortaya koymaktadır.

Aristoteles'e göre doğru yönetim şekilleri; ortak iyiliği hedefleyen tek kişinin yönetimi olan krallık, bir kişiden fazla yönetenli azınlığın yönetimi olan aristokrasi ve bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim olan politeia'dır.<sup>251</sup> Aristoteles'in doğru yönetim biçimleri olarak ortaya koyduğu bu yönetim şekillerinde halkın çıkarları yönetenlerin kişisel çıkarlarından önce gelir. Aristoteles'e göre bu yönetim şekillerinin bozulma ihtimalleri de vardır. Şöyle ki Krallık tiranlığa, aristokrasi oligarşiye, siyasal yönetimden (politeia) demokrasiye dönüştüğü esnada bozulma gerçekleşir. Yani despotça uygulanan monarşi tiranlığa, mülkiyet odaklı oluşan aristokrasi oligarşiye ve yoksulların eline geçen siyasal yönetim demokrasiye dönüşür.<sup>252</sup> Aristoteles'e göre doğru yönetim biçimlerinden en iyisi oligarşi ile

<sup>248</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, 108-110.

<sup>249</sup> Platon, *Devlet*, (Çev.: Selahattin Eyüboğlu), Kültür Yayınları, İstanbul 2000, 123-128.

<sup>250</sup> Platon, *Devlet*, 217.

<sup>251</sup> Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Mete Tunçay), Remzi Yayınları, İstanbul 2000, 80-81.

<sup>252</sup> Aristoteles, *Politika*, 80-82.

demokrasinin bir karışımı olan politeia'dır. Bu yönetimde hem oligarşide olduğu gibi zenginlerin hem de demokraside olduğu gibi yoksulların yararı gözetilir.<sup>253</sup>

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Aristoteles demokrasiyi doğru bir yönetim biçimi olarak görmemektedir. Demokrasiyi ancak oligarşik bir yapıyla birleşip yeni bir yönetim tarzı olan politeia içerisinde faydalı olabilir. Schopenhauer'un, kötü bir yönetim anlayışı olarak demokrasiyi görmesi ve doğru bir yönetim biçimi olarak monarşiyi benimsemesiyle Aristoteles'in yönetim anlayışına yakın bulunmaktadır.

Fârâbî'ye göre ise insanlar tek bir kişinin idaresi altında bulunmalı ve böyle bir kurulu devlet düzeni altında bir araya gelmelidirler. Eğer bu kişi cahil, kötü ve ahlaksız ise devlet medinetü'l-cahile yani kötü ve cahil bir devlet/şehir olur. Fakat yönetici eğer feylesof ve iyi birisi ise devlet medinetü'l-fâzıla , yani iyi bir devlet/şehir olur. Fârâbî için yönetici mutlu, faziletli ve felsefeye ilgili olmalıdır.<sup>254</sup>

Fârâbî'ye göre saadetin temini için saadetin nasıl bilineceğini ve onun nasıl elde edileceğini gösteren her sanata ve bu sanatın uygulanacağı bir yere ihtiyaç vardır. Bahsedilen bu sanatın adı siyasettir. Uygulanacağı şehir ise fazıl şehridir. Fârâbî siyaseti çok önemsemektedir ve dünyevi olan her şeyin siyaset sayesinde mümkün olacağını benimsemektedir. Siyaset toplumu, milleti ve bütün dünyayı konu edinir.<sup>255</sup>

Fârâbî, mutluluğun en önemli aracı olarak akıllı görmektedir ve devletin akıl ilkesiyle yönetilmesi gerektiğini düşünmektedir. Fârâbî birden çok yönetim tarzını birbiriyle mukayese etmek yerine tek kişinin yönetimi altında faziletli yönetici, toplum ve şehir fikri üzerinde durmaktadır. Fârâbî, devlet nazariyesinde Platon'dan etkilenmiş ve tek kişinin altında toplanan bir devlet anlayışı üzerinden siyaset anlayışını ortaya koymuştur.<sup>256</sup>

Schopenhauer'ın, siyasette akla önem vermesi ve tek kişi yönetimi altında faziletli şehir ve toplumu incelemesi noktalarında siyaset anlayışı bakımından Fârâbî'ye benzediğini görmekteyiz. Fakat Fârâbî tek kişi yönetimi altında faziletli bir şehir konusu üzerine yoğunlaşırken Schopenhauer tek kişinin yönetimi ile cumhuriyeti kıyaslayıp

<sup>253</sup> Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Ersin Uysal), Dergah Yayınları, İstanbul 2010, 137-138.

<sup>254</sup> Ebu Nasr El-Farabi, *İlimlerin Sayımı (İhsa'ül-ulum)*, (Çev:Ahmet Ateş), İstanbul 1995, Maarif Basımevi, 42-43.

<sup>255</sup> Ebu Nasr El-Farabi, *Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül- Mevcudat*, ( Çev: Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, 21.

<sup>256</sup> Ebu Nasr El-Farabi, *Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül- Mevcudat*, 15.

belirli bir ideolojik yönetim tarzı ortaya koymaya çalışmaktadır. Şimdiye kadar anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki hukuk, devlet ve siyaset gibi kavramlar insanlık tarihinde sürekli var olmuş ve her dönemde filozofların temel konuları arasında yer almıştır. İnsan için en iyi yönetim tarzı konusunda filozofların fikirleri tam olarak birbirine benzemese de genel kanı tek kişinin yönetiminin sağlıklı olacağı yönündedir.

## 2.6. İNSAN VE BİLİM

Bilim nedir? sorusuna bilimin dural değil, hızla değişen ve gelişen oluşu, inceleme konusu ve yöntemi açısından kapsamının sadece bir tek etkinliği değil sınırları karmaşık olan birçok konuyu kapsaması gibi nedenlerden dolayı tam anlamıyla bir tanım yapmak oldukça zordur. Dural ve basit oluşumların bile tanımı yapılırken güçlük yaşanırken böylesine değişime açık olan ve kapsamı geniş olan bir şeyin tanımını yapmak oldukça güç bir iştir. Bu güçlüğü rağmen yaygın bir tanımlama yapılmıştır. Bu tanımlamaya göre bilim, örgün bilgiler bütünüdür.<sup>257</sup> Bu tanımı daha iyi anlayabilmek için bilgi ve örgün kavramlarının anlamlarını analiz etmeye çalışacağız.

Bilgi, bir önerme ile dile getirilmesi, bu önermenin doğruluğunu kanıtlayacak kanıt ve belgelerin olması ve önermenin doğruluğuna inanılması gibi koşulları taşıyan şey, bilgidir. Örneğin “dünya yuvarlaktır” önermesi kanıtlandığı ve herkes tarafından doğru olduğuna inanıldığı için bir bilgi olmuştur. Örgün terimi ise bilgilerimizi dile getiren önermelerin mantıksal bir ilişki içerisinde olmasıdır. Bilim, bir sürü dağınık ve ilişkisiz önermelerden oluşmamaktadır. Bu önermelerin mantıksal açıdan ilişki düzeni içerisinde yer alması gerekmektedir. Bilimin bu özelliği ise onun örgün olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir tanımda ise bilim, gerçeği arama etkinliği olarak kabul edilmiştir. İlk tanı, bilimsel araştırma, düşünme ve yöntem gibi bulma ve doğrulama çabalarını içerisine almadığından sınırlı bir tanımdır. En son verdiğimiz tanımda bu süreçler yer almaktadır. Fakat bu tanım diğerine göre daha kapsamlı olmasına rağmen yine de bilim tam manasını ortaya koymakta yetersizdir.<sup>258</sup>

Mehmet S. Aydın’a göre bilim, “zaman ve mekân dünyasında yer alan şeylerin, olgu ve olayların yapılarını, onlar arasında sebep-sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfetmeyi; bu konuda elde edilen verileri dedüktif bir sistem içinde toplamayı

<sup>257</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, 16-17.

<sup>258</sup> Yıldırım, 17.

ve nihayet bütün olup-bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeyi gaye edinen beşeri faaliyetleri kastetmektedir.<sup>259</sup> Bu tanım yukarıda bahsettiğimiz iki genel tanımın da eksiklerini tamamlayan bilgi, örgün ve bilimsel süreçleri içerisine alan bir tanımdır.

Schopenhauer ise bilimi zihnin doğru kullama sürecinin sonucunda ortaya çıkan bir ürün olarak görmektedir. Ona göre, zihnin doğru kullanımı için sıralı olan dört adım izlenmelidir. İlk adım, verilerin tümünün sezgi-algıyla doğru kavranılmasıdır. İkincisi, sezgisel süreçten doğru kavramların çıkarılması yani niteliklerin doğru soyutlamalar altında toplanmasıdır. Üçüncüsü, düşünmenin malzemesi olan kavramların sezilip kavranılan ?nda ve zihnimizdeki diğer kavramlarla karşılaştırılması yoluyla tetkik ve tahlil yapma sürecidir. Dördüncüsü ise analizin sonucunda öncüllerin bir araya getirilmesi ve terkibidir. Schopenhauer, bu süreçlerin hepsine önem vermesine rağmen ilk süreci diğerlerinin en tepesinde görmektedir. Çünkü bir şeyin algılanıp ve kavranılması önemsenmemişse ve yeterince üzerine düşülmemişse zihnin diğer süreçleri verilerin eksikliği yahut yanlışlığından dolayı sonuca ulaşamayacaktır.<sup>260</sup>

Schopenhauer, bilgi, şuur, hafıza, kavram ve mantık konularını da bilim içerisinde ele almaktadır. Çünkü bu kavramlar bilimin iç dinamiklerini oluşturmaktadır. Ona göre, hayvanlarda akıl melekesi olmadığından dolayı sadece algı bilgisine sahiptirler. Bundan dolayı hayvanlarda soyut bilgiden bahsedilemez. Sebep-sonuç ilişkisini kavrar, doğru algılar fakat düşünemezler. Çünkü hayvanlar kavramlardan yani soyut tasavvurlardan yoksundurlar. Bunun ilk sebebi hafıza eksikliğinden kaynaklanmaktadır. İnsanın bilinci ile onların arasındaki temel fark budur. Tam düşüncelilik durumu geçmişin ve nihai geleceğin şimdi ile irtibatı içerisinde açık bilince dayanır. Bu ise bilgi, şuur, hafıza ve hatırlamayla gerçekleşebilir. Bütün bunların nihai temeli insan zekası ve hayvan zekası arasındaki farka dayanmaktadır. Hayvanların sadece doğrudan bilgisi varken insanların hem doğrudan hem de dolaylı bilgisi vardır. Dolaylı bilgi algılama, düşünme ve kavrama gibi süreçleri içerisinde barındırdığı için birçok konuda doğrudan bilginin önüne geçer.<sup>261</sup>

<sup>259</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 270-271.

<sup>260</sup> Arthur Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2017, 23-24.

<sup>261</sup> Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, 29-33.

Schopenhauer'a göre his ve seziler oluştuktan kısa bir süre sonra kaybolurlar. Schopenhauer genel ve özel kavram karşılaştırması yaparak kavramlardan hangisinin bilgi ve bilim için faydalı olacağı sonucuna da varmıştır. Ona göre az sayıdaki kavram yani genel kavramların fazlaca olduğu bir alanda bu genel kavramlar altında sınırsız şey ve vaziyet vardır. Böylelikle gerçek şeyler, önemli olmayan ve karışıklığa yer verecek birçok şeyden ayıklanır ve genel bir kavram ortaya konulur. Bu açıdan düşünmemizdeki soyutlama alanındaki yükü alır. Fakat Schopenhauer genel kavramların sığ bir alan oluşturduğunu ve genel kavramlar içinde kalan felsefi sistemlerin gerçeğe inmeden sözcüklerle hokkabazlık yaptığını söyler. Bir kavram hakkında ne kadar çok şey düşünülürse onda o kadar az şey düşünüldüğü için gerçekliğe daha yakındır. Özel kavramlar, kavramlar silsilesinde alt alta yer alır ve skolostik gerçekliği oluşturur. Özelden genle doğru çıkıldığında en üstteki genel kavram ise bir varlıktan yahut sözcükten başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer, sınırsız soyutlamalar yani genel anlamlar içerisinde dönüp dolaşan filozofların okuduğu zaman bir şey düşünemediğini söyler. Çünkü onlarda düşünecek özel bilgi malzemesi bulamamaktadır.<sup>262</sup> Kısacası Schopenhauer, özelden genele gidildiğinde kavramların daha iyi anlaşılacağını, genel kavramların özel kavramlar olmadan bir sözcükten öteye gidemeyeceğini düşünmektedir. Elbette gerçek bilgi özelde tanımlanmış olandır. Bir kavramın muhtevası belirsizse bilime pek bir katkısı olmayacaktır.

Schopenhauer, mantık konusunu da akıl yürütme ve hüküm çıkarma tekniği olduğu için bilim ve bilgelik içerisinde ele almaktadır. Mantık üzerine yapılan tanımlara baktığımızda var olanın genel yeteneklerinin bilimi, belirlenmemiş nesnenin fiziği, düşünüşün ideal kanunlarının bilimi ve doğru düşünme sanatı gibi terimler karşımıza çıkmaktadır.<sup>263</sup>

Mantığın tanımı ortaya konulurken felsefenin diğer disiplinleriyle kıyaslama yapılmaktadır. Örneğin Kant, Eski Yunan felsefesini üç bilime ayırdığını ve mantığın tanımını şu şekilde yaptığını görmekteyiz: “Fizik, etik ve mantık: Her akıl bilgisi ya içeriklidir ve bir nesneyi ele alır; ya da bilimseldir ve nesnelerde ayırım yapmaksızın, anlama yetisiyle aklın yalnız biçimi ile ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. Biçimsel felsefeye mantık denir. Belirli nesnelerle ve bu nesnelerin bağlı olduğu

<sup>262</sup> Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, 38-39.

<sup>263</sup> Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1981, 229.

yasalarla ilgili olan içerikli felsefe de yine ikiye ayrılır. Çünkü bu yasalar ya doğanın ya da özgürlüğün yasalarıdır. İlk yasalara ilişkin bilime fizik, diğerlerine ilişkin olana ise etik denir. Mantığın, düşünmenin genel ve zorunlu yasalarının dayandığı temellerin deneyle bir ilgisi yoktur. Yoksa mantık anlama yetisi ve akıl için bütün düşünmede geçerli olan ve kanıtlanması gereken bir kurallar bütünü olamazdı.<sup>264</sup>

Mantığın kurucusu Aristoteles'e göre ise mantık, bilimlerin girişi, aleti veya bilimlerin şekli ve hatta bütün bilimler bu alete ihtiyaç duyduklarından dolayı bilimlerin bilimidir.<sup>265</sup> Görüldüğü gibi Aristoteles mantığı felsefe ve bilimi inşa eden bir alet olarak ele almaktadır.

Schopenhauer'a göre ise mantık, diyalektik ve retorik gibi bir akıl yürütme ve hüküm çıkarma tekniğidir. Mantık kendi düşünmenin tekniği, diyalektik başkalarıyla tartışma tekniği, retorik ise kalabalıklara konuşma tekniğidir. Bu teknikler sırasıyla tekil, ikil ve çoğul konuşmaya karşılık gelmektedir. Schopenhauer, bir akıl yürütme tekniği olma özelliğinden dolayı mantığı bilimin en temel konuları arasına almıştır.<sup>266</sup> Şimdiye kadar akıl yürütme şekilleri üzerinden Schopenhauer'ın bilime bakışını inceledik. Son olarak ise doğa bilimleri, felsefe ve bilim ilişkisine değineceğiz.

Felsefe ve bilimin her ikisi de dünyayı ve insan yaşantısını anlama yönündeki amaçları bakımından benzerlik göstermektedir. Aralarındaki fark ise yöntem yönündendir. Bilim, olgulardan hareket ederek bazı sonuçlara ulaşmaya çalışır. Ulaştığı sonuçları ise yine olgulara dönerek temellendirmeye çalışır. Felsefe ise bir tür olgu anlamına gelen insanın yaşantısından hareket eder. Fakat felsefe elde ettiği sonuçları temellendirmek için olgulara değil, mantıksal çözümlemeye gitmektedir. İnsanın tarihte akıl yolu ile evreni anlama çabası insanlık tarihi kadar eskidir. Bilimlerin ortaya çıkışları ise oldukça yenidir. Günümüzde çeşitli isimler altında var olan bütün bilimler önceleri felsefenin kapsamı içerisinde yer alıyordu. 17. yüzyıla gelinceye kadar fizik gibi bilimler doğa felsefesi adı altında metafizik nitelikte bir çalışma alanıydı. Doğabilimlerinin felsefeden kopuşundan sonra ise sosyoloji ve psikoloji gibi sosyal bilimler felsefeden ayrılmışlardır. Sosyal bilimlerdeki kopuşun tarihi ise oldukça yenidir. Doğabilimlerinin ve sosyal bilimlerin felsefeden kopuşunun en temel sebebi,

<sup>264</sup> İmmanuel Kant, *Ahlak Felsefesinin Temellendirilmesi*, (Çev.: İonna Kaçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1982, 1.

<sup>265</sup> Aristoteles, *Organon 1, Kategoriler*, (Çev.: Hamdi Ragıp Atademir), MEB Yayınları, Ankara 1989, 8.

<sup>266</sup> Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, 81-82.

sınırları belirli bir inceleme alanı oluşturmak ve bu alana özel araştırma ve yöntemin kullanılmasını sağlamaktır. Böyle bir çalışma ile bulgular daha açık ve güvenilir olacaktır. Fakat felsefede böyle bir bilgi üretme gücü bulunmamaktadır.<sup>267</sup>

Felsefe evren hakkında bilgi vermek isteyen bir etkinlik biçimi şeklinde ortaya çıkmıştır. Yunan dünyasında felsefe ortaya çıktığında evren ve eşya hakkında bilgi verme biçimi olan mitolojik-dinsel dünya görüşüyle hesaplaşmak durumunda kaldı. İlk Yunan düşünürleri din ve mitolojinin sağladığı bilgilerden daha doğru ve sağlam bilgilere erişebilecekleri iddiasında bulundular.<sup>268</sup>

Filozoflar bu iddialarını gerçekleştirme yolunda doğayı gözlemleyip bazı sorular sordular. Sonuç olarak bilimsel anlamda önemli bilgilere erişebildiler. Özellikle Antik Grek döneminde filozoflar bilim adamı olarak görülürdü. Örneğin Platon, büyük bir filozof olmakla birlikte ileri düzeyde matematik ve geometri bilen bir bilim adamıydı.<sup>269</sup> Felsefenin bilime tarih boyunca katkılarda bulunduğunu hatta felsefenin bilim olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Fakat daha önce de bahsettiğimiz gibi konu ve yöntem bakımından felsefe işlevselliğini yitirdiği için bir zamanlar felsefenin alt dalları olan doğabilimleri ve sosyal bilimler ayrılmaya başlamıştır.

Felsefeden ayrılan bilimlerin ortak bir yöntem olarak bilimsel yöntemi kullanırlar. Bu yöntem, evrendeki olguların gözlemlenmesi, bu gözlem sonucunda geçici bir varsayımın ortaya atılması ve bu varsayımın doğrulanması için deneye tabi tutulması aşamalarını içerisinde barındırır. Fakat felsefede sadece bilinçli, tutarlı, sistemli düşünme ve spekülasyon yöntemi kullanılmıştır.<sup>270</sup>

Schopenhauer'a göre sebeplere ulaşmadan sonuçlarda sona eren bilgi dar anlamda tecrübi bilgidir. Doğa bilimlerinde zihnin yardımı olmaksızın yani düşünme zahmetinde bulunmaksızın yapılacak en iyi şeyin tecrübe etmek olduğu anlayışı benimsenmiştir.<sup>271</sup> Bu anlayışı Schopenhauer şu sözleriyle eleştirmektedir: “Onlar zannediyorlar ki ellerindeki fizik veya kimya bilimine ait alet yahut cihazlar kendilerini düşünme yükünden kurtaracak, bunlar kendilerinin yerine düşünecek ve böylece hakikat tecrübelerden ibaret bir dil içerisinde kendiliğinden tezahür edecek. Bu amaçla deneyler

<sup>267</sup> Yıldırım, 27.

<sup>268</sup> Arslan, 91.

<sup>269</sup> Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe*, Pegem Akademi, Ankara 2008, 23.

<sup>270</sup> Arslan, 93.

<sup>271</sup> Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, 19.

tecrübeler yine bu şartlar içerisinde sonsuzca çoğaltılmakta ve böylece fevkalade karmaşık ve neticede bütünüyle saçma, yani asla basit ve doğru sonuca ulaştırmayacak deneylerle birlikte operasyonlar icra edilmektedir.”<sup>272</sup> Görüldüğü üzere Schopenhauer sadece deney ile sonuçlara ulaşan sebepleri sorgulamayan yani felsefeyi dışarıda bırakan doğa bilimcilere karşı çıkmaktadır.

Schopenhauer’a göre düşünen bir zihne sahip olan hakiki araştırmacı tecrübelerini asgari düzeyde tutar ve böylelikle tabiatın açık sesini yalın bir şekilde işitir ve bir muhakemede bulunabilir. Ona göre en önemli hakikatlerin keşfi ancak deneyle bulunabilecek nadir rastlanan gizli fenomenlerin gözlemlenmesi değil açık bir şekilde herkesin gözleri önünde cereyan edenlerin incelenmesidir. Kısacası asıl mesele kimsenin görmediğini değil, şimdiye kadar gözler önünde olmasına rağmen kimsenin düşünmediği bir şeyi düşündürmektir. Dolayısıyla bir filozof olmak bir doğa bilimcisi olmaktan çok daha fazla şey gerektirir.<sup>273</sup>

Schopenhauer, tecrübe etmeksizin sadece düşünmenin Ortaçağda getirdiği olumsuz sonuçların aynısı, düşünmeksizin sadece tecrübe/deney ile sınırlı kalmanın yaşadığımız yüzyılda da oluşacağını düşünmektedir. Gençlerin eğitiminin sadece fizik ve kimya ile sınırlandırılması düşünmeyen sadece deneylere/araçlara bağlı olan bir zihniyet geliştirecektir.<sup>274</sup> Schopenhauer’a göre deneylere odaklanan doğabilimcileri okumaya ve düşünmeye yabancılaşmaktadırlar. Yaptıkları deneylerin onlara asla hakikatin kendisini değil, sadece onu keşfedilebilmesi için veriler sağlayabileceğini unutmaktadırlar.<sup>275</sup>

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki, Schopenhauer bilim ve felsefenin tamamıyla birbirinden bağımsız olması gerektiği fikrini eleştirmektedir. Ona göre bilim ve felsefe birbirini tamamlamaktadır. Nasıl ki sebepleri sorgulamaya sadece deneye bağlı kalan bir yöntem yanlış ise tecrübe etmeksizin sadece düşünme yolunu seçen bir yöntem de yanlıştır.

<sup>272</sup> Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, 19.

<sup>273</sup> Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, 20.

<sup>274</sup> Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, 20.

<sup>275</sup> Schopenhauer, *Bilim ve Bilgelik*, 21.

## 2.7. İNSANIN SANATLA VE EĞİTİMLE İLİŞKİSİ

Sanat sözcüğü Arapça kökenli olup “senea” (yaptı) anlamına gelen Arapça kelimenin mastar halidir. Dinimizdeki karşılığı ise “yapmak”tır.<sup>276</sup> Sanatın ıstılahı manası ise; “birey ve toplumların duygu, düşünce, örf-adet, inanış ve tasavvurlarını, çeşitli malzeme, araç, teknik ve yöntemleri kullanarak gören ve işitenlerde hayranlık uyandırarak bir ahenkle ortaya koymasındır.”<sup>277</sup>

Yapılan tanımdan da hareketle diyebiliriz ki bir eserin sanat eseri olabilmesi için, insan fitratında potansiyel olarak bulunan güzelliklerden haz duyma ve güzeli fark etme yetisini ortaya çıkarması ve harekete geçirmesi gerekir. Bir eserin sanat eseri olabilmesi için temel ölçü, insanda estetik hayranlık uyandırmasıdır.<sup>278</sup>

İnsan, etrafında bulunan nesnelere farklı şekillerde tepkiler gösterir ve meydana getirdiği şeyleri farklı ve değişik nedenlerle meydana getirir. Nesneye bu yaklaşımlardan ilki nesnenin ne olduğunu bilme tepkisidir. Nesneyi tanımaya yönelik bu yönelme biçimi, insanın bilim yapma eylemidir. Diğer yandan insan, bireysel ve toplumsal alanda iyi olanı gerçekleştirmek üzere bir takım eylemlerde bulunur. Bu eylemler ise ahlaki ve siyasal eylemlerdir. Bunların dışında ise doğada hazır bulunan veya insan yapımı olan birtakım nesnelere karşı insanın algılama eylemi vardır. İnsanın bu nesneleri algılaması yukarıda bahsettiğimiz olanlardan farklı bir amacı hedeflemektedir. Buradaki temel amaç ise insandaki hoş duyguları uyandırmaktır.<sup>279</sup>

Schopenhauer, sanatı felsefeyle aynı amaca hizmet eden bir alan olarak görmektedir. Ona göre, felsefe gibi sanatta varoluş meselesinin çözümü için çalışmaktadır. Dünyanın tefekkürünü veren her ruhta eşyanın, hayatın ve varoluşun hakiki doğasını anlama arzusu uyanmaktadır. Eşyanın nesnel, sanatsal kavranışı, hayatın ve varoluşun dışı vurumu aynı zamanda hayatın ne olduğuna dair soruya bir cevap niteliği taşımaktadır. Her sanat dalı ve eseri bu soruyu kendi tarzına özel bir şekilde cevaplamaktadır. Sanat eserleri bunu yaparken soyut bir dil yerine sezgisel dili kullanır. Sonuç olarak cevapları kalıcı bir evrensel bilgiyi değil, gelip geçici bir imge

<sup>276</sup> Yılmaz Can ve Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, Kayihan Yayınları, İstanbul 2012, 11.

<sup>277</sup> Can ve Gün, 11.

<sup>278</sup> Can ve Gün, 11-12.

<sup>279</sup> Arslan, 299.

niteliği taşımaktadır. Resim, şiir, heykel, müzik ve tiyatro gibi sanat eserleri sezgisel bir dil kullanarak hayatın ne olduğu sorusuna cevap vermeye çalışmaktadır. Fakat verdikleri cevap doğru olsa bile tam değildir. Çünkü sezgi simgesiyle geçici bir tatmin sunarlar, kavramın evrenselliği içerisinde bulunabilecek bütünü değil, bir parçayı insanlara gösterirler. Dolayısıyla kavram için yahut düşünme için soyut olarak bu soruya cevap vermek felsefenin işidir. Felsefenin verdiği cevap ise kalıcı ve evrensel bir nitelik taşımaktadır.<sup>280</sup>

Felsefe ve sanat bilimden farklı olarak yasa ileri sürmez ve doğru yanlış önermeleri yoktur. Sanat, sanatçının dünyasını ve onun gerçeğini insanlara aktarır. Bu durum sanatın nesnel ve evrensel bir gerçeklik sunmadığını, öznel ve kişisel bir gerçekliği olduğunu göstermektedir. Sanatın ve sanatçının amacı en temelde bir bilgi vermek yahut telkinlerde bulunmak değil insanda heyecan uyandırmaktır. Bu yüzden sanatın dili, felsefe ve bilimin dilinden farklıdır.<sup>281</sup> Kısacası sanat, dili ve nesneleri ele alışı bakımından felsefe ve bilimden farklı bir yol izlese de felsefe gibi hayata dair etkileyici mesajlar verebilmektedir.

Schopenhauer'a göre şairlerin, ressamın, heykeltıraşların ya da grafik sanatçıların eserleri genellikle derin bir bilgeliğin hazinesi içermektedir. Bunun temel sebebi ise sanatçıların özlerine ve doğalarına ait bilgeliğini eserlerinde dile getirmesinden kaynaklanmaktadır. Sanatçıların eserleri ancak açıklama ve düşünme ile yorumlanabilir. Bu eserleri inceleyen her insan düşünme eylemini gerçekleştirirken kendi kaynaklarından bu bilgeliğin ortaya çıkması için katkıda bulunur. Dolayısıyla her sanat eseri kişinin kabiliyeti ve kültürü neyi yorumluyorsa onu anlatacaktır. Kısacası sanat eserleri her türlü bilgeliği içermektedir fakat örtülü bir şekilde ve düşünce halinde sunmaktadır. Schopenhauer, buna karşılık felsefenin ise aynı bilgeliği gerçek ve açık bir hale getirmeye çalıştığını söyler. Sanat eseri, hayal gücünü asla hareketsiz bırakmaz. Güzel sanatların tümünde bu kural geçerlidir. Hayalgücü harekete geçirilirken asıl anlatılmak istenen doğrudan söylenmemelidir. Sanat eserine bakan kişinin düşünmesi için gerekli olandan fazlası verilmemelidir. Schopenhauer, bu duruma örnek olarak balmumu figürlerle heykeli karşılaştırarak açıklık getirmektedir. Bir balmumu figüründe

<sup>280</sup> Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2009, 67-68.

<sup>281</sup> Arslan, 42.

tam olarak bir tabiat taklidi vardır. Onda her şeyin biçimi ve rengi aynı zamanda vardır. Heykelde ise renk olmaksızın sadece şekil vardır. Bu yüzden heykel insanların hayal gücüne hitap ettiği için daha etkileyici görünmektedir.<sup>282</sup>

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki sanat, insanın hayal gücünü ve diğer duygularını harekete geçirdiği için insan için vazgeçilmez bir alan olmuştur. Schopenhauer, sanatın bu yönüne oldukça fazla vurgu yapmakla birlikte insanın hayat nedir? sorusuna yanıt noktasında cevaplar verdiği için felsefeyle aynı amaca hizmet ettiğini de belirtmektedir. Felsefeyle ortak yönlerinin yanı sıra daha örtük ve öznel bakış açısına sahip olmasıyla ve sezgi dilini benimsemesiyle felsefeden ayrıldığı noktaların olduğunu görmekteyiz.

Bu başlık altında Schopenhauer'ın düşünceleri etrafında inceleyeceğimiz bir diğer konu ise eğitimidir. Eğitim kapsam alanı çok geniş bir kavram olduğu için tanımını yapmak oldukça zordur. Eğitim alanında yapılan bazı tanımlara bakarak bu kavramı daha iyi anlamaya çalışacağız.

Eğitim hakkında, “İnsanoğlunun çocuk veya ergin olarak kendi kültüründe etkinlik kazanması ve eğitim süreci sırasında karşılaştığı bilinçli ve bilinçdışı şartlanmalar.”<sup>283</sup> “İnsan davranışında yetenek, istidat, karakter ve bilgi bakımından belli gelişmeler sağlamak amacıyla yürütülen etkiler sistemi.”<sup>284</sup> “Bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir.”<sup>285</sup> gibi tanımlar yapılmaktadır. En genel anlamıyla yapılan tanım ise “İnsanları belli amaçlara göre yetiştirme süreci”<sup>286</sup> şeklinde ifade edilebilir.

Schopenhauer, eğitimi tabii ve suni olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre, zihin kavramları soyutlama ve sezgisel kavrayışla algılamaktadır. Sezgisel kavrayış insanın varoluşu bakımından soyutlamadan önce gelmektedir. Sezgisel kavrayış, yani tabii eğitimde insanın öğrendiklerinin dayanağı kendi tecrübeleridir. Herhangi bir öğretmen veya kitap olmaksızın tecrübelerle değerlendirme ve kavrama tabii eğitimidir. Suni eğitim tarzı ise tabii eğitimin tam karşısında yer almaktadır. Bu eğitim, sezgisel kavrayışla herhangi bir aşinalık ve ünsiyet kazanılmaksızın dinlemeye, okumaya ve

<sup>282</sup> Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, 70-71.

<sup>283</sup> Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1974, 132.

<sup>284</sup> İbrahim Ethem Başaran, *Eğitime Giriş*, Bimâş Matbaacılık, Ankara 1978, 18.

<sup>285</sup> Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Edge Akademi Yayıncılık, İstanbul 2016, 18.

<sup>286</sup> Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, Pegem Akademi, Ankara 2012, 4.

öğrenmeye dayanır. Schopenhauer'a göre, bu eğitim türü insanları basmakalıp fikirlerle tika basa doldurmaya çalışmaktadır. Sezgisel kavrayış ve tecrübe olmaksızın kendilerine dayatılan bilgilerle boğulan insan, tatbik etmediği bilgiler karşısında asabi, tedirgin ve gergin bir hissiyata kapılacaktır.<sup>287</sup> Schopenhauer'un tabii ve suni eğitime yönelik tutumunu daha iyi değerlendirebilmek için eğitim bilimindeki eğitim türleri olan formal ve informal eğitimleri incelememiz gerekmektedir. Çünkü tabii eğitim informal eğitime, suni eğitim ise formal eğitime karşılık gelecektir.

İnformal eğitim, yaşam içerisinde kendiliğinden oluşan, planlı olmayan, gelişigüzel bir şekilde kazanılan eğitimidir. İnsan çevresinde karşılaştığı şeylerle, diğer insanlarla etkileşime geçtikçe yeni şeyler öğrenmektedir. Bu tür öğrenmeler ailede, arkadaş çevresinde, sokakta, işyerinde, okulda ve diğer pek çok dış uyarının olduğu ortamlarda yani kısacası yaşam içerisinde meydana gelir. İnformal eğitim sürecinde gözlem ve taklit en önemli öğrenme yollarıdır. Tarihte formal eğitimin olmadığı birçok toplum düzeninde gözlem ve taklit yöntemiyle öğrenme ön plana çıkmaktadır. Formal eğitim ise önceden hazırlanmış planlı bir program çerçevesinde amaçlı bir öğretim yoluyla gerçekleştirilir. Eğitim süreci öğretene tarafından planlanır ve sürecin sonunda bir değerlendirme yapılır. Bu eğitimde bilgiler hazır olarak verilmektedir.<sup>288</sup>

Schopenhauer'a göre, insan zihninin doğal gelişim sürecinin ilk basamağında tabii eğitim olmalıdır. Çünkü sezgisel kavrayış, hazır kavram ve fikirlerden önce gelmektedir. Bir çocuğun kendi ayırt etme melekelerini geliştirmek ve ona kendi kendisine düşünmeyi ve değerlendirmeyi öğretmek eğitimin ilk amacı olmalıdır. Aksi takdirde insan zihninin tabii gelişimine aykırı olarak bir çocuğun enerjisini ve zihnini hazır fikirlerle doldurmak, onun düşünme ve değerlendirme yeteneklerini yok edecektir. Genel fikirlerin insanlara dayatılması ve ileride bunların yanlış olduğunun anlaşılması durumunda doğrunun tekrar tecrübe edinilmesi uzun yıllar alacaktır.<sup>289</sup>

Schopenhauer, tabii bilgi edinme yolunun eğitim için kullanılması yönünde adımlar atılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, bu eğitim yöntemine yönelmek, insanın basmakalıp fikirlerin dışına çıkıp eşya ve dünya ile tanışmasını sağlayacaktır. Her şeyi başkalarından alıp ezberleyen, sezgilerini ve düşünmeyi kullanmayan insan,

<sup>287</sup> Schopenhauer, *Seçkinlik ve Stradanlık Üzerine*, 75-76.

<sup>288</sup> Fidan, 75-76.

<sup>289</sup> Schopenhauer, *Seçkinlik ve Stradanlık Üzerine*, 75-76.

ezbere konuşacaktır. Bu durum ise en eğitimli insanların dahi önyargılı olmasına ve bildikleri dışında tüm gerçekliğe gözlerini kapamasına neden olacaktır. Schopenhauer, insanın hayatı suretinden değil aslından öğrenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu yüzden alelacele çocukların ellerine kitaplar vermek yerine ilk önce onların hayatla tanışması sağlanmalıdır.<sup>290</sup>

Kısacası diyebiliriz ki Schopenhauer, eğitimde sezgi ve düşünme yoluyla öğrenmenin yani tabii eğitimin ilk ve öncelikli eğitim olması gerektiğini düşünmektedir. Bu eğitimin önemini ön plana çıkarırken abartılan suni (formal) eğitimin eksiklerinden sıklıkla bahsetmektedir. Schopenhauer'ın bu tarz bir yaklaşım sergilemesi onun formal eğitimi tamamıyla reddettiği anlamına gelmemektedir. Schopenhauer, eğitim sürecinin basamaklarının atlandığını ve eğitimin her alanına formal eğitimin hâkim olmasını eleştirmektedir. Schopenhauer'ın formal eğitime dair görüşlerinde haklılık payının olduğu kanaatindeyiz. Çünkü sezgilerle ve düşünmeyle hayatın öğrenilmesi teorik bilgilerden her zaman daha etkili ve kalıcı olmuştur. Eğitimin her alanında öğrenenin tecrübe elde etmesi ve düşünmesi sağlanmalıdır. Hazır bilgiler verilmeden önce çocukların sezgileri ve düşünceleri ön plana çıkarıldıktan, tecrübe etmeleri sağlandıktan sonra hazır bilgiler sunulabilir. Ya da sunulan bilgilerin yaparak-yaşayarak öğrenilmesi için birtakım sınıfiçi etkinlikler yapılabilir.

---

<sup>290</sup> Schopenhauer, *Seçkinlik ve Stradanlık Üzerine*, 78-79.

## SONUÇ

Çalışmamızın neticesinde Schopenhauer'ın, sadece yaşadığı 19. yüzyılı değil sonraki yüzyılları da etkisi altına alan bir filozof olduğunu görmüş bulunmaktayız. Eserlerini akıcı ve anlaşılır bir üslupla yazması ve düşüncelerini ifade ederken dürüst olması kalıcılığının başlıca faktörlerinden olmuştur. Yüksek muhakeme gücünü satır aralarında hissettiğimiz filozofumuz, etkilendiği Platon, Kant gibi filozofların fikirlerini zihin süzgecinden geçirip kendi özgün felsefesini oluşturmuştur. İçinde yaşadığı yüzyılın siyasal çalkantısı ve iç karartıcı toplumsal karışıklığı onun felsefesinin realist ve pesimist olmasındaki en büyük etkidir. Çocukluğundan itibaren yaşadığı ailevi problemler ve özellikle annesiyle yaşadığı sorunlar onun insanlara karşı olumsuz tavrını şekillendirmiştir.

Schopenhauer'ın din konusundaki düşüncelerini eserlerinde oldukça sert bir tavırla ifade ettiğini tespit ettik. Özellikle İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi ilahi dinlere karşı olumsuz tavrının sebebini açıklarken bu dinlere inanan insanların, din adına yaptıkları bütün kötülüklerin dünyayı çok büyük felaketlere sürüklediğini iddia etmektedir. Asya ve Grek dinlerine karşı daha olumlu tavrı olmasını da bu dinlerin daha hoşgörülü, katı kuralcı olmamasına bağlamaktadır. Ayrıca misyoner bir tavır sergilemedikleri için bu dinler insanlığa zarar vermemişlerdir. Schopenhauer'ın monoteist dinlere olan olumsuz tavrının sebebinin sosyolojik etmenlere dayandığını görmekteyiz. Ancak bu sebeplerden dolayı dini tamamıyla reddedip, felsefesini ateist bir zemine oturtma çabası oldukça tutarsızdır.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz başka bir husus ise Schopenhauer'un dindar insanları kalın kafalı ve düşünmekten yoksun olarak nitelendirmesi oldu. Ona göre, hayat meşgalesinde saçma işlerle uğraşan bu kimseler için din onlara yönlerini gösterir ve hoşça vakit geçirmelerini sağlar. Yani din, onların anlam ihtiyacına cevap verdiği için gereklidir. Çünkü bu sıradan halk diyebileceğimiz kimseler için felsefe yapmak imkânsızdır. Doğruyu yanlış ayırt edebilecek yargı gücünden yoksundurlar. Bu yüzden onların anlayışlarıyla uyumlu olan din onlar için elzemdir. Din kişinin kendi özgür iradesiyle inanması gereken bir olguyken küçük yaştan itibaren çocuklara bu şekilde seçme şansı tanımadan belleklerine kazınmasını asla ahlakî ve vicdani bulmamaktadır. Bu dinî dogmalar küçük yaştan itibaren onların zihnine yerleştirilmiştir. Gerek mucizevî

hikâyelerle gerek korkularla çocukların zihnini ele geçiren bu ilkel inanç sistemlerinin bıraktıkları etki o kadar derindir ki hayatları boyunca asla doğruluğundan şüphe etmezler ve sorgulamazlar. Büyüdükleri zaman bütün insani meziyetlerini kaybetmiş olarak yaşamaya devam ederler. İşte din adı altında yapılan dünyadaki bütün felaketlerin kötülüklerin ana kaynağı budur.

Hristiyanlık hakkındaki eleştirilerine baktığımızda kilisenin egemenliği altında kalmış olan dini eleştirdiğini görmekteyiz. Böyle düşünmesinin müsebbibi olan kilisenin, eğitimin, kültürün, sanatın ve her türlü gelişmenin önüne set olmasıdır. Yazdıkları eserlerle birlikte Bruno ve Vanini'yi ateşe atan da bu zihniyet olmuştur.

İnsan, ontolojik bunalımları olan bir varlık olması hasebiyle dine psikolojik olarak ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bir Tanrı'nın varlığına inanmak insanı gelecek konusunda korkularından emin kılar, ona umut verir, sakinleştirir, teselli eder. İşte tam da bu noktada dinin realist olmadığı gerekçesiyle aldatmaca olduğunu savunur ve tek hakikatin felsefe olduğunun altını çizerek. Ona göre din, alegorik yapısından mütevellit kullandığı argümanlar olan süslü dil ve hikâyelerle insanları kandırmaktadır. Ancak dinin insan üzerinde oldukça etkili olduğunu da savunur. İnsan konusunda “ters, kalın kafalı, iyi ayaklı hayvan” gibi en galiz hakaretleri etmekten çekinmeyen Schopenhauer, dinin insanları terbiye eden, uysallaştıran yönünü de yadsımaz. Her ne kadar dinin bu başarısını inkâr etmese de kullandığı argümanlar açısından etik bulmadığını ifade etmektedir.

Cehaletten beslenen dinin tarih boyunca en büyük düşmanı bilim olmuştur. İnanç ve bilgiyi terazinin iki kefesine benzeterek aralarındaki ters orantıya dikkat çeken Schopenhauer, 19. yüzyıl Avrupası'nı örnek vermektedir. Savaş ortamından yayılma olanağı bulamayan bilginin yokluğunu fırsat bilen kilise toplum üzerindeki baskısını artırmıştır. Tekrardan bilginin hâkim olması onlarca yılı bulmuştur. Din hakikati süslü dille gizlerken, felsefe ise bilim ve akıl yoluyla hakikati insanlara ulaştırır. Bilimin ve özgür düşüncenin geliştiği yerde etkinliğini kaybeden din olacaktır.

Çalışmamızda Schopenhauer'ın teizm ve panteizm'le ilgili görüşlerine de yer verdik. Teist Tanrı anlayışında eleştirdiği en önemli nokta kötülük problemidir. Ona göre Tanrı dediğimiz mefhum, en bilge ve en güçlü olmak zorundadır. Bu kadar yüce

meziyetlerle donatılan Tanrı, dünyadaki kötülöklere neden izin vermektedir? Bu noktada Tanrının ahlakîliğini sorgulamaktadır. Mükemmel Tanrı anlayışıyla rasyonel Tanrı birbirinden oldukça farklı olmasından dolayı monoteist Tanrı anlayışını çelişkili bulmaktadır. Panteizm hakkındaki görüşlerinde ise Tanrıyla evrenin bir ve aynı olduğu görüşünü anlamsız bulduğunu belirtmektedir. panteizm, teizmin kılık değıştirerek saçma bir hal alması olduğundan dolayı panteizmin Tanrı anlayışını kabul etmemektedir.

Genel olarak baktığımızda Schopenhauer din ve felsefe arasında uzlaşşı sağlayamayan filozoflardandır. Ona göre din insanları kandırmaktan başka bir şeye yaramazken, felsefe hakikat arayışındadır. Sıradan halk dediğimiz kimseler için din onların metafizik ihtiyacını karşılariken, hakikate talip olanlar ise felsefeyle ilgilenmişlerdir. Filozofumuza göre insanların gerçek felsefeye ulaşamamasının sorumlusu dindir. Çünkü tarih boyunca din insanların özgür düşünmelerini engelleyerek felsefe aracılığıyla hakikate ulaşmalarına mani olmuştur. İkisinin bulunduğu ortak nokta ise varlıklarını insanın anlam ihtiyacına borçlu olduğu gerçeğidir.

Çalışmamızda düşünürümüzün din-ahlak ilişkisinde din olmadan ahlakın olabileceğini savunduğunu görmekteyiz. İçerisinde dini kurallar olmadan sadece ahlakî ilkelerle devletin yönetilebileceğini söyler ve Grekleri örnek verir. Herhangi bir inanışları olmaksızın sadece ahlakî ilkelerle yönetildiklerinden bahsetmektedir. Toplumlarındaki huzur ve düzen aslında dini dogmalara insanoğlunun hiç de ihtiyacının olmadığını göstermektedir. Ayrıca insanların suç işlememesindeki caydırıcılığın en önemli sebebinin din olmadığı, hukukun vereceğı cezalardan korktukları için suç işlemediklerini ifade etmektedir. Dinin ahlakî etkisinden daha büyük ahlak bozucu etkisinin olduğunu söylemektedir. Din adına yapılan savaşlar, kötölükler, işkenceler bunun en büyük kanıtıdır.

Filozofumuzun fikirlerine genel olarak baktığımızda pesimistliğinin bir tezahürü olarak insanın varlığını olumlamadığını görmekteyiz. İnsanı, doyumsuz, sınırsız istekleri ve arzuları olan bir varlık olarak tasvir eder. Bu tatminsizliği yüzünden ömrü boyunca çalışıp çabalayan insan sonunda mutsuz olarak ölür. Mutlu olanlar ise asla gerçekten mutlu değillerdir, sadece görünüşte mutludurlar. Bu kadar acı ve ıstırabın olduğu bir dünyada ölümü kötölük olarak değil, tatminsiz olan insanın kurtuluşu olarak

görmektedir. Ölümle ilgili düşüncelerine baktığımızda Hindu ve Buda dinlerinin ölüm düşüncesiyle benzerlik gösterdiğini görmekteyiz. Onlar da Schopenhauer gibi hayatın acı ve ıstırap dolu olduğunu düşünür. Ruhun yeniden dünyada beden arama ihtiyacı hissetmesi inancı ise Schopenhauer felsefesinden yaşama istenci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaşama istencine ölümü bir darbe olarak değerlendirse de insanın istediği ve beklediği bir şey olduğunu özellikle çizmektedir. Ölümü hiçlik olarak gören filozoflardandır. Ölüm ona göre insanı kalıplardan çıkararak özgürleştirmektedir. Yaşama istencini geri plana iterek, dünyevi isteklerden soyutlanarak insanın manen gelebileceği zirve ölümdür. Onun bu hiçlik anlayışının Budizm'in Nirvanasına benzediğini görmekteyiz. İntihar hakkındaki görüşlerine baktığımızda ise onu hata olarak gördüğünü söylemekten çekinmemektedir. İnsan en yüksek amaca iradesini susturarak ve istemeyi yok ederek ulaşabilir hâlbuki intihar etmek sefalet ve acı dolu dünyadan kaçmak anlamına gelmektedir. Bu yüzden intiharı ahlaki bulmamaktadır.

Düşünürümüze göre özgürlük kişinin iradesiyle hareket edebilmesi, dışarıdan hiçbir müdahalenin edilmemesi demektir. Tam manasıyla özgürlükten bahsedeceksek bu metafizik yapıdadır. Dolayısıyla eylemlerimizi Tanrı yönlendirmektedir. Bu durumda da iradeden bahsedilemez. Kişinin eylemlerinden sorumlu olabilmesi için irade gereklidir. Bu yüzden istemenin hakim olduğu evrende insanın tam manasıyla özgürleşmesinden bahsedilemez. Ancak istemeyi yadsıyabilirse özgürlüğü mümkün olabilir.

Sonuç itibarıyla Schopenhauer'ın düşüncesinde din, insanları kandırmak için mecazlar, meseller üreten kalabalıkların metafiziğidir. Teist dinleri Tanrı kötü bir evreni nasıl yaratır sorusunu sormadığı için eleştirir. Çünkü dünya Ona göre en kötü yerdir. Arthur Schopenhauer felsefe tarihinin karamsar filozoflarından. Ona göre yaşama iradesi yok edilirse kişi var olmanın acılarından ve ıstırapından kurtulabilir. Arzularımızın sonu gelmeyeceği için tatmin edildikçe insan hep daha fazlasını ister. Bundan kurtulmanın yolu yaşama iradesini reddetmektir.

## KAYNAKLAR

- Adler, Mortimer, *Dinde Hakikat*, (Çev.: Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz, Fenomen Yayınları, Erzurum 2005.
- Ahmet, Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2012.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara 1984.
- Akseki, A. Hamdi, *İslam Dini*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1970.
- Aristoteles, *Organon 1, Kategoriler*, (Çev.: Hamdi Ragıp Atademir), MEB Yayınları, Ankara 1989.
- Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Ersin Uysal), Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Mete Tunçay), Remzi Yayınları, İstanbul 2000.
- Armaoğlu, Fahir, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, Kronik Kitap Yayınları, İstanbul 2019.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014.
- Aydın, Mehmet, “Ahlak”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1989, II, 10.
- Aydın, Mustafa, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, Açılım Kitap, İstanbul 2011.
- Aydoğan, Ahmet, *Schopenhauer* (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2019.
- Başaran, İbrahim Ethem, *Eğitime Giriş*, Bimaş Matbaacılık, Ankara 1978.
- Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (Çev: Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Bolay, Hayri, “Bizanslı Âlimlerin İstanbul’dan Kaçmaları ve Rönesansı Başlatmaları Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 1987, 137-141.
- Camus, Albert, *Sisifos Söyleni*, (Çev.: Tahsin Yüce), Can Yayınları, İstanbul 1998.
- Can, Yılmaz ve Gün, Recep, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012.

- Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, (Çev.: Refik Özdek), Yağmur Yayınevi, İstanbul 1973.
- Cartwright, David E., *Schopenhauer* (1. Baskı), (Çev.: Sibel Erduman), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014, 487-488.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefenin Kısa Tarihi* (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş* (2. Baskı), Sentez Yayıncılık, Bursa 2007.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranış*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları, İstanbul 2000.
- Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1994.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *Felsefe Tarihi* (1. Baskı), Nobel Yayınları, Ankara 2017.
- Çüçen, A. Kadir, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayınları, İstanbul 2015.
- Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Doğan Yayınları, Ankara 1969.
- Deleuze, G., *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, (Çev.: Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.
- Demirci, Muhsin, *Lokman Suresi ve Ahlaki Öğütler* (2. Baskı), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011.
- Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (Çev.: Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1962.
- Durkheim, Emile, *Din Hayatının İptidai Şekilleri*, (Çev.: Hüseyin Cahit), Tanin Matbaası, İstanbul 1923.
- Ebu Nasr El-Farabi, *Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, (Çev: Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012.
- Ebu Nasr El-Farabi, *İlimlerin Sayımı (İhsa'ül-ulum)*, (Çev:Ahmet Ateş), İstanbul 1995, Maarif Basımevi.

- Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Edge Akademi Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Faruki, İsmail R., *Tevhid*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Fidan, Nurettin, *Okulda Öğrenme ve Öğretme*, Pegem Akademi, Ankara 2012.
- Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, (Çev.: Mehmet Ökten), Tutku Yayınevi, Ankara 2014.
- Gazzâlî, *İhyâ 'u Ulmû 'id-Din* (IV. Cilt), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.
- Gazzâlî, *Mişkâtü 'l-Envâr ve Misfâtü 'l el-Esrâr*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986.
- Gökberk, Macit *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011.
- Güngör, Feyza Şule, “Ölüm Hakkında Çağın Felsefi Senaryosu: Hakikat mi Hiçlik mi?”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, 2016, 210-233.
- Gürkan, Salime Leyla, “Ölüm”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2007, XXXVI, 32-33.
- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1974.
- Heidegger, Martin *Varlık ve Zaman*, (Çev.: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- Hızır, Nusret, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1981.
- Hiriyanna, Mysore, *Hint Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Fuat Aydın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, 113-125.
- Hobbes, Thomas, *De Cive Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, (Çev.: Deniz Zarakolu), Belge Yayınları, İstanbul 2014.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, (Çev.: Semih Lim), Yapıkredi Yayınları, İstanbul 2017.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/avam>, (Erişim Tarihi: 25.03.2021)
- Hume, David, *Din Üstüne* (3. Baskı), (Çev.: Mete Tuncay), İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara 1995, 209.

- İmamoğlu, Tuncay, “Whitehead ve Heidegger Düşüncesinde İnsanın Anlamı”, *EKEV Akademi Dergisi*, 13(39), 2009, 34-38.
- İmamoğlu, Abdulvahid, “Vicdan Kavramının Psiko-Sosyal Tahlili”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 5(1), 2010, 120-128.
- İmamoğlu, Tuncay - Yazoğlu Ruhattin, ve Başçı, Vahdettin, *Din Felsefesi* (2. Baskı), Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2017.
- İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm*, (Çev.: Salih Şaban), Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Jankelevitch, Vladimir, *Ölümü Düşünmek*, (Çev: Y. Ruhi Demir), Monokl Yayınları, İstanbul 2006.
- Kandemir, M. Yaşar, *Örneklerle İslam Ahlakı*, Nesil Yayınları, İstanbul 1980.
- Kant, İmmanuel, *Ahlak Felsefesinin Temellendirilmesi*, (Çev.: İonna Kaçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1982.
- Kant, İmmanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2009.
- Kant, İmmanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, (Çev.: Atilla Yayla), *Liberal Düşünce Dergisi*, 10 (38/39), 2005, 203-225.
- Karagöz İsmail ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.
- Karaman Hayrettin ve diğerleri, *İlmihal I*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, 2.
- Kararlı, Kutluay, *İnsan Hakları ve Demokratikleşme*, 4T Yayınevi, İstanbul 2018, 13-14.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- Koçak, Muhsin – Dalgın, Nihat ve Şahin, Osman, *İslam Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.
- Kuçuradi, İoanna, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2013.

- Kutluer, İlhan, “İnsan”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1989, XXII, 321.
- Kutub, Seyyid, *Fizilâl’il Kur’ân* (Cilt 11), Akit Yayınevi, (Çev.: E. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler ve Bekir Karlığa), İstanbul 1971.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003.
- Mevdudi, Ebul Ala, *Tefhîmu’l Kur’ân* (Cilt IV), İnsan Yayınları, İstanbul 2020.
- Minois, Georges, *İntiharın Tarihi, İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*, (Çev.: Nermin Acar), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008.
- Nasr, Seyyid Hüseyin *İslâm: İdealler ve Gerçekler* (Çev.: Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Nebi, Malik B., *Kur’an-ı Kerim Mucizesi*, (Çev.: Ergün Göze), Yağmur Yayınları, İstanbul 1969.
- Nohutçu, Ahmet ve Kaya, Ahmet Gazi, *İnsan Hakları ve Demokratikleşme*, Savaş Yayınevi, Ankara 2016.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982.
- Özkan, Senail, *Ölüm Felsefesi*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Özkan, Senail, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2009.
- Platon, “*Sokratesin savunması*”, *Diyaloglar*, (Çev.: Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.
- Platon, *Devlet*, (Çev.: Selahattin Eyüboğlu), Kültür Yayınları, İstanbul 2000.
- Platon, *Phaidon*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Sartre, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik –Fenmenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev.: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya), İthaki Yayınları, İstanbul 2009.
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 1999.

- Schopenhauer, Arthur, *Hayatın Bilgeligi*, (Çev.: Merve Şener), Alter Yayıncılık, Ankara 2014.
- Schopenhauer, Arthur, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Schopenhauer, Arthur, *Bilim ve Bilgelik*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Schopenhauer, Arthur, *İnsan Doğası Üzerine*, (Çev.: Elif Yıldırım), Oda Yayınları, İstanbul 2014.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev.: Levent Özşar), Biblos Yayınları, İstanbul 2013.
- Schopenhauer, Arthur, *Ölüm ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliği İle Olan İlişkisi*, Oda Yayınları, İstanbul 2014.
- Schopenhauer, Arthur, *Ölümün Anlamı*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Schopenhauer, Arthur, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *Din Üzerine* (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Spinoza, Benedictus, *Etika*, (Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011.
- Spinoza, *Etika*, (Çev.: Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi, Ankara 2004.
- Şeriatî, Ali, *İnsan*, (Çev.: Şamil Öcal), Fecr Yayınları, Ankara 1997.
- Taşkın, Ali ve Becermen, Metin, *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayınları, Ankara 2013.
- Tekeli, Sevim, *Modern Bilimin Doğuşuna Bizans'ın Etkisi*, Kalite Matbaası, İstanbul 1975.

- Tepe, Harun, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, İmge Yayınları, İstanbul 2003.
- Tolstoy, *Din Nedir?*, (Çev.: Murat Çiftkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, *Felsefe*, Pegem Akademi, Ankara 2008.
- Turan, Erol, *Siyaset Bilimine Giriş*, Palet Yayınları, Konya 2013.
- Watson, Ernest Karloviç, *Arthur Schopenhauer Hayatı ve Felsefi Çalışmaları*, (Çev.: Emel Saatçi), Dorlion Yayınları, Ankara 2018.
- Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, (Çev.: H.Bahadır Akın), Adres Yayınları, Ankara 2008.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016.
- Yazır, E. Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (6. Cilt), (Çev.: İsmail Karaçam), Azim Dağıtım Yayınevi, İstanbul 2011.
- Yazoğlu Ruhattin ve Aydeniz, Hüsnü, *Dini Çoğulculuk-Jhon Hick'in Etrafında Tartışmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012.

**ÖZGEÇMİŞ**

|                         |                                                                                                          |
|-------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Kişisel Bilgiler</b> |                                                                                                          |
| Adı Soyadı              | Zeynep KARADAĞ                                                                                           |
| Doğum Yeri ve Tarihi    |                                                                                                          |
| <b>Eğitim Durumu</b>    |                                                                                                          |
| Lisans Öğrenimi         | İstanbul Üniversitesi Eğitim Fakültesi<br>İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi<br>Öğretmenliği Bölümü |
| Y. Lisans Öğrenimi      | Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü<br>Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı                 |
| Bildiği Yabancı Diller  | İngilizce                                                                                                |
| Bilimsel Faaliyetleri   |                                                                                                          |
| <b>İş Deneyimi</b>      |                                                                                                          |
| Stajlar                 |                                                                                                          |
| Projeler                |                                                                                                          |
| Çalıştığı Kurumlar      |                                                                                                          |
| <b>İletişim</b>         |                                                                                                          |
| E-Posta Adresi          |                                                                                                          |
| Tarih                   |                                                                                                          |