T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

MEVLANA VE SCHOPENHAUER'IN İNSAN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

DOKTORA TEZİ

Rabia CAN PAMUK

BURSA-2024

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

MEVLANA VE SCHOPENHAUER'IN İNSAN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

DOKTORA TEZİ

Rabia CAN PAMUK

Danışman:
Prof. Dr. Işık EREN

BURSA-2024

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
08.07.2024
Rabia CAN PAMUK

Adı Soyadı: Rabia CAN PAMUK

Öğrenci No: 711843001

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar adı soyadı	Rabia CAN PAMUK
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Felsefe
Bilim dalı	Felsefe
Tezin niteliği	Doktora Tezi
Sayfa sayısı	viii + 179
Mezuniyet tarihi	**……/……**/2024
Tez danışmanı	Prof. Dr. Işık EREN

Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması

Bu çalışmanın amacı Mevlana Celaleddin Rumi ve Arthur Schopenhauer'ın insan anlayışını ele almaktır. Bu iki düşünürün insan felsefesi bağlamında ele alınmasının sebebi düşünürlerin insan ve insanlığa dair özgeci içerik sunan bir ahlak ve insan anlayışı ortaya koymaları ve bu anlamda insan görüşlerinin evrensel bir değer taşımasıdır. Bu çalışmanın özellikle esas aldığı diğer neden de farklı dönemde yaşayan biri Doğu diğeri Batı düşüncesini temsil eden düşünürlerin keskin farklılıklarına rağmen benzer sonuçlara ulaşmalarıdır. Bu bağlamda en temel farklılık inanma olgusunda Schopenhauer'ın hiçbir dini benimsememesi ve içkin bir metafizik anlayışıyla ahlak görüşünü temellendirmesi buna karşın Mevlana'nın tam aksine dini esas alarak evrene aşkın bir bakış açısıyla ahlak görüşü ortaya koymasıdır. En temel benzerlikleri de insanın kendini bilmesi noktasında *isteme* kavramı bağlamında Schopenhauer, *nefs* kavramı bağlamında ise Mevlana nedenselliğe dayalı olan aklın dışına çıkmışlardır. Schopenhauer ahlakı merhamet ilkesi bağlamında metafiziksel bir alan olarak değerlendirir ve evrendeki birliği yaratan Kant'ın -*kendinde şey*- olarak adlandırdığı *istemeyi* kavrayacak ve birliği görecek insanı ahlak anlayışına konu edinir. Diğer yandan Mevlana din temelli bir bakış açısıyla tasavvuf öğretisi bağlamında aklı aşarak mistik bir insan ve ahlak anlayışına ulaşır. *İnsân-ı kâmil* ya da *arif* tasavvuru ile anlattığı bu insan nefsini bilen insan olarak ahlakın sırrına eren evrendeki birliği gören insandır. Bu yüzden Mevlana'da nefsini bilen insanın ulaştığı idrak "aşk" olarak ifade edilir ve bu aklın kavrayabileceği bir şey değildir. İşte bu çalışma bu argümanlardan hareketle düşünürlerin ahlak ve insan görüşlerindeki benzerlik ve farklılıklarını felsefi antropolojinin nesne ve yöntemini temel alarak özgün bir şekilde değerlendirmeye çalışmaktadır.

Anahtar Sözcükler: İnsan felsefesi, etik (ahlak), isteme, nefs, merhamet, ulu insan, insân-ı kâmil.

ABSTRACT

Name & surname	Rabia CAN PAMUK
University	Bursa Uludag University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Philosophy
Subfield	Philosophy
Degree awarded	PhD.
Page number	viii + 179
Date of degree awarded	**……/……**/2024
Supervisor	Prof. Dr. Işık EREN

A Critical Compound of Mevlana's and Schopenhauer's Conceptions of Human

The purpose of this study is to address the understanding of humanity of Mevlana Jalaluddin Rumi and Arthur Schopenhauer. The reason for examining these two thinkers in the context of human philosophy is that they both present a moral and human understanding that offers altruistic content regarding humans and humanity, and in this sense, their views on humanity hold universal value. Another primary reason for this study is that, despite the sharp differences between the thinkers, one representing Eastern thought and the other Western thought, who lived in different periods, they arrive at similar conclusions. In this context, the most fundamental difference lies in the concept of belief: Schopenhauer does not adopt any religion and grounds his moral views in an immanent metaphysical understanding, whereas Rumi, on the contrary, bases his moral views on religion, offering a transcendent perspective on the universe.Their most fundamental similarity is in the concept of self-knowledge: Schopenhauer, in the context of the concept of will, and Rumi, in the context of the concept of self (nafs), both transcend the rationality based on causality. Schopenhauer evaluates morality as a metaphysical realm within the principle of compassion and focuses on the human being who will comprehend and see the unity in the universe, which Kant refers to as the "thing-in-itself" (noumenon) called will. On the other hand, Rumi, with a religion-based perspective, transcends rationality through the teachings of Sufism and reaches a mystical understanding of humanity and morality. The human being he describes with the conception of the "perfect human being" (Insân-ı kâmil) or "gnostic" (Arif) is one who knows his self (nafs), attains the secret of morality, and sees the unity in the universe. Therefore, in Rumi's view, the comprehension attained by the person who knows their self is expressed as "love," which is something beyond the grasp of reason. Hence, this study attempts to uniquely evaluate the similarities and differences in the thinkers' views on morality and humanity, based on the object and method of philosophical anthropology, drawing from these arguments.

Keywords: Philosophy of humanity, ethics (morality), will, self (nafs), compassion, great human, perfect human (Insân-ı Kâmil).

ÖNSÖZ

Doktora tezim sürecinde bana adı gibi ışık tutan kıymetli danışmanım sayın Prof. Dr. Işık Eren'e, beni lisans öğrencilik yıllarımdan beri bilgi ve birikimiyle aydınlatan çok değerli merhum hocam sayın Prof. Dr. Uluğ Nutku 'ya teşekkür ederim. Hayatıma değer ve anlam katan beni bu süreçte destekleyen sevgili eşime, hayatım boyunca sürekli yanımda olan sevgili ailem; canım annem, babam, kıymetli ablam ve kardeşime minnettarım. Son olarak 2020 yılında dünyaya gözlerini açan biricik oğluma bana kattığı sevgi ve özellikle kendisinden vakit alarak bu çalışmaya destek vererek gösterdiği anlayış için gönülden teşekkür ederim.

Bu tezi değerli hocam Prof. Dr. Uluğ Nutku ve canım oğlum M. Kemal Ege'ye ithaf ediyorum.

Rabia CAN PAMUK

İstanbul 2024

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI……..…… i

YEMİN METNİ.....ii

ÖZET.....iii

ABSTRACT iv

ÖNSÖZ.....v

İÇİNDEKİLER.....vi

GİRİŞ.....1

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLANA

1.1. Mevlana'nın Düşünce Sisteminin Genel Özellikleri……...13

1.2. İslam, Felsefe ve Tasavvuf…….14

1.2.1. İslam Felsefesinde Tasavvufun Teşekkülü……...19

1.2.2. Mevlana'nın Tasavvuf Anlayışı……...25

1.3. Mevlana'nın Ahlak Görüşü……30

1.3.1. İslam'da Ahlak…….31

1.3.2. Mevlana'da Ahlakın Değeri: İyi ve Kötü Kavramı……...32

1.3.3. Din ve Ahlak İlişkisi……35

1.3.4. İrade Özgürlük İlişkisi ve Ahlaki Sorumluluk……..36

1.3.5. İnsanda İyi ve Kötü Huyların Oluşumu: Mizaç ve Karakter…….39

1.3.6. Nefs Terbiyesi ve Edep İlkesi……...41

1.3.7. Mutluluk Ahlakı……...42

1.4. Mevlana ve İnsan……....45

1.4.1. İslam ve Tasavvufta İnsan……45

1.4.2. Mevlana'nın İnsan Anlayışında Varoluşsal Olarak İnsanın Yeri ve Değeri……...47

1.4.3. Alem ve İnsan İlişkisi……..……..49

1.4.4. İnsanda Ruh, Nefs, Akıl ve Kalp İlişkisi……...51

1.4.5. İnsân-ı Kâmil veya Arif Tasavvuru……..56

1.4.5.1. Mevlana'da İnsân-ı Kâmilin Ölçütü ve Özellikleri……58

İKİNCİ BÖLÜM

SCHOPENHAUER

2.1. Schopenhauer'ın Felsefi Sisteminin Genel Özellikleri……..62

2.2. Felsefesinin Temel Kavramları……..……..67

2.2.1. Yeterli Temel İlkesi……..67

2.2.2. Tasavvur Olarak Dünya……....72

2.2.3. Dünyanın Kurucu İlkesi Olarak İsteme……76

2.3. Sanat Anlayışı ve Sanatın Nesnesi Olarak Platonik İdea……....81

2.4. Schopenhauer'ın Ahlak Felsefesi……..…….....86

2.4.1. Kant'ın Ahlak Metafiziği ve Schopenhauer'ın Kant Kritiği……..90

2.4.2. Schopenhauer'ın Ahlak Metafiziği: Merhamet Etiği…….....97

2.5. Schopenhauer'ın İnsan Anlayışı……..……....109

2.5.1. İnsan Doğası: Kişi ve İnsan……...109

2.5.2. Bilgi ve Varlık Görüşü Açısından İnsan Anlayışı…….....112

2.5.3. İstemenin Nesneleşme Basamakları ve İnsan……....114

2.5.4. Ahlaki Bir Varlık Olarak Kendi Kendinin Karşısında İnsan…….....118

2.5.5. Özgürlük Problemi ve İnsan ile İlişkisi……..121

2.5.5.1. İstemenin Onaylanması ve Reddedilmesi……124

2.5.5.2.Özgürlük Problemi Bağlamında Üç İnsan Tipi: Akıllı, Deha ve Ulu İnsan.127

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLANA VE SCHOPENHAUER'IN İNSAN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

3.1.Felsefe Tarihindeki İnsan Anlayışlarına Genel Bakış……..……..132

3.1.1. İlk ve Orta Çağ Batı Felsefesinde İnsan..…….....133

3.1.2. İslam Orta Çağ Felsefesinde İnsan …….137

3.1.3. Modern Dönem ve Sonrasında İnsan…….....142

3.2. Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması…….……146

SONUÇ……...160

KAYNAKÇA……...169

ÖZGEÇMİŞ……...179

GİRİŞ

Felsefe, insanlığın bilim, sanat, edebiyat, teknik ve din alanındaki gelişimi, ilerlemesi ve dönüşümü üzerine düşünmenin bir ürünüdür. Bu bağlamda, bütün maddi ve manevi kültürün merkezinde felsefenin olduğunu söyleyebiliriz. Felsefenin merkezinde ise insan vardır. İnsan evrene kendi optiğinden bakar ve bu bakış dıştan içe değil, içten dışa doğru bir yönelim gösterdiğinden felsefenin tüm disiplinleri doğrudan ya da dolaylı olarak insan ile ilgili bir açıklama, insanı anlama, insan- evren ilişkisini çözme gayreti ve gayesi içerisinde olmuştur. İnsan, 20.yüzyıla kadar doğrudan bir problem konusu olmamasına rağmen, felsefenin disiplinlerinde bir problem alanı olarak siyasetten ahlaka, dinden metafiziğe, varlıktan bilgiye kadar ele alınıp irdelenmiştir. Bu noktada Sokrates'in "*kendini tanı*" ve Immanuel Kant'ın "*insan nedir*?" sözlerine atıfta bulunarak felsefenin ve felsefe tarihinin, insanın "ne" olduğunu araştıran bir süreci hem doğrudan hem de dolaylı olarak içinde taşıdığını ifade edebiliriz.

İnsan, evren içinde kendisini tanımlamaya ve konumlandırmaya çalışırken kendisi dışındaki varlıkları temele alır. Bu noktada diğer varlıklarla arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları gözlemler. Bu benzerlikler ve farklılıklar insanda daha ziyade var olan ikili bir yapıyla ilişkilendirilir. Felsefe tarihi içerisinde bu anlamda Immanuel Kant'ın varlık dünyasını, *gneosolojik* bakımdan "görünüş" ve "kendi başına varlık" olarak iki şekilde ele alışını örnek olarak gösterebiliriz. İnsanı görünüş yanıyla ele alan Kant, bu yanıyla insanın doğa yasalarına bağlı olduğunu ve bu alanda insanın düşünsel, ruhsal ve bedensel yetilerinin olduğunu söyler. İnsanın insan olarak kendini gerçekleştirmesi ise akıl varlığı yanına bağlıdır. Kant'a göre insanı hayvan karşısında üstün kılan taraf ise bu noktadır. İnsanın bu yanı doğadaki nedensel yasalardan bağımsız olup özgürdür.[1] Kant'a göre insan kendinde gerçekten öyle bir yeti bulur ki, bununla kendisini her şeyden, hatta nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da akıldır. Bu yüzden akıl sahibi varlık, bir düşünce varlığı olarak doğa yasasına bağlı yani duyular dünyasına değil anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır.[2] Doğa varlığı

---

[1] Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2014, s.37.

[2] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları, 2015, s.70-71.

olarak insan doğa yasalarına bağlıdır. Bu doğrultuda insanın "ne" olduğu sorusuna doğa yasalarına uygun olarak yanıt verir. Fakat "insanı diğer varlıklardan ayırt eden nitelik nedir?" sorusu merkeze alındığında sadece doğa yasalarına bağlı olarak bütüncül bir açıklama getiremeyiz. Bu noktada akıl sahibi varlık olarak insanın değerlerin yapıcısı ve taşıyıcısı olarak evrende diğer varlıklara göre göreli bir farklılığa sahip olduğunu söyleyebiliriz. İnsan, kendi düşünce ve eylemlerine "iyi" ve "kötü" kavramlarını temele alarak bir değer verir. Neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, insan hayatının amacının ne olması gerektiğini soruşturan felsefenin özel bir dalı olarak etik/ahlak insanları evrensel ilkeler aramaya itmiştir.[3] İnsanın eylemleri ahlaki olarak değerlendirilirken, bu değerlendirmelerin ilkeler ve kurallar çerçevesinde teorik olarak ele alınması etik disiplininin problemidir ve bu etiği ahlaktan ayırır. Bu doğrultuda felsefenin varlık alanı, etik alanı ve felsefe tarihinde filozofların kendi sistemleri içindeki ahlak ve insan anlayışları insan felsefesine dolaylı olarak oldukça katkı sağlamıştır.

İnsanın "ne" olduğu problemi insanın evrendeki konumunu ortaya koyma açısından kritik bir problemdir. İnsanın felsefe başta olmak üzere bilimin, sanatın ve hatta tekniğin de önemli problemi olduğu söylenebilir. Çünkü insan anlaşılmadan insanın ortaya koydukları da hakkıyla anlaşılamayacaktır. Geçmişten günümüze kadar ilerleyen insan kendisinin ne olduğu hakkında hala kaygan bir zemin üzerindedir. 20. yüzyıl ve 21. yüzyılın ilk çeyreği günümüze yakın tarihler olarak değerlendirildiğinde, insanın neden hala kaygan bir zemin üzerinde durduğunu gösteren somut olaylar ve olguları içeren problemler görürüz. Savaş, ırkçılık, ekolojik problemler insanın hem kendisine hem de doğaya yönelik olumsuz sonuçlar ortaya çıkaran olgusal gerçekliği olan sorunlardır. İnsanın bilim ve teknik olarak ilerlemesi bu sorunları yok edememiştir. O halde insanın ne olduğu hala anlaşılamamıştır. İnsanın "ne" olduğu hakkında 20. yüzyılı ölçüt alarak tespit etmeye çalışan, felsefi antropolojinin kurucusu Max Scheler'in şu sözleri oldukça dikkat çekicidir: "Tarihin hiçbir döneminde insanın kendisi için günümüzdeki kadar sorunlu olmadığı söylenebilir."[4] Scheler'in bu tespiti günümüz açısından değerlendirildiğinde hala güncelliğini koruyan bir ifade olarak değerlendirilebilir. İnsanın "kim" ve "ne" olduğunu kavramasının önemini yüzyıllar

---

[3] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s.344.

[4] Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ankara: Ayraç Yayınları, 1998, s.36.

öncesinden Sokrates şu sözlerle vurgular: "Sınanmamış bir hayat insan için yaşanmaya değmeyen bir hayattır."[5] Bu ifade Kant'ın "insan nedir" ifadesiyle birlikte insan felsefesinin hem felsefe tarihindeki yeri ve önemini göstermek hem de bu çalışmanın önemini ifade etmek bağlamında bir kalkış noktası olarak değerlendirilebilir.

Schopenhauer varlık, bilgi ve ahlak anlayışıyla bir insan görüşüne ulaşır. Ahlak ve insan anlayışına kadar rasyonalist bir filozof olan Schopenhauer, metafiziksel ahlak anlayışı ile ulaştığı insan görüşünde mistik bir filozofa dönüşür. Mevlana ise din temelli bir ahlak anlayışı ile insan konusunu tasavvufun genel çerçevesi içinde ele alır. Tasavvuf kelimesinin kökeni "yün" anlamına gelen Arapça "suf" sözcüğünde köklenir ve zahitlerin yünden yapılmış kıyafetlerine göndermede bulunur. Buna karşın kelimenin Yunanca "sophos" yani bilgelik kelimesi anlamına geldiğini söyleyenlerde vardır.[6] Bilgelik anlamında tasavvuf ise insanın kendini bilmesi kendi ilmine ulaşmasıdır. İnsan bu ilme kendini bilme yolcuğu ile ulaşacağı için tasavvuf dinin bu anlamda gerçek özüdür. Bu yüzden bu öz temelde insanın düşünen yanına, yani hayatın manası ve gayesine çevrilmiş olan insanı ve varlığı konu edindiğinden Mevlana'nın tasavvufi görüşü aynı zamanda onun ahlak ve insan anlayışıdır.

Tasavvuf düşüncesinde ve dolayısıyla Mevlana'da insan Tanrı ve alem ile ilişkisi içinde ele alınır. İnsanın alem içinde diğer varlıklara nazaran imtiyazlı durumu onun akıl sahibi bir varlık olmasıdır. Fakat akıl insanın kendi ilmine ulaşmasında Mevlana için asıl değil ikincil bir nitelik taşır. Bu durum Schopenhauer'ın kendi felsefesinin özelliğini belirtirken aklın istemeye nazaran ikincil olduğu ve istemenin bir tezahürü olduğu düşüncesine benzetilebilir. Dolayısıyla her iki düşünür için akıl önemlidir fakat insanı hakikate götürecek nihai reçeteyi sunmaz. Bu bağlamda düşünürlerin ele almak istediğimiz insan anlayışı irrasyonel bir zemine dayandığından bu düşüncelerini oluşturdukları temel argümanları betimlemek ve irdelemek bu çalışmanın, temel amacıdır.

Arthur Schopenhauer felsefe sistemini insanın "ne" olduğunu araştırmak gayesi ile kurmamıştır. Varlık ve bilgi problemi onu, insan problemini ele almaya sevk

---

[5] Platon, "Sokrates'in Savunması", *Diyaloglar* içinde, çev. Teoman Aktürel, 14.Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2017, 38a, s.34. Bkz. Platon, Sokrates'in Savunması, çev. Erman Gören, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları,2016, 38a, s.75.

[6] Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul, İstanbul: Sufi Yayınları, 2018, s. 17.

etmiştir. Temel eseri *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* başta olmak üzere hemen hemen tüm eserlerinde Schopenhauer'ın tüm felsefesinin, dolayısıyla da insan görüşünün çekirdeğini oluşturan iki temel kavram görürüz: Bunlardan biri *isteme* diğeri ise *tasavvur* kavramıdır. Schopenhauer, temel eserinde tasavvur kavramı altında dünyanın karşısındaki insanı ve varlıktaki yerini ele alırken bilgi ve varlık felsefesi içinde insanı "tür" olarak ele alır. İsteme kavramı altında ise insanın kendi ile olan ilişkisinde veya kendisinin karşısında duran insanı ele alır ki burada onun ahlak görüşü ortaya çıkar. *Tür* olarak insan burada *kişi* olarak ele alınır.[7] Tasavvur olarak dünya yeterli temel ilkesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve bu ilke içinde istemenin bir tezahürü olarak tasavvurlara çokluk ve zorunluluk hakimdir. Bu yüzden tasavvur Schopenhuer'a göre, istemenin nesneleşmiş hali olarak çokluktur. Bu nedensel bağlarla görünenin dışında, ötesinde, temelsiz hiçbir nedene bağlı olmayan, akıl ile kavranamayacak olan bir dünya vardır ki bu ise Immanuel Kant'ın temel kavramlarından biri olan *noumen* alanı içinde *kendinde şey* olarak adlandırdığı ve Schopenhauer'ın *isteme* dediği şeydir. Schopenhauer'a göre, *kendinde şeyin* başladığı yerde tasavvurlar biter. Bunun yerine mevcut olan ortaya çıkar ve kendinin bilincine ulaştığında *isteme* haline gelir.[8]

Schopenhauer, ahlak anlayışında temel bir kavram olarak *merhamet* kavramına önem verir. İnsanın bireyselliğinin ötesinde bir başkasının acısına katılarak egosunun üzerine çıkartan bu duygu ona göre ahlakın temel bir ilkesidir. O, bu ilkeyi soyut bir ilke olmayıp tamamen insanın doğasında olduğu için en insani duygu olarak ifade eder. Onun insan anlayışında doğal olarak merhamet ve sevgi insanlığı birleştirecek bir duygudur. Bu konuda Schopenhauer şunları söyler: "Menfaat göstermeksizin insanların iyi davranmasını sağlayan, birçok haksızlığın meydana gelmesini önleyen şey merhamet değil midir? ...Çünkü tüm varlıklara duyulan sınırsız merhamet, iyi bir ahlak için en çok ihtiyaç duyulan şeydir."[9] Schopenhauer, merhametli olmayanı insan dışı olarak adlandırırken, "insanlık" kavramının ise onun eş anlamlısı olarak kullanıldığını söyler. Schopenhauer'ın anlatmış olduğu şekliyle, başka insanlara dönük merhamet kişinin diğer bireylerden farklı olma duyusunu zayıflattığı için fenomenal şeylerin

---

[7] İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: TFK Yayınları, 2019, s.7.

[8] Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, çev. Gürkan Başay-Murat Kaymaz, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021, s.101.

[9] Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, çev. Zekai Kocatürk, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020, s.117.

yanıltıcılığına yönelik bir farkındalık geliştirerek insanda bir dönüşüm sürecinin başlangıcı olarak görülebilir. Schopenhauer'ın kurtuluş yolu dediği yol bu yoldur ve bu sürecin gizemli olduğunu kabul etse de merhametin buradaki varlığına ve gerçekliğine inanmıştır.[10]

Schopenhauer ahlakın iki temel problemi içerisinde iki kavramın ve sorunun aydınlatılmasını önemser. Birincisi *özgürlük* nedir diğeri ise *özbilinç* yani kendini bilme nedir sorularıdır. Özellikle insanın özgürlüğü noktasında negatif bir görüşe sahip olan Schopenhauer'ın bu tezi kavram olarak özgürlüğün negatif bir içerik taşımasından kaynaklanır.[11] Bu yüzden Schopenhauer'ın ahlak görüşüne bağlı olarak özgürlük problemi insan anlayışında irdelenmesi gereken diğer önemli kavramıdır. Schopenhauer ahlaki sorgulamaları fizik ile ilgili araştırmalardan ve diğer tüm sorgulamalardan daha önemli görür. Fiziksel gerçekler tamamen tasavvurun yani fenomenin yasaya uygun olarak temsilde nasıl gösterdiğini gösterir. Bu noktada Schopenhauer'a göre, dünyanın fiziksel açıdan ele alınması ne kadar başarılı olursa olsun bizim için teselli oluşturmaz; sadece ahlaki tarafta teselli bulunabilir, çünkü burada kendi içsel doğamızın derinlikleri dikkate alınmak üzere ifşa edilir. Bununla birlikte kendi felsefesinin ahlaka tam ve bütün haklarını veren tek felsefe olduğunu ifade eder.[12] Schopenhauer, ahlakın temelinin gerçeklikte yattığını savunur. Bu gerçekliği Schopenhauer Doğu düşüncesi olan Hint öğretisinin *tat twam asi* (sen busun) olarak kabul edilen mistik düşüncede ifade bulduğunu vurgular.

Mevlana Celaleddin Rumi düşüncesinde ve eserlerinde ise "nefs", "aşk", "vahdet (birlik)" ve "insan" kavramlarını görürüz. O, bu kavramları İslam dininin ve dolayısıyla Kur'an'ın özünü ifade ederken kullanır. Mevlana dinin kabuk ya da şekil tarafını değil özünü tanır. İşte bu öz onun insana ve insan felsefesine yaptığı katkıyı göstermek açısından önemlidir. İnsan ona göre *nefs* yani isteklerinden kurtulduğunda özgürleşerek dinin yaşayan kısmı ve esası olan ahlakına ulaşır. Nefsini bilmekle insan nedenlerin bağından kurtularak kendisine bir kapı açar, bu da insân-ı kâmil'in yolu olan tasavvuftur. Dinin gerçek yolu da bu yoldur. Bu yol içinde nefsini bilen insanda geriye

---

[10] Peter B. Lewis, *Arthur Schopenhauer*, çev. Eser Yavuz, İstanbul: Runik Kitap, 2020, s.131.

[11] Arthur Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. Christopher Janaway, Newyork: Cambridge Üniversity Press, 2009, s.32-37.

[12] Arthur Schopenhauer, *The World As Will and Representation II*, trans.E.F.J. Payne, Newyork: Dover Publication,1958, s.589.

kalan tek şey yokluk ilmi ve "aşk" tır. Aşk insanı vahdete (birlik) götürür. Mevlana'nın felsefesi bu anlamda bir *vahdet-i vücûd* öğretisidir. Tanrı ve kâinat, aynı özün iki farklı görünüşüdür. Fakat bunlar hakikatte birdir. Kalp gözü açık olan arif ya da kâmil insan bu birliği görür. Olgunlaşan arif, evren ile Tanrı'yı ayrı görmez. Ona göre, her mazhardan zahir olan irade, tek iradedir. Fakat ayrılıklar görünüşte mevcuttur.[13] Akıl ve nedensellik içinde olan insan bu birliği kavrayamaz. Aşkın olmadığı yerde akıl ilahi sırrı bilemez. Dünya bu ilahi sırrın vücuda getirdiği aynadır. Mekân, zaman, hayat ve ölüm bu dünyanın yanılgısıdır. Bu yüzden sebeplere takılan akıl bu hakikati idrak edemez bunun için "aşk" gerekir. İnsan diğer varlıklara nispeten akli varlık olarak yaratılmış olup birliği kavrayacak bir yetiye sahiptir fakat akıl sadece bu yolda kapıdır, temeli tanıtır, ondan öteye gidemez bunun için "aşk" gerekir. Mevlana, eserlerinde hakiki aşkı konu edinir. Hakiki aşk halinde insan kendi varlığını eritmiş ve benliğinden kurtulmuştur. Onun *kâmil insanı* bu hal ve makam içindedir. Schopenhauer'ın *ulu* ya da *aziz* dediği insanda benliğini silen insan olarak, kâmil insana benzemektedir.

Mevlana insanı özellikle *Mesnevi* adlı eserinde ele almaktadır ve bu eserde üç tür insandan bahseder. Bunlar: "melek vasfına sahip insan, sıradan insan ve hayvan insan" olarak karşımıza çıkar. Birinci grup peygamberler ve velilerdir. İkinci grup insanların çoğunluğudur ve üçüncü grup ise nefslerine yenik düşen şeytanın takipçileridir.[14] Mevlana'ya göre nefs yani arzu ve istekler birliği görmeye engeldir bunlar insanın gözüne perdedir nefste kalan insan ikiliktedir. Mevlana, insanın istemesine yönelik bu ikiliği Schopenhauer'ın düşüncesine benzer bir şekilde şöyle ifade eder: "İnsan için ancak iki hal mevcuttur, üçüncüsü yoktur. Ya ister veya istemez. Bu tamamen istememek vasfı, insanın vasfı değildir. Böyle olan kimse kendinden boşalmış, yok olmuş ve kalmamıştır."[15]

Mevlana ve tasavvufta kabul gören "nefsini bilen rabbini bilir" sözü Schopenhauer'de istemeyi idraki ile aydınlatan insanın durumuna benzetilebilir. İnsan ancak kendi aslına vakıf olursa birliği kavrar. Mevlana *Rubailer* adlı eserinde bu

---

[13] Abdulbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2020. s.163.

[14] William C. Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Litera Yayınları, 2021, s.120.

[15] Mevlana Celaleddin Rumi, *Fîhi Mâfih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: Meb Yayınları, 1990, s.200-201.

bilmeyi şöyle ifade eder: “Ben kendisini bilen insanların kuluyum, ki onlar her zaman kendi gönüllerini hatalardan kurtarmaktadırlar. Kendi zat ve sıfatlarından bir kitap yaparlar. O kitabın fihristini Enelhak (ben Hakk’ım) sözü ile icmal ederler.”[16] Dolayısıyla Mevlana’nın insan anlayışı hakikatin keşfine dayalıdır. Bu açıdan bu keşfi perdeleyen ve engel olan nedenselliğe dayalı aklı dışarıda bırakır bunun yerine kendinde hiçbir varlık bırakmayan aşk halinin insanı yokluk ilmiyle kuşatmasını insanın kendini bilme yolundaki en önemli şey olarak görür. “Aşk, göklere doğru uçmak için gerek; akıl bilgi edep bellemek için lazım. Sebeplerden dışarı ne sırlar var, ne şaşılacak şeyler; sebep alemine takılıp kalan, ancak sebebi gören göz kapalıdır.”[17]

Bir dairenin yarıçaplarının aynı merkeze uzanması gibi hem Mevlana hem de Schopenhauer çokluğu, zıtlığı ve nedenselliği bu dünyadaki zihinlerin perdesi olarak görür. İnsanın dönüşümünü, Mevlana *nefsin* bilinmesiyle Schopenhauer ise *istemenin* idrak ile aydınlatılmış insanıyla olabileceğini ifade eder. Schopenhauer bu insanı sanat ve ahlakta görür. Sanattaki dahi insan, yaptığı eserleriyle istemeyi değil istemenin ilk tezahürü olan ideleri kavrar fakat bu kavrayış kısa sürer tekrar nedensellik yasasına dayalı dünyaya döner, oysa onun ahlak anlayışına konu olan *ulu insanı* doğrudan istemeyi yani *kendinde şeyi* bildiği için onun idraki sanattaki gibi geçici değildir. Çünkü istemeyi tamamen reddetmiştir. Doğal olarak Schopenhauer’ın insan anlayışının konusu aslında iki insan tipidir; biri kör isteme içinde bulunan nedensel bağların dışına çıkmayan tabiatın fabrikasyonu olan insan, diğeri de aydınlanmış isteme olarak istemesini kıran ulu insandır. Mevlana’nın da insan ve ahlak anlayışının konusu olan aslında iki tip insandır biri *nefs-i emmare*’nin (emreden nefis) kölesi olan insan diğeri de kendi ahlakının sırrına ermiş “arif” ya da insân-ı kâmil’dir.

13.yüzyıl’da yaşamış olan Mevlana ile 19.yüzyıl’da yaşamış olan Arthur Schopenhauer’ın insan anlayışlarını ahlak görüşleriyle ilişkilendirerek nasıl bir sonuç hedeflenmektedir? Bu soru bu çalışmanın amacı, önemi ve problemini yansıtmak bakımından gereklidir. Bugün evrensel olarak insan fenomenine nüfuz eden bir isim dünyada gösterilecek olduğunda hem Mevlana hem de Schopenhauer ilk sıralarda tanınan ve benimsenen düşünürlerdir. Çünkü düşünürlerin eserlerine baktığımızda temel

---

[16] Mevlana Celaleddin Rumi, *Rubailer*, çev. Hasan Ali Yücel, İstanbul: Kültür Yayınları, 2020, s. 42.

[17] Mevlana Celaledin Rumi, *Dîvân-ı Kebîr Cilt II*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Kültür Yayınları, 2022. LIII/500, s.66.

kaygılarının insan olduğunu görürüz. Birçok noktada keskin farklılıkları olan bu iki düşünür her insanın ve her varlığın birbirine bağlı olduğu birlik düşüncesi noktasında kesişir hatta sadece insan değil tüm varlık aynı özün yansımasıdır. Bu açıdan her iki düşünürde "ayna" kavramı bu birliği ifade etmede kullanılır. Bu nokta ise bizi her iki düşünürün insan anlayışını çalışmaya sevk etmiştir. Bunun sonucunda bugün ve geçmişte var olan birçok insan probleminin çözümüne yönelik cevapların aslında düşünürlerin eserlerinde mevcut olduğunu görürüz. Mevlana buna, sevgi ile kötümserlik düşüncesini aşarak din ve ahlak temelli bir mistisizmle ulaşırken; Schopenhauer merhamet etiği ile bir dine bağlanmayan mistik anlayış ile ulaşır. Çalışmamızın amacı da bu birliği sunmaya çalışmaktır. Yine Doğu ve Batı düşüncesini temsil eden farklı dönemlerde yaşamış bu düşünürlerin insan anlayışlarını ele alarak ulusal literatüre katkı sağlamak hem çalışmanın bir başka amacıdır hem de Mevlana ve Schopenhauer bağlamında literatüre özgün bir katkı sağlayacaktır. Ek olarak Mevlana'nın felsefi olarak düşüncelerini ele almak ve kendi kültürümüz içinde gelişen ve evrenselleşen bu düşünürün görüşlerini araştırmak bu çalışmanın önemsediği bir diğer amaçtır.

Çalışma üç bölüm olacak şekilde yürütülmüştür. Birinci bölümde Mevlana'ya yer verilip bu bölümde, Mevlana dört ana başlık altında ele alınmıştır. Birinci ana başlıkta düşünce sisteminin genel özelliklerine değinilmiştir. İkinci ana başlıkta İslam, felsefe ve tasavvuf düşünceleri ele alınıp iki alt başlık olan İslam felsefesinde tasavvufun teşekkülü ve Mevlana'nın tasavvuf anlayışı betimlenmiştir. Bu ana başlık Mevlana'nın ahlak ve insan anlayışını daha iyi kavramak bakımından yararlı olmuştur. Bunların ardından üçüncü ana başlık olan Mevlana'nın ahlak görüşü yedi alt başlık altında irdelenmiş bu bağlamda İslam'ın ahlak anlayışı, Mevlana'da ahlakın değeri, din ve ahlak ilişkisi, özgürlük ve ahlaki sorumluluk, insanda iyi ve kötü huyların oluşumu, nefs terbiyesi ve edep ilkesi, son olarak mutluluk ahlakı ele alınmış Mevlana'nın insan anlayışını oluşturan temel argümanlar sunulmuştur. Tüm bu kapsam altında anlatılanlardan sonra çalışmamızın dördüncü ana başlığı ve asıl amacı olan Mevlana'nın insan anlayışına geçilmiştir. Bu ana başlıkta Mevlana dine bağlı bir düşünce sistemi oluşturduğu için ilk önce İslam ve tasavvufta insan alt başlığı altında; Kur'an'ı Kerimde ve tasavvufta insan kavramlarına değinilmiş, daha sonra Mevlana'nın Schopenhauer ile benzer ve farklı yönlerini görebilmek açısından varoluşsal anlamda insanın yeri ve değeri, alem-insan ilişkisi, insanda ruh, nefs, akıl ve kalp ilişkisi irdelenmiştir. Bu bölümün son alt başlığı Mevlana'nın insân-ı kâmil düşüncesi veya arif tasavvurudur.

Kâmil insan hem Mevlana'nın hem de tasavvufun gayesi olan ahlaki insandır. Bu noktada bu başlıkta tasavvufta kâmil insan kavramı ele alınıp daha sonra Mevlana'da kâmil insanın ölçütü ve özelliklerine değinilmiştir. Böylelikle Schopenhauer'ın ulu insanı ile benzer ve farklı yönlerini göstermek bakımından yararlı olmuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Schopenhauer'a yer verilmiştir. Bu kapsam içeresinde beş ana başlık altında Schopenhauer'ın felsefesi ele alınmış, ilk ana başlıkta felsefi sisteminin genel özelliklerinden bahsedilmiştir. İkinci ana başlıkta felsefi düşüncesinin temel kavramları ele alınarak burada üç alt başlık olan yeterli temel ilkesi, tasavvur olarak dünya ve isteme kavramları anlatılmıştır. Üçüncü ana başlıkta onun insan anlayışına konu olan "deha" insanını kavramak bağlamında sanat anlayışına yer verilmiştir. Dördüncü ana başlık olan ahlak felsefesinde; ilk alt başlık altında Kant'ın ahlak metafiziği ve Schopenhauer'ın Kant kritiği; ikinci alt başlıkta Schopenhauer'ın merhamet etiği işlenmiştir. Bu bölüm içinde son ana başlığımız Schopenhauer'ın insan anlayışı şu alt başlıklar altında irdelenmiştir: insan doğası ele alınarak kişi ve insan ayrımına değinilerek felsefi antropoloji açısından önemi gösterilip, daha sonra bilgi ve varlık açısından insan anlayışı, istemenin nesneleşme basamakları ve insan, ahlaki varlık olarak insan, özgürlük problemi ve insan ile ilişkisi ele alınmıştır. Özgürlük problemi ve insan ile ilişkisi alt başlığı altında istemenin reddi ve Schopenhauer'ın üç insan tipi olan akıllı, deha ve ulu insan anlayışı tartışılmıştır. Schopenhauer'ın üç insan tipi onun bilgi ve varlık görüşünün insan, ahlak ve sanat anlayışına yansımış şeklidir. Bu bağlamda akıllı insan, sanatın konusu olan yaratıcı/deha insan ve ahlak anlayışına konu olan ulu insan açıklanmıştır. Etik varlık olarak ulu insan özellikle Schopenhauer'ın insan anlayışını anlamamız ve Mevlana'nın kâmil insanı ile karşılaştırma noktasında yararlı olmuştur. Ek olarak felsefesinde ahlaki varlık olarak istemeyi reddeden insan tipi olarak birliği kavrayan ve kendinde şeyi idrak eden "ulu insan"ın özgürlük ile ilişkisi de bu başlıkta tartışılmaya çalışılmıştır.

Son olarak üçüncü bölümde Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışları, insan felsefesi içinde yer alabilecek düşünceleri karşılaştırmalı olarak felsefenin nesne ve yöntemiyle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada ilk ana başlık felsefe tarihindeki insan anlayışlarına genel bakış bağlamında felsefe tarihindeki belirli filozofların görüşlerinden yola çıkılarak bu başlık altında İlk ve Orta Çağ Batı, İslam Orta Çağ felsefesi, modern dönem ve sonrası insan anlayışlarına değinilmiştir. Bu başlık

her iki düşünürün insan anlayışının insan felsefesindeki yerini ve birbirlerine göre konumunu değerlendirmek ve karşılaştırmak anlamında önemlidir. Daha sonraki ana başlık ise düşünürlerin insan anlayışlarının karşılaştırılması olup bu başlık bünyesinde düşünürlerin insan felsefesi içerisinde yer alabilecek görüşlerinden bahsedilerek insan anlayışlarının karşılaştırılması yapılıp asıl tez ortaya konulmuştur. Sonuçta her iki düşünürün insan anlayışlarının insan felsefesine etkisi irdelenip benzer ve farklılıkları değerlendirilerek bir senteze varılmıştır.

Son olarak çalışmanın yöntemine dair birkaç açıklama yapmak faydalı olacaktır. Her iki düşünürün insan ve ahlak ile ilişkili görüşleri betimlenerek ve karşılaştırma yapılarak insan ve ahlak felsefesi çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken temelde izlenen yol ilk olarak düşünürlerin kendi eserlerinden hem Türkçe hem de İngilizce olarak çevrilmiş eserlerine başvurmak olmuştur. Ayrıca Mevlana ve Schopenhauer hakkında yazılmış ikincil kaynakları içeren literatür taraması yapılmıştır. İkinci olarak tümdengelimsel bir metot kullanılarak felsefe tarihinin bütünü ayrıntılı olarak değil, genel anlamda göz önünde buldurulmuş ve elde edilen bilgiler değerlendirilip yorumlanarak hem insan felsefesi bağlamında hem de düşünürlerin kendi içinde ilişkilendirilmesi yapılarak tartışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLANA

Mevlana Celaleddin Rumi, 30 Eylül 1207'de (6 rebiülevvel 604) Afganistan'ın Belh şehrinde doğmuştur.[18] Asıl adı Muhammed lakabı Celaleddin olan Mevlana'nın mahlası Rumi olarak ifade edilir. Annesi Mümine Hatun ve babası devrinin ünlü bilginlerinden Sultânü'l ulemâ olarak anılan Bahâeddin Veled'dir.[19] Babasının ölümünden sonra takipçileri Mevlana'yı ulu olarak tanımış ve onun etrafına toplanmışlardır.

Mevlana babasının ölümünden sonra Seyyid Burhaneddin'den eğitim almıştır ve her türlü ilmi ondan öğrenmiştir.[20] Burhaneddin, kitabi bilgilere teslim olmuş olan Mevlana'da ilk mistik ilgiyi uyandıran kişidir.[21] Dokuz sene Seyyid Burhaneddin'in öğrencisi olan Mevlana, hocası öldükten sonra ileride düşüncelerine yön verecek ve onda derin etki bırakacak kişi olan Şems-i Tebrizî ile Konya'da karşılaşacaktır. Şems bu anlamda Mevlana'nın hayatındaki en büyük etkiye sahip kişi olarak anılmaktadır. Mevlana, Şems'in ölümünden sonra Konya'da kuyumculuk yapan Selahaddin Zerküb ile dost olmuştur. Selahaddin'in ölümünden sonra temel eseri *Mesnevi*'nin yazılmasına sebep olan ve ayrıca öğrencisi olan Hüsameddin Çelebi ile yakınlaşmıştır. Mevlana'nın düşünce ve yaşayış olarak sisteminin kurulup gelişmesine ise oğlu Sultan Veled katkı sağlamıştır.[22] Mevlana hakkında yazılmış olan ilk ve en önemli kaynaklardan birinde onun ölüm tarihi şöyle ifade edilmiştir:

> Nihayet ansızın 5 Cemaziyelahir 672 (17 Aralık 1273) Pazar günü gerçekler ve ilahi bilgiler anlatırken celalinin güneşi temiz alemin gün batısına girdi. Aşağı ve yüksek tabakadan kişilerin, yabancılar ve tanıdıkların, zengin ve fakirin, Müslüman ve Hristiyan'ın içinden

---

[18] Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s.44.

[19] Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2019, s. 11.

[20] Nezih Uzel, *Mevlâna ve İnsan*, İstanbul: Milenyum Yayınları, 2009, s. 55.

[21] Öztürk, *Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan*, s.13.

[22] İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013, s. 12-13.

hep birlikte feryat yükseldi.[23]

Türk-İslam düşünürleri içerisinde bugün Doğu ve Batıda en çok tanınan ve bilinen düşünürlerden biri olan Mevlana'nın düşünce dünyasını tanımak bağlamında onun kendi yazdığı eserlere kısaca değinmek faydalı olacaktır. Bu eserlerden ilki onun şüphesiz en çok bilinen eseri olan *Mesnevi*'dir. *Mesnevi* didaktik bir üslup ile yazılmış altı ciltlik şiir kitabından oluşur ve Mevlana'nın diğer eserlerine göre bugün elimizde düzeniyle oluşmuş tam ve tek eseridir. Bu eser hayatın ve varoluşun anlamını düşünmeye sevk eden eser olmakla birlikte, anlattığı konuları hikâye, olay ve masallar şeklinde anlatarak bu hikayelerin ahlaki sonuçları etraflıca yorumlanır.[24] *Mesnevi* Mevlana'nın olgunluk döneminde yazılan eseri olması bakımından önemlidir. Mevlana'nın eserlerinden özellikle *Mesnevi*, değindiği ahlaki konular ve insan görüşleri nedeniyle bu çalışmada en çok yer verilecek eseri olacaktır.

Mevlana'nın diğer eseri *Fîhi Mâfih'*in temel konusu tasavvuf olmakla birlikte eserde doğrudan doğruya varlık birliği inancı, mutlak varlık ve tezahüründen, akl-ı küll ve nefsten, dünya ve ahiretten, aşktan ve özellikle insan, veli, nebi ve insân-ı kâmilden bahsedilmektedir.[25] Çalışmada *Mesnevi*'den sonra içerdiği konuların önemi nedeniyle bu esere de yer verilecektir.

Aşk ve sevgi konusunun insanlık tarihinde en geniş anlatımı sayılacak diğer eseri ise *Dîvân-ı Kebîr'*dir. Yaklaşık yirmi beş bin beyitlik Farsça yazılmış bir eserdir. Mevlana, bu eserinde gazellerinin altında genellikle Şems-i Tebrizî imzasını kullandığından bu eser *Külliyat-ı Şems-i Tebrizî* olarak da bilinir.[26] Bir diğer eseri *Mecâlis-i Seb'a* (Yediler Meclisi), Mevlana'nın daha geniş bir dinleyici kitlesine hitaben verdiği vaazlardan oluşur. Son olarak Mevlana'nın yüz kırk beş adet mektubunun yer aldığı *Mektubat'*ı vardır. Konya'nın yönetici

---

[23] Ferudun Bin Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, s.135.

[24] William C. Chittick, *The Sufi Path Of Love*, Newyork: Published by State Unıversitiy of New York Press, 1983, s.5-6.

[25] Rumi, *Fîhi Mâfih*, (Önsöz) çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: Meb Yayınları, 1990, s.VII-VIII.

[26] Öztürk, *Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan*, s.34-35.

ve önde gelen kişilerine yönelik yazılmıştır.[27]

1.1. Mevlana'nın Düşünce Sisteminin Genel Özellikleri

Mevlana'nın düşünce dünyasının özü onun tasavvuf öğretisine dayanmaktadır. Onun tasavvuf anlayışı ise irfan, aşk ve cezbe[28] aleminde gelişip olgunlaşan ve bu anlamda insani bir birliği amaçlayan bir ahlak şeklindedir. İslam felsefesinde ve İslam düşüncesi içinde gelişen tasavvuf felsefesindeki birçok düşünürün aksine Mevlana, herhangi bir düşünceyi anlatırken mantıkî ispatlara ya da felsefî terimlere başvurmaz. Hatta tasavvuf terimlerini de çok az kullanır. Bu yüzden Mevlana, temel eserleri olan *Divan* ve *Mesnevi*'de *Varlık Birliği* inancını, kendi felsefesini, ahlak anlayışını halk diliyle ifade ederek hikayeler, örnekler vererek, atasözlerini anarak söyler.[29] Mevlana eserlerinde birçok pasajda asıl amacının izah edip açıklamak değil yol göstermek olduğunu şu şekilde ifade eder:[30] "Benim beyitim beyit değil, bir ülkedir. Alayım alay değil bir şey öğretmektir."[31] Bu noktada Mevlana'nın asıl amacının ahlaki bir amaç ve kaygı taşıması düşüncesinin temel özelliğidir.

Mevlana'nın öğretilerine ve onun düşünce biçimlerini oluşturan kavramlara baktığımızda felsefî bağlamda daha çok din ve ahlak felsefesini ilgilendiren konulara yer verdiği görülür. Yunan Felsefesine hâkim olan ve İslam Felsefesini de bilen Mevlana doğrudan felsefî problemleri irdelemez. O, bu dünyanın şüpheyi ve varsayımı artıran dünyevi bilginin öneminden ayrı bir şekilde insanı bu dünyanın ötesine taşıyan hikmeti önemser. Ona göre, "Dünya hikmeti, zannı, şüpheyi artırır, din hikmeti ise insanı feleğin üstüne çıkarır."[32]

---

[27] Chittick, *The Sufi Path Of Love*, s.7.

[28] "Cezbe: Kulun beşerî vasıflardan sıyrılarak ilahi sıfatları kazanması ve ilahi vahdeti seyretmesi. Allah'ın kulunu kendine çekmesi" Bkz. Şefik Can, *Mevlana Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022, s.533.

[29] Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s.168-169.

[30] Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, s.22.

[31] Mevlana Celaledin Rumi, *Mesnevi*, çev. Veled Çelebi İzbudak, İstanbul: Doğan Yayınları, 2021, C. V, B. 2495. Bundan sonraki sayfalarda Mevlana'nın Mesnevi'sinden yapılan alıntılarda sadece cilt ve beyit numarası verilecektir. Esas alınan çeviri Veled Çelebi İzbudak'ın olup başka çeviriler alıntılandığında parantez içinde belirtilecektir.

[32] Rumi, *Mesnevi*, C. II. B.3200.

Mevlana, aklı ön plana alan felsefeye karşı değildir, sadece aklın sınırlı olduğunu ve varoluşun ontolojik sorunlarını çözmede ya da insanın mükemmelleştirilmesi sürecinde sınırlılığını vurgulamaktadır.[33] Aklı yadsımadan bu durumu Mevlana şu sözlerle ifade eder:

> Akıl şahneye benzer…Sultan gelince biçare şahne bir bucağa büzüldü!
> Akıl Tanrı gölgesidir, Tanrı Güneş…Gölge, güneşe karşı dayanır, durabilir mi hiç?[34]

Mevlana, tasavvuf düşüncesi içinde her ne kadar çok anılsa da belirli bir sistematik şema içerisine düşüncelerini toplayamasak da onun insan doğası, insanın varoluş gayesi, insan ve Tanrı ilişkisi gibi genelde felsefeyi özelde ise din felsefesini, ahlak felsefesini ve insan felsefesini ilgilendiren birçok konu üzerinde özgün fikirleri olan bir düşünür olarak görmekteyiz.[35] Nitekim Mevlana düşüncesinde en temel kavramın "Aşk" olduğunu eserlerinden yola çıkarak söyleyebiliriz. Aşk kavramı onun bilgi, varlık, insan ve ahlak görüşlerinin temel dinamiğini veren kavram olması dolayısıyla Mevlana'nın felsefesinin merkezindedir. Mevlana'ya göre aşk, insanın içsel ve psikolojik hallerini baştan aşağı kuşatıp belirler. Onun tasavvuf düşüncesinde aşk bu anlamda teorik değil tecrübi boyuta karşılık geldiği için anlaşılabilmesi için yaşanması gerekir. Bu noktada aşk sadece bu dünyayı değil bu dünyanın ötesini de kavrayabilecek her şeyi aşmıştır.[36] Aşk kelimesini eserlerinde sık sık ifade eden Mevlana, aşkın hakiki anlamının hiçbir kelime ile ifade edilemeyeceğini de şu sözlerle vurgular: "Aşkı şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyeyim…asıl aşka gelince o sözlerden mahcup olurum."[37]

1.2. İslam, Felsefe ve Tasavvuf

"Bilgelik sevgisi" anlamına gelen felsefe (philosophia) bugün birçok alanı içinde barındıran bir bilgi türüdür.[38] Felsefi bilginin Antik Yunan'dan beri en temel problemi ise varlık ile oluş arasındaki ilişkiler olmuştur. Varlığın ne olduğu ve varlık ile oluş arasındaki

---

[33] Franklin Lewis, *Mevlânâ*, çev. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010, s.445.

[34] Rumi, *Mesnevi*, C. IV. B.2110.

[35] Mustafa Çevik, *Mevlana'da Aşk ve Varoluş*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018, s.12.

[36] Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, s.253.

[37] Rumi, *Mesnevi*, C. I. B.110.

[38] Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2013, s.15.

ilişkiler bilgi felsefesindeki episteme-doksa (doğru bilgi-sanı) zıtlığıdır. Bu zıtlık Antik Yunanda ilk önce doğa filozoflarında ele alınmıştır ve doğa dünyasında evrenin ilk ana maddesi (arkhe) sorgulanmıştır. Sofistlerle birlikte varlığın yani hakikatin arayışı doğadan insana çevrilmiştir. Özellikle sofist düşünür Protogoras insanı doğru bilginin ölçütü olarak görmüştür. Fakat buradaki insan "birey insan" ve onun değişen algılarıdır.[39]

Sokrates, Sofistler gibi insana yönelmiştir fakat Sofistlerin aksine bir insandan diğerine değişmeyen evrensel bilgilerin olduğunu göstermeye çalışmıştır. Öğrencisi Platon da Sokrates'in bakış açısını takip ederek idealar teorisini ortaya atmıştır. Bu teori hem ahlaki erdemlerin hem de diğer bilgi türlerinin asıl kaynağı olarak görülür. Bu kaynağa yani idealara bizi götürecek yeti ise Platon'a göre, diyalektik yoluyla kazanılan *nous* (akıl) adı verilen sezgisel düşüncedir.[40] Platon *Phadion* adlı diyaloğunda her şeyin nedeni olan bir aklın varlığını mantıklı görür ve bu akıl tüm varoluşun düzenini İyi İdeasına göre oluşturur.[41] Bu bağlamda Yunan felsefesinde aklın egemenliği başlar ve bu akıl hem teorik olarak varlığın hem de pratik alanda ortaya çıkan iyinin normlarının ölçütü olur. Nihayetinde Platon'a göre evreni biçimlendiren ilke yani Tanrı, akılsal bir varlıktır ve bu varlık *Demiurgos*'tur. Aristoteles de aynı şekilde Tanrı'nın özünün akıl olduğunu savunur. Stoacılarda da bu öz akıldır fakat Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak bu Tanrı evrene aşkın değil içkin bir varlıktır.[42]

Yunan düşüncesinde hiçten yaratılış yoktur. Platon, Tanrı'nın yani *Demiurgos'un* önceden var olan özdek üzerine biçim vermesi şekilde yaratılıştan söz eder. Ona göre, varlığın içinde zaten ideal ve özdeksel olan iki ilke mevcuttur, bu yüzden yoktan bir varoluş ya da yaratım söz konusu değildir.[43] Aynı durum Aristoteles için de geçerlidir. Onların Tanrısı, bir yaratıcı olmaktan ziyade yapıcı bir mimardır. Bu düşünce Orta Çağ Hristiyan dünyasıyla birlikte değişir. Bu dönemin önemli temsilcisi olan ve Orta Çağ Hristiyan düşünürü olan Augustinus dünyanın maddeden değil hiçten yaratıldığını savunur. Yani Tanrı

---

[39] Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021, s.277.

[40] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.686.

[41] Platon, *Phadion*, çev. Furkan Akderin, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 97c-d. s.101.

[42] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s.279.

[43] Frank Thılly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002, s. 126-127.

hem tözü hem de düzenleme ve sıralamayı yaratmıştır.[44] Hristiyan düşüncesini temsil eden Augustinus'a göre, kendini bilmek, kendini Tanrı'nın sureti olarak bilmektir. Bu anlamda düşüncemiz Tanrı'nın belleğidir. Augustinus ve doğal olarak Hristiyan görüşünde Tanrı diğer varlıkların varlıklarını doğruladığı özdür ve değişimin neden olduğu değişmezliktir.[45]

Hristiyan geleneğinin Tanrısı böylelikle Yunan düşüncesinden oldukça farklı bir Tanrı anlayışı olarak karşımıza çıkar. Çünkü Yunan düşüncesinde Tanrı'nın esas niteliği akıl iken Hristiyanlıkta bu esas irade ve mutlak özgürlük olarak görülür. Böylelikle Yunan felsefesindeki duyusal dünya ve akılsal dünya arasındaki zıtlık Hristiyan geleneğinde evren ile Tanrı zıtlığına dönüşür. Bu durum insanın özünü oluşturan şeyin ne olduğu sorusuna verilen cevabın kökten değişmesi anlamına gelir. Hristiyan düşüncesiyle birlikte insan bilen-bilmeyen ayrımından ziyade inanan-inanmayan ve bunu özgür iradesi ile seçen bir varlık olarak görülür.[46]

İslam felsefesi 9-12.yüzyıllar arasında etkisini göstermiş ve Yunan felsefesi ile Avrupa felsefesi arasında köprü kurarak Yeni Çağ Batı düşüncesini etkilemiştir. Bu yüzden İslam düşüncesinin önemli kaynağı Yunan felsefesidir fakat Yunan etkisi doğrudan doğruya değil Hellenistik felsefe ve Hristiyanlaşmış Yunan felsefesi aracılığıyladır.[47] İslam dini tarihsel olarak tek Tanrılı dinlerin sonuncusudur. Hristiyanlıkla karşılaştırıldığında değişiklikler göstermekle birlikte yaratılış, doğa, tarih, toplum, insan ve insanın özü gibi konularda benzer çizgileri takip eder. İslam düşünürlerinin bazılarına göre de asıl var olan Tanrı'dır ve geriye kalan varlıklar insan da dahil olmak üzere Tanrı'dan tezahür ederler. Bu konuda Kelamcılar evrenin sadece geçmişte bir kez Tanrı tarafından yoktan var olduğunu değil sürekli olarak yaratıldığını savunur. Farabi ve İbni Sina'nın temsilcileri olduğu filozoflar varlığın taşma (Sûdur) sürecinin bir sonucu olarak meydana geldiğini savunur. Yine tasavvufi düşüncesinin en önemli temsilcisi olan İbn Arabi de diğer tasavvuf düşünürleri gibi evrenin kendi başına bağımsız bir varlığa sahip olmadığını, Tanrı'dan tezahür ettiğini savunur. Böylelikle bazı İslam ve tasavvuf düşünürleri Tanrı'nın özü

---

[44] Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi 2*, çev. Muammer Sencer, Ankara: Bilgi Yayınları, 1972, s.116.

[45] Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, s.132.

[46] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s.280-281.

[47] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020, s.34.

itibariyle akıl değil, mutlak özgür bir irade olduğunu kabul eder.[48]

İslam'ın mistik yönünü yansıtan tasavvuf kelimesinin hangi kökten geldiği, tam olarak ne olduğu, sınırları ve kaynakları noktasında tarih içinde birçok görüş ileri sürülmüştür. Görüşler arasında farklılıklar olmasına rağmen çok keskin farklılıklar yoktur. Genelde sof giymek, saf olmak, kötü huyları terk etmek, güzel huylar edinmek, nefse karşı girişilen bir savaş, Hak ile birlikte olmak, kâmil insan olmak gibi anlamlarda kullanılır.[49] İslam tasavvufunun esas gayesi Tanrı hakkında doğru bilgi elde etmek olan bir metodolojidir. Bu metodun oluşmasının sebeplerinden biri de bilginin sadece akıl, mantık ve duyumlar olduğunu savunan kelam ve felsefeye karşı, bilginin sadece akıldan kaynaklanmadığı, aksine bir sezgi ve derin bir idrak yetisinin işi olduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu işlerin merkezi de akıldan çok kalp ve ruhtur. İnsanın bu idrake ulaşması için de nefsini terbiye etmesi ve bu yolla mükemmelleşmeye doğru yükselmesi gerekir. [50]

İslam düşüncesinin felsefe ile teması bilimler aracılığıyla olmuştur. İslam düşünürleri bilimleri tercüme ederek kendi bünyelerine katmışlardır. Tıp, fizik ve matematik gibi doğa bilimlerinden rahatsız olmasalar da metafizik ile tanışmaları çatışmalar oluşturmuştur. İslam düşüncesinde dini düşünce gelenekleriyle felsefe arasında ortaya çıkan çatışma metafiziğin iddialarından kaynaklanmıştır. Hakikatin bütünü hakkında bilgi vermek olan metafiziğin özü gereği varlık hakkında hüküm veremeyeceği düşünülmüştür. Böylelikle çağdaş dünya ile İslam düşüncesi ya da Müslümanlar arasındaki çatışma akıl-vahiy ilişkisi noktasında vuku bulmuştur. Demirli'ye göre, metafiziğin mevzusu varlıktır ve bu, varlık olmak bakımından varlığı ele almaktır. İslam düşüncesinde ise metafizik örneğin İbni Sina'ya göre, Tanrı'nın varlığını ispat etmektir. Gazali bu noktada metafiziğin "evrensel" bir bilim olmak bakımından aklın imkanlarıyla kurulamayacağına inanmaktadır. O aklın böyle bir etkiye sahip olmadığını vurgulayarak filozofları tutarsızlıkla suçlamıştır. Çünkü ona göre bütün insanları ikna edebilen evrensel bir felsefe yoktur. Bu bağlamda Gazali felsefenin bir dalı olan metafiziği zayıflatmıştır diyebiliriz. Gazali bu noktada sadece felsefe değil kelamı[51] da

---

[48] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s.285-286.

[49] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012, s.345.

[50] Mehmet Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, s. 33-34.

[51] Kelam dini akideyi akli delillerle savunmayı amaçlayan bir bilimdir. Bkz. Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016, s.71.

eleştirmiştir. Ona göre kelam iyi niyetli olsa da yetersiz bir ilimdir. [52] Bu bağlamda Gazali *el-Murkız'*da "delaletten kurtarıcı" olarak tasavvufu önerir. Ne metafizik ne de kelam hakikate ulaştırmada yeterli değildir.[53]

Demirli'ye göre, Tasavvufun ilk dönemi ile İbn Arabi ve Sadreddin Konevi gibi düşünürlerin tasavvufun zirvesini oluşturduğu sonraki dönemin arasında kalan bir kişi olarak Gazali'yi bu bağlamda tasavvuf düşüncesinde bir dönüm noktası olarak görebiliriz. Gazali kesin bilgeye ulaştıran yöntem olarak tasavvufun müşahede ve kalbi arındırmaya dayanan yöntemini görür. Onun bu nitelemesi tarihi açıdan önemlidir. Bu bakış açısı Fahreddin Razi tarafından tamamlanarak ilk kez tasavvuf bir ilim grubu olarak bilim tasnif kitabında yer almıştır.[54] Böylelikle, Gazali öncesi tasavvuf ile sonrası tasavvufun farklılıkları dolayısıyla gelişimleri karmaşıktır.

Guenon bütün geleneksel öğretiler içinde İslam öğretisinin, zâhirîlik (egzoterizm) ve bâtinîlik (ezoterizm)[55] denilen kavramları açık bir şekilde ayırdığından bahseder. Arap dilinde bu terimler şeriat ve hakikat olarak ifade edilir. Şeriat kabuk; hakikat ise öz ya da daire ve merkezine benzetilebilir. Tasavvuf hakikati araç ve amaç olarak içermektedir. Bu terim İngilizce diline "initiation" olarak çevrilebilir. İslam tasavvufu da her gerçek inisiyasyon gibi "ezoterik" tir, yani İslam tasavvufu saf metafiziktir.[56] Guenon'a göre, İslam'ın şeriat kavramı Batılı dillerin tam "din" olarak adlandırdığı şeyi, özellikle sosyal ve hukuki kısmı ifade eder. Şeriat için öncelikle bir eylem şartı söz konusu iken hakikatin ise saf bilgiyi içerdiği söylenebilir.[57] Tasavvuf insanın içsel deneyimini temele alarak hakikatin akıl ve duyulardan çok sezgisel bir şekilde kavranmasını esas alır. İslam'daki adıyla tasavvuf, her şeyden önce dini bir yaşayış olduğu gibi aynı zamanda metafizik görüştür. Bu noktada İslam tasavvufu Kur'an'dan kalp ilmini ortaya çıkaran bir felsefedir. Aynı zamanda

---

[52] A.g.e., s. 62-77.

[53] Ekrem Demirli, "Gazzâli ve Tasavvuf", *Gazzali Konuşmaları* içinde, İstanbul: Küre Yayınları, 2012. s. 255.

[54] Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015, s.57-59.

[55] Zahîr-Bâtın: Zahir dış, görünen, bir şeyin dış yüzü. Batın da iç, görünmeyen, iç yüz demektir. Bkz. Can, *Mevlana Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, s.596

[56] Rene Guenon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s.33-43.

[57] Rene Guenon, *Doğu Metafiziği ve Tasavvuf*, çev. Yunus Emre Kalın, İstanbul: Kapı Yayınları, 2022, s.63.

ilahi varlığa yakınlaşarak ahlaklanma yoludur.[58]

1.2.1. İslam Felsefesinde Tasavvufun Teşekkülü

Literatürde genellikle tasavvuf "Müslüman mistisizmi" olarak tanımlanır.[59] Bu mistisizm kaynağını daha önce ifade edildiği üzere Kur'an'dan alır. İslam Kur'an kaynaklı birtakım kurallar getirir ve şeriat adı verilen bu kurallar her şeyden önce bir amel kuralıdır. Tasavvufta ise hakikat adı verilen saf bilgi vardır ve bu bilgi şeriata bile derin anlamını vermektedir. Tasavvufun iç yüzü manası olan batinilik sadece hakkı değil aynı zamanda ona ulaşmak için özel araçları da içerir ve bu araçlara da tarikat denilir. Yani şeriattan hakikate giden yol tarikattır. Tasavvufta hakikat bir çemberin merkezi ise tarikat da merkeze doğru uzanan yarıçaplar olarak ifade edilir ve hepsi de merkezde son bulur. Dolayısıyla bu yarıçapların, bireysel doğalarının çeşitliliğine göre tarikatlar ya da yollar vardır. Bu nedenle "Tanrı'ya giden yollar insanların ruhları kadardır" denilmiştir. Bu yollar çevre üzerindeki başlangıç noktalarına yaklaştıkça aralarındaki farklılık artarken merkezde tek bir nokta olduğu için de sonları birleşir. Özetle başlangıçtaki farklılıklar varlığın yüksek hallerine ulaşıldığında yaratılanın yani kul'un sıfatları ortadan kalktığında (el-fena, yok olma) yalnızca Tanrı'nın varlığı (el-beka, kalıcılık) kaldığında varlık "kişiliği" ve "özü" bakımından ilahi sıfatlar ile özdeşleşir.[60]

İslam felsefesi ve Kelam en büyük isimlerini X ve XI. yüzyıllarda yetiştirmiştir. Fakat tasavvufun teşekkülü ya da olgunlaşması daha sonraya kalmıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri Gazali döneminden önce tasavvufun kelam ile fıkıh gibi bilimlerin etkisinde olmasıdır. Tasavvuf amel ve ahlak ilmi şeklinde gelişirken ortaya çıkan sorunlarla birlikte felsefe ve kelamın ele aldığı temel konuları yorumlayarak kendi teşekkülünü gerçekleştirmiştir. Özellikle XIII. yüzyıl tasavvufun gelişimi ve olgunlaşması bağlamında evrensel üslubun ifade edildiği bir devirdir. Bu süreçte İbn

---

[58] Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2020, s.137.

[59] Titus Burckhardt, "Sufi Doctrine and Method", *Sufism: Love &Wisdom*, Edited by, Jean Louis Michon-Roger Gaetani, Printed on acid-free paper in Canada, 2006, s.2.

[60] Rene Guenon, "Haqiqa and Sharia in İslam", *Sufism: Love &Wisdom*, Edited by, Jean Louis Michon-Roger Gaetani, Printed on acid-free paper in Canada, 2006, s.89.

Arabi ve Konevi'nin çabalarıyla tasavvuf İslam filozoflarının tanımladığı şekliyle bir metafizik haline gelmiştir.[61]

Gazali *el- Munkız* adlı eserinde "dalaletten kurtarıcı" olarak tasavvufu önerir. Aynı eserde tasavvufun kurtarıcı olduğuna dair neticeye disiplinler arası yolculuğunun sonucunda ulaştığını belirtir. Gazali "tasavvufun yöntemi vardır" diyerek İslam düşüncesi ve bilimleri bakımından yeni bir durum ifade eder. Çünkü o zamana kadar tasavvufun açık bir şekilde bir fıkra kitabında zikredildiğine veya bir düşünür tarafından ayrı bir disiplin olarak ele alındığına rastlanmamıştır. Gazali bu anlamda "tasavvuf bizi kurtarabilecek bir disiplindir ve suffiye diye bir fıkra vardır" diyerek ilk kez bunu açık bir ifade ile söyleyen kişi olmuştur.[62] İlk defa tasavvufu bir ahlak yolu ve felsefî bir anlayışla uzlaşabilecek bir dünya görüşü gibi sunan düşünür Gazali'dir. Gazali'nin bu noktada temel amacı dinin formal yanını değil içten yaşanmış halini koymaktır ve ona göre ahlak tasavvufa bir hazırlık olarak görülür. En yüce amaç Tanrı'yla bir olmaktır ve bunun oluşması da insanın arzularından vazgeçmesi ile olacaktır.[63]

Gazali'nin tasavvufa yönelişi, kritik bir ruhani ikilemin ve ona kişisel tatmin sağlamayan uzun yıllar süren geleneksel çalışmalarının ardından gelmiştir. Bu tatmini, Ortodoks dünya görüşünün "koşullu inancı" olarak adlandırdığı şeyi terk ederek ve Tanrı'ya yaklaşmanın alternatif bir yoluna dönerken, titiz tartışmalar ya da kurallarla değil Tanrı'ya ruhuyla yaklaşarak keşfetmiştir. Manevi bilgiye yükselişi eserlerinde görülmektedir ve bu nedenle yazıları tasavvufa tasdik damgası vurmuş, tasavvufa İslam'ın bağrında yer açmıştır.[64]

Gazali tasavvufun nazari ve ameli yönlerini ele almıştır. Temel eseri olan *İhya-u Ulumi'd-din'*de kelamı ve tasavvufi ilimlerin ayrıntılı bilgisini sunar. Bu eserinde ele aldığı problemlerin sonucu olarak Müslümanların Tanrı'ya ibadet ederek hayat sürmelerinin ancak kâmil bir şekilde tasavvuf yoluna tabi olmak suretiyle mümkün

---

[61] Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015, s. 30.

[62] Demirli, *Gazzali Konuşmaları*, s.255-257.

[63] Ülken, *İslam Felsefesi*, s.261.

[64] Farıda Khanam, *Sufism An Introductıon*, İndıa: Prented Goodword Books, 2009, s.38.

olacağıdır.[65] Gazali İslam dünyasında kendisini mistik sezgi ve irfan dünyasıyla uzlaştırarak felsefeyi mistik tecrübeyi ifade eden bir dil olarak yani mistiğin konuşamadığı tecrübeleri anlatabileceği hale getirmiştir.[66]

Tasavvuf düşüncesinin olgunlaşmasına etki eden büyük bir filozof ve sufi olan İbn Arabi İspanya'da doğmuş ama hayatının yarıdan fazlasını Yakın Doğu'da geçirerek Şam'da vefat etmiştir. Eş-Şeyhu'l Ekber olarak bilinen Arabi'nin öğretileri oldukça etkili olmuş ve tasavvufa önemli ölçüde şekil vermiştir. Bu öğretilerden Mevlana'nın da etkilendiği söylenilmektedir. Özellikle vahdet-i vücûd doktrini ile tanınan Arabi bu öğretiyle tasavvuf düşüncesinde büyük rol oynar.[67] Temel düşüncesi vahiy, akıl ve tasavvufi tecrübeden yararlanarak, Tanrı ve alem arasındaki ilişkiyi açıklamaktır. Bu açıklamayı yapabilmek için Arabi kendisine kadar gelen İslam düşüncesini incelemiştir. Ona göre insanın aradığı şey kemale ermektir. Bu noktada kemale ermek kendini bilmekle gerçekleşir. İbn Arabi bu bağlamda kendisine kadar gelen filozoflardan, kelamcılardan sufilerden yaralanarak metafizik bir tasavvur ortaya koyar. İnsanın yapması gereken şey, Tanrı'nın isim ve sıfatlarını bilmektir çünkü bunlar ahlak ilkeleri demektir. İnsan bu ahlak ilkelerine uyarak kendini tanır ve böylelikle rabbini de tanır. Doğal olarak tasavvufi tecrübe, insanın ilahi sıfat ve ahlaka göre eyleyerek kendi nefsini bilmesidir. Bu düşünce aynı zamanda İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd anlayışını ortaya çıkartır.[68]

Tasavvuf felsefesini Gazali'den sonra ileriye götüren ve hatta sistemleştiren İbn Arabi, İslam düşünürleri arasında değişik konular üzerine birçok eser vermiştir. İlişkilendirdiği konular ve sisteminin genişliği bakımından Plotinos ve Leibniz ile kıyaslanabilir. Bu anlamda modern Teozoflara benzeyen Arabi'nin en önemli eserleri *Fususu'l Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'dir.[69] İbn Arabi'nin eserleri içerisinde özellikle *Fususu'l-Hikem* tasavvufun bilgi ve varlık anlayışını temsil etmesi ve bunun sonucu olarak tasavvufun seyrini belirlemiş olmasıyla önemlidir. Fakat bu kitap klasik

---

[65] Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, s.152.

[66] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s.308.

[67] Khanam, *Sufism An Introductıon*, s.58.

[68] Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, s.36-37.

[69] Ülken, *İslam Felsefesi*, s.264.

anlamıyla bir tasavvuf kitabı değildir. Konevi'nin tasnifiyle değerlendirdiğimizde *Fususu'l Hikem*'i metafizik kitabı olarak nitelendirebiliriz ki bu yönüyle bu kitabı ayrıcalıklı yapmaktadır. İbn Arabi bu kitapta varlığın birliği (vahdet-i vücûd) teorisi bağlamında, Tanrı'yı, alemi, insanı ve Tanrı-alem ilişkilerini ele alır.[70]

Arabi dünyayı Tanrı'nın tecellisinin bir ürünü olarak görür. Ona göre bilgi iki farklı temele dayanır. Birincisi akli bilgidir ve diğeri de manevi çalışma sonrası kazanılan "marifet" ilmidir. İkinci tür bilgiye zaman zaman keşif, zevk ve basiret gibi ifadeler de kullanmıştır. Arabi'de bilgi türlerinin üstünlüklerine göre sıralanışı akıl ilmi, hal ilmi ve sırlar (esrar) ilmi şeklindedir.[71]

İbn Arabi'nin tasavvuf anlayışı ve dünya görüşünde kendimiz de dahil olmak üzere etrafımızda bulunan her şey ilahi tecellinin suretleridir. Bu suretler arasında da nesnel bir fark yoktur. Öznel olarak önemli olan fark ise etrafımızdaki bütün nesneler bizim için ancak kendine dışarıdan baktığımız "şeylerdir." Bu yüzden biz bunların içine nüfuz edemediğimiz için bunlar vasıtasıyla ilahi hakikati idrak edemeyiz. Biz kendi bilincimizle kendi nefsimizi yaşayabiliriz. Bu anlamda "nefsimizi bilmek", "Rabbimizi bilmemiz"e doğru ilk adım olacaktır.[72] Temel eseri *Fususu'l Hikem'*de Arabi bu konuda şunları ifade eder:

> Nefsini böyle bilen kimse, hiç kuşkusuz Rabbini bilmiş demektir; çünkü insan, kendini yaratanın suretindedir. Hatta o, yaratıcısının hüviyeti ve hakikatidir. Bu nedenle peygamber ve sûfilerden ilahi olanların dışında hiçbir bilgin nefsin ve hakikatin bilgisine ulaşamamıştır. Nefs ve mahiyetinden söz edişte akılcı ve teorik düşünceden hareket eden filozof ve kelamcılara gelince, onların arasından hiç kimse, nefsin hakikatinin bilgisine ulaşamadığı gibi teorik düşünce de bu bilgiyi kesinlikle onlara vermez. (…) Bir şeyi kendine özgü yoldan başka yoldan elde etmek isteyen kimse, onun bilgisine asla ulaşamaz. Allah, âlem ve onun her nefeste yeni bir yaratılışla değişmesi hakkında ne güzel söylemiştir! Bir grup için, *Onlar yeniden yaratma hakkında kuşku içindedir* buyurur. Dolayısıyla onlar, her nefeste yaratmanın yenilendiğini bilemez.[73]

Arabi'nin tasavvufu aynı zamanda ahlak olarak nitelendirdiğini *Fütûhât-ı*

---

[70] Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009, s. 85-86.

[71] William C. Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2018, s.205.

[72] Toshihiko İzitsu, *İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020, s.63.

[73] İbn Arabi, *Fusûsu'l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Yayın, 2020, s.125.

Mekkiyye'deki şu ifadelerinde açıkça görürüz: "Yaradan'a benzemektedir tasavvuf, bilmek gerek. Çünkü ahlaktır o, garip gelir onu düşünmek…Muhakkak ki tasavvuf tertemiz, güzel ahlaktır."[74]

İbn Arabi'nin tasavvuf anlayışı ve usulü ontolojiktir. O varlığı şöyle ifade eder: "Varlık bir dairedir. Dairenin başlangıcı İlk Aklın var olmasıdır…Şu halde İlk Akıl, ilk cinstir ve yaratma insan türünde bitmiştir. Böylece daire tamamlanmış ve dairenin sonu başına bitişip daire meydana geldiği gibi insan da akla bitişmiştir."[75] İnsandan varlığa giden mertebelere rağmen, onun sistemi Tanrı meselesinin etrafında kurulmuştur. Bu sistemde rasyonel olan her şey batin, esrar (sır) ve gayb ilmine göre kıymetlenmektedir. Gazali'den de ontolojik bakımından tasavvuf görüşü farklıdır. Çünkü Gazali'ye göre Tanrı'yı bilmek nefsi bilmeye bağlı iken Arabi'de nefsi bilmek Tanrı'yı bilmeye bağlıdır.[76] Arabi, tasavvuf anlayışında bilgi ile bilen arasındaki ilişkide "su kabının rengini alır" benzetmesini kullanır. Başka ifade ile insani inançlar bilgiyi meydana getiren ontolojik imkanlar tarafından belirlenir. Arabi'ye göre kimse kendi inancı dışında asla bir şeyi göremez. Bu değişik inançlar mutlak bilince atılmış düğümlerdir ve sonsuz varlığın sınırlamaları bakımından ona göre, hepsi de doğrudur.[77]

İbn Arabi'nin *vahdet-i vücûd* öğretisi tasavvuf anlayışının önemli konusudur. Kendisi bu kavramı hiç kullanmamış olsa da öğretinin kurucusu olarak bilinir. *Vahdet-i Vücûd* basit anlamda ifade edersek, tek bir varlık (vücûd) vardır ve bunun dışındakiler bu tek varlığın tezahüründen ibarettir. Bu durumda O'nun dışındaki her şeyin, ancak Varlık dolayısıyla var olduğu düşünülür.[78] Bu öğreti ontolojik olarak ifade edilirse "Varlığın Birliği" veya "Varoluşun Birliği" olarak adlandırılabilir. İbn Arabi vücûd terimini farklı anlamlarda kullanır. En yüksek düzeyde vücûd, Tanrı'nın yani var olmaması imkânsız olan zorunlu varlığın mutlak gerçekliğidir. Alt düzeyde ise Tanrı'nın dışındaki her şeyin cevheridir. Arabi bizzat vücûd'u tanımlamaz; çünkü

---

[74] İbn Arabi, *Muhiddin-i Arabi'nin "Fütuhat-ı Mekkiye" sinden Tasavvuf*, Der. A. Onur Şenyurt, İstanbul: Onur Kitap, 2020, s.9.

[75] İbn Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye 1*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023, 13. Baskı, s.356.

[76] Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021, s.220.

[77] William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev ve der. Turan Koç, İstanbul:İnsan Yayınları, 2020, s.129.

[78] Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.115.

tanımlanamaz ve belirsiz bir şeydir ama mahiyetini kavrayacağımız temsiller getirir. Örneğin ışık görülmez bir şeydir; ama tüm renkler, biçimler ve nesneler onun aracılığıyla algılanır. Aynı şekilde vücûd da görülmez fakat her şeyin kendisiyle varlık alanına çıktığı tek gerçekliktir.[79]

Özetle İbn Arabi'nin temel problemi her zaman *hak*tır. İkincisi de *kozmos,* yani Tanrı'nın dışındaki her şeydir. Arabi felsefe ve teolojinin dilini kullanarak Tanrı'ya vücûd demektedir. Bu kelime "varlık" ve "varoluş" anlamında kullanılır.[80] İbn Arabi, Farabi ve İbn-i Sina'daki öz-varlık ayrımından hareketle varlığı özün bir sıfatı ya da kurucusu olmadığını kabul eder fakat önceliği, Orta Çağ Hristiyan düşünürü Aziz Thomas gibi, öze değil varoluşa (vücûd) verir. Bu varoluşun bilgisini de akıl değil aklı aşan bir insani bilme fiili olan sezgi olarak ifade eder.[81]

Tasavvuf felsefesinin teşekkülünde önemli şahsiyetlerinden bir tanesi de Sadreddin Konevi'dir. Konevi, İbn Arabi'nin üvey oğlu ve aynı zamanda Mevlana'nın da yakın dostudur. [82] Bütün düşüncesinin merkezinde Tanrı vardır ve o da Arabi gibi vahdet-i vücûd öğretisine bağlıdır. Bu öğretinin açıklanmasında Arabi'den ayrılır. Konevi 'ye göre, Tanrı tasavvuru önce sübjektif olarak yani insanların ruhsal ve sosyal durumlarına göre doğar. Daha sonra ise nesnel temel olan ontolojik fikri araştırılır. Bu yüzden ona göre, sırf varlık ve birlik olan Tanrı çokluk aracılığı ile bilinemez.[83] Subjektif Tanrı tasavvuru insanın zihninde ibadet ettiği şey hakkında sahip olduğu bilgidir ve bu gerçeğe uyduğu gibi gerçekle çelişebilir bir durumda olabilir. Konevi bu bağlamda insanın kendi zihninde ürettiği şeye ibadet ettiği ve bu suretlere taptığı sonucuna varır. Subjektif Tanrı tasavvuru bir başka yönü ile Tanrı ve varlığın mahiyetine dayanır. Tanrı sayısız isim ve sıfatlara sahiptir ve bu sıfatlar Tanrı'nın alem ve alem içindeki varlıklarla ilişkisini belirler. Herkes belirli bir isim açısından Tanrı ile ilişki içindedir ve varlığın Tanrı hakkındaki nihai bilgisi bu ismin bilgisidir. Bu isimler ortak bir anlama sahip olsa bile pek çok insan bu ortaklığa ulaşamaz. Bu açıdan Tanrı

---

[79] Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.198-200.

[80] William C. Chittick, *İbnü'l Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2021, s.50.

[81] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s.300.

[82] Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.215.

[83] Ülken, *İslam Felsefesi*, s.277.

hakkındaki bilgiler çelişir.[84] Konevi nesnel gerçeklik ve bu gerçekliğin imkanını eleştirir. Bu noktada özellikle algıyı etkileyen duyular üzerinde durur ve insanın çevresinde gözlemlediği varlıkların cevher ve arazlardan oluştuğuna vurgu yapar. Cevher bir şeydeki değişmez özellikken, arazlar o cevhere ilişen ve değişen özelliklerdir. Bu bağlamda duyular arazlarla ilişkindir. Bu noktada Konevi algıdan bağımsız bir nesnel gerçeklik var mıdır yok mudur sorununa değinir. Bu noktada vardır ya da olmalıdır diyerek eşyanın hakikatinin bilinip bilinmeyeceğini soruşturur. Konevi bu hakikatin ilahi keşif ile bilinebileceğini söyler. "Kendinde şey" olarak da ifade edebileceğimiz bu hakikati ancak keşif yoluyla bilebiliriz çünkü aklın araçları bu konuda yetersizdir ve mutlak bir kesinliğe ulaştıramaz. Bu noktada bu hakikat hakkında kesin bilgi veren yöntem, metafizikte öncelikli olmalıdır. Bu yöntem tasavvufi olduğu için metafiziğe yerleşmiştir ve Konevi de dahil birçok sufinin eserlerinde görülür.[85]

Varoluş ve varlık kelimeleri arasındaki ayrımı Konevi'de belirlenme ve belirlenmeme terimini kullanarak açıklayabiliriz. Bu anlamda *Varlık* bir açıdan hiçbir varlık ya da şey, isim ve etiket almaz, "mutlak" varlık hariç. Diğer açıdan varlık belirlenim kazanabilir. Yani farklı varlık ve şeylerin gerçekten var olduğunu gözlemleriz. Varlık burada isim, etiket ve sıfat alır. Bu iki görüş açısından belirlenmeyen salt varlık ile belirli varlık ile sadece varlık ve varoluşu ayırırız. Geriye kalan tüm ikilik ve çokluk bu iki temel gerçeklikten doğar.[86] Özetle Konevi'de algıladığımız her şey belirlenmiş varlıktır. Ama bizatihi varlık belirlenmemiştir ve her türlü algıyı aşar. Öyleyse her şey Varlık'tır, yani tek gerçekliktir; çünkü varlık tektir.[87] Konevi'nin varlık görüşünün esası böylelikle mutlak anlamda varlığın Hak veya Tanrı olduğu ilkesinden hareket eder.[88]

1.2.2. Mevlana'nın Tasavvuf Anlayışı

Mevlana'nın tasavvuf anlayışı Gazali, Arabi ve Konevi'den farklı olarak belirli bir sistem üzerine kurulu değildir. Onun tasavvuf anlayışını etkileyen ve düşüncesini

---

[84] Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s.200-202.

[85] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s.81-82.

[86] Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.219.

[87] A.g.e., s.233.

[88] Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s.230.

olgunlaştıran olay Şems-i Tebrîzî ile Konya'da karşılaşmasıdır.[89] Bu karşılaşma, Mevlana ve Şems'i aşk ve dostluk anlamında birbirine bağlamış ve Mevlana tüm zamanını Şems ile geçirmiştir.[90] Mevlana'nın Şems'ten nasıl etkilendiğine dair ışık tutan ve açıklık getiren eser bizzat Şems'in *Makalat*'ıdır. *Makalat* ve *Mesnevi* arasında kuvvetli bir bağ olduğu görülür çünkü *Mesnevi*'de geçen birçok fıkra ve hikâye *Makalat*'ta vardır. Şems Mevlana ile ilgili bu eserinde şunları söyler:

> Mevlana'ya gelince; onun, bu saatte dünyanın hiçbir yerinde eşi ve benzeri yoktur. Bütün fenlerde, temel bilgilerde, din bilgisinde, gramer, sentaks, mantık ilimlerinde en büyük uzmanlarla kuvvetle konuşur ve tartışır. Onlardan daha üstün, onlardan daha zevkli, onlardan daha güzeldir. Gerekirse, isterse üzüntüsü engel olmazsa, konunun tatsızlığı buna sebep olmazsa, hepsinden daha yetkili konuşur. Ben akıl yönünden bilinmesi gerekli bu bahislerde yüz yıl çalışsam ondaki ilim ve hünerin onda birini elde edemem. O kendisini bilmez sanır ve öyle zanneder. Benim önümde beni dinlerken; nasıl anlatayım ayıptır söylemesi, babasının önüne oturmuş iki yaşında bir çocuk, yahut Müslümanlığa dair hiçbir şey işitmemiş dönme bir Müslüman gibi öylesine utangaç bir hal alır.[91]

Nitekim Mevlana'nın düşüncesinde aşk, birlik, ahlak ve insan anlayışlarının olgunlaşması da Şems ile başlamıştır. Mevlana'nın Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmasıyla geçirdiği bu büyük dönüşüm Sokrates'in Platon üzerinde yaptığı etkiye benzetilebilir. Mevlana da Platon gibi sanatkâr bir düşünürdür. Fakat Platon'da diyalektik üstün iken Mevlana'da hitabet diyalektiğe hakimdir.[92] Mevlana'nın tasavvuf düşüncesi doğal olarak Şems ile olgunlaşmış ve tüm eserlerinde kendini göstermiştir. Mevlana'nın tasavvufunun temel konuları vahdet yani varlığın birliği, aşk, nefs, akıl, gönül, ahlak ve insan kavramlarına odaklıdır. Bu konuları ele alırken Mevlana'nın tasavvuf öğretisinin en önemli özelliği olarak göreceğimiz yöntem diyalektiktir çünkü zıt kavramları kullanır ve nihayetinde bu diyalektiği çelişik değil birlik içinde görür.

Mevlana, Anadolu'daki tasavvuf düşüncesi tarihinde etkili olmuş bir isimdir. Nitekim başta *Mesnevi* olmak üzere *Divan* adlı kitabı İran ve Hindistan'a kadar İslam dünyasını birbirlerine bağlayan önemli kitaplar olmuştur. Ayrıca Farsça konuşulan yerlerde Mevlana'nın eserleri tasavvufun yaygınlaşması bağlamında da etki etmiştir. Eserlerindeki temel düşünce Tanrı-insan ilişkileri olarak belirlenebilir. Bu nedenle

---

[89] Bu karşılaşma hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Feridun Bin Ahmed-i Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler,* s.149-150.

[90] Öztürk, *Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan,* s.18.

[91] Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, çev. Mehmed Nuri Gençosman, İstanbul: Ataç Yayınları, 2016, s.157.

[92] Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi,* s.263.

Mevlana döneminin tasavvuf anlayışını eserlerinde tam olarak yansıtır. Tanrı-insan ilişkisinde temel sorun insan ve onun alemdeki yeri sorunudur. İnsan tasavvuf düşüncesinde alemin varlık amacıdır yani bütün alem insan için ve insandan dolayı var olmuştur. Her şey dolaylı olarak var olmuş iken insan doğrudan bu amaçla var olmuştur. Bu yüzden insan alemde ayrıcalıklı olurken aynı zamanda sorumlulukları da ortaya çıkar. Bu bakış açısıyla Mevlana insanın ahlaki anlamda kemâle erme ve nefsini bilip terbiye etme sorununu kendi tasavvuf anlayışında en önemli sorun olarak ele almıştır. Bu noktada nefsin hilelerini, nasıl terbiye edileceğini açık hikayeler ve benzetmelerle ifade eder. Bu sayede Mevlana tasavvufun insan anlayışını ortaya koymayı amaçlar. Mevlana'nın düşüncesini Arabi ve Konevi'den ayırt eden temel nokta, kullanmış olduğu anlatım dilidir. Bu itibarla temel eseri *Mesnevi*'de hikayeler ve benzetmeler büyük oranda kullanılır. Bu anlatım tarzı onun düşüncelerinin ve tasavvufun daha geniş kitlelere ulaşması açısından etkili olmuştur.[93] Onun tasavvuf anlayışında vahdet-i vücûd ve aşk öğretileri de önemlidir.

Varlığın birliği bütünlüğü anlamına gelen Vahdet-i vücûd öğretisinde iki görüş vardır. Birincisi, her ne varsa O'dur diğeri de her ne varsa O'ndandır anlamında Hak yaratmıştır. Birinci görüş bütün varlıkları Tanrı'nın isimlerinin ve sıfatlarının tecellisi olarak görür.[94] Vahdet-i vücûd ifadesini kullanmasa da Mevlana, eserlerinde bu iddiayı destekleyecek birçok pasaj mevcuttur:

> Her dükkânın ayrı bir sanatı, ayrı bir kârı vardır.
> Mesnevi de yokluk dükkanıdır oğul.
> Mesnevi'miz vahdet dükkanıdır.
> Orada bir'den başka ne görürsen puttur.[95]

Varlık birliği öğretisi esas bakımdan bir idealizmdir. Bu idealizm tasavvuf düşünürlerinin ya da Sufiler'in şahsiyetlerine göre de değişmektedir. Nitekim varlığı aşk ile yoğuran Mevlana'da ise bu inanç beşerî bir hal almıştır. Mevlana bu birlik aleminde kendisinden geçmez, ferdiyetini terk ederek insanlara yayılır.[96] Bu birliği şöyle ifade eder:

---

[93] Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, s.42-43.

[94] Can, *Mevlana Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, s.35.

[95] Rumi, *Mesnevi*, C. VI, B. 1525, s.704.

[96] Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s.173.

Biz yokuz. Varlıklarımızı, fani suretle gösteren, vücudu mutlak olan sensin.[97]

Hepimiz yayılmıştık ve bir cevherdik. Orada başsız ve ayaksızdık;
Güneş gibi bir cevherdik, düğümsüz ve saftık…su gibi.
O güzel ve latif nur surete gelince kale burçlarının gölgesi gibi sayı meydana çıktı.[98]

Ayrılık görünüştedir. Mana itibariyle hepsi birleşmiştir. Mesela bir emir çadır dikilmesini emretse, biri ip büker, biri çivi yapar, biri bez dokur, biri diker, biri yıkar, biri iğne geçirir. Bütün bu hareketler görünüşte ayrı ayrı iseler de mana bakımından birdirler…Bu dünya ahvaline de bakarsan aynen böyledir.[99]

Mevlana'nın varlık anlayışı varlığın kendisine ulaşmak, yokluk alemine girmekle yani yok olmadan var olmamakla mümkündür. Bu yüzden kişi kendi Ben'ini yani nefsini silince varlığın sırrına ulaşır. Bu sır akıl ile anlaşılamayacağından Mevlana'nın varlık birliği anlayışının bilmekten ziyade olmak olduğunu görürüz.[100] Mevlana eserlerinde mistik bir aşk felsefesini konu edinir. Bu durum onun felsefesine edebi bir ifade ve psikolojik bir tahlil gücü verir. Dolayısıyla Mevlana'nın varlık ve varlık birliği anlayışı onun aşk felsefesinde görülür. Onun tasavvufunun gayesi de ruhun büyük bir sükûna ulaşmasıdır. Bu ruh halinin ve ruhun kemâle ermesinin yolu ise akıldan ziyade aşk ile gerçekleşmesi halidir.[101]

Onun vahdet-i vücûd anlayışı sonuç olarak varlığın "Bir" olduğunu ruhî tecrübe dünyasından göstermesidir. Böylece düşünenle düşünülen, bilinenle bilen arasındaki ayrılık ortadan kaldırılır. Hakikatin kaynağına ulaşma bizzat bu ruhî tecrübeye dayalı olduğu için sadece aşkın açtığı yoldan gidilir. Bu yüzden vahdet-i vücûd yaşanılan bir haldir ve bunun akıl ile anlatılması zordur.[102] Bu konuda doğrudan Mevlana şunları söyler: "Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı kaldı. Aşkı ve aşıklığı yine aşk şerh etti."[103] Akıl, Tanrı'nın gerçek bilgisini elde edemezken kalp, her şeyin özünü bilme yeteneğine sahiptir inanç ve bilgi ile aydınlatıldığında tüm özü ya da içeriği yansıtır. Aşka kalp götürür fakat kalp normalde örtülüdür, günahla karartılmış ve imgelerle lekelenmiştir, akıl ve tutku arasında gidip gelmektedir. Bu nedenle "burada

---

[97] Rumi, *Mesnevi*, C. I, B. 605, s.65.

[98] Rumi, *Mesnevi*, C. I, B.685, s.67.

[99] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.72.

[100] Çevik, *Mevlana'da Aşk ve Varoluş*, s.29.

[101] Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 275-283.

[102] Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, s.145.

[103] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.115, s.53.

bir dünya orada bir dünya eşikte oturuyorum" diyen Mevlana insanın potansiyel olarak hayvandan daha düşük olabileceği gibi melekten de daha yüksek olabileceğini vurgular.[104]

Mevlana'ya göre aşk, Plotinos'daki gibi eşya ve çoklukla bütün bağlarını keserek insanı birliğe götüren bir haldir. Bu anlamda maddi aşktan ayrıdır.[105] Rumi'ye göre aşk, tasavvuf yolundaki sufinin teorik değil tecrübi bir haline karşılık geldiği için, yaşanılan bir durum olması münasebetiyle sözlerle ifade edilemez.[106] Bu noktada Mevlana çeşitli eserlerinde bu düşünceyi anlatan şu pasajlara yer verir:

> Aşk, Tanrı sırlarının usturlabıdır.
> Aşkı şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyim…asıl aşka gelince sözlerden mahcup olurum.[107]

Mevlana'da aşk yaratılışın gayesidir. Bütün varlıklarda aşk vardır. Bu varlıkları "mutlak varlık" kendisine çeker. Bizi kendisine çeken bu güç tıpkı "Bir ben vardır ben de benden içeru" diyen Yunus Emre'nin sözüyle anlaşılabilir.[108] Mevlana da bunu benzer şekilde şöyle ifade eder:

> Ey can haberin var mı ki cananın kimdir? Ey gönül farkında mısın ki mihmanın kimdir?
> Ey ten, türlü hile ile kaçmak yolunu arıyorsun; halbuki o seni çekiyor. Dikkat et seni arayan kimdir?[109]

> Ne ben benim, ne sen sensin, ne sen "ben"sin. Hem ben benim, hem sen sensin, hem sen "ben" sin.
> Ben seninle o haldeyim ki -ey güzel sevgilim- ben sen miyim, yoksa sen ben misin bir türlü kestiremiyorum.[110]

Mevlana düşüncesinde "Aşk" kavramı Tanrı'yı, evreni ve insanı bilmektir. Bu bağlamda aşk Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi gösteren bir kavram olması bakımından Mevlana'da son derece önemlidir. İnsan kendi derinliğinden hareketle özünün bilincine varır ve bu noktada eşyanın hakikatine nüfuz ederek aşkın olan aleme aşk vasıtası ile

---

[104] Reynold A. Nıcholson, *The Mystıcs Of Islam*, London:Cornell University Library, 1914, s.68.

[105] Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.283.

[106] Chittick, *The Sufi Path Of Love*, s.194.

[107] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.110, s. 53.

[108] İsmail Yakıt, *Mevlana'da Aşk Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013, s.62.

[109] Rumi, *Rubailer*, X, s.12.

[110] A.g.e., XCIX, s.101.

yükselir. Mevlana'da aşk hem ontolojik hem de epistemolojik bir içeriği de yansıtır. Nitekim sufi gelenekte aşk, yaratmanın, varlığa gelmenin ilk nedeni olarak düşünülmekte, varlıktaki birliği yansıtmaktadır. Aşkı kendisine ulaşılacak bir yol olarak kabul eden Mevlana varoluşun hakiki gayesi olarak aşkı görmüştür.[111] Tanrı her şeyin kaynağıdır ve doğal olarak aşkın ve sevginin de kaynağıdır. Bu kaynak da aşık ile maşuk yani seven ile sevilen birleşir, bu ruhî halde benlik kaybolur. Buna örnek olarak Hallâc-ı Mânsûr'u veren Mevlana bunu şöyle ifade eder:

> Hallacı Mansur "Ben Hakk'ım" dedi. Bütün yolların topraklarını kirpikleriyle süpürdü.
> Kendisi yokluğun denizine daldı ve ancak ondan sonra "Enelhak" incisini buldu ve deldi…[112]

1.3. Mevlana'nın Ahlak Görüşü

Mevlana'nın ahlak görüşü onun tasavvuf düşüncesini oluşturan aşk, nefs, varlığın birliği kavramlarıyla ilişkilidir. Fakat Mevlana'nın ahlak görüşünün nihai temeli İslam dini ve Kur'an'ı Kerim kaynaklıdır çünkü eserlerinde sık sık Kur'an ayetlerine değinmektedir. *Mesnevi'*de özellikle insan, aşk ve varlık ile ilgili düşüncelerini bazen şiir bazen de hikâye tarzında anlatmakta ve bu noktada insanın olgunlaşmasında ahlaki yükselmenin önemini vurgulamaktadır. Mevlana bu yükselmede nefsin terbiye edilmesini insanın kendini bilmesinin ve ahlakının sırrına varmasının yolu olarak düşünür. Mevlana *Mesnevi'*de ahlaka edep kavramını kullanarak şöyle bir tanım verir:

> Ey Müslüman, edep nedir diye arar sorarsan bil ki edep, ancak her edepsizin edepsizliğine sabır ve tahammül etmektir. Kimi, falan adamın huyu kötü, tabiatı fena diye şikayet eder görürsen, Bil ki bu şikayetçinin huyu kötüdür; kötüdür ki o kötü huylunun kötülüğünü söylüyor! Çünkü iyi huylu, kötü huylulara, fena tabiatlılara tahammül eden, onların kötülüğünü söylemeyen kişidir.[113]

Mesnevi eserinde temel kavramlarından biri olan kabuk-öz ya da suret-mana kavramlarını incelediğimizde bu kavramlarla insanın sezgisel olarak birliği kavraması ve bu birlik içinde ahlakının esasına ermesi birçok pasajda ifade edilir. Kabuk-öz gibi

---

[111] Nevzat Can, "Anadolu Bilgeliğinin Ruhu", Felsefelogos Dergisi, Sayı 76, 2021-1, s.38-39.

[112] Rumi, *Rubailer*, LX, s.62.

[113] Rumi, *Mesnevi*, C.IV, B.770, s.444.

düalite içeren kavramlar Mevlana'da insanın düalist yapısına bağlı olduğu için ontolojik temellidir. Çünkü insan varlığı fizik ve metafizik alem arasında kalmıştır. İnsan bedeni fizik alemde olsa da ruhu fizik ötesi bir dünyanın özlemini çekmektedir. Bu özlemi ney metaforu ile Mevlana şu şekilde ifade eder:

> Dinle, bu ney nasıl şikayet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor:
> Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın herkes ağlayıp inledi.
> Ayrılıktan parça parça olmuş kalp isterim ki, iştiyak derdini açayım.
> Aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar.[114]

1.3.1. İslam'da Ahlak

Ahlak kavramı dilimize Arapça'dan gelmiş olup bir şeyi takdir etmek, ölçmek biçmek gibi anlamlara sahiptir. Ahlak çoğul bir kelimedir ve tekil anlamı "hulk" kelimesi olup "huy" anlamında ya da karakter anlamında kullanılmaktadır. Kısaca ahlak huy ve karakter ilmi olarak da adlandırılır.[115]

Her dinde ilahi iradeye teslim oluş vardır ve bunun gayesi de ruhun yükseltilmesi amacına yöneliktir.[116] İslam dini de bu yükselişi insanın ahlaki olarak yükselmesi ve olgunlaşması olarak nitelendirir. İslam dininin kaynağı Kur'an olduğu için İslam'ın ahlak anlayışı da Kur'an ve peygamberin hadislerine dayanır. Tasavvuf da İslam düşüncesini temele alarak özellikle nefs'in terbiye edilmesini kişinin kendini bilerek Tanrı'ya yaklaşmasını esas alır.

Tasavvuf düşüncesinde ahlak, nefs terbiyesi ile ilişkili olup insanın nefsini temizlemesi ve bu yolda mükemmelleştirmesi anlamına gelir. Ruh ve beden bütünlüğünden meydana gelen nefs hem bedene hem de ruha bağlı olan salt insan benliği olarak daha çok ifade edilir. İnsan kendi nefsini bildiği ölçüde Tanrı da dahil diğer varlıkları tanır. İnsanın bu kendi nefsini bilmesinin şartı tasavvuf düşüncesine göre nefsi terbiye ederek; duygu ve aklı aşarak sezgi denilen kaynağa ulaşmaktır.[117]

Tasavvuf en temelde İslam'a dayanır ve Kur'an'ı Kerim'den beslenir. Kur'an'ın

---

[114] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B. 5, s.51.

[115] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s.128.

[116] Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, s.50.

[117] Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, s.34.

şekil boyutundan ziyade özünü yaşayan tasavvuf bu noktada eşyanın hakikatine yönelik insanın içsel deneyimini ya da ruhî tecrübesini önemser. Gürsoy'a göre bu bir mistik deneyim olsa da tasavvuf aynı zamanda dünya içinde oluşu da temele aldığından dünyadan el etek çeken bir hayat ya da içsel deneyimler yaşamak anlamına gelmez. Tasavvuf bu noktada kendini dünyada musiki, şiir, edebiyat ve özellikle ahlak olarak da açacaktır.[118]

İslam dini iman, ibadet ve ahlak temellidir. Bu noktada kelam ilmi imanı, fıkıh ilmi ibadeti, tasavvuf ise ahlakı ele alır. İslam'ın deruni anlamını yaşadığından tasavvufî ahlak bu noktada ruhî ve vicdani duyuş ile oluştuğu için şekilden manaya, kabuktan öze ulaşmayı gaye edinir.[119] Tasavvuf ehli olan sûfi[120] için tasavvufun gayesi; Tanrı'nın vahyettiği ahlak ile ahlaklanmak, Hz. Peygamberin hayatını örnek almak, nefsi terbiye etmek, insân-ı kâmil derecesine ulaşmak, Tanrı'ya yakınlık kazanmak ve nihayetinde ihlasa ulaşmaktır.[121] Bu yakınlaşma esnasında ahlaki bir olgunluğa ulaşan insan "bilme" ile başlayıp "olma" derecesine yükselerek ahlaki olgunluğa erişir.

1.3.2. Mevlana'da Ahlakın Değeri: İyi ve Kötü Kavramı

Mevlana'nın tüm eserleri ve özellikle *Mesnevi*, sanatsal bir üslup ile yazılmış, insana kendisini tanıtan ve Tanrı'ya yakınlaşma yolculuğunda hem bu dünya hem de öte dünyaya yönelik içerik sunan ahlaki bir gayeyi taşımaktadır. Bu konuda Mevlana ahlaka, ahlakın değerine ve insan ile ilişkisine yönelik eserlerinde şu ifadelere yer verir:

> Tanrı'dan edebe muvaffak olmayı dileyelim. Edebi olmayan kimse Tanrı'nın lütfundan mahrumdur. Edebi olmayan kimse yalnız kendine kötülük etmiş olmaz. Belki bütün dünyayı ateşe vermiş olur.[122]

> Kim dost yolunda pervasızlık ederse erlerin yolunu vurucudur, namert odur. Edepten dolayı bu felek nura gark olmuştur; Yine edepten dolayı melekler masum ve tertemiz olmuşlardır.[123]

---

[118] Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf,* Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2015, s.57-58.

[119] Şadi Eren, *Ana Hatlarıyla ve Tartışılan Yönleriyle Tasavvuf*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020, s.14.

[120] Sûfi, tasavvuf yolunda giden kimsedir. İlk olarak bu isimle anılan hicri ikinci asırda yaşamış olan Ebu Haşim olduğu söylenir. "Sûf" kelimesi yün anlamına gelir. Bkz. Şadi Eren, *Ana Hatlarıyla ve Tartışılan Yönleriyle Tasavvuf,* s.18.

[121] A.g.e., s.17.

[122] Rumi, *Mesnevi*, C. I, B. 80, s.52.

[123] Rumi, *Mesnevi*, C. I, B. 90, s.53.

> Ümit, güvenlik yolunun başıdır. Yolda yürümesen de daima yolun başını gözet: "Doğru olmayan şeyler yaptım."deme, doğruluğu tut. O zaman hiç bir eğrilik kalmaz. Doğruluk Musa'nın asası gibidir; eğrilik ise, sihirbazların sihrine benzer. Doğruluk ortaya çıkınca, onların hepsini yutar. Eğer bir kötülük etmişsen kendi kendine etmişsindir. Senin kötülüğün başkasına nasıl dokunur?[124]

Mevlana'nın ahlak anlayışı insan tabiatının özellikleri ile bağlantılıdır. İnsan tabiatının varoluşu da Mevlana'ya göre, biri fizik diğeri metafizik alemi temsil eden beden ruh birleşimine dayalıdır. Mevlana bu ikili alemi kabuk-öz ya da mana-suret gibi ifadeler kullanarak betimler. Nefsin kendini bilmesinde ruhun yükselmesinin önemini ahlakın esası ve hatta ilkesi olarak gören Mevlana bu konuda şöyle söylemektedir:

> Zahir, nihayet insanı batına götürür. Her insanın evveli suretten ibarettir. Ondan sonra can gelir ki can, manevi güzellik, ahlak güzelliğidir. Her meyvenin evveli suretten başka nedir ki? Ondan sonra lezzet gelir ki lezzet, meyvenin manasıdır.[125]

Mevlana insanda zıtlık olduğunu ileri sürer fakat bu zıtlığı çelişki olarak görmez.[126] Bu zıtlar birbiriyle uyumludur ve beraberdir. Bu konuda Mevlana şöyle demektedir:

> Çünkü bu suretin de büyük bir itibarı vardır. İtibar ne demek! O hatta öz ile, mana ile beraberdir. Nasıl ki beyinsiz bir kafanın işi bir sonuç vermezse, kabuksuz meyva da yetişmez…Binaenaleyh bu bakımdan vücudun da büyük bir aslı, rolü vardır. Hem böyle olması da tabiidir. Onsuz bir iş meydana gelmez. Evet işte bu asıl, manadır. Fakat bu, manayı bilen ve manalı olan kimsenin yanında böyledir.[127]

İnsanın yapıp etmelerinin ölçütü bir değer yargısı olarak birbirine zıt olan iyi ve kötü kavramları altında ele alındığı için ahlak felsefesi tarihinde Mevlana gibi birçok düşünürün öğretilerine baktığımızda bir ahlaklar çokluğu ile karşılaşırız. Bunun nedeni de iyi ve kötünün kendisinden ziyade ne olması gerektiği üzerinde düşünülmesidir. Bu noktada değer, insanın varlığa kattığı bir bilinç boyutudur.[128] Mevlana Celaleddin Rumi, içinde bulunduğu toplum, kültür ve inançtan doğrudan etkilendiği için o da ahlaki değerler olan iyi ve kötü kavramlarına farklı bir bilinç boyutu katmıştır. Mevlana, yerel değerleri içinde taşımakla beraber aynı zamanda onun ahlak ve insan görüşleri çağının

---

[124] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.15.

[125] Rumi, *Mesnevi*, C. III, B.525, s. 297.

[126] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s.135.

[127] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.30.

[128] İoanna Kuçuradi, *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006, s.181.

ötesini aşarak evrensel değerleri de yakalamıştır. Ahlak anlayışını oluşturan iyi ve kötü kavramları Mevlana'nın Tanrı, alem ve insan anlayışından karşılıklı olarak beslenmekte olduğu için iyi ve kötünün değeri bu konularla ilişkili bir bütünlük göstermektedir.

Mevlana'nın genelde düşüncesi ve özelde ahlak anlayışını belirleyen temel yöntemlerden biri zıtlık olduğu için ahlak anlayışında da bu zıtlığı gösteren sembollere rastlarız. Bu zıtlıklar onun düşüncesinde birlik-çokluk, suret-mana, zahir-batin gibi ifadelerle sık sık anlatılmakta ve ahlak anlayışında da iyi-kötü kavramlarıyla bu zıtlığı ifade etmektedir. Mevlana da zıtlık bir şeyin zıttı ile anlaşılması bağlamında ele alındığı için iyi ve kötü de birbirine göre değer kazanıp anlaşılır. Bu noktada Mevlana şunları söyler:

> Görüyorsun ya, dünyada mutlak olarak kötülük yoktur. Kötü, buna nispetle kötüdür.
> Sonra şunu da bil ki,
> Alemde hiçbir zehir, yahut şeker yoktur ki birine ayak öbürüne ayakkabı olmasın!
> Evet…Birine ayak olur, öbürüne bukağı. Birisine zehirdir, öbürüne şeker gibi tatlı!
> Yılanın zehri, yılana hayattır, insanaysa ölüm!
> Deniz mahluklarına deniz, bağ, bahçe gibidir… Fakat karada yaşayanlara ölümdür, dağdır![129]
>
> İyiyi bilmedikçe kötüyü bilemezsin…Ey yiğit, zıt, zıddıyla görülebilir.[130]

Mevlana'nın düşüncesinde iyi ve kötü arasında mutlak bir ayrım bulunmaz nitekim yaratılıştaki zıtlık görecelidir ve mutlak bir ayrım yoktur. Mutlak bilgi, mutlak iyi, mutlak hayat ve kudret gibi benzeri şeylerin hepsi Tanrı'nın nitelikleridir. Dünyada bu nitelikler asıl kaynaktan uzaklaştığı için mutlaklık soluklaşır ve zayıflar. Dünyadaki şeyler bu nedenle mutlak değil nispi olarak kötü veya iyidir.[131] Bu yüzden Mevlana'ya göre, iyi ve kötü özneye göre değer alır. Bu konuda Mevlana şu pasajlara yer verir:

> Eğer insanda ilim tamamen bulunup, bilgisizlik olmasaydı insan yanar ve kalmazdı. Binaenaleyh varlığın bekası, onunla yani bilgisizlikle mümkün olduğundan, bilgisizlik matluptur. Bilgi de, Tanrı'yı bilmeye vesile olduğu için istenilir. O halde her ikisi de birbirlerinin yardımcısıdır ve bütün zıd olan şeyler de böyledir…O halde bütün zıt şeyler bize göre zıt görünür. Fakat hâkim olana göre hepsi bir tek iş görür ve birbirine zıt değildir. Göster bakalım dünyada hangi şey kötüdür ki onda iyilik olmasın ve hangi şey de iyidir ki onda kötülük bulunmasın?[132]

---

[129] Rumi, *Mesnevi*, C. IV, B. 65, s.426.

[130] Rumi, *Mesnevi*, C. IV, B.1345, s.459.

[131] Chittick, *The Sufi Path Of Love*, s.53.

[132] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.324.

> İyiliği ve kötülüğü yapan bir mi yoksa iki şey midir? Diye sordular. Karşılık: Düşündükleri sırada, münazara halinde bulunduklarından, mutlaka iki olmalıdır. Çünkü bir insan kendine muhalefet edemez. İşte bu bakımdan kötülük iyilikten ayrılamaz. İyilik de kötülüğü bırakmaktır. Kötülük olmadan, kötülüğü terketmek imkansızdır. Yani bu iyilik, kötülüğü bırakmaktır demektir. Eğer kötülük etmek sâikası olmasaydı, iyiliğin terki olmazdı. Öyle ise fail iki değil birdir.[133]

Mevlana dünyada mutlak kötülüğün olmadığını söylerken rölativist bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü iyi ve kötü özneye nispetle bir değer kazanır. Nitekim zehrin yılana iyi insana kötü gelmesi örneğinde olduğu gibi. Bu noktada ahlaki değerler mutlak olmadığı için özneldir. Özetle Mevlana, iyilik ve kötülüğün bir ve aynı kaynaktan gelmesi dolayısıyla bir şeyin iyi veya kötü oluşunun özneye göre değer kazandığını söyleyerek mutlak kötü denilecek bir şeyin var olmadığını savunduğu için ahlak anlayışının iyimser (optimist) olduğu ifade edilebilir.[134]

1.3.3. Din ve Ahlak İlişkisi

Mevlana bütün dinleri amaçları açısından aynı görmektedir fakat amaçları aynı olsa da bu dünya hayatı içinde dinlerin birleşemeyeceklerini düşünür. Bunun nedeni de dinlerin her birinin ayrı dileği olmasındandır.[135] Mevlana dinlerin hakikat bakımından birliğini önemsediği için farklı dinlerden ziyade iman kavramını önemser çünkü din kabuk iman ise özdür. Bu konuda Mevlana şunları ifade eder:

> Din yolunda onu sınamaya kalktın mı a hakikatten haberi olmayan, sen sınanmış olursun…[136]

> İnananlar sayılıdır, çoktur ama iman birdir…Cisimleri çoktur ama canları tekdir.[137]

Mevlana'nın iman anlayışı ahlak anlayışı bağlamında önemlidir. Çünkü Mevlana'ya göre iman, doğruyu ve yanlışı ayırt edebilen temyizdir. Örnek olarak namaz her dinde şekil olarak farklı farklı olsa da iman her dinde aynıdır.[138] Din bu noktada şekil olarak bir bilgidir fakat nefsini bilmek insanın şekli olarak din bilgisinden daha

---

[133] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.198-199.

[134] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s.144.

[135] Rumi, *Fîhi Mâfîh* (Önsöz), s.XX

[136] Rumi, *Mesnevi*, C.IV, B.375, s.434.

[137] Rumi, *Mesnevi*, C.IV, B. 405, s.435.

[138] Rumi, *Fîhi Mâfîh* (Önsöz), s.XXXIII.

önemli olduğu için imanın aslı da insanın kendi hakikatini bilmesi bağlamında açığa çıkar. Mevlana bu düşüncesini doğrudan şöyle ifade eder:

> Din usulünü bildin ama kendi aslın, kendi mayan iyiyse bir de ona bak, onu bil!
> Senin için bu iki usulden kendi aslını bilmen daha iyidir ey ulu kişi![139]

Mevlana iki tür bilgiden bahseder; birini bedenlerin ilmi (ilm-i ebdan) diğerini ise dinlerin ilmi(ilm-i edyan) olarak adlandırır. Birincisini ezber ve çalışmayla öğrenilen bilgiler olarak nitelendiren Mevlana bunların içsel anlamların ve hakikatin ilmi değil birer gölgesi olduğunu belirtir. Bilginin anlamı ya da canı yoksa bu bilgiler surettir.[140]

> Dünyada çalışıp öğrenerek elde edilen her ilim, bedenler ilmi, öldükten sonra hasıl olan ise, dinler ilmidir.
>
> Ene'l-Hakk ilmini bilmek bedenler ilmi, Ene'l Hakk olmak ise, dinler ilmidir. Bunun gibi çerağın nurunu ve ateşi görmek bedenler, ateşte veya çerağın nurunda yanmak ise dinler ilmidir.[141]
>
> Küfür ve iman her ikisi de senin yolunda: "O birdir, O'nun ortağı yoktur." diye koşarlar. Bu evin temeli gaflettendir ve alemdeki bütün cisimler, büyümesi de gafletle olmuştur. Senin bu büyüyen cismin de gaflettendir. Ve gaflet küfürdür. Küfür olmadan din olmaz. Çünkü din, küfrü bırakmaktır. O halde küfür olmalıdır ki insan onu terkedebilsin; binaenaleyh bunların ikisi aynı şeydir. Çünkü bu onsuz, o da bunsuz olamaz.[142]

1.3.4. İrade Özgürlük İlişkisi ve Ahlaki Sorumluluk

Felsefe tarihinde irade problemi önemli problemlerden biridir. Bu problem İslam'da da felsefi düşüncenin oluşmasıyla birlikte en önemli problemlerden biri olmuştur. İslam felsefi düşüncesinde özellikle Mutezile ve Cebrilerin kulun yaptığı iş ve fiiller noktasında karşıt bir görüş içinde oldukları söylenebilir. Mutezile kulun yaptığı işi irade ve ihtiyarı ile yaptığını savunurken buna karşılık Cebriler kuldaki ihtiyar ve iradeyi tamamen reddederler. Cebriler kulun irade olarak cüz'i bir iradeye sahip olduğunu bu iradeyi de kulun sarf ettiğini fakat meydana gelen işi Tanrı'nın yaptığını savunurlar.[143] Mutezile görüşünün öğretileri akıl ve adalet anlayışına bağlı olduğundan

---

[139] Rumi, *Mesnevi*, C. III, B.2655, s. 351.

[140] Chittick, *The Sufi Path Of Love*, s.25.

[141] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.347.

[142] A.g.e., s.315-316.

[143] Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s.182.

ceza ve sorumluluğu temellendirmek için insanlarda irade özgürlüğünü kabul etmektedirler.[144]

Tasavvuf düşüncesi ise kader ve irade konusunu başka bir tarzda ele almıştır. Tasavvufta varlık birliği inancına bağlı olarak Tanrı'dan başka hiçbir şeyin gerçek varlığı olmadığından ve izafi varlıklar, mutlak varlığın bir zuhuru olduğundan izafi varlıklarda görülen irade de mutlak varlığın iradesidir. Bu düşünceye göre Mutezile hatalıdır.[145]

Mutezileye göre fiilleri yaratan kuldur fakat Mevlana'ya göre bu düşünce doğru değildir. Çünkü ona göre kul akıl, düşünce ve ruh gibi aletleri vasıtasıyla bu fiilleri yapar, ama bu aletleri kul yaratmadığı için kul fiillerin yaratanı olamaz. Bu durumda fiilleri yaratan Tanrı'dır ve bu fiillerden meydana gelen iyi ve kötü şeylerin faydası da kulun düşündüğü gibi değil Tanrı'nın dilediği ve bildiği şekildedir.[146] Mevlana'ya göre Cebriler'de haklı değildir. Cebriler noktasında Mevlana şunları söyler:

> Sen beytin tefsirini Kurandan oku Tanrı 'Attığın zaman sen atmadın' dedi.
> Biz bir ok atarsak, atış bizden değildir. Biz yayız, o yayla ok atan, Tanrı'dır.
> Bizim figanımız mutzar ve kudretsiz olduğumuzun delilidir. Yaptığımıza utanmamız da elimizde ihtiyar olduğuna delildir.
> Yapıp yapmamada ihtiyarımız varsa utanma ne? Bu acıklanma, bu utanış, bu teeddüp ne?
> Hocaların, şakirtleri terbiye etmesi niçin; fikir neden tedbirlerden tedbirlere dönüyor?
> Hangi işe meylin varsa o işte kendi kudretini apaçık görür durursun:
> Hangi işe meylin ve isteğin yoksa…Bu, Tanrı'dandır diye kendini Cebri yaparsın![147]
>
> Cebir meselesi aşkımı iradesiz bir hale getirdi, sabrımı elden aldı. Aşık olmayansa cebri hapsetti, onu inkâr, yahut takyit eyledi. Halbuki bu, hakla beraberlik ve birliktir, cebir değil…
> Cebir bile olsa herkesin bildiği cebir; yalnız kendi menfaatini gözeten nefsi emmarenin cebri değildir.
> Ey Oğul! Tanrı, kimlerin gönül gözlerini açtıysa bu cebri onlar anlar.
> Gayb ve istikbal onlara apaçık görünmektedir.
> Onların ihtiyarı da başka türlüdür, cebri de. Yağmur damlaları sedeflerin içinde inci olur…
> İhtiyar ve cebir, sen de bir hayalden ibarettir. Onlardaysa Tanrı azametinin nuru

---

[144] Ülken, *İslam Felsefesi*, s.135.

[145] Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s.183.

[146] Rumi, *Fîhi Mâfîh* (Önsöz), s.XXV.

[147] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.615-635, s.65-66.

haline gelmiştir.
Ekmek, sofrada durduğu müddetçe cansızdır. Fakat insan vücudunda neşeli ruh kesilir.[148]

Rumi yukarıdaki görüşlere göre cebr taraftarı değildir ve cebr, ona göre işten kaçmak ve tembellikleri haklı göstermek isteyenlerin bir bahanesidir. Sorumluluktan kurtulmak isteyen cebri bahane edenlere Rumi Kur'an'ın cevabıyla şöyle seslenir: "Bir işten, bir yorgunluktan boşaldığın an yeni bir iş ve yorgunluğa koyul." (İnşirah, 7)[149]

Mevlana'ya göre Tanrı, iyiliği ve kötülüğü irade edicidir ama hayırdan başka bir şeye razı olmaz. Her şey Tanrı tarafındandır fakat insan nefsini terbiye etmesi yani herkesi nefsinin kötülüklerinden koruması da Tanrı tarafındandır.[150] Nefsini bilip ferdiyetinden kurtulan yani mutlak varlığa kavuşan kişinin iradesi mutlak varlığın iradesidir. Bu kişi cebirden bahsederse doğrudur, çünkü onun varlığı yoktur ve ihtiyardan bahsederse de doğrudur çünkü irade ve ihtiyarı da Tanrı'nın irade ve ihtiyarıdır.[151] Mevlana bu düşünceden hareketle ferdiyetinden kurtulmamış yani olgunlaşmamış kimselerin her şeyin Tanrı'dan olduğu kulun irade ve ihtiyarının olmadığını kabul eden düşüncelere şu örnekle cevap verir:

Kendi nefsini azarlamak ve alemi ondan kurtarmak da Tanrı tarafındandır. Mesela bir adam zerdali ağacının meyvasını silkip yiyordu. Bağ sahibi ona: "Allahtan korkmuyor musun?" deyince adam: "Neden korkayım? Ağaç Allah'ın ben de Allah'ın kuluyum. Allah'ın kulu Allah'ın malından yiyor." dedi. Bağ sahibi dur da cevabını vereyim diyerek ip getirdi ve adamı güzelce ağaca bağladı. (Adam) Allah'tan korkmuyor musun diye feryat edip, cevabını verinceye kadar güzelce dövdü. Bunun üzerine: "Niçin korkayım sen Allah'ın kulusun, bu da Allah'ın sopası; Allah'ın sopasını Allah'ın kuluna vuruyorum!" dedi.[152]

Mevlana'ya göre biz su üzerindeki kaseler gibiyizdir. Kâsenin su üzerinde gitmesi kendi ihtiyariyle değil, suyun irade ve hükmü sayesindedir. Bu genel olarak böyledir fakat bazı insanlar bunu yani suyun üzerinde olduğunu bilir bazısı da bilmez.[153] Bilen Mevlana'ya göre ariflerdir ki bunlar kemâle ermiş ve ferdiyeti kırmış kişilerdir. Doğal olarak Mevlana'da arif hem nefsini bilen hem de ahlakın değerli-değersiz, iyi-

---

[148] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.1460-1474. s.86-87.

[149] Öztürk, *Mevlâna Celaleddin ve İnsan*, s.172-173.

[150] Rumi, *Fîhi Mâfîh* (Önsöz), s.XXVI.

[151] Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s.184.

[152] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.233-234.

[153] A.g.e., s.234.

kötü gibi ayrımlarını bir görüp varlığını yok etmiş ve bu anlamda özgürlüğe ya da hürriyete kavuşan insan olması bakımından önemlidir. Gölpınarlı Mevlana'nın irade konusunda düşüncesini şöyle ifade eder:

> Görülüyor ki Mevlana, gerçek ve Mutlak Varlığa ulaşmayan kişinin, ferdiyetteyken yaptığı hareketleri, külli iradeye isnad etmesini yalancılık saymadadır. Mevlana'ya göre insandaki kudret, Tanrınındır. Hareketi yaratan Tanrıdır, bu yaratış, mazharın istidadına göredir. Fakat maddi işlerde olduğu gibi manevi işlerde de yücelmeye çalışmak gerektir…İnsan ferdi varlığına sahip oldukça, kendisini var bildikçe hareketlerini kendisine izafe eder ve bu bakımdan ihtiyarı da vardır, iradesi de…Ferdiyetten kurtulup Mutlak Varlığa kavuşana gelince: İşte onun iradesi, varlığı gibi o kül denizinde erimiştir. Artık o cebir der bahsetse doğrudur, çünkü kendi varlığı yoktur; ihtiyardan bahsetse yerindedir, çünkü varlığı gibi irade ve ihtiyarı da Tanrı irade ve ihtiyarıdır.[154]

1.3.5. İnsanda İyi ve Kötü Huyların Oluşumu: Mizaç ve Karakter

Mevlana, insanın nefsi itibariyle hem iyiliğe hem de kötülüğe meyilli olduğunu düşünmektedir. Ona göre ruh ve bedenin teşekkülüyle birlikte "mizaç" ortaya çıkmaktadır. İnsanın fıtratı gereği hem iyilik hem de kötülük yapabileceğini vurgulayan Mevlana, belirli eğitimle insanın güzel huylarının ortaya çıkabileceği yeni güzel huylar kazanabileceğini de düşünür. Fıtrat doğuştan gelen ve insanın ruhi eğitim ve ahlakla içini doldurduğumuz temiz bir kâğıt gibidir. Ahlakın temelini oluşturan fıtrat üzerine inşa edilen eğitimler ilk karakter ve ruhi formasyonun izlerini tamamen değiştiremez.[155] Bu konuda Mevlana *Mesnevi* ve *Fîhi Mâfih* de birçok örnekler vererek mizaç ve karakter üzerine şunları söyler:

> Senin içinde bir mana mevcuttur…Senin içinde bir doktorun vardır ve bu da senin mizacındır. Bu doktor zayıflayıp mizaç bozulunca, zafiyetten birçok şeyleri tamamen aksine görür ve yanlış araz gösterir. Şekere acı sirkeye tatlı der. Bu bakımdan hasta kendisine (iç hekimine) yardım etmesi ve mizacının evvelki haline gelmesi için, harici bir doktora muhtaç olmuştur.[156]
>
> Hayvani ruha sahip olan kişinin, huylarını değiştirmeye, nefsiyle savaşa girmeye, aşağılıktan kurtulmaya istidatı vardı ama o istidatı fevtetti! Halbuki hayvanda istidat

---

[154] Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s.184.

[155] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s.145-146.

[156] Rumi, *Fîhi Mâfih*, s.78-79.

yoktur…Hayvanlıktaki özrü apaçıktır![157]

Sözün kısası birbirini iyice görmek ve her insanda iğreti olarak bulunan iyi ve kötü sıfatlardan geçerek özüne varmak ve iyiden iyiye görmek lazımdır. İnsanların birbirlerine verdikleri bu vasıflar, onların aslî vasıfları değildir…İşte bir insanın iyisini, kötüsünü bırakıp, onun şahsiyetinin aslına nüfuz etmek lazımdır ki bakalım, o kimsenin nasıl bir cevher ve özü vardır, anlaşılsın. İşte görmek ve bilmek böyle olur.[158]

İnsanda mizacı doğrultusunda oluşan fiiller sürekli hale gelerek alışkanlıklara, alışkanlıklar huylara dönüşür. İnsanın huyları her zaman ve her yerde türe özgü değildir. Yani hayvandan farklıdır. Felsefi antropoloji açısından insan davranışları bu yüzden hayvanlara nispetle harmonik değildir. İşte insanın huyları karakter yapısını oluşturur ve kişinin şahsiyeti de bu karakter yapısı içinde kendini gösterir.[159] Mevlana'ya göre huyların birleşimi olan karakter yapısı ve o insanın ahlakını, nefsinin derecesi belirler. Bu konuda Mevlana şunları söyler:

Vücudumuzda binlerce kurt, binlerce domuz…temiz, pis, güzel, çirkin binlerce sıfat var.
Herhangi huy galipse hüküm, onundur. Madende altın, bakırdan fazlaysa o maden altın sayılır.
Vücudunda hangi huy galipse o huyun suretine göre haşredilmen gerekir.[160]

Mevlana, var olan kötü huyları ortaya çıkaran bütün fiilleri insan, fıtratından getirdiğini ve her insanın mizacında potansiyel olarak bulunan dört tabii huy olduğundan söz eder.[161] Bunlar hırs, şehvet, mevki ve arzulardır. Mevlana bu kötü huyları dört kuşa benzetir. Bu dört kuş kaz, tavus, kuzgun ve horozdur. Kaz, hırs; horoz, şehvet; tavus, mevki; kuzgunsa dilektir.[162] Mevlana bu kötü huyların eğitim ve ahlakla insanın nefsini terbiye etmesiyle kontrol edileceğini ve iyi huyların ortaya çıkabileceğinden söz eder. Ona göre, bu kuşların kanatları kesilince kanaat, sabır, alçak gönüllülük meydana çıkar.[163] Mevlana bu dört kötü huyu tene ait görür ve bu huyların

---

[157] Rumi, *Mesnevi*, C.IV, B.1525, s.464.

[158] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.59.

[159] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s.153.

[160] Rumi, *Mesnevi*, C.II, B.1415, s.208.

[161] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s.149.

[162] Rumi, *Mesnevi*, C.V, B.40, s.538.

[163] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, s.150.

terk edilmesi cana yol açar.[164] Mevlana bu kötü huylarla ilgili şu misalleri söyler:

> Ademin işlediği küçük kusur, karın ve cima yüzünden oldu. Fakat iblisin suçu, ululuktan ve mevki yüzündendi.
> Boğaz ve cima hırsı da kötüdür. Fakat mevki hırsı olmadıkça yine de sınıklıdır.
> Bu tavusluk kanadı sana sınamadır. Buna kapıldın mı Tanrı'ya ortak olmaya, onun gibi noksan sıfatlardan arı olduğunu davaya kalkışırsın.[165]
>
> Tanrı, nefsimize eşek suretini vermiştir. Çünkü suretler huylara uygundur.
> Kıyamette sırların açığa çıkması budur. Tanrı hakıyçin eşeğe benzeyen nefisten kaç.
> Hırs ve tamah seni azdıran bir düşmandır. Hırs, hepsini ister, fakat bütün lezzetlerden mahrum olur.[166]
>
> Kim, renge, kokuya mahpus kalırsa zahit olsa bile huyu iyi olmaz, dar canlıdır.
> Bu daracık duraktan çıkmadıkça nasıl olur da ahlakı düzelir, gönlü ferahlar?[167]
>
> Hışmı, şehveti, hırsı terk etmek, erliktir. Bu, peygamberlik damarıdır.
> Söyle, damarında eşek erliği olmasın da Tanrı onu daima ulu beylerbeyi diye çağırsın.[168]

1.3.6. Nefs Terbiyesi ve Edep İlkesi

Mevlana nefs terbiyesinde akla büyük önem verir. Tıpkı diğer Türk-İslam ve tasavvuf düşünürleri gibi Mevlana da nefsi her türlü kötü huyların merkezi olarak görür. Çünkü nefiste kuvve halinde bulunan kötü durumlar terbiye edilmediği zaman fiiliyata dönüşür. Hırs, şehvet, tamah gibi nefsin kötü huyları insanlara mutluluk veremez. Huyların güzelleşmesi, onu kontrol eden akıl ile sağlanacağından nefsi terbiye etmede akıl son derece gerekli ve önemlidir.[169] Bu konuda Mevlana eserinde şunları söyler:

> İnsana kol, kanat akıldır. Adamın aklı olmazsa kendisine başka bir aklı kılavuz etmesi gerektir.
> Akıl anahtarı olmaksızın bu kapıyı açmaya kalkışmak beyhudedir, doğru değildir, açılmaz.[170]
>
> İyi şeyleri caiz gören o Peygamber, ne de güzel söyledi: Bir zerre aklın, oruçtan da yeğdir, namazdan da.
> Çünkü aklın cevherdir, bu ikisiyse araz. Bu ikisi, yani namaz ve oruç, onun tam

---

[164] Rumi, *Mesnevi*, C. V, B.40, s.537.

[165] Rumi, *Mesnevi*, C.V, B.520-535, s.549-550.

[166] Rumi, *Mesnevi*, C.V, B.1390-1400, s.571-572.

[167] Rumi, *Mesnevi*, C.V, B.3530, s.627.

[168] A.g.e., C.V, B.4025, s.639.

[169] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s.157-158

[170] Rumi, *Mesnevi*, C. VI, B.4075, s.767.

olmasıyla farz olur.
Fakat ayna aslından bozuksa onu cilalamak güçtür, zor cilalanır.[171]

Çalışıp çabalar, akla hizmet edersen aklın sana yapacağı şey şudur: Seni doğru yola ulaştırır; bu yola ulaşma vesilelerini artırır.[172]

Akılsız kişileri her türlü yel kapıp gider…Kötü ve hayırsız adam, lengersiz gemidir; ne demir atmıştır, ne bir yere bağlıdır; deli rüzgarlardan kurtulamaz ki.
Akıllıya emniyet ve huzur veren akıl lengeridir…
Akıllılardan bir lenger dilen![173]

Mevlana ahlaki fiiller hakkındaki düşüncelerini edep ilkesi ile açıklar ve özellikle edebi olmayan insanın Tanrı'nın lütfundan mahrum olacağını söyler.[174] Edep, insanın doğuştan getirdiği bir şey olup tasavvufi ahlak anlayışında da mutluluğun da ana ilkesidir. Nihayetinde edep ona göre, insan olma bilincinin ilkesidir. Bu konuda Mevlana şunları söyler:

Tanrı'dan edebe muvaffak olmayı dileyelim.
Edebi olmayan yalnızca kendine kötülük etmiş olmaz. Belki bütün dünyayı ateşe vermiş olur.
Edepten dolayı bu felek nura gark olmuştur: Yine edepten dolayı melekler masum ve tertemiz olmuşlardır.[175]

1.3.7. Mutluluk Ahlakı

Felsefe, ahlak anlayışlarını etik disiplini çerçevesinde bir problem alanı olarak ele alır ve filozofların görüşlerini de etiğe belirli yaklaşımlar çerçevesinde inceler. Felsefe tarihinde "en yüksek iyi" düşüncesini temel problem olarak ele alan anlayışlar mutluluk (eudaimonia) kavramı etrafında şekillenen ahlak anlayışlarını oluşturmuşlardır. Mevlana'nın anlayışını da mutluluk ahlakı olarak ifade edeceğimiz bu bölümün anlaşılması için öncelikle Antikçağda mutluluğu en yüksek iyinin ne olduğu ölçüsüne göre ele alan ahlak anlayışlarını ifade ederek başlamak doğru olacaktır.

Sokrates bilindiği üzere Batı düşünce tarihinde bir ahlak öğretisi geliştiren ilk filozoftur. Sokrates'in ahlak anlayışı mutluluğu temele alır. Bu mutluluğun en son

---

[171] A.g.e., C.V, B.450-455, s.548.
[172] A.g.e., C. IV, B. 3485, s.513.
[173] A.g.e., C. III, B.4310, s.395.
[174] Rumi, *Mesnevi*, C. I. B.75, s.52.
[175] A.g.e. C. I, B.80-90. s.52-53.

hedefinde "en yüksek iyi" vardır. Sokrates her insanın içinde bulunan ruhsal bir güce inanır. Her insan içinde bulunan bu güç *daimon* olarak adlandırılır. İşte insan bu *daimon'a* göre ve doğasıyla uyum içinde yaşarsa mutlu olur. Buna göre insan kendini tanıyarak bilgiye ulaşmalı ve olgunlaşmalıdır. Bu noktada "kendini tanı!" buyruğu Sokrates için son derece önemlidir.[176]

Platon da hocası Sokrates gibi ahlaka çok önemli bir yer vermiştir. Platon'un felsefesinin en temel kavramı olan idea kavramı onun tüm felsefesinin ve doğal olarak ahlak anlayışının özüdür. İdealar algı dünyasının ötesinde var olan düşünmenin konusu olan gerçek dünyadır ve bu dünyanın bilgisi hakikatin eksiksiz bilgisini sunar. Aynı zamanda bu idealar insanın ahlaksal eylemlerini oluşturur. Nitekim bu idealar evrensel ölçütler içermesi bakımından eylemlerimizin ölçütüdürler. Platon'a göre ahlaki yaşamın amacı "en yüksek iyi" dir ve bu bizi mutluluk ideasına ulaştırır. Ona göre mutluluğa giden yol da insanın ruh ve beden olarak uyum içinde olmasıdır.[177]

Aristoteles ise insanın mutluğunu siyasal düzenle paralel görür. İyinin ve mutluluğun yaşam biçimlerine bağlı olarak gören Aristoteles, bu yaşam biçimlerini hazcı, siyaset yaşamı ve theoria yaşamı olarak sınıflandırır.[178] Aristoteles'e göre bir şeyin iyi olması o şeyi iyi yapmakla orantılı olduğundan ve insanı diğer var olanlardan ayırt eden şeyin akıl olmasından dolayı gerçek iyinin akla uygun olan erdem olduğunu söyler.

Epikürosçuluk da mutluluğu yegâne amaç olarak görür ve ahlaklı yaşam insanı mutluluğa götürür. Epiküros'a göre insan doğası incelendiğinde insanın neyi isteyip neyi istemediği görülecektir. İnsan doğası haz üzerine kuruludur ve haz insanın amacıdır. Acıdan uzak olma hazzın en yüksek ölçütüdür.[179] Yunan felsefesinden etkilenen Stoacılara göre de ahlaklı bir yaşam mutlu bir yaşamdır. Evrene akılsal düzen hakimdir. İnsan da evrenin bir parçası olduğundan aynı akılsal düzen ona da hakimdir ve "doğru eylem" doğa düzenine uyan akılcı eylemdir. Doğa yasası aynı zamanda ahlak

---

[176] Doğan Özlem, *Etik*, İstanbul: Notos Kitap, 2022, s.46-47.

[177] Özlem, *Etik*, s.48-49.

[178] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 7. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017, 1095b, s.12.

[179] Thılly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi,* s.188-189.

yasasıdır. İnsanda dengesizliğe yol açan duygu ve tutkular doğa yasasına aykırıdır. Gerçek erdem doğaya uygun yaşamaktır ve başlıca erdem ise bilgeliktir. Bilge doğru eylemde bulunması için doğru bilgiye sahip olmalıdır. Doğru bilgi ise insanın istek, tutku, duygularından arınarak (*ataraxia*) bunları tanımasına ve duygusal dinginlik denilen *apatheia* (duygulanımlardan arınma) haline geçmesini sağlayan en önemli erdemdir.[180]

Mevlana'nın tasavvuf ve İslam düşüncesi çerçevesinde oluşan ahlak anlayışı da özünde mutluluk gayesini taşır. Bu gayeye ulaşmak isteyen insan ilk olarak nefsini tanımalı ve terbiye etmelidir. Duygular nefsi terbiye etmede, iyi ve kötüyü ayıt etmede perdelidir. Akıl, nefsin terbiyesinde insanın pusulasıdır fakat bu pusula insanı hakiki mutluluğa ulaştırmada bir araç olarak görülür; nihayetinde bir teslimiyet, tevekkül ve gönül vardır.

Mevlana düşüncesinde ahlaki mutluluğa götüren erdem aşktır. Mevlana'da aşk nefsini bilen insanı bilme derecesinden olma derecesine yükselterek insana bir nevi ruh sükûneti ve dinginliği yaşatır. İşte bu dinginlik İslam tasavvuf terminolojisinde "sekine" adı verilen bir makamın karşılığıdır. Mevlana da bu görüşün içinde yer almaktadır. Sekine adı verilen bu makamda insan, her türlü bireysellikten geçmekte; tasavvufi düşüncenin ve aynı zamanda Mevlana'nın eserlerinde sürekli ifade ettiği "ölmeden evvel ölmek" halini yaşamaktadır. Mevlana'ya göre bu mertebeye ulaşanlar dünyada gönül huzuruna ererler, manevi zevklere zevklenirler ve asıl "hür kişiler" onlardır.[181] Mevlana nefsini terbiye ederek sekine ya da ruh dinginliğine ulaşan insana yönelik şu ifadeleri söyler:

> Deniz suyu ölüyü başında taşır. Fakat denize düşen adam diri olursa nerde kurtulacak?
> Sen de eğer beşeriyet vasıflarından öldünse hakikat sırları denizi, seni başının üstüne kor.[182]
>
> Kendini, kendi vasıflarından arıt ki asıl kendi saf, pak zatını göresin.
> O vakit kitap, müzakereci ve üstat olmaksızın gönlünde peygamberlerin ilimlerini

---

[180] Özlem, *Etik*, s.65-66.

[181] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s.176-177.

[182] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.2840, s.122.

görür bulursun.[183]

Bu aşağılık duygu kulağına pamuk tıkayın, ten gözünden duygu bağını çözün! Hissiz kulaksız fikirsiz olun ki 'İrcii (Tanrına geri dön)' hitabını işitesiniz.[184]

Mevlana'ya göre bütün iyi ve güzel huylar gönülden; kötü huylar ise bedenden gelir. Nefsi arzulara uyan, şehvete boyun eğen insan ruhu günahlara ve manevi kötülüklere düşmüştür. Nefsi arzu ve heveslerini yenen insan huzura erer. Yaratılıştaki kirlenmeme ve temiz kalma ahdine uyan insan canın elde ettiği yüz binlerce zevk yaşar ve mutlu olur. Bundan sonra hakikate eren kişiye gizli olan hazine belirir ve bu hazinede insanın kendindedir.[185]

1.4. Mevlana ve İnsan

Mevlana'nın insan anlayışını değerlendirmek için ilk önce İslam ve tasavvuf düşüncesinin insan anlayışına bakmak yararlı olacaktır. Nitekim Mevlana'nın eserlerinde Kur'an'ın ayet ve sureleri sık sık zikr edilmektedir. Bu noktada Mevlana özellikle *Mesnevi* adlı eserinde ahlaki öğütler ve hikayelerini açıklarken çoğu yerde Kur'an'ın ayetlerine ve peygamberin hadislerine yer vermektedir.

1.4.1. İslam ve Tasavvufta İnsan

İslam düşüncesinin en temel kaynağı olan Kur'an, insandan söz ederken iki ifade kullanır: "Ben balçıktan bir insan yaratacağım." (Sad suresi,71; Hicr,28) ve "Ona belirli bir biçim verip de ruhumdan üflediğim zaman onun önünde yere kapanın!" (Hicr,29) Bu ayetlere baktığımızda Kur'an insanın varlık yapısı ile ilgili iki alanın birleşimine dikkat çeker. Birincisi toprak olan beden, ikincisi ise ölümsüz olan ruhtur. Tasavvuf düşüncesinde sufiler bu iki ayrıma nasut-lahut, şekli-asli, kalp-öz gibi ifadeler kullanarak dikkat çekmişlerdir. Böylelikle insanda biri evrimin konusu olan ve insanın diğer varlıklarla ortak yanını gösteren bir beden alanı ile diğeri madde üstü olan fakat insana özgü olan ruh alanı söz konusudur. İnsanın bedeni yanı obje olan fakat ruh yanı obje olmayan, bu nedenle rasyonel olarak da tam açıklanamayan bir yandır. İnsanın bu

---

[183] A.g.e., C.I, B.3460, s.137.

[184] A.g.e., C. I, B.565, s.64.

[185] Mevlana Celaleddin Rumi, *Sufinin Yolu (Mesnevi, Yedi Meclis, Divan-ı Kebir)*, çev. Zeynep Türker, Ankara: Panama Yayınları, 2020, s.336-337.

madde üstü yanı genellikle diğer varlıklardan üstün tutulmuş ve ayrı değerlendirilmiştir.[186]

Kur'an, insanı ahlaki bir varlık olarak ele aldığı için insanın bu iki tarafından insanın yapıp ettiklerine yani ameli dediğimiz ahlaki yapısına yaklaşmak önceliklidir. Kur'an daha çok insanın bu iki yapısıyla ilgili bilgiler verir. Öztürk'e göre insanı toprak ve ruh olan iki yapının birleşmesi olarak gören Kur'an düşüncesinden birtakım sonuçlar çıkar. İlk olarak insan toprak yanıyla evrimleşmenin konusudur ve burada pozitif bir bilim alanına giren insan söz konusudur. Kur'an bu bağlamda şöyle demektedir: "İNSAN (ın tarih sahnesinde görünmesin)den önceki dönem, sonsuz bir zaman kesitinden ibaret (değil) midir; insanın henüz dikkate değer bir varlık olmadığı (bir zaman kesiti)? Şüphesiz, (sonraki hayatında) denemek için insanı katışık bir sperm damlasından yaratan Biziz: Biz, onu işitme ve görme (duyuları) ile donatılmış bir varlık kıldık." (Bkz. İnsan Suresi: 1-2) İnsanın diğer yandan Tanrı'nın nefesi oluşu yani ilahi nefha oluşu insanın yeryüzündeki en seçkin varlık olması ve ilahi emanet olan varlığın gayesini gerçekleştirmesi borcunu taşımasıdır.[187] "Bakın, Ben yeryüzünde ona sahip çıkacak birini yaratacağım!" (Bakara süresi,30)[188]

İslam düşünürleri insanın eşyayı tanımlayabilen ve eşyanın hakikatini idrak eden tek varlık olduğunu ilk insan ve ilk peygamber olarak Kur'an'da adı geçen Adem'e ilahi isimlerin öğretilmesiyle bağlantılı olarak ele alırlar. İnsan Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olarak ilahi isimleri bildiği için bu bağlamda eşyanın hakikatini de bilebilen bir varlıktır. İşte bu bilme yeteneği insanı alemde farklı kılmakta ve bu özellik insana diğer varlıklar arasında farklı bir özellik ve hakimiyet kazandırmaktadır.[189]

Tasavvuf düşüncesi de İslam düşüncesinden doğal olarak Kur'an kaynaklarından beslenen bir düşünce olması itibariyle İslam tasavvufunu doğrudan Kur'an'da aramak

---

[186] Öztürk, *Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan*, s.39-40.

[187] A.g.e, s.40-41.

[188] Lafzen, "dünyada bir varis" ya da "bir halife yaratacağım." *Halife* terimi –"(başkasının) yerini aldı" anlamındaki *halefe* fiilinden türemiştir- bu temsilde de, insanın yeryüzündeki meşru hakimiyetini göstermek için kullanılmıştır; ki bu da, en uygun olarak " yeryüzünde ona sahip çıkacak" şeklinde (mülkiyetinin kendisine emanet edilmiş olması anlamında) çevrilebilir. Bkz. Kur'an Mesajı, *Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk İstanbul: İşaret Yayınları, 2002, 22. Dipnot, s.11-12.

[189] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s.237.

gerekir. Çünkü tasavvufta yer alan tefekkür, nefs ve zikr gibi ifadeler Kur'an'da çokça geçer. İslam mistisizmi tasavvuftur diyebiliriz. Mistisizm, tasavvufun evrensel boyutu olduğu için başka bir açıdan dinlerin deruni ve ruhani yönü olarak değerlendirilebilir. Tasavvuf da bu deruni ve ruhani yönü ile yaşayan insana yönelir ve bunun temelinde ise insanın kendini bilme gayesi vardır.

Demirli 'ye göre, tasavvuf varlık ve bilgi arasındaki bağı diğer disiplinlere nazaran çok daha fazla kurmakta ve tasavvufta varlık ve bilgiyi daha çok iç içe geçmiş ve birbirini belirlemiş şekilde görmekteyiz. Bu yüzden tasavvufta sufi düşünürlerde insan ontolojik olarak diğer varlıklardan önce gelir. Çünkü ontolojik olarak insan varlığın gayesidir ve bu maksatla diğer varlıklar ikincildir. Buradan tasavvuf düşüncesinin sonucu olan her şeyin insan nedeniyle yaratılmış olması birtakım sonuçlar ortaya çıkarır. Bu düşüncenin epistemolojik sonucu "insan her şeyi kendinde bilir" yargısıdır. Tasavvufun bilgi anlayışını belirleyen "kendini bilen rabbini bilir" hadisi de bu düşünce ile bağlantılıdır. Tasavvufun amacı da Tanrı'nın varlığını bilmek olan bir ilim olarak insanın marifetullah'a yani Tanrı'yı bilmeye ulaşmasıdır. O halde insanın kendini bilmesi Tanrı'yı bilmesinin yoludur. Bu durumda tasavvuf; "marifetü'n nefs adını alır ve insanın kendisini bilmesini sağlayacak unsurlar üzerinde odaklanır."[190]

1.4.2. Mevlana'nın İnsan Anlayışında Varoluşsal Olarak İnsanın Yeri ve Değeri

Tasavvuf düşüncesinde insan alemin varlık gayesidir. Çünkü bütün alem insan için ve insandan dolayı var olmuştur. İnsan bu varlık alemi içinde insan olma ve yetkinleşme maksadıyla gelmiş olduğu için Mevlana'nın düşüncesinde nefsini terbiye etme ve bu noktada ahlaki yetkinliğe ulaşma önemlidir. O insanın bu yetkinleşme sürecinde nefsin hilelerini, nefsin nasıl terbiye edilmesi gerektiğini açık hikayeler ve benzetmelerle ifade eder. Bu sayede tasavvufun insan anlayışını ortaya koymaya çalışır.[191] Bu noktada onun en çok bilinen ve üzerinde durduğu merkezi kavramlardan biri 'nefs' diğeri de "aşk" kavramıdır. Çünkü nefs ile kendini terbiye eden insan aşk ile de yükselerek varlığın birliğine ulaşacaktır. Nitekim insanı varlık merdiveninde

[190] A.g.e., s. 264-265.

[191] Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, s.42-43.

ayrıcalıklı ve varlığın gayesi yapan sebepte bu keşfi ruhunda taşımasıdır.

Mevlana'ya göre, bütün alemler Tanrı'nın yani ilahi isimlerin hüküm ve eserlerinin ortaya çıktığı zeminler olsa da ilahi suretler, Tanrı'nın güzel isimleri, tam bir yetkinlikte orada görünüm kazanmaz. Bunların hepsi ilahi isimlere ayna olsa da bu isimleri en güzel yansıtacak varlık aslına uygun gösterecek ayna insandır. Bu bahse dair Mevlana, "Ey Tanrı'nın kitabının nüshası olan sen ve *ey Şah'lığın Cemali'nin* aynası olan sen! Alemde senin dışında olan bir şey yoktur. Her ne istediğini kendinden iste, (ara), çünkü her şey sensin."[192] İnsan ilahi isimleri en güzel şekilde gösteren en yetkin varlıktır. Her şeyi kendisinde toplayan bir varlık olarak hayatını ilahi nefhaya (Tanrı'nın ona ruhundan üflemesi) borçlu olması münasebetiyle bu öz sayesinde ilahi bir varlıktır. Bu nedenle insan denen bu varlığın sahip olduğu gönül aynası evrenin yani makro kozmosun kendinde yansıdığı küçük evrendir.[193] İnsanın varlık aleminde ayrıcı olan bu gönül aynasının eşyayı hakikati ile göstermesi ise insanın nefsinin terbiyesi ile mümkün olduğu için Mevlana'ya göre gönül aynasını, gönlü perdeleyen dünya sevgisi, bencillik, hiddet, hırs gibi nefsani arzu ve isteklerden temizlenmek gerekir: "Safları bozup dağıtan aslanla savaşmak kolaydır, asıl aslan, nefsini mağlup edendir…gönül gözünü kıldan hastalıktan arıt, sonra köşkünü görmeyi gözet. Kimin canı, heveslerden arınmışsa derhal tertemiz Tanrı tapusunu, Tanrı dergahını görür."[194]

Mevlana'da insan, ölümlü ve ölümsüz yanı, iyi ve kötüyü ilahi ve beşeriyi kendinde toplayan ve birleştiren vasat-ı camiadır.[195] İnsan varlık ağacının meyvesidir. Fakat meyve mi ağacın yoksa ağaç mı meyvenin sebebidir? sorusu Mevlana'nın insanın varoluşundaki değeri ve yeri belirlemesinde önemlidir. Ona göre ağaç meyvenin sebebidir. Çünkü varlık ağacı olan alem insan için yaratılmış, gayesi insandır. Bu bağlamda Mevlana şöyle der: "Zaman bakımından dal, meyveden öncedir, fakat hüner bakımından daldan üstün. Çünkü ağaçtan maksat meyvedir; şu hâlde meyve evveldir, ağaç sonra gelir."[196]

---

[192] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.121.

[193] Can, "Anadolu Bilgeliğinin Ruhu", s. 35.

[194] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.1385-1395.

[195] Öztürk, *Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan*, s.67.

[196] Rumi, *Mesnevi*, C. II, B.1965.

Buraya kadar toparlayacak olursak mutlak varlık olan Tanrı'dan zuhur eden evrendeki her şey Tanrı sıfatlarından birini yansıtır. Sufiler için olduğu gibi Mevlana'da da sıfat zattan ayrı olmadığı için her varlık ne olacaksa ve ne olmaya yeteneği varsa evrende o şekilde tezahür eder ve olur. Bu oluş Tanrı sıfatının tezahürü olup evrende birbirine zıt sıfatlar karşılaşır. Bu alem zıtlıkların yeri olmasına rağmen bu zıtlıklarda ahenk çoklukta birlik vardır. İnsan varlıklar içerisinde Tanrı'nın sıfatlarının bütününe sahip olan tek varlıktır. Bu yüzden insan bir kalıba benzeyen evrenin canıdır. Fakat insan evrende bu kadar yüce bir konuma sahip olmasına rağmen insanların hepsi bu yüceliğe erişmemiştir.[197] Bu bahiste *Mesnevi*'nin dördüncü cildinde Mevlana bu yüceliği şu şekilde ifade eder:

> Hükema, insan küçük alemdir derler, fakat Tanrı hakimleri insan büyük alemdir demişlerdir. Çünkü hükemanın bilgisi, insanın suretine aittir, bu hakimlerin bilgisiyse hakikatte insanın hakikatine ulaşmıştır. Surette sen küçük alemsin ama hakikatte en büyük alem sensin.[198]

İnsan Tanrı'nın halifesi olarak yaratılmış ve eşyanın bilgisi ona verilmiştir. Onun diğer varlıklar arasında farklı olarak yaratılışındaki bu özel durum ve işlevine "emanet" denir. Bu yüzden her şeyin aynası olan insanda varoluşun ilk örnekleri yansır. Gizli hazine insan vasıtasıyla bilinir. Varlık sahnesine en son giren insan olduğu için ilk düşünce yani amaç olan insan sonra yaratılmıştır. Mevlana bu bahis ile ilgili şunları söyler: "Önceki fikir sonunda fiile gelir. Dünyanın kuruluşunu ezelden beri böyle bil. Meyveler, gönülde evvelce vücuda gelir de sonunda fiile çıkar."[199] Mevlana'nın ve birçok sufi'nin bütün alemin insanın manevi hakikatinin yansıması olduğunu söylemesinin nedeni budur. İnsan alemin bir parçası gibi görünse de aslında alem insanın bir parçasıdır.[200]

1.4.3. Alem ve İnsan İlişkisi

Mevlana'ya göre, "bütün alem akl-ı küllün suretidir."[201] Yaratılış ve alemi

---

[197] Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 159.

[198] Rumi, *Mesnevi*, C.IV. B.520.

[199] Rumi, *Mesnevi*, C.II, B.970.

[200] Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, s.94.

[201] Rumi, *Mesnevi*, C.IV, B.3255.

dolduran bütün suretler Tanrı'nın isimlerini izhar eder. Hz. Peygamber'in bildirdiği "Ben gizli bir hazineydim ve bilinmeyi istedim. Böylece alemi yarattım ki bilineyim." hadisi Tanrı'nın alemi neden yarattı sorusuna verilecek cevabı açıklar.[202] Nitekim İslam düşünürleri ve tasavvuf bu gizli hazinenin bilinmesinin keşfinin ve idrakinin yolunu sunarlar. Mevlana'da *Mesnevi*'de bu hakikati benzetme ve hikayelerle insanlığa anlatmaya çalışır. Mevlana'ya göre gizli hazinenin bilinmesi nefsin bilinmesine bağlıdır. "Kim kendini bilirse Allah'ını bilir."[203] Mevlana nefs'in heva, heves, arzu ve isteklerini terk eden insanın bu yolda benliği yok ederek hakikate varacağını ifade eder.

Felsefe tarihinde birçok düşünür var olan şeylerin ya da görünürde olan şeylerin ardında değişmeden kalan "Bir" olan varlığı aramışlardır. Eşyanın şekillere bürünerek bizden gizlenen yanını bulmak için insan düşüncesi yüzyıllarca çabalamıştır. 18. yüzyıl düşünürü Kant, eşyanın ya da fenomenlerin arkasında olan şeyin saf akılla kavranamayacağına dikkat çekerek bu anlaşılmaz tarafa "numen" demiştir. Topçu, Kant'ın numen'in aklımızla anlaşılmayacağını ileri sürmesinin yeterli olmadığını ifade eder ve ona göre ne Kant ne de Aristoteles böyle bir Tanrı'nın varlığını kabul etmiştir. Fakat vahdet-i vücûdu benimseyen birçok tasavvuf ehli ve Mevlana alemin Tanrı'dan ayrılamayacağını söylemiştir ve nitekim onlara göre alemin kendisi Tanrı'dan başka bir şey değildir.[204] Bu noktada ikinci bölümde Schopenhauer'ın düşüncesinde daha ayrıntılı göreceğimiz dünyanın tasavvur olarak görünen yanının dışında aslında tamamen isteme olduğu öğretisi de birlik taşımakta olup bu birlik Mevlana'nın aksine Tanrı ile bağlantılı olmayıp bu dünyaya içkin bir birlik olması bakımından önemlidir.

Rumi varlığın özünü yani yaratıcı kudret ile insanın özünü birleştirir. İnsanın yüceliği ve sorumlu oluşu, acı ya da zevki de bu birlikten kaynaklanır. İnsanın varlığın gayesi olması da bu birlikle alakalıdır. O halde Mevlana düşüncesinde varlık ya da evren anlamını insanla kazanır. Yaratıcı eserini insanla seyreder çünkü insan yaratıcının gözü ve aynasıdır. İnsan yüceliğinin de bir sorumluluğu vardır ve bu sorumluluk insanın varoluş gayesini araması kendini tanımasıdır. Bu noktada Mevlana'nın gayesi maddeye yani nefs ve arzularına yenik düşen insanı benlikten, bencillikten kurtarmaktır. Bunun

---

[202] Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, s.71.

[203] Rumi, *Mesnevi*, C.V, B.2110.

[204] Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, s.154.

yolu da insanın birliği idrak eden zaman üstü olan Ben'in idrakine varmasıdır.[205] Bu yüzden ikiliği yaratan nefsin önünden perdelerin kalkması gerektiğinden sıkça bahseder. Bu perde kalkınca gönlün ilminin ortaya çıkacağını söyler: "İnsan duygudan çıkmadı mı gayb alemine tamamıyla yabancıdır."[206] Mevlana insanın alem ile olan ilişkisini şu sözlerle daha derinden yansıtır:

> "A güzelim yoldaşım, sen aleladede tek bir insan değilsin ki. Sen bir alemsin, sen bir derin denizsin. O senin muazzam varlığın yok mu. O belki dokuz yüz kattır. O dibi kıyısı bulunmayan bir denizdir, yüzlerce alem, o denize dalar gark olup gider."[207]

1.4.4. İnsanda Ruh, Nefs, Akıl ve Kalp İlişkisi

Mevlana'nın insan anlayışı daha önce ahlak anlayışında belirtildiği üzere ahlaki yetkinlik ve olgunlaşmaya dayalıdır. Nitekim Mevlana yazmış olduğu eserlerde ve özellikle *Mesnevi* ve *Fîhi Mâfih*'te ruh, nefs, kalp ve akıl ilişkisi üzerinde insanı tanımlayarak çeşitli hikayeler üzerinde betimleyerek şiirsel bir üslup ve derin bir hayal gücüyle ele alır. Mevlana'nın felsefesinin varlık, bilgi ve bunun sonucu olarak ahlak ve insan anlayışı bağlamında mistik olduğu söylenebilir. İnsan bu mistik temel üzerinde 'asli' olan gerçekliğini kendine açtığı savaş ile kazanır. Nefs insanın asli varlığına ulaşmak için hem gerekli hem de aşılması gereken duvardır. Mevlana bu duvara daha çok perde demektedir. Bu perdenin kaldırılmasında akıl bir araç olsa da nihayete ulaşması gönül yani kalp ile bağlantılıdır. Kalp aklın kavrayamadığı şeylerin ötesini sezer ki bu tasavvuf ve sufi düşüncede keşf olarak ifade edilir.

Ahlak insanın varlığın gayesi olduğunu keşfetmesinde ve evrenin birliğini görmede bir lütuftur. Çünkü Mevlana *Mesnevi*'nin birinci cildinde ahlakı olmayan insanın Tanrı'nın lütfundan mahrum olacağını belirtir. Bu ahlaki lütuf nefsin ölmesidir. Mevlana bu bahisle ile ilgili şu sözlere yer verir: "Ey kişi! Sen, bu dünya kuyusunun dibinde mahpus kalan bir aslansın. Tavşan gibi olan nefsin, seni nasıl kahretti…Şunu bil ki safları bozup dağıtan aslanla savaşmak kolaydır, asıl aslan nefsini mağlup

---

[205] Öztürk, *Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan,* s.68.

[206] Rumi, *Mesnevi*, C.III, B.1025.

[207] A.g.e., C.III, B.1300.

edendir."[208]

Mevlana'ya göre dünyada var olan her şeyin dış sureti vardır ve bu suretler aslında içinde bir mana taşır. İnsan eğer sureti aşıp manayı kavrayamazsa ruhun gerçek doğasını bilemeyeceğini belirtir. Mevlana ruhu genellikle beden, nefs ve akıl ile ilişkisi içerisinde ele alır. Beden ve ruh birbirine zıt olmakla birlikte her ikisi de birbirine göre varlık kazanır. Bu yüzden evrendeki her şeyin bilgisinde olduğu gibi insanda zıtlıkların ilişkisinde anlaşılır. Bu bahiste Mevlana şu sözleri söyler: "Her şey zıddı ile meydana çıkar."[209] "Beden de canla hareket eder: Fakat canı görmezsin. Görmezsin ama tenin hareketine bak da canı anla."[210] Böylelikle Mevlana'ya göre insanın hakikati ruhtur ve bedeni de onun aslında kafesidir. Yalnız buradan hareketle Mevlana düşüncesinde mutlak bir ikilik ya da ayrılık görmemeliyiz çünkü hem beden hem de ruh gerekli ve iyidir. Nitekim aslında beden ruhun dışsal görüntüsüdür. "Her ikisi de odur. Fakat mahsulün aslı tanedir, o saman çöpü, feridir. Tanrı hikmeti, bu zıtları birbiriyle kaynaştırdı…Ruh, bedensiz bir iş yapamaz. Kalıbın da ruhsuz soğur, donar."[211] Ruh mana; beden suret olarak bir zıtlık gösterse de ruhun da mertebeleri vardır. Bu mertebeler manaya ve bedene nispetle *latif*, Tanrı'ya göre ise *kesif*'tir.[212] Bu konuya Mevlana şu sözlerle açıklık getirir:

> Nura, mertebe bakımından dereceler vardır. Çünkü Tanrı nurunun yedi yüz perdesi vardır. Nur perdelerini bu kadar kat bil! Her perdenin ardında bir kavmin durağı var. İmama kadar bu perdeler saf saftır. Son saftakilerin gözleri, zayıflıktan ön saftakilerin nuruna tahammül edemez. Ön saftakilerin gözleri de görüş zayıflığı yüzünden daha ön saftakilerin nuruna takat getiremez."[213]

Mevlana dört temel mertebe tanımlar: Hayvani ruh, insani ruh, meleklere mahsus ruh ve velilerin ya da ariflerin ruhu. Hayvani ruh hem insanda hem de hayvanlarda ortak olarak bulunur onları canlı yapanda budur. Böylece ruhun Farsça karşılığı olan can, Mevlana'nın eserlerinde hayat anlamına gelir. Hayvani ruh bedenle varlık kazanıp sonludur ve velilerin sahip olduğu ruhların birliğinin aksine çokluk

---

[208] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.1350-1385.

[209] A.g.e., C.II, B.3370.

[210] A.g.e., C.IV, B.155.

[211] A.g.e., C.V, B.3420.

[212] Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, s.44-47.

[213] Rumi, *Mesnevi*, C.II, B.820.

dağınıklık ve bozulma içerisindedir. "Çokluk, ruhu hayvanidedir, ruhu insani ise birdir."[214] Ruhun üç temel mertebesi olan insan ruhu, melek ruhu ve veli ruhu birlik içindendir bunları ayırmak zordur. Fakat insan ruhunun hakikatini hayvanlardan ayıran bilinçli düşünme ile kendinin farkında olma melekesidir ve bu melekeye akıl denir.[215] Mevlana ruhun mertebelerini dörde ayırır fakat yaratılmışları üç kısma ayırır. Bu noktada şunları söyler:

> Yaratıklar üç kısma ayrılır: Birincisi meleklerdir. Bunlar sırf akıldır…İkincisi, yani başka bir sınıf da hayvanlar (behaim) sınıfıdır. Bunlar sırf şehvettir; kötülükten kendilerini alı koyan akılları yoktur ve üzerlerine teklif vaki olmamıştır. (Üçüncüsü), geriye akıl ve şehvetten mürekkep olan zavallı insan kalır. (Bunun üzerine teklif vaki olmuştur); yarısı şehvet, yarısı melek, yarısı havan, yarısı yılan yarısı da balıktır. Balık olan kısmı onu suya doğru çekiyor; yılan olan tarafı ise, toprağa doğru sürüklüyor. Bunlar birbirleriyle keşmekeş içinde ve döğüşmektedirler. *Aklı daima şehvetine galip gelen kimse meleklerden daha yüksek, şehveti aklına galip gelen ise hayvanlardan daha aşağıdır*.[216]

Mevlana hayvani ruhu genelde nefs olarak ifade eder ve ruhun düşük mertebesini nefs olarak adlandırırken yüksek mertebesi için de ruh ve can terimlerini kullanır. Hayvani ruh daha çok sufilerde ve Mevlana'da kötülüğü emreden *nefs-i emmare* olarak adlandırılır. Ruhun önemli özelliği bilgi ve farkındalığıdır. Ancak nefs bu bilinçten ve farkındalıktan uzaktır bunu idrak edemez. Ruh doğası itibarıyla "akıl" ile yakın ilişkidedir. İnsanlar arasındaki manevi mertebelerin farklılığı da aklın ışığının nefsin perdesine ulaşma derecesiyle bağlantılıdır. Bu bağlamda çoğu insanda akıl ile nefs arasında savaş vardır.[217] Buradaki nefs hayvani ruhu temsil eden *nefs-i emmare* olduğu için Mevlana bu tür nefste kalan insanların hakkı batıldan, manayı da suretten ayıramadığını bu yüzden çokluk, ikilik içinde olduklarını birçok beytinde anlatır. Bu konuda Mevlana şunları söyler:

> Tanrı'ya göre güz, nefis ve hevadır. Akılla cansa baharın ve ebediliğin ta kendisidir. Eğer senin gizli ve cüzi bir aklın varsa cihanda bir kamil akıl sahibini ara! Senin cüzi aklın, onun külli aklı yüzünden külli olur. Çünkü aklıkül, nefse zincir gibidir.[218]

Nefslerini yenen insanlar peygamberler ve ariflerdir ki bu mertebe insân-ı

---

[214] A.g.e., C.II, B.185.

[215] Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, s.48-49.

[216] Rumi, *Fîhi Mâfîh*, s.123.

[217] Chittick, *Sûfî'nin Aşk Yolculuğu*, s.52-54.

[218] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.2050.

kâmilin mertebesidir. Bu insanlar külli akıldan beslenir bu durumda akıl her suretin manasını ayır eder ve eşyayı olduğu gibi görür. Akılları ne kadar üstün olursa olsun insanlarda nefs varlığını sürdürüyorsa külli aklıdan uzak düşer. Bu akıl cüz-i akıl olarak adlandırılır. Cüz-i akıl dışardan beslenir fakat külli akıl kendi kendisine yeter. Bu konuda doğrudan Mevlana şunları söyler:

> Akıl, iki akıldır: Birincisi kazanılan akıldır… Sen, onu mektepte çocuk nasıl öğrenirse öyle öğrenirsin…Kitaptan, üstattan, düşünceden, anıştan, manalardan, güzel ve dokunulmadık bilgilerden. Aklın artar, başkalarından daha fazla akıllı olursun… Fakat bu ezberlemekle de ağırlaşır, sıkılırsın! Geze dolaşa adeta bir ezberleme levhası kesilirsin…Halbuki bunlardan geçen levhimahfuz olur! Öbür akıl Tanrı vergisidir… Onun kaynağı candadır. Gönülden bilgi ırmağı coştu mu ne kokar, ne eskir, ne de sararır! Kaynağın yolu bağlı ise ne gam! Çünkü o anbean ev içinden coşup durmaktadır! Tahsil ile elde edilen akıl, ırmaklara benzer…O, şuradan buradan çıkar, evlere gider. Yolu kapandı mı çaresiz kalır, akmaz! Sen, çeşmeyi gönlünde ara.[219]

Mevlana düşüncesinde cüz-i akıl eşyanın hakikatine götürmez bu akıl birliği kavrayamaz çünkü nefs yok olmamıştır bu anlamda akıl nedenler dünyasının içindedir burada çokluk ve ikilik vardır. Bu bağlamda istemenin tasavvurlardan ve her türlü idrakten önce geldiğini belirten Schopenhauer düşüncesinde ileride göreceğimiz gibi Mevlana düşüncesindeki gibi akıl ikincildir hakikati kavrayamaz. Bu hakikatin kavranılıp çokluğun ve ikiliğin aşılacağı yer bu yüzden Mevlana'da kalptir. Kalp yani gönlü bir han değil dergâh olarak gören Mevlana, kalbi Hak ile tanışmanın eşiği olarak görür. Burası insan varlığına hayatiyet kazandıran ruhun terbiye edilip piştiği mekândır. Bu mekânda kemâle eren ruh, insan denilen varlığın özü ve görünen varlık aleminin can kaynağıdır. İnsan varlığının çekirdeği olarak düşünülen kalp, her insanın kendini gerçekleştirme ve kemâle erme sürecindeki yeri belirtir.[220]

Mevlana'ya göre insanları hakikatin sırrına götürecek tek bir yol yoktur çünkü insan doğuştan belirlenmiş bir öze sahip değildir bu anlamda potansiyel bir özden bahsedilebilir. Doğuştan gelen öz bu potansiyel öz olduğu söylenebilir. Bu özü tercih edemeyen insan hayvani ruh olan *nefs-i emmare* içinde kalır.[221] Nitekim insanın içsel hakikati olarak kalp daima Tanrı ile birliktedir. Bu birlikteliği hal durumu ile yaşayan

---

[219] A.g.e., C.IV, B.1960-1968

[220] Can, "Anadolu Bilgeliğinin Ruhu", s.34-35

[221] Çevik, *Mevlana'da Aşk ve Varoluş*, s.79-80.

insanlar Mevlana'ya göre peygamberler, insân-ı kâmil ya da ariflerdir. Mevlana'nın genelde düşünce dünyasında insanı tüm varlıkların ötesine taşıyan şey aşktır ve nefsi tamamen öldüren kendi varlığından yok olan insanın kaynağı gönüldür. "A aşk, öylesine büyüksün, yücesin ki göklere bile sığmıyorsun, yalnız ne haldir bu, şu benim görünmeyen gönlüme nasıl sığmadasın?"[222] "Kendi varlığından yok olmuşsun da sevgilinin varlığına bürünmüşsün, onun varlığıyla var olmuşsun, ya Tanrı nurusun, ya Tanrımızsın bizim…Buraya ikilik sığmaz, şu ben, biz de ne oluyor ki? Mademki bizim sayımızdasın, şu ikisini de bir say."[223] Mevlana'nın bu beyitlerinden de anlaşılacağı üzere ruh, akıl, nefs en nihayetinde gönle ulaşmak için araçlardır. İnsandan maksat ilim olduğunu bu ilmin kaynağının gönül/kalp olduğunu eserlerinde belirten Mevlana kalp, akıl, nefs ve ruhun birbiriyle ilişkisini doğrudan şu sözlerle açıklar:

> Gönle vuran, adamı gönül ehli yapan ilim; insana fayda verir. Yalnız tene tesir eden, insana mal olmayan ilim yükten ibarettir. Heva ve heves uğrunda o bilgi yükünü taşıma ki içindeki ilim ambarını göresin. İlmin nahıran atına bindikten sonra sırtından yükü alırlar…O aynanın saflığı, berraklığı gönlün vasfıdır. Gönle hadsiz hesabsız suretler aksedebilir. Gönül aynasının hududu yoktur. Burada akıl, ya susar yahut şaşırıp kalır. Sebebi de şu: Gönül mü Allah'tır, Allah mı gönül?[224]
>
> Şimşek, bil ki gözün nurunu alır, baki nur da bil ki gözlere yardımcıdır. Deniz köpüğü üzerine at sürmekle şimşek ziyasıyla mektup okumak, Hırs yüzünden akıbeti görmemek, kendi gönlüne, kendi aklına gülmektir. Aklın hassası, işin sonunu görmektir. Akıbeti görmeyen akıl, nefistir. Nefse mağlup olan akıl, nefis haline gelmiştir.[225]
>
> İnsanın nefsi, öküzü dava edene benzer, öldüren de akıldır…Nefsini öldür de alemi dirilt. Nefis, efendisini öldürmüştür; sen, onu kendine kul köle yap! Kendine gel öküzü dava eden senin nefsindir; kendisini efendi yerine koymuştur, ululuk taslamaktadır. Öküzü öldüren de aklındır. Hadi, artık ten öküzünü öldüreni inkar etme!...Nefis, "Benim öküzümü nasıl olur da öldürürsün?" der. Çünkü nefis öküz, ten suretidir.[226]
>
> Akılsız kişileri her türlü yel kapıp gider. Çünkü onların kuvvetleri sağlam değildir…Akıllıya emniyet ve huzur veren akıl lengeridir...İnsan, o cömertlik denizinin inci hazinesinden akıl fikir kazanırsa bunların yardımıyla gönlü marifetler elde eder, gönüllükten çıkar, yücelir…Gözleri de nurlanır. Çünkü nur, gönülden doğar da bu göze vurur. Gönül olmasa gözün hiçbir şey göremez. Gönül, akıl

---

[222] Rumi, *Dîvân-ı Kebîr II*, XCI/850.

[223] Mevlana Celaleddin Rumi, *Dîvân-ı Kebîr I*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, IV. Baskı, İstanbul: Kültür Yayınları, 2022, CXLI /3480-3490.

[224] Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.3445-3485.

[225] A.g.e., C.II, B.1545.

[226] A.g.e., C.III, B.2500-2510.

nurlarıyla nurlanırsa o nurlardan göze de bir pay verir.[227]

> Göz, görülmemiş, şaşılacak şeyleri görmek için lazımdır; can zevke, neşeye dalmak için gerekir. Baş, bir güzele sarhoş olmaya yarar ancak; ayak, sevgilinin yolunda yorulmak için gerektir insana. Aşk, göklere doğru uçmak için gerek; akıl, bilgi, edep bellemek için lazım.[228]

1.4.5. İnsân-ı Kâmil veya Arif Tasavvuru

Tasavvuf düşüncesinin insana atfettiği üstünlük her insanda potansiyel olarak bulunan şeydir. Bunun fiiliyata çıkarılması için insanın nefsini terbiye etmesi gerekir. Gerçek anlamda "insan" sıfatı bu anlamda sadece kâmil insana özgüdür. Peygamberin temsil ettiği değerleri taşıdığı düşünülen mürşid, veli gibi tipler insân-ı kâmil ile her zaman aynı varlık değillerdir. Tasavvufi düşüncenin ifade ettiği insân-ı kâmil farklı değerler yüklenen ve sistemin ontolojik bir parçası halinde ele alınan bir kavramdır. Bu kavramın tasavvuf düşüncesi ve kendi sistemi içinde kullanan ilk kişinin kesin olmamakla birlikte İbn Arabi olduğu söylenir.[229] İbn Arabi varlık içinde külli insan, alem insan ve Âdem insan olmak üzere üç varlık mertebesine insan ismini vermektedir. Ona göre, insân-ı kâmilin esas sahibi külli insan olan Hz. Muhammed'dir. Arabi, insan kelimesinin Arapçadaki "üns" hecesinden türediğine ilişkin görüşü kendi varlık anlayışı ile birleştirmiştir. Bu yüzden Arabi'ye göre, Hak insanı varlıklar içinde kemal mertebesine en yetkin şekilde *ünsiyet* eden varlık olduğu için insan olarak nitelendirmiştir.[230] Bu bağlamda İbn Arabi insân-ı kâmil ile ilgili şu sözlere yer verir:

> Bilmelisin ki, Hak kendisini zahir ve batın diye niteledi. Bu nedenle görünmeyen yönümüzle batını, görünen yönümüzle de zahiri idrak edelim diye, alemi de "gayb alemi" ve "şahadet alemi" olarak yarattı…Allah, kendisini cemal ve celal sahibi olarak nitelemiş, bizi de heybet ve ünsiyet özelliğinde yaratmış…Bu iki (karşıt) niteliği "iki el" diye ifade etti. Bu "iki el", Haktan insan-ı kamilin yaratılışına yönelmiştir; çünkü insan-ı kâmil, alemin hakikatlerini ve tekillerini kendinde toplayandır. O halde alem görünen, halife ise görünmeyendir. Bu nedenle hükümdar perdelenmiştir…Öyleyse halifelik, ancak insan-ı kâmil için geçerli olabilir.[231]

İnsân-ı kâmil ifadesini ilk ortaya atan İbn Arabi olmakla birlikte bu ifadeyi Sadreddin Konevi geliştirmiştir. Konevi de insan hem hareket noktası hem de gaye

---

[227] A.g.e., C. III, B.4310-4315.

[228] Rumi, *Dîvân-ı Kebîr II*, LIII/500.

[229] Öztürk, *Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan*, s.51.

[230] Osman Nuri Küçük, *İnsân-ı Kâmil*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, s.17.

[231] Arabi, *Fususu'l Hikem*, s.38-40.

olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda varlık dairesinde Tanrı başlangıç, insan da bitiş noktasını teşkil etmiştir. İsimler ve sıfatlarıyla alemde daima zuhura gelen Tanrı'yı en iyi şekilde yansıtacak tek varlık insandır. Bilgi açısından nesnelerin hakikatlerini bilebilecek varlık insan olduğu için ideal insan Konevi'ye göre insân-ı kâmildir. Bu noktada hem Arabi hem de Konevi insanı *mikrokozmik* bir çerçevede ele alır. Arabi insân-ı kâmili metafizik yönü ağır basan sözlerle açıklarken, Konevi bilgi problemi noktasında ele alır.[232] Buradan hareketle insân-ı kâmili; arif, veli ve bazen de hak eri nitelemeleriyle benzetme, hikâye ve metaforlarla gönülle bağlantılı olarak ifade eden Mevlana insanı hem Arabi'den hem de Konevi 'den farklı ele almaktadır.

Kâmil insan külli ruhtur çünkü o sıradan insana göre daha üst toplayıcı ortamdır. Bütün insanları benliğinde toplar. Külli ruh oluşunun diğer uzantısı da diğer velilerde parçalar halinde bulunan hikmetleri kendinde birleştirir. İbn Arabi insân-ı kâmil kavramını biri kozmik olan beşeriyet diğeri de ferdiyet düzeyinde tek tek insan olarak ele alır. Kozmik düzeyde mesele ferdi şahıs olarak insan değildir. Bu düzeydeki insan Hakk'ın sureti olarak yaratılmış olması münasebetiyle alemdeki bütün varlıkların kâmilidir. Ve bu düzeyde insan *Alem-i sağir* yani *mikrokozmos*'dur. İkinci düzey olan ferdiyette insanların hepsi de eşit olarak kâmil değildir. Bu düzeyde insanlar arasında birtakım mertebeler bulunur ve bunlardan çok azı insân-ı kâmil sıfatına mazhar olur.[233]

Mevlana insân-ı kâmili terim olarak kullanmasa da eserlerinde insana yönelik birçok ifadesinde bu içeriği yansıtan ifadeler kullanır. Mevlana'ya göre insan yaratılmışlar içinde en gizemli varlıktır. Bu varlık insanın varoluşsal kemali ve yetkinliği bağlamında İbn Arabi'de olduğu gibi Mevlana'da da ilahi suret üzerine yaratılmıştır.[234] Fakat Mevlana'ya göre insan suret olan varlığı fizik varlığından geçmedikçe asıl varlığına ulaşamaz. Bu noktada eserlerinde bazen veli, arif, er olarak ifade ettiği kâmil insanı mutlak olan hakkın bir görünümü olarak değerlendirir. İnsanın varoluş gayesine ulaşması ilahi varlığın bir belirişi olan kâmil insanın rehberliğiyle

---

[232] Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s. 34-35.

[233] İzitsu, *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 289-290.

[234] Küçük, *İnsân-ı Kâmil*, s.106.

olmaktadır.[235] Bu noktada kâmil insanın en mükemmel örneği olan Peygamberlerin her devirde bir temsilcisi olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Şu halde her devirde peygamber yerine bir veli vardır; bu sınama kıyamete kadar daimidir."[236]

1.4.5.1. Mevlana'da İnsân-ı Kâmilin Ölçütü ve Özellikleri

Mevlana insanı ruh ve beden ilişkisi içinde ele alır ve bu noktada ruhun mertebelerini insanı yetkinleşme sürecinde ölçü olarak görür. Nitekim ona göre evrende zıtlıklar vardır ve insanda bu zıtlığı taşır. Suret-mana, şekil-asıl, madde ve mana gibi ifadelere sıkı sık başvuran Mevlana insanın kendini bilmesini manevi yönde aranmasını hemen hemen her eserinde vurgular bu yöndeki velileri ya da arifleri halka rehber olacak doktorlar olarak görür. "İnsanın öyle manevi bir mizacı vardır ki o zayıflayınca, iç duygularının söylediği ve gördüğü her şey aksine olur. Veliler bu mizacın iyileşmesi ve dinin kudret bulması için yardım eden doktorlardır. Çünkü Peygamber bile: "Bana eşyayı olduğu gibi göster." (H) diye yalvarmıştı."[237]

Mevlana insanı fizik alem ile metafizik alem arasına yerleştirir. İnsanın ideal yanının insanın manevi olarak taşıdığı özde bulunduğunu ve insanın onu araması gerektiği tespiti Mevlana'da kâmil insanın en temel özelliği olacaktır. Bu konuda Mevlana şunları söyler:

> Yalnız *arif* olanlar, evi yapanı tanıdıkları, ona hizmet ettikleri ve onu *aynü'l yakin* ile gördüklerinden…evi yapan usta onların gözlerinin önünden gitmez ve tasavvurlarından kaybolmaz. İşte bu yüzden böyle bir kimse Hakk'ta yok olur.[238]
>
> Veliler ve nebiler kendilerini *mücahededen* alıkoymazlar. İlk *mücahedeleri nefislerini* öldürmek, arzu ve şehvetlerini terketmektir. Bu büyük bir savaştır. Vasıl olup emniyet makamına yerleşince, eğri ve doğru onlara keşfolunur.[239]
>
> Sen bu cisimden ibaret değilsin, gözden ibaretsin. Canı görsen cisimden vazgeçersin. İnsan gözdür, öte yanı deriden, etten başka bir şey değil. Gözü neyi görürse değeri o kadardır insanın.[240] (mesnevi VI,811-812)

---

[235] Öztürk, *Mevlâna Celaleddin Rumi ve İnsan,* s.115-118.

[236] Rumi, *Mesnevi,* C.II, B.815.

[237] Rumi, *Fîhi Mâfîh,* s.79.

[238] A.g.e., s.70-71.

[239] A.g.e., s.204.

[240] Rumi, *Mesnevi,* C.VI, B.811-812.

Mevlana da insan o kadar yücedir ki onun kâmil insanın özelliği *mikrokozmik* bir varlıktır. Evrensel anlam yüklenen bu insan tam anlamıyla nefsini bilerek ve kendi varlığında Tanrı'nın sıfatlarının tecellisini gören insandır. "İnsan, Tanrının usturlabıdır…Çünkü *kendini bilen Tanrısını da bilir*. (H) Bu bakımdan usturlap nasıl feleklerin aynası ise, insanın vücudu da Tanrı'nın usturlabıdır."[241] Fakat insanı bu kadar evrenselleştirip yüceleştiren Mevlana *antropormorfik* inançlara karşıdır. "Evet, insan Tanrı değildir amma Tanrı'nın olagelmiş bir adetidir bu, ululuk sırlarını insanda belirmiştir o."[242] Mevlana'da insân-ı kâmil olayları ve nesneleri sıradan insanlardan farklı görür ve değerlendirir. Çünkü gönül sahibi insan, olayların hem maddi hem manevi tarafından haberdar olduğundan tek boyut içinde değildir. Sıradan insan ise sadece duyu organları ve aklın yetileriyle kazandırdığı verilerle eşyaya bakar ve eşyanın hakikatine nüfuz edemez.[243] Kâmil insan gönlü ile bağlantılı olup sezgisel olarak olayları ve durumları gönül aynası ile keşfeder. Bu noktada tüm benliğini yok eden bu insanlar çokluğun içindeki birliği zaman ve mekânın ötesindeki hakikati idrak eder. Bu noktada Schopenhauer'ın ikinci bölümde bahsedeceğimiz *ulu insanı* gibi hakikatin bilgisine ulaşmış bu insan evrenin gözü olur. Çünkü insân-ı kâmil olarak nitelenen insan için senlik, benlik ve ikilik kalmamıştır. Böylelikle Mevlana'da ahlaki varlık olarak nitelenen insan, bu noktada nefsani benliğinden uzaklaşarak aşkın benliğine ulaşmış ve kemale ermiş bu insan için geçerlidir.

---

[241] Rumi, *Fîhi Mâfîh, s.17*.

[242] Rumi, *Dîvân-ı Kebîr II*, IV/2300.

[243] Can, "Anadolu Bilgeliğinin Ruhu", s.37.

İKİNCİ BÖLÜM

SCHOPENHAUER

Alman düşünür Arthur Schopenhauer 22 Şubat 1788 yılında Danzig'de doğdu. Schopenhauer'ın babası, ileride ticaret ve iş adamına fayda sağlayacağından ve Avrupa dillerinde değişmeden kalan bir isim olduğu için Arthur adını verdi.[244] Schopenhauer, 1809 yılında Göttingen Üniversitesine tıp öğrencisi olarak başlasa da tıbbı bırakarak felsefeye başladı. Bu yıllarda özellikle Platon ve Kant'ı derinlemesine inceleyen Schopenhauer baş yapıtı olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* (*Die Welt als Wille und Voerstellung*) ile felsefesine giden yolun temelini oluşturmuştur. 1811 yılında Berlin'e giden ve başlangıçta büyük filozof olarak değerlendirdiği ve sonrasında alaylı bir tarzda eleştirdiği Fichte'den dersler almıştır. 1813-14 yıllarında Alman düşünür ve ozanı Goethe ile tanışmıştır ve ondan çok etkilenmiştir. Yine onu Goethe kadar etkileyen bir diğer düşünürde Friedrich Majer'dir. Doğu düşüncesi ve Hint öğretisine duyduğu ilgi de bu düşünürün etkisi ile olmuştur.[245]

1813 yılında *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı tezi ile felsefe doktor unvanını alan Schopenhauer, baş yapıtı olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserini 1819'da yayımlanmıştır. Otuz yaşından önce yazdığı bu eserin ilk cildinde felsefesinin tüm dizgesi yani ana özü ortaya çıkmıştır. 1836 yılında *Doğadaki İsteme Üzerine* adlı çalışmasını yayımlamıştır. 1839 yılında yayımlanan *İstemenin Özgürlüğü Üzerine* adlı ödüllü denemesi ile 1840 yılında *Ahlakın Temeli Üzerine* yayımlanan diğer denemesini 1841 yılında ikisini de birleştirerek *Ahlakın İki Temel Problemi* adıyla yayımlamıştır. Son eseri ise iki cilt olarak 1851'de yayımlanan *Parerga ve Parelıpomena'*dır. [246] Bu son eserinden önce Schopenhauer ana eseri olan *İsteme ve*

---

[244] Lewıs, *Arthur Schopenhauer*, s.18.
[245] Veysel Atayman, *Varolmanın Acısı*, İstanbul: Donkişot Yayınları, 2004, s.14-19.
[246] Thomas Whıttaker, *Schopenhauer Kimdir?,* çev. M. Masum Gökyüz, Ankara: Fol Yayınları, 2021,

Tasavvur Olarak Dünya'nın ikinci yayımını elli tamamlayıcı bölüm ekleyerek yayımladı.

Schopenhauer yaşamının son yıllarında tanınmış ve öğretisi üzerine üniversitede dersler verilmiştir. 1860 yılının Eylül ayında Frankfurt'ta ölen Schopenhauer, oldukça geniş bir bilgi dağarcığına sahip ve yazım yeteneği güçlü birisidir.[247] Üsluba ve yazıya büyük önem veren Schopenhauer Sans'a göre: "Onun, keskin ve süssüz, berrak ve canlı, mümkün olduğunca az Germanik, tekniklikten ve laf kalabalığına dayalı büyük yapılardan kopmak isteyen derli toplu bir düşüncenin hizmetindeki üslubu, bir filozoftan çok yazar ve ahlakçı üslubudur.[248] Nitekim eserlerinde bilgisinin genişliği ve derinliği doğrudan gözlemlenir. Büyük yazarların ve düşünürlerin eserlerini onların dilinden ve doğrudan kaynaklarından okuyan düşünür okuyucularına da her düşünürü kendi yazdıkları eserlerden okunmasını tavsiye eder. Nietzsche Schopenhauer'ın felsefesinin üzerinde bıraktığı etkiyi üç öğede betimler:

> Bu üç öğe, Schopenhauer'ın üzerimde bıraktığı dürüstlük, keyiflilik ve sadakat izlenimleridir. Schopenhauer dürüsttür çünkü kendisiyle konuşur ve kendisi için yazar, keyiflidir çünkü düşüncesi en zor şeyi yenmiştir ve sadıktır çünkü başka türlü olamaz.[249]

Schopenhauer, Platon'un benimsediği felsefenin temeli olan hayreti kabul eder fakat bu hayret gerçek filozof için "dünyaya yönelik hayret"; sahte filozof için ise "mevcut sisteme yönelik hayret" olduğunu söyleyerek kendi kapasitesinin ayırt edici yanını vurgulamıştır. Bu yüzden ona göre hakiki felsefi düşünce okunan kitap ya da derslerden değil dünyanın incelenmesinden ve özellikle de ölüm ile hayatın ıstırabı ve sefaletinden doğar.[250] Temel eserinin ikinci cildinde bu düşünceyi şöyle ifade eder: "Hayatımız acıdan muaf ve sonsuz olsaydı, herhalde bu dünyanın neden var olduğunu, özellikle de neden böyle olduğunu sormak kimsenin aklından geçmezdi."[251] Bu yüzden Schopenhauer'ın hareket noktası -Nietzsche'nin de bütün büyük felsefelerde içkin

---

s.17-18.

[247] Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, çev. Deniz Canefe, İstanbul: İdea Yayınları, 1998, s.26.

[248] Edouard Sans, *Schopenhauer*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Yayınları, 2006, s.10.

[249] Friedrich Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Say Yayınları, 2019, s.21.

[250] Lewıs, *Arthur Schopenhauer*, s.58.

[251] Arthur Schopenhauer, *The World As and Representation II*, trans. E.F.J. Payne, New York, 1958, s.161.

olarak fark ettiği bu nokta- etik ve metafiziğin tek bir bütün olmasıydı. [252]

2.1. Schopenhauer'ın Felsefi Sisteminin Genel Özellikleri

Felsefe, her şeyden önce kendi varlığını sorgulayan ve tüm varoluşu anlamaya çalışan insanın düşünme etkinliğidir. Nitekim Schopenhauer, varlığın özünü anlamak için bu düşünme etkinliğini inorganik doğadan insana kadar uzanan varlık merdivenini kullanarak bilimsel, felsefi, etik, estetik ve metafizik olarak kurmaya çalışmıştır. Nihayetinde onun felsefesinin kurucu öğesi ayakları yere basan bir felsefe olarak bu dünyanın gerçekliğini kurar. Bu gerçeklik yeter temel ilkesinin yani nedenselliğin içinde var olan *tasavvur* olarak dünyadır. Fakat bunun karşısında bu nedensellikten bambaşka olan nedensellik ile anlaşılamayan başka bir gerçeklik vardır ki hiçbir t*asavvur* sınıfına konu olamaz. Bu gerçekliği ise felsefesinin temel kavramı ve aynı zamanda metafiziğinin de temel kavramı olan *isteme* üzerine inşa eder. Mevlana'nın nasıl ki ahlak ve insan anlayışı nefsin bilinmesi ile ortaya çıkan *vahdet* öğretisine dayanıyorsa, Schopenhauer'ın da ahlak ve insan anlayışı bu metafizik ilke ya da kavram olan *isteme* üzerine kuruludur.

Onun felsefesinin özelliği ilkin, Batı felsefesi tarihinde insanın bu dünyada önünde duran "temel mesele" nin ne olduğunun farkına varması, felsefeyi sadece bilme öğrenme uğraşısı olarak değil, "nasıl yaşamalıyım?" sorusuna bir cevap arayacak seviyeye getirmeye çalışması ve asıl önemlisi de bunu "ahlak felsefesi"nin dar kalıplarında sıkıştırmadan yapmasıdır.[253] Schopenhauer'ın felsefesi ve onun nihai hakikatinin *isteme* olduğunu ifade eden öğretisinden ne anlamalıyız?" diyen Saunders bunu şöyle cevaplar:

> Kendisi bu öğretiyi, varoluşun anlamı ile ilgili daha önceki düşünürlerin boşuna sorup durdukları ezeli soruya cevap olarak tanımlar. O bize felsefeden daha az olmamak üzere dinin de dünyaya bir açıklama, bir izah getirme çabası olduğunu ve bu bağlamda ona kitlelerin metafiziği denebileceğini söyler; fakat din insan hayatının birçok girift ve çetrefil meselelerini çözmek için kestirmeden en kolay yolu, tabiatüstü bir vahyi kabul ederken, felsefenin işi olguların içerisinde kalmak ve

---

[252] Lewıs, *Arthur Schopenhauer*, s.58.

[253] Thomas B. Saunders, Schopenhauer, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2006, s.10-11.

> bunların hepsini nazarı itibara almaktır. O, bu işi gerektiği gibi başaran ve büyük sırrı keşfeden ilk kişi olduğunu iddia eder. Kendi görüşünce sunduğu açıklama basittir, bu yüzden hakikatin zahiri alametine sahiptir; baştan sona tutarlıdır, dolayısıyla aynı zamanda batıni alametine de sahiptir ve tecrübenin erişim alanının tamamını ışıtacak kadar çok yönlüdür. Nitekim, geçici bir coşkunluk hali içerisinde onu yüzlerce kapısı bulunan bir kaleye benzetir. Bize hangi kapıdan girersek girelim merkeze götüren bir yolu mutlaka bulacağımızı söyler.[254]

Alman idealizminin çıkış noktası genellikle Kant felsefesidir. Fakat Schopenhauer, Kant felsefesini kabul edip kendisine çıkış noktası olarak görse de Kant'ın felsefesinden yola çıkan Alman idealizminin önemli düşünürleri olan Fichte, Schelling ve Hegel'den bütünüyle ayrılır. Hatta Kant'ın yolundan giden ve Kant'a layık tek ardıl olarak kendisini görür.[255] Bu ayrılığı özelikle Hegel felsefesi üzerine yaptığı eleştiriler de somut olarak ifade eder. Ona göre, aklı mutlaklaştıran ve tüm evreni akıl ile yorumlayan her felsefe hakikatin üzerine perde çekerek dünyaya ve dolayısıyla varlığın bütününe anlam yükler. Hegel'in *geist (tin)*[256] kavramı da böyle bir anlam üzerinde varlığı ve dünyayı açıkladığı için bu görüşe karşı çıkar. Çünkü Schopenhauer'a göre dünya anlamlı olmadığı gibi aslında bütünüyle kötüdür. Onun felsefesinin en belirgin özelliklerinden biri olan bu kötümserlik onun metafizik sisteminin oluşmasındaki temel öğedir. Schopenhauer'ın felsefesi bu anlamda çağdaşları olan Fichte, Schelling ve Hegel'in metafizik görüşleri ile de çelişir.

Schopenhauer daha ileride ayrıntılı göreceğimiz üzere dünyayı iki kısma ayırır. Bir tarafta dünya *tasavvur* olarak var olurken; diğer tarafta ise i*steme* olarak var olur. Bu dünyaların birincisi olan *tasavvur*lar zaman ve mekâna bağlı olması bakımından nedenselliğe dayalıdır. İkincisi yani *isteme* olarak dünya ise bu zaman ve mekânın ötesinde bulunur. Schopenhauer'a göre de filozofun görevi bu iki dünyayı dikkatlice ayırt etmektir.[257]

Schopenhauer'ın ana yapıtı olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* onun bilgi,

---

[254] A.g.e., s.45-46.

[255] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* İstanbul: Remzi Kitapevi, 2004, s. 398.

[256] Hegel, felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram us kavramıdır der, ona göre us dünyaya egemendir ve her şey usa uygun olmuştur. Bkz, G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020, s.34.

[257] Ernest Karloviç Watson, *Arthur Schopenhauer*, çev. Emel Saatci, Ankara: Dorlion Yayınları, 2018, s.69.

varlık, metafizik, sanat, ahlak ve insan görüşlerini aslında tek bir çatı altında birleştirmiştir ve özellikle onun felsefesinin özeti aslında kendisinin de ifade ettiği gibi tek bir düşüncedir yani "isteme" dir. Bu yüzden Schopenhauer, eserinin ilk basıma önsözünde bu tek düşünceye dair şunları söyler:

> Dolayısıyla, ifadesini bulan bu tek düşünceye farklı yönlerden bakıldığında bu düşünce, bazen metafizik, bazen etik ve bazen de estetik olarak görülecektir. Ve tabii ki bu tekil düşünce, - benim kabullendiğim şekliyle- bütün bunların hepsidir.[258]

Schopenhauer'a göre isteme 'kendinde olan tek şey'dir. Bu yüzden biriciktir ve idrakten de önce gelir. Bu anlamda *isteme* ne Platon düşüncesindeki '*idea'* ne de Kant'ın '*numen'*i değildir. İsteme fenomenler dünyasında tezahür eden ve çeşitli şekillerde nesneleşen teklik, birlik ve heryerdeliktir. Schopenhauer'ın tekçi felsefesinin ana teması da budur.[259]

Schopenhauer'ın felsefesinin yönlendirici düşüncesi de 'fenomen' ve 'kendinde şey' ayrımındadır. Fakat bu ayrım başka bir anlam içerir. Bu yüzden Shopenhauer'ı Kant'tan ayrılan ilk filozof olarak değerlendirebiliriz. Schopenhauer, bilinçli tasavvurlardan ziyade bilinçdışı güçlere ayrıcalık tanıyarak Platon'dan gelen idealist gelenekten ayrılır ve soykütüksel[260] türdeki düşünürlerin habercisi olur.[261] Yani isteme bundan önceki düşünürlerde birincil değil ikincil bir öğe olarak idrakin bir sonucu olarak görülmüştür. Bu görüşün dışına çıkan Schopenhauer bu konuda şunları söyler:

> Şimdi burada işlenecek olan yabancı ve deneysel doğrulamalarımın tümü, öğretimin çekirdek ve ana noktasıyla, (yani) öğretimin asli metafiziğiyle ilgilidir. (Bu doğrulamalar), Kant'ın salt *tezahürün*' (buna ben daha net olarak *tasavvur* diyorum) karşısına *kendinde-şey* olarak yerleştirdiği ve kesinlikle idrak edilemez olarak değerlendirdiği paradoksal temel hakikat ile ilgilidir. Ben diyorum ki, bu kendinde-şey, bu bütün tezahürlerin, dolayısıyla da bütün doğanın altında yatan sadece ve

---

[258] Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020, s.45.

[259] Sans, *Schopenhauer*, s.46.

[260] Schopenhauerci felsefenin ana teması, entelektüel işlevlerin -yani tasarımın- istençten kaynaklanan duyumsal işlevlere tabiyetidir. Evrensel istençten kaynaklanan ve ona benzeyen İnsan istenci'dir, asla tersi değil. Böylece, Kant'ta 'bilinemez'den (kendinde şey) kaynaklanan İnsan istenci, Schopenhauer'de 'bilinçdışı'nın alanına girer. Bilinçli düşüncenin kökeninde bilinçdışı güdülenmeler arayan, bilinçli tasarımı geri plana atarak bilinçdışı kuvvetlere ayrıcalık tanıyan Frankfurt filozofu Kant'tan kopar, Platoncu idealist gelenekle arasına mesafe koyar ve soykütüksel tarzdaki felsefelerin, özellikle bir yandan Nietzscheci felsefenin, diğer yandan Freudcu psikanalizin habercisi olur. Bkz. Sans, *Schopenhauer*, s.137-138.

[261] Sans, *Schopenhauer*, s.48-49.

> sadece bize dolaysızca tanıdık ve tam olarak yakın olan, bizatihi kendi içimizde isteme olarak bulduğumuzdur. Dolayısıyla bu isteme, bırakın bugüne kadarki filozofların varsaydığı gibi *idrakle* bütünleşik ya da idrakin salt bir sonucu olmayı, idrakten -idrak ikincildir ve daha sonra ortaya çıkar- temelden ayrı ve tamamen bağımsızdır.[262]

Schopenhauer felsefesinin baş yapıtı olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya, The World as Will and İdea* olarak İngilizceye çevrilmiştir ve kitabının ilk cildi dört kitaptan oluşmaktadır. İlk iki kitabın birincisi onun bilgi teorisine bağlı olarak varlık anlayışını inşa ettiği "*Dünya benim tasavvurumdur*"[263] önermesini ele alır. İkinci kitabı ise bu dünyanın başka bir yönü olduğu herhangi bir bilgiye ve idrake konu olamayan *isteme* olarak dünyayı konu alır. Üçüncü kitabı estetik yani sanatı konu olarak alır, burada artık tasavvurun nesnesi değişir *idea* adını alır. Platonik *idea* burada sanatın nesnesidir[264] ve her türlü nedensellikten bağımsızdır. Son kitabı ise onun etiğini konu alır ve pratik felsefe olarak adlandırılır. İncelemesinin son kısmı olan bu dördüncü kitabını Schopenhauer en ciddi olan kısım olarak belirtir; çünkü bu bölüm insan davranışları ile ilgilidir.[265] Dolayısıyla Schopenhaur'ın bilgi ve ahlak görüşleri temelinde insan anlayışının oluştuğu kısım da kitabının son bölümüdür. Bu bölüm onun felsefi düşüncesinin radikal halini ifade eder. Bilgi ve varlık anlayışında Kant terminolojisi ve felsefesini, sanat anlayışında Platon'u rehber alan Schopenhauer ahlak anlayışında Kant ahlakı temelinde Hint öğretisini rehber alarak metafiziğe dayalı bir ahlak öğretisi ve buna bağlı insan anlayışı geliştirmiştir. Şimdi bu öğretiye giden yolda daha ayrıntılı olarak felsefesinin temel kavramlarını ele almak gerekecektir. Çünkü Schopenhauer kendisini okuyanlardan temel taleplerini eserinin önsözünde belirtmiştir. Felsefesinin temel kavramlarını anlamak için *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı kitabının, Kant'ın ve Platon'un eserlerinin okunması ve son olarak Hint öğretisinin bize *Upanişadlar* yoluyla ulaşan *Vedalar*'ın bilinmesini tavsiye eder. Hatta bu son talebi yerine getirenler onun felsefesinin anlaşılmasında en büyük avantaja sahip olacaklardır. Ona göre Hint bilgeliğine temas etmiş okur felsefesine en hazırlıklı olandır. Bu konuda Shopenhauer şöyle der:

---

[262] Arthur Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2021, s.54.

[263] Arthur Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer,* Ed.İrwın Edman, Newyork: Modern Library,1928, s.3.

[264] Schopenhauer'a göre sanat bir bilgidir ve bu bilginin nesnesi de "ide" dir. Bkz, Işık Eren, *Sanat ve Bilgi İlişkisi*, Bursa: Asa Kitapevi, 2006, s.17.

[265] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.403. Bkz. Arhur Schopenhauer, *The World As Will And Representation I*, trans. E.F.J. Payne, New York: Dover Publications, 1969, s.271.

"Kullandığım dil onlara tuhaf ve düşmanca gelmez çünkü *Upanişadlarda* benim felsefi düşüncem olmasa da *Upanişadları* oluşturan özlü sözler benim düşüncemden çıkarılabilir."[266] Yine Schopenhauer kendi felsefesi üzerine doğrudan şu ifadeleri de kullanır:

> Benim sistemim; *içkin dogmatizm* olarak tanımlanabilir. Çünkü sistemimin öğretileri gerçi dogmatiktir ama bunlar var olan dünyanın tecrübelerinin ötesine geçmez. Dahası sadece *bunların ne olduğunu* açıklar, çünkü gerçekte bunları kendi parçalarına ayırır. Zira Kant tarafından devrilen eski dogmatizm, dünyanın ilerisine geçtiği için transandant'tır. Eski dogmatizm bunları, bir nedenin sonucu olarak görür ve ayrıca aynı yerden elde eder. Benim felsefem ise sadece dünyanın içinde olduğu ve bu şart dahilinde sebeplerin ve sonuçların olabileceği ilkesi üzerine kurulmuştur. Dört şekli olan yeter sebep ilkesi, sadece entelektin en genel formudur ama bunun içerisinde hakikat olarak yalnız nesnel dünya (locus mondi) bulunur.[267]

Yeter-sebep ilkesi bağlamında görünen dünyayı kuran Schopenhauer, felsefesinin sentetik yoldan değil analitik yoldan oluştuğunu her yerde olayların temeline inmeye çalıştığını özellikle belirtir. Bu sebepten dolayı da insanlığın kendi sayesinde hiç unutulmayacak gerçeklere sahip olduğunu düşünür. Özellikle *isteme* kavramına yönelik bakış açısının diğer düşüncelerden ve inançlardan farklı olduğunu da belirtir.[268] Teizm ve Panteizm'in bu anlamda isteme ya da iradeye bakış açısının oldukça farklı olduğunu söyler. Bu noktada birinci bölümde Mevlana'nın düşüncesinin de teist bir düşünür olması bağlamında Schopenhauer'den bu anlamda farklı olduğunu söyleyebiliriz. Schopenhauer'de isteme, Mevlana'da ise nefsin bilinmesi ile ulaşılan birlik, teklik düşüncesinin çıkış noktasındaki farklılık tam da bu temele dayalıdır.

Son olarak Schpepenhauer'a göre kendi felsefisinin kökenleri Kant felsefesinde

---

[266] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.47-50.

[267] Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena I*, çev. Gürkan Başay- Murat Kaymaz, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019, s.126-127.

[268] Schopenhauer'a göre teizm isteme/irade'den yola çıkarak dünyayı, gezegenleri ve bunların üzerinde tüm doğal oluşumları açıklar fakat bunu çocuksu bir anlayışla yaparak istemeyi önce dışa yerleştirir. Sonra araya bilgilenme ve maddenin girmesiyle birlikte bunun maddelerin üzerinde etkili olmasını sağlar. Oysa Schopenhauer kendi felsefesinde istemenin ne maddenin üzerinde ne de içinde etkili olmadığını maddeleri sadece görünür varlık olarak kabul ettiğini belirtir. Yine ona göre Panteizm ise maddelerin içerisinde etkin olanı tanrı olarak adlandırır ve bunu absürd bulan Schopenhauer bunu yaşamanın *iradesi/isteme* olarak adlandırır, çünkü bu onda en son fark edilendir. Doğrudan gerçekleşen ile dolaylı olarak gerçekleşen arasındaki ilişki ona göre ahlakın içinde gerçekleşir. Teistler bu anlamda kişinin yaptıkları ile onun çektiği acılar arasında bir denge arzuluyor diyen Schopenhauer bu dengeyi kendinin de arzuladığını fakat bunun ancak zamanla bir cezalandırıcı aracılığıyla değil, doğrudan gerçekleşmesini savunur, çünkü Schopenhauer suçlunun ve ıstırap çekenin içerisinde bulunan varlığın aynı olduğunu ispatladığını söyler. Ve Panteistlerin her şeyi tanrısal ve mükemmel görmelerinden dolayı ciddi bir ahlaka sahip olamayacaklarını ayrıca belirtir. Bkz. Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena I*, s.128-129.

ve özellikle empirik (deneyimsel) ve kavranılır (akli) karakter üzerine olan öğreti de yattığını ve onun felsefesini nihayete ve sonuca ulaştırmak olduğunu da belirtir.[269]

2.2. Felsefesinin Temel Kavramları

Schpepenhauer'ın felsefisinin temel kavramları; "yeterli temel ilkesi", "tasavvur" ve "isteme"dir. Schopenhauer bu kavramlardan yeterli temel ilkesini temel eserinden önce oluşturduğu *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı yapıtında Kant'ın felsefesiyle ilişkilendirerek derinlemesine ele almıştır. Temel eseri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın temel kavramları olan "tasavvur" ve "isteme" ise yeterli temel ilkesinden hareketle oluşturulmuştur. Dolayısıyla felsefesinin ve insan anlayışının anlaşılması bu kavramların açıklanmasını gerektirdiğinden burada ele alıp işlemek yararlı olacaktır.

2.2.1.Yeterli Temel İlkesi

Schopenhauer *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı doktora tezinde düşüncelerini temellendirir ve özellikle buradaki tezinin ana kaynağının ise Immanuel Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde ulaştığı sonuçlar olarak özetlenebilir. Dolayısıyla Schopenhauer'ın bilgi teorisinin menşei aslında onun ana eserinden önce oluşturduğu bu doktora tezine dayalıdır. Kant'ı temele alarak ilerleyen Schopenhauer'ın yeterli temel ilkesini anlamak için Kant'ın düşüncesini anlamak gerekecektir. Kant, insan bilgisinin sınırlarını ve karakteristik yapısını incelediği *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, deneyim ile bağlantısı olmayan salt, yani kesin olan *a priori* bilgi öğelerini araştırır. Kant'ın ilk amacı kendisinden önceki metafiziğin *a priori* temellerini eleştirmekle birlikte diğer amacı da *a priori* bilginin deneyim bilgisine üstünlüğünü göstermektir. Bu konuda Kant temel eserinde şunları ifade eder:

> Deneyim hiç kuşkusuz anlağımızın duyusal izlenimlerin ham gerecini işlemede ortaya çıkardığı ilk üründür. Tam bu nedenle ilk öğretimdir ve ilerlemesinde yeni şeyler öğretmede öylesine tükenmez bir kaynaktır…Gene de burası hiçbir biçimde anlağımızın kendini sınırlayacağı biricik alan değildir. Deneyim hiç kuşkusuz bize neyin varolduğunu söyler, ama zorunlu olarak niçin başka türlü değil de öyle olması gerektiğini değil. Bu nedenle bize hiçbir gerçek evrensellik vermez ve bu tür bilgi üzerinde öylesine direten us onun tarafından doyurulmaktan çok uyarılır. Böyle aynı zamanda iç zorunluluk karakterini de gösteren evrensel bilgiler deneyimden

[269] A.g.e., s.129.

> bağımsız olarak kendilerinde açık ve pekin olmalıdır; buna göre *a priori* bilgiler olarak adlandırılırlar; ama, karşıt olarak, yalnızca deneyimden ödünç alınmış olan ise, söylenegeldiği gibi, yalnızca *a posteriori* ya da görgül olarak bilinir.[270]

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel problemi metafiziğin olanağıdır. Kant metafiziği kavramlara bağlı *sentetik a priori* bilgilerin bilimi olarak görür. Metafiziğin genel meseleleri, yani bilimin temelleriyle ilgili olanlar ve doğaüstü olarak söylenen meseleler metafizikçilerin *sentetik a priori* önermelere sahip olduklarını iddia eden önermelerle ilgilidir. Örneğin "tanrı vardır", "ruh ölümsüzdür", "irade özgürdür" önermeleri ve aynı zamanda "her değişimin bir nedeni vardır" önermeleri metafizikseldir. Bunların bilgisi varsa Kant'a göre ampirik olamaz. O halde biz bu önermelerin *sentetik a priori* bilgisine talip olabiliriz. Metafiziğin imkanının ve saf aklın eleştirisin genel meselesi de bu tür önermelerin yani *sentetik a priori* önermelerin imkanıdır. Kant bu problemin çözümünde iki temel tez ortaya koyar; birincisinde *a priori* bilginin nasıl mümkün olduğunu açıklar, ikincide ise *sentetik a priori* bilgimizin imkanını gösteren "transandantal idealizm" adını verdiği tezi ortaya koyar.[271] Kant'ın her iki tezi de Schopenhauer'ın felsefe sistemini oluşturup geliştirmesinde temel dayanağı olur. Özellikle transandantal idealizm öğretisi Schopenhauer'ın tasavvur olarak dünyayı açıklamada rehber aldığı hem bilgi teorisini hem de felsefesinin metafiziksel temelini oturttuğu bölümdür. Transandantal idealizm öğretisine göre, biz şeylerin kendilerinin değil sadece tezahürlerinin bilgisine sahibiz. Tecrübe nesneleri ampirik olarak reel, transandantal olarak ise idealdir.[272] Schopenhauer için de tasavvurlar bize görünen şekliyle reel olsa da özneye bağlıdır özne yoksa tasavvurda yoktur. Doğal olarak tasavvur dünyası tezahürdür ve bu tezahürlerin ana kaynağı ise kendinde şey dediği istemedir. Akıl burada kendinde şeyi idrak etme de yetersizdir ki bu yüzden akıl Schopenhauer'de ikincildir. Bu noktada birinci bölümde Mevlana'nın aklı ikincil olarak gördüğü ve onun da temel bir bilgi teorisi olmasa da eşyanın aslını göstermediği ve birliği kavrayamadığı için Schopenhauer gibi akla burada sınır koyduğunu hatırlatmak yerinde olur.

Kant'a göre genel geçer ve zorunlu olan bilgi *a priori* bilgidir ve mutlak olmayan deneyim dünyasına bağlı olan bilgi de *a posteriori* bilgidir. Bu noktada Schopenhauer'ın *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü* adlı eserinin temel konusunu bu *a priori* bağlantılar

---

[270] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2017, s.39.

[271] Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, s.64

[272] A.g.e., s.67.

oluşturur. Ona göre özne için nesne olmak ile tasavvur olmak aynıdır. Fakat bütün tasavvurlarımızın kendi aralarında kurallı bir şekilde ve *a priori* olarak belirlenen bağları vardır ve bu bağlantı dolayısıyla hiçbir şey kendi başına ve bağımsız olarak var olamaz ve aynı zamanda kendi başına ve izole olan hiçbir şey de bizim için nesne olamaz. Yeter temel ilkesinin konusu da bu bağlantılardır. Bu bağlantı ya da ilişkiler türdeşlik ve farklılaşma yasalarına uygun olarak karşımıza farklı sayılarda çıkar ve bu sayı, Schopenhauer'a göre bizim için nesne olabilecek her şeyin tasnif edildiği dört sınıf nedenselliği oluşturur.[273] Schopenhauer, yeter temel ilkesinin adını Wolf'tan devraldığı şu önermeyle kurar: "Olmamak yerine olan her şeyin bir nedeni vardır." Bu önerme temelinde fenomenlerin ya da nesnelerin birbiriyle ilişkisine göre dört biçimi ve ilkesi vardır. Bunlar: oluş ilkesi, bilme ilkesi, varlık ilkesi ve eyleme ilkesidir.[274]

Özne için nesnelerin ilk sınıfını oluşturan tasavvurların ve yeterli temel ilkesinin burada hâkim olan biçiminde nesneler tam, algısal ve empiriktir. Bu tasavvurların kalıpları zaman ve mekândır. Zaman ve mekân maddede birleşir ve empirik gerçekliği oluşturur. Tek başına zaman ya da tek başına mekân bu empirik gerçekliği vermez. Schopenhauer'de zaman her şeyde birbiri ardına iken mekânda yan yanadır. Eşzamanlılık zaman ve mekânın birlikteliği ile ortaya çıkar ve Schopenhauer'a göre, tek başına zaman olsaydı kalıcılık, tek başına mekân olsaydı da dönüşüm yani oluş olmazdı. Bu ikisinin içsel birlikteliği empirik tasavvurların tezahürünü gerçekleştirir ve bu birlikteliği yaratan *anlamadır (verstand)*.[275] Dolayısıyla Schopenhauer'a göre zaman, mekân ve nedensellik anlamanın bir etkinliğidir. Bu etkinlik fenomenlerin gerecini yani duyumları, a priori duyarlık biçimleri olan uzay ve zamana ve anlamanın tek kategorisi olan arı nedensellik biçimine göre düzenler. Schopenhauer burada Kant'ın anlak kategorilerini bire indirgese de Kant'ı takip eder.[276] Schopenhauer özne için nesneler sınıfında var olan yeterli temel ilkesine nedensellik yasası, dönüşümün ya da oluşun yeter temel ilkesi- *principium rationis sufficentis fiendi*- olarak adlandırır. İşte bundan dolayı ona göre nedensellik yasası değişimlere özgü bir ilişki içindedir ve ortaya çıkan her etki bir değişimdir. Daha önce ortaya çıkmadığından kendinden

---

[273] Arthur Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020, s.69.

[274] Whıttaker, *Schopenhauer Kimdir*?, s.25.

[275] Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, s.72.

[276] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.28.

önce gelen bir başka değişimin delilini sunar ki bu sonuncu ile ilişkisi olarak sebeptir, fakat bu ise kendinden önce gelen üçüncü değişim için etkidir. Buna nedensellik zinciri diyen Schopenhauer bunun zorunlu olarak başlangıcının olmadığını söylemektedir.[277] Sonuç olarak Schopenhauer'a göre bu ilk sınıfı oluşturan yeterli temel ilkesinin kalıpları olan zaman ve mekân Kant'ın da net bir şekilde ifade ettiği üzere zihnin öznel kalıplarıdır. Dolayısıyla empirik algının bütün öğelerinin öznede olduğunu buluruz. Bunlar ise özneden tamamen ayrı bir *kendinde şey* barındırmazlar.[278]

Schopenhauer'a göre özne için ikinci sınıf tasavvurların yeter temel koşulu soyut kavramlar yani soyut tasavvurlardır. Bu sınıf tasavvurları insan ve hayvan arasındaki aslî fark olarak gören Schopenhauer, insana has olan bu tasavvurların akla ait olduğunu söyler. Bunlar kavramlardır, soyuttur fakat algısal tasavvurlardan türetilirler. Bu noktada tasavvurların tasavvurlarıdır.[279] Kavramların temsilcileri ile ilişki biçimi ise yargı gücüne dayanır.[280] Açıkça düşünülmüş kavram ilişkileri yargıdır. Yeterli temel ilkesinin buradaki biçimi "tanımanın yeterli temel ilkesi" – *principium rationis suffucientis cognoscendi*- dir. Schopenhauer'a göre bu haliyle ilkenin söylediği, eğer bir yargı idraki ifade ediyorsa bunun yeterli temelinin olması gerektiğidir: Bu özelliği ile de "doğru" yüklemine haiz olur. Bu doğruluklar mantıksal, empirik, transandantal ve metamantıksal doğruluk olarak dört türe ayrılır.[281]

Schopenhauer özne için üçüncü sınıf nesneleri tam tasavvurların formel kısmı olarak açıklar. Bunu iç duyu ve dış duyunun yani zamanın ve mekânın, *a priori* kalıplarının algıları oluşturur. Zaman ve mekânın saf algılandıkları bu sınıfı birinci sınıf tasavvurlardan ayıran maddedir. Schopenhauer mekân ve zamanın kısımlarının birbirlerini belirlediği yasayı varlığın yeterli temel ilkesi- *principium rationis suffucientis essendi*- olarak adlandırır.[282]

---

[277] Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, s.77.

[278] A.g.e., s.137.

[279] A.g.e., s.155-156.

[280] Mevcut algısal bir durum için "düşünme", durumun ait olduğu kavramı ya da kuralı arar; ancak mevcut bir kavram ya da kural için, buna delalet edecek durumu arar. Bu özellik *yargı gücünün* faaliyetidir ve hatta (Kant'ın tasnifini takiben) ilk durumda yansıtıcı ve ikincisinde ise tabi kılan bir faaliyettir. Buna göre yargı gücü, anlama ve akıl -yani algılayan ve soyut idrak tarzları- arsındaki aracıdır. Bkz. A.g.e., s.162-163.

[281] A.g.e., s.165-171.

[282] A.g.e, s.197.

Aritmetik zaman parçalarının aralarındaki ilişkileri yöneten yasa üzerine dayanırken, geometri uzay parçalarının karşılıklı konumlarındaki yasaya dayanır. Bu açıdan Schopenhauer'ın üçüncü sınıf nesneleri matematiksel nesnelerdir.[283]

Schopenhauer için dördüncü sınıf nesneler kendine has olmakla birlikte çok önemlidir. Bu herkeste sadece bir nesneyi yani iç duyunun dolaysız nesnesi -i*stiyor oluşun öznesini*- kapsar. Bu ona göre idrak eden özne için nesnedir ve sadece iç duyuda yani zamanda mevcuttur mekânda değildir. Ayrıca zamanda da kısıtlı olarak bulunduğunu ifade eder.[284] Burada nesne istemenin kaynağı ya da öznesi olarak 'kendi'dir. Burada özne ve onun isteme edimlerini yöneten ilke yani eylemde bulunma zeminini yöneten yeterli temel *güdülenme yasası'*dır. Bunun işaret ettiği şey karakter-belirlenimciliğidir. Yani bir insan güdüler için eylemde bulunur ve bu güdüler yeterli temelini kişinin karakterinden alırlar.[285] Schopenhauer, bu dördüncü sınıf nesnelerle, yani kendi içimizde bulduğumuz isteme ile özne için ilk sınıftaki nesnelerin ilişkili olduğunu ifade eder ve bu iç görüyü bütün metafiziğinin temel taşı olarak belirtir.[286]

Buradaki düşüncelerinden hareketle Schopenhauer, yeterli temel ilkesinin dört biçimine göre de dört zorunluluk olduğunu ifade eder: Tanıma temeli ilkesine göre mantıksal, nedensellik yasasına göre fiziksel, varlık temeline göre matematik ve son olarak her insan ve hatta her hayvanda ortaya çıkan güdüye göre de 'ahlaki zorunluluk' vardır. Bir güdüye göre ortaya çıkan davranışı icra etmek doğuştan gelen karaktere göre olduğundan diğer etkilerin sebebi takip etmesi gibi kaçınılmaz olarak gören Schopenhauer buradaki zorunluğu[287] görmenin diğer etkilerde olduğu kadar kolay olmadığını ifade eder.[288] Bu bağlamda insanın yapıp etmelerinin özgür olduğu varsayımı da bu zorunluluğu görmedeki zorluktan kaynaklanır. Nitekim Schopenhauer istemenin özgürlüğü problemini de bu

---

[283] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.28.

[284] Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, s.208.

[285] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.29.

[286] Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, s.214.

[287] Schopenhauer'a göre bu zorunluluk verilmiş bir yeterli sebebi takip edendir. Ona göre bütün sebepler zorlayıcıdır. Zorunlu olmayanın karşıtı ise rastlantısal olup görecelidir. Zorunluluktan yoksun olmak özgür olmanın en önemli özelliği olduğu için o Schopenhauer'e göre mutlak rastlantısal olarak tanımlanır. Bkz. Arthur Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, Ankara: Fol Yayınları, 2021, s.21-22.

[288] Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, s.225

zeminden yola çıkarak yanıtlayacaktır. Toparlayacak olursak, Schopenhauer buradaki araştırmalarından ulaştığı sonucu şöyle ifade eder:

> Yeterli temel ilkesinin genel anlamı esasen, her şeyin, her zaman ve her yerde bir diğeri vesilesi ile olmasına indirgenebilir. Fakat artık yeterli temel ilkesi bütün biçimlerinde *a priori*'dir, böylelikle de zihnimizde köklenir; dolayısıyla bu ilke, dünyanın ikamet ettiği zihnin kendisi ile birlikte tüm var olan şeylerin toplamına -dünyaya- uygulanamaz. Zira böylesi, *a priori* kalıplarla kendini sunan dünya, tam da bundan dolayı sadece tezahürdür: Bunun için de sadece bu kalıpların sonucu olarak dünya için geçerli olan, bunun bizatihi kendisi için-yani dünyada kendini sunan kendinde şey için- hiçbir uygulama bulamaz. İşte bunun için şu söylenemez: "Dünya ve bunun içindeki her şey bir başka şey vesilesiyledir" – ki bu önerme tam da kozmolojik ispattır.[289]

2.2.2. Tasavvur Olarak Dünya

Doktora çalışması olan *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı çalışmasında Schopenhauer bilgi teorisinin temelini Kant felsefesiyle bağlantılı olarak kurmuştur. Schopenhauer, baş yapıtı olarak ifade ettiği *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinin ancak doktora çalışmasının bilinmesi ile anlaşılabileceğini de özellikle vurgular. İleride daha iyi anlaşılacağı üzere bu kitap onun metafiziğinin temelini oluşturur. Tasavvur olarak dünya onun varlık anlayışının bir betimlemesi olarak da değerlendirilebilir. Kitabın birinci incelemesinde Schopenhauer doğrudan öznenin karşısındaki dünyayı şöyle betimler: "Dünya benim tasavvurumdur: Bu yaşayan ve bilen her şey için geçerli olan bir gerçektir, ancak onu yalnızca insan düşünsel ve soyut bilince getirebilir. Eğer bunu gerçekten yaparsa felsefi bilgeliğe erişmiştir."[290]

Schopenhauer'a göre *a priori* olan bir hakikat varsa bu gerçekliktir. Çünkü bütün mümkün olan ve düşünülebilen deneyimin kalıplarının ifadesi olduğu için; zaman, mekân ve nedensellik kalıplarını önceleyen ve kapsayan bir hakikattir. Zaman, mekân ve nedensellik kalıpları yeterli temelin çeşitli biçimleri olması bakımından belirli sınıf tasavvurlara uygulanır fakat özne nesne ayrılığı bütün bu sınıfların ortak kalıbını ifade eder.[291] Başka bir ifade ile bütün görünür yani fenomenal dünya onun da belirttiği üzere bütün deneyim

---

[289] A.g.e., s.229-230

[290] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.69. Bkz. Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.3.

[291] Schopenhauer, *The World As Will And Representation I*, s.3. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.69.

toplamı özne için nesnedir.[292] Böylece Schopenhauer, idrak edilen her şeyin tasavvur olduğunu bu nedenle dünyanın sadece özne tarafından kurulan bir nesne olduğunu net bir şekilde ifade eder.[293]

Schopenhauer bu hakikatin aslında Descartes'in şüpheci düşüncesinde var olmakla birlikte, özellikle Berkeley ile başladığını ifade eder.[294] Berkeley'in ifade ettiği gibi, duyulur şeyler için algılanmak ve var olmak, yani *esse* ve *percipi* bir ve aynı şeydir.[295] Ayrıca bu hakikatin *Vedenta* felsefesinin temel öğretisinde ortaya konmuş olmasından dolayı Hindu bilgeler tarafından daha önceden fark edildiğini belirtir. Bu konuda doğrudan Schopenhauer bir makaleye atıfta bulunarak düşüncesini destekler:

> "Vedanta okulunun temel öğretisi maddenin varlığının reddinde aranmamalıdır. Yani bu öğretinin temeli maddenin katılığının, içine işlenilemezliğinin ve mekanda yer kaplayışının reddinde değil (tüm bunların reddi tam bir delilik olurdu), aksine, maddenin varlığına dair genel anlayışımızı düzeltmesinde ve zihinden bağımsız olarak maddenin herhangi bir öze sahip olmadığını iddia etmesinde bulunur. Var olmak ve algılanabilir olmak birbirinin yerine geçebilecek kelimelerdir." Bu ifadeler emprik gerçeklik ile transandantal idealliğin bağdaşmasını çok yerinde bir şekilde göstermektedir.[296]

Schopenhauer dünyanın idrak edilebilir kısmına *tasavvur* derken daha ilerde bahsedeceğimiz ve dünyanın diğer yönünü oluşturan diğer kısmını da *isteme* olarak ifade eder. Ancak bu ikisine de ait olmayan "kendinde nesne" olarak bir gerçeklik ona göre uyduruk bir hayaldir ve Kant'ın 'kendinde şey'i de fark edilmeden kendinde nesneye evrilerek bozulmuştur.[297] Schopenhauer tasavvur olarak dünyanın iki temel dayanağının özne ve nesne olduğunu vurgular. Nesnenin kalıbı zaman ve mekân iken özne ne zamanda ne de mekânda bulunur çünkü her varlıkta tam ve bölünmemiş olarak mevcuttur. Dolayısıyla bu varlık yani özne ortadan kalkarsa tasavvur olarak dünya da yok olur. Tasavvur ona göre ilkin sezgisel tasavvurlardır çünkü deneyim dünyasını içerir bunun karşısında ise soyut

---

[292] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.30.

[293] Schopenhauer dünyanın tasavvurum olduğunu söylediğinde soyut tasavvurlara değil sezgisel tasavvurlara gönderme yapar. Örneğin, bir ağacın benim soyut ağaç kavramımla özdeş olduğunu söylemek istemez. Demek istediği benim tarafımdan algılanmış olarak ağacın yalnızca algılayıcı bir özne olarak benimle ilişki içinde var olduğudur. Bkz. Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.30.

[294] Arthur Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.4.

[295] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.30.

[296] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.70-71.

[297] Schopenhauer, *The World As Will And Representation I*, s.4.

tasavvurlar vardır ki bu tasavvur kavramlara dayandığından dünya üzerinde insanlara özgü olarak var olur. İnsanlara özgü bu kavramlaştırmanın yeteneği ise "akıl" (*vernunft*) tarafından gerçekleştirilir. Schopenhauer, Kant'ın da bu noktada bu kalıpların hem tüm tezahürlerin içeriğini oluşturması hem de dolaysız algılanmaları açısından aynı şeyi vurguladığını belirtir.[298]

Böylelikle Schopenhauer soyut kavramların insanlara özgü olduğunu söylerken sezgisel tasavvurların insan ve hayvanda ortak olduğunu belirtir. Çünkü hayvanlar için de fenomenal bir dünya vardır bunun olanağının koşulları olan kalıplar yani uzay, zaman ve nedensellik hayvanda da vardır. Yani anlama/anlak hayvanlar için de geçerlidir. Örneğin bir köpekte de nedensellik işler çünkü şeyleri uzay ve zamanda algılar ve ilişkiler kurar. Fakat uzay, zaman ve nedensellik üzerine köpek soyut ilişkiler kurmaz. Sonuç olarak görülür olan fenomenal dünyanın algılayan bir özne için nesne olduğu insan için olduğu kadar hayvan için de geçerlidir.[299]

Schopenhauer zaman ve mekânın öznedeki karşılığının boş kalıplar olarak kendinde değerlendirildiğinde Kant'ın verdiği isimle "saf duyu" olarak kabul eder. Duyu maddeyi gerektirir ve bu noktada nedenselliğin öznedeki karşılığı *anlama*dan (*verstand)*[300] başka bir şey değildir. Bu yüzden anlamanın basit anlamda ilk işlevi gerçek dünyanın algısıdır ki bu da sadece ve sadece etkiye dayanarak sebebin anlaşılmasıdır.[301] Sonuç olarak Schopenhauer''a göre Kant'ın önemli keşfi zaman ve mekânın fenomenal dünyanın *a priori* koşulları olarak kendilerinde sezilebilir olmasıdır.[302] Böylelikle Schopenhauer'a göre nesneler dünyası sezgisel tasavvurlar ve soyut tasavvurlar olarak her zaman özne tarafından koşullandığı için bu dünyanın transandantal idealliği vardır. Bu yüzden dünya ne yalandır ne de görüntü.

---

[298] Arthur Schopenhauer, The Philosophy Of Schopenhauer, s.4-7. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.71-74.

[299] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.30.

[300] Schopenhauer'a göre görünür dünya, güneşin doğmasıyla birlikte aydınlanır, aynı şekilde anlamanın tek ve sade işlevinin bir dokunuşuyla, boş ve hiçbir şey ifade etmeyen hissiyatlar algıya dönüşür. Gözü, kulağın, elin hissettiği algı değildir bunlar sadece verilerdir. Ancak anlama maddenin tasavvurunda mekânı ve zamanı birleştirir. Nasıl ki tasavvur olarak dünya sadece anlama yoluyla vardır aynı zamanda da anlama için vardır. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.81-82.

[301] Arthur Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.13. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.80.

[302] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.31.

Dünyanın gerçekliğine dair soru spekülatif olsa da bu kaynağın empirik olduğunu söyleyen Schopenhauer, bu anlamda kavranmasının spekülatif olarak kavranmasından daha kolay olduğunu vurgular. Bu noktada bu algılar dünyasının benim tasavvurum olması dışında ne olduğunu sorar. "Yani bedenim vasıtasıyla farkına vardığım bu dünya bir yanda tasavvur iken diğer yanda isteme midir?"[303] diye soran düşünür öznenin idrakinin başlangıç noktası olarak şunları ifade eder:

> "Beden başlangıç noktasıdır, zira bizler doğrudan ondaki değişimleri tanırız ve bu değişimler herhangi bir nedensellik yasasının uygulanmasından öncedir ve böylelikle nedensellik yasasına ilk verileri sağlar. Daha önce de gösterdiğimiz üzere maddenin özü onun etkisidir. Fakat sebep ve etki sadece anlama için bulunur ki anlama da bunların öznel eşleniğidir. Ve anlama, başka bir başlangıç noktası olmadan asla başarıyla uygulanamaz. Bu başka şey salt duyusal hissediştir, yani bedeni dolaysız nesne yapan bedende olan değişimlerin dolaysız bilinci.[304]

Schopenhauer tasavvur olarak dünyayı tartışırken ne özneden ne nesneden başlar çünkü sadece özneden ve sadece nesneden başlayan felsefeler ona göre hakikati göremezler. Tasavvurdan başlayan Schopenhauer, tasavvurun hem özneyi hem de nesneyi barındırdığını ve önkoşul olduğunu belirtir. Özne ve nesne ayrımı tasavvurun temel ve evrensel kalıbıdır. Schopenhauer bu yöntemin kendi felsefesini ya özneden ya da nesneden başlayarak geliştirilen ve birinden yola çıkarak diğerini yeter temel ilkesine dayandırarak açıklamaya çalışan bugüne kadar süregelmiş bütün felsefelerden ayırdığını belirtir.[305]

Schopenhauer bilgi teorisini tasavvur olarak dünyanın yeterli temel ilkesi zemininde oluştururken Kant'tan etkilenmiştir ve onu takip etmiştir. Daha sonra Hint felsefesi yazınıyla tanıştıran F. Mayer onu yaşamının sonuna kadar etkilendiği Doğu düşüncesine yönlendirmiştir. Bu noktadan sonra tasavvur olarak dünya kuramını Hint düşüncesinin maya öğretisi ile ilişkilendirmiştir. Çünkü maya öğretisine göre de bireysel öznelerin ve nesnelerin tümü birer görüngüdür. Copleston'a göre, tasavvur olarak dünya Kant felsefesinin genişletilmesidir, oysa isteme olarak dünya kuramı özgündür çünkü insan yaşamı üzerine kendine özgü yorumun ele alındığı yerdir.[306] Metafizik temel "tasavvur olarak dünya'nın bilgi teorisinin kuruluşu iken "isteme olarak dünya" doğrudan Schopenhauer'ın

---

[303] Schopenhauer, *The World As Will And Representation I*, s.18.

[304] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.92.

[305] A.g.e., 100-101, Bkz. Arthur Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.23.

[306] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.31-32

metafiziğidir. Bu yüzden tasavvur olarak dünya metafizik temele dayanan istemenin hizmetinde olan birincil değil ikincil bir sonuçtur.

Tasavvur olarak dünya bizim bilgilerimizi oluşturur ve bu noktada metafiziksel bilgiye rehber olan kısımdır. Çünkü Schopenhauer'a göre bir bilginin deney imkanının ötesine gitmesi, bu bilginin konusunun soyut kavramlar olduğunu göstermez çünkü kavramlar hiç de bilgi de ilk gelen veriler değildir. Bu noktada metafizik bilginin temeli de reel yani görüntüler dünyasıdır. Diğer bilgi türleri tek tek olayları ya da durumları konu alırken metafizik bilgi bir bütün olarak deney dünyasıdır. Birlik içinde duran dünyanın temel çekirdeği metafiziğin konusudur. Nedensel ilişkiler sustuğunda sınıra gelindiğinde bu görüntüler dünyasının okunması ve şifresinin okunmasıdır.[307] Schopenhauer böylece metafizik bilgiyi deney dünyası içinde ve bu bilginin insan ve varlığın esas ve değişmez yapısını araştıran bilgi olarak görür. Bu bilginin hakikati de yine reel dünya ile yoklanır. Böylelikle Schopenhauer metafiziksel bilginin temelini kurmak için dünyayı yanlı kurmak zorunda kalır.[308] Bir tarafta tasavvur diğer tarafta ise isteme olarak algılanan dünya böylece Schopenhauer'ın felsefesinin metafiziksel temelini dünyanın kurucusu ilkesi olarak "isteme" kavramında kurmaktadır. Yani tasavvur olarak dünya da isteme olarak dünyanın sonucu ve tezahürüdür.

2.2.3. Dünyanın Kurucu İlkesi Olarak İsteme

Schopenhauer, temel eserinin birinci kitabında dünyanın bir yanıyla tasavvur olarak var olduğunu söyler fakat tasavvur olarak dünyanın bilgisinin bizi şeylerin özüne götüremeyeceğini savunur. Ona göre dünya tasavvurdan ibaretse bu durumda dünya üzerimizden boş bir rüya ya da hayalet gibi geçip gitmektedir. Eğer dünya bundan başka ve bambaşka bir şey ise bunun ne olduğunu sorup araştırmak gerektiğini vurgular. Bu aranacak şey tasavvurdan ve dolayısıyla onun kalıplarından farklı bir şey olması gerekmektedir. Tasavvurlarla yola devam etmek bize sadece imgeler ve isimler verecektir. Bu durumda Schopenhauer'a göre biz bir kalenin etrafında dolaşıp boşu boşuna giriş arıyoruz ve bu yüzden bundan önceki filozofların tam da bunu yaptığını vurgular. Bu gizemin çözümü ona

---

[307] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.16

[308] A.g.e., s.17.

göre şu kelimedir: *isteme.*[309]

İsteme itki enerji ya da ilk güçle eşanlamlıdır ve bunun bilinçli ve üzerinde düşünülmüş bir edimle ilgisi yoktur. Dolayısıyla Sans'a göre, söz konusu edilen isteme kasıtlı değildir ve aynı zamanda klasik anlamda gerek Sokratiklerin açıklaması gerek Descartes düşüncesinin bakış açılarından uzaktır. Nitekim Schopenhauer için klasik anlamdaki isteme istemenin bir ögesidir.[310] Böylelikle Schopenhauer'a göre tüm şeylerin varoluşunun kökeni olan istemeye insan sırt çevirerek kendi hayal gücünün yani gözleminin ve idrakinin nesnesi haline gelir. Mekân, zaman ve nedensellik ile var olan bu hayal gücünü kullanarak insan var olan dünyayı aşarak (tasavvur dünyası) egonun ötesine erişir.[311] Bunun sonucunda Schopenhauer inorganik doğadan insana kadar tüm varlıklar skalasını bu köke bağlar. Bu noktada en temel özelliği de tektir ve her yerde mevcuttur. Çokluk tasavvurlar dünyasının bir özelliği olduğu için bir ve kendinde bölünemez olan bu teklik veya birliği görememektedir. Ona göre bu gerçeği ilk kez açık olarak Kant dile getirse de aslında yeni değildir; daha eskilere Platon'a kadar gitmektedir çünkü Platon'un mağara benzetmesinde görünüş dünyası bunu ifade eder. Hatta Platon'dan önce Hint öğretisi de (*Upanişad*)[312] bu görüngüler dünyasına 'maya'[313] demişlerdir.[314] Mevlana ve tasavvuf düşüncesi de birinci bölümde ifade edildiği üzere; suret, zahir, madde gibi kavramlarla görünen dünyayı ifade etmişlerdir ve onun arkasında mana, asıl ya da batin denilen alem vardır ki onu birliğin yani

---

[309] Arthur Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.62. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.196-197.

[310] Sans'a göre, isteme etki yaratma kapasitesine -yani bizzat yaşamın özüne- verilen sembolik addır. Schopenhauer, Wille ve Wilkür terimlerini kesin olarak karşı karşıya getirmektedir: Wille her türlü nesneleştirmeden ve bilinçlenmeden önce gelen isteme iken Wilkür güdülerin belirlediği nesneleşmiş isteme, cansız dünyayı ilgilendiren nedeni, temel hayvansal ve bitkisel düzeyi niteleyen tahriği belirtir. Bkz.Sans, *Schopenhauer*, s.33-34.

[311] Georg Sımmel, *Schopenhauer ve Nietzsche*, çev. Emre Güler, İstanbul: Beyoğlu Kitapevi, 2022, s.71

[312] Upanişadların felsefesi, Hindistan'ın evren hakkındaki doruğunu oluşturur. Upanişadlara *Vedanta* denir, yani Vedaların son bölümüdür. Rig, Yajur, Sama ve Atharva olarak dört ana bölüm halinde sınıflanmıştır. Bkz. F. Max Müller,Paul Deussen, *Upanişadlar,* çev. Suat Ertüzün, İstanbul: Satori Yayınevi, 2020, s.13.

[313] Sonsuz uzayda dört bir yanımızı saran ve maddi doğamız dolayısıyla bizim de bir parçası olduğumuz nesneler, Kant'a göre kendinde şeyler değil görüntülerdir. Platon'a göre onlar somut gerçekler değil, onların gölgeleridir. Upanişadların öğretisine göre de onlar Atman, yani şeylerin gerçek "ben"i değil, yalnızca "Maya"dır -bir başka deyişle, tam bir yanılgı ve yanılsama. Tüm dünyevi nesneler ve ilişkiler kendine göre değil, Atman'a nispetle bir değere sahiptir- hatta onlar yalnızca Atman'da vardırlar. Bu Atman Brahman'dır, tüm evrendir. Bkz. F. Max Müller,Paul Deussen, *Upanişadlar*, s.16.

[314] Saunders, *Schopenhauer*, s.57.

vahdetin yeri olarak konumlandırılmışlardır. Hakikat bu bağlamda bu dünyanın dışında olarak ifade edilmiştir. Bu anlamda Mevlana'nın inanç temelli metafiziği ya da mistisizmi Schopenhauer'den farklı olarak dünyaya aşkın olup temelini yukarıdan alırken Schopenhauer bu metafiziği dünyanın içerisinde kurar. Üçüncü bölümde insan görüşleri karşılaştırmalı olarak gösterilip bu temel fark ele alınacaktır.

Kant kendinde şey olarak adlandırdığı *numen* dünyasına "bilinemeyen" demiştir. Schopenhauer ise onun ne olduğunu söyler ve ona "isteme" der. Kendinde şey demek bizim algılamamızın dışında var olan yani gerçekte var olan anlamına gelir. Schopenhauer: "Bu Demokritos için formu olan maddeydi. Locke için durum farklı değildi. Onun için de maddenin kendisi formu olan veya formalleştirilmiş bir nesneydi…Kant için ise X değeri ifade ediyordu. Benim içinse kendinde şey *istemedir*."[315] Bu isteme tektir çünkü çokluk uzay ve zamanın dünyasında yani fenomenler dünyasına özgüdür. Doğal olarak çokluk kendinde şey olamaz. Yani dünyanın içi tek bir olgusallık iken, buna karşın dünyanın dışı bu tek olgusallığın görüngüsü olan sonlu şeyleri içerir.[316] Dünyanın olgusallığını oluşturan bu gerçekliğe yani kendinde şeyin isteme olduğu vargısına nasıl ulaşılmıştır? Bu noktada Schopenhauer şunları ifade eder:

> Birey olarak görünen idrakin öznesine gizemin çözümü şu kelimede verilmiştir: *isteme*. Sadece ve sadece bu, ona kendi tezahürünün anahtarını verir; anlamını ifşa eder; kendi cevherinin, davranışının ve hareketlerinin içsel mekanizmasını gösterir. İdrakin öznesi, yalnızca beden ile birlikteliğiyle hüviyetine kavuşur ve idrakin öznesine beden, birbirinden farklı iki şekilde verilmiştir: Öncelikle beden anlamanın algısında tasavvur, nesneler arasında bir nesne olarak ve nesneler için geçerli yasaya uygun şekilde mevcuttur; fakat beden aynı zamanda, tamamen farklı, yani herkese dolaysızca tanıdık şekilde de mevcuttur ki bunu *isteme* kelimesi belirtmektedir.[317]

Schopenhauer'a göre dolaysızca verilen beden istemeyi ifşa eder ve bu yüzden istemenin her hakiki edimi dolaysız ve kaçınılmaz olarak bedenin de devinimidir. Yani bedenin devinimi, istemenin nesneleşmiş edimidir ve algıya adım atmış istemenin dışında bir şey değildir. Toparlayacak olursak Schopenhauer'a göre: "bedenin tamamı nesneleşmiş, yani tasavvur olmuş istemeden başka bir şey değildir."[318] Buradan hareketle Schopenhauer istemeyi bedenin *a priori* idraki ve bedeni de istemenin *a posteriori* idraki olarak görür. Ve

---

[315] Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, s.99.
[316] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.34-35.
[317] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.198.
[318] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.198. Bkz. Arthur Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.63.

ona göre nihayetinde istememe dair sahip olduğum idrak dolaysızdır fakat bedenimden ayrı değildir. Yani istememin idrakine kendi tamlığında bütünlüklü şekilde sahip değilim. Bunun idrakine tekil edimlerde ve dolayısıyla bedenimin tezahürünün kalıbı olan zamanda idrak ederim. Beden olmadan bu idrak olmayacağı için Schopenhauer istemenin öznesini özel bir tür tasavvur yani nesne sınıfı olarak değerlendirir.[319]

Buraya kadar toparlayacak olursak isteme Schopenhauer'a göre bilincimizde en dolaysız olandır bu açıdan özne ve nesnenin birbirinden ayrı durduğu tasavvur formuna geçmemiştir, bu nedenle özne ve nesnenin net olarak ayrılmadığı görülür. Bunu gören ve idrak eden kişi bu duruma ikna olursa o kişi Schopenhaur'a göre doğanın en iç özüne dair idraki edinir. Ve bu kişi bu iç öz olarak istemeyi kendine benzeyen hayvan ve insanların ötesinde istemeyi sadece bunlara değil bitkilerden doğanın yer çekimi kuvvetine kadar her şeyin iç özü olduğunu da idrak edecektir. Bunlar tezahürlerde bir derece olarak farklıyken en iç özde aynıdırlar. İşte böylece düşünmenin bu şekilde uygulanması bizleri tezahürlerin dışına çıkararak bizi kendinde şeye yöneltir. Hangi türden olursa olsun bütün tasavvur bütün nesne tezahürdür ve sadece kendinde şey istemedir bu haliyle de *toto genere* (tamamen) tasavvurdan farklıdır. İsteme hepsini tezahüre görünüme getiren hem tekilliklerin hem de bütünün en içteki çekirdeğidir.[320] Fakat isteme kördür ve bilinçli değildir. Bu yüzden Schopenhauer'a göre isteme doğa kuvvetlerinden insanın düşünülmüş eylemlerine kadar her şeye etki eder buradaki büyük fark ona göre tezahürün doğasıyla değil sadece tezahür derecesine göre olan bir durumdur.[321]

Schopenhauer'a göre isteme kavramı hep *kuvvet* kavramı altında ifade edilmiştir oysa ona göre doğadaki her türlü kuvvet ya da erk isteme olarak ifade edilir. Çünkü kuvvet nesnel dünyanın idrakine bağlı olarak tasavvurdur yani sebep ve etkiden algısal tasavvurdan yapılan çıkarımdır. Buna karşın *isteme*'nin kaynağı tezahür değildir aksine içten, herkesin doğrudan bilincinden ilerlemektedir. Bu anlamda Schopenhauer'a göre, bizler bireyliğimizi bu hiçbir kalıbı olmayan dolaysız bilincin özünde idrak ederiz ve burada idrak eden ve idrak edilen aynı şey olur. Zaman ve mekân çokluğu yaratan kalıplardır ve bu kalıplara

---

[319] A.g.e., s.200. Bkz. Arthur Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.64.

[320] Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.72.

[321] Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.73.

Schopenhauer skolastiklerden aldığı bir terimle *principium individuationis (bireyselleşme ilkesi)* demektedir. Bununla birlikte zaman ve mekânda tezahürleri sayısız olsa da istemenin kendisi çoğulluktan bağımsız ve tektir. İstemenin tekliği onun zaman ve mekânın ötesinde oluşundandır. Böylelikle Kant'ın zaman, mekân ve nedenselliğin kendinde şeye ait olmadığı öğretisini anlamış oluruz.[322] Bu kalıpların ötesinde olan isteme metafiziksel ve hiçbir temele bağlı olmayan *yaşama istenci* olarak da tanımlanır. Bu yüzden görünen dünyadaki tezahürler metafiziksel istencin nesneleşmesi olduğundan yaşama istencini de belirtir. [323]

Bu yaşama istencini doğada açık şekilde çatışma olarak gördüğümüzü belirten Schopenhauer, istemenin her nesnelleşme seviyesi diğerleri ile madde, zaman ve mekân ile çatışma halinde olduğunu belirtir. Devamlılık arz eden madde sürekli olarak biçimini değiştirir ve doğanın her yerinde çatışma vardır. Hatta bu çatışma istemeye has olarak kendi ile ikileşmesinin açık hale gelmesidir. Bu evrensel mücadelede yaşama isteği sürekli kendi kendini yer ve Schopenhauer'a göre de en tepede insan türü vardır.[324] Hatta bu çatışma akıl sahibi olan insan türünde daha berrak görülür. Çünkü idrak temel olarak istemenin hizmetindedir ve onun amaçlarını gerçekleştirmeye kararlıdır. Bütün hayvanlarda ve neredeyse insanların tamamında durumun böyle olduğunu belirten Schopenhauer sadece çok az insanda idrakin istemeden kurtulduğu durumlar olduğunu ifade eder.[325]

Schopenhauer'ın isteme ve idrak ile kurduğu ilişki düşüncesinin önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Çünkü idrak istemenin hizmetindedir. İsteme madde biçimine bürünür, madde bir organizmaya, organizma beyne ve beyinden de idrak oluşur. İdrak ya da akıl böylelikle ikincil hatta üçüncül sırada yer alır. Onun ilk işi istemenin hizmetinde olmaktır fakat en yüksek ya da ulvi işi de istemenin kendi kendini anlamasını sağlamaktır. İstemenin farklı tezahürlerinde yayılma ve kendini gösterme çabası doğada çatışmayı gösterir ve insanın daha aşağı ve daha yüksek unsurlar arasındaki mücadele Schopenhauer'a göre kör bir güç olarak isteme ile idrak tarafından aydınlanmış bir güç olarak isteme arasındaki mücadeleden başka bir şey değildir.[326] Kendi kendini anlayan yani idrak eden

---

[322] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.212-214.

[323] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.35.

[324] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.257

[325] A.g.e., s.264.

[326] Saunders, *Schopenhauer*, s.64

isteme sanat ve ahlak anlayışındaki insanın ulaştığı bir yer olması dolayısıyla Schopenhauer'ın sanat anlayışının bilinmesi önemlidir.

2.3. Sanat Anlayışı ve Sanatın Nesnesi Olarak Platonik İdea

Schopenhauer'ın bilgi anlayışı tasavvurların çeşitlerine göre oluşur ve o, bunlardan sanatı ve metafiziksel bilgiyi insana özgü olarak görür.[327] Diğer tüm bilgi türlerinde olduğu gibi sanat bilgisinin de varlık temeli istemedir fakat nesnesi *ide*'dir. Sanat bu anlamda şeylerin yansız tefekkürü yani ide üzerine bir tefekkürdür.[328] Schopenhauer için *ide*'nin bilgisinin en temel özelliği tıpkı metafiziksel bilgi gibi insanı zaman, mekân ve nedensellik bağlarından kurtararak bunların ötesine geçirmesidir. Ona göre isteme, *Platonik idea* olarak insanda en net ve mükemmel nesneleşmesini oluşturur.[329] Bu bağlamda *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinin üçüncü kitabında Platon'un *Timaios* diyaloğunda geçen şu ifadeye yer verir: "Bakmamız gereken ilk iki şey; doğurulmamasına rağmen var olan ve her zaman gelişmesine rağmen asla var olmamış olanların ne olduklarıdır."[330] Schopenhauer bu alıntıyla Platonik idealların yeter temel ilkesinden bağımsız olarak oluşun yani çokluğun dışında olarak ilk örnekler olduğuna vurgu yapar ve idealar hakkında şunları söyler:

> Bu idealar toplu olarak kendilerini, tıpkı bir prototipe göre yapılan kopyalarda olduğu gibi sayısız bireyde ve tekilliklerde sergilerler. Böylesi bireyler sadece zaman, mekan ve nedensellik ile oluş ve yok oluş yoluyla tasavvur edilebilirler. Bütün bu formlarda biz sadece yeter temel ilkesinin farklı biçimlerini idrak etmekteyizdir. Buna karşın idea bu ilkeye girmez: bu nedenle de ne çoklukla ne dönüşümle alakası vardır. İdeanın kendisi, durmak bilmeden dönüşen ve yok olan sayısız bireyde kendini sergilerken -tek ve aynı olarak- dönüşmeden kalır; yeterli temel ilkesi idea için hiçbir şey ifade etmez. Dolayısıyla, idealların idrak nesnesi olması gerekiyorsa, bu idrak eden öznenin bireyselliği ortadan kaktığında mümkün olacaktır.[331]

Schopenhauer sanat anlayışında Platon'un idea anlayışını kabul etmekle birlikte Platon sanatın nesnesini bireysel şey olarak görür oysa Schopenhauer'a göre bu ideadır ve bu noktada Platon'dan farklı düşünür. Schopenhauer, Kant ve Platon'a yakındır ama ona göre,

---

[327] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.17.

[328] Sans, *Schopenhauer*, s.56.

[329] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.265. Bkz. Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.118.

[330] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.281.

[331] A.g.e., s.282.

idealar ne Kant'ın 'kendinde şey'i ne de Platon'un hakiki gerçeğidir. Ona göre idea bir yandan kendinde şey ile diğer yandan fenomen arasındadır.[332] Schopenhauer bu konuda söyle der: "Bizim için idea ve kendinde şey bütünüyle tek ve aynı değildirler. Bizim için idea daha ziyade, kendinde şeyin -ki bu istemedir- dolaysız ve bunun için de uygun nesnelliğidir."[333] Ona göre ideanın önemli özelliği kendisi, tasavvur biçiminde olmak kaydıyla tam kendinde şey'dir. Bu açıdan tam bu nokta da ona göre Platon ve Kant aynı şeyden bahsetmiyorlarsa da bu iki düşünürün görüşleri arasında uyum yatmaktadır.[334]

Schopenhauer, insanların ve hayvanların yeter temel ilkesine bağlı idrakten başkasına sahip olmadığını ve bu ilkenin idealların idrakine engel olduğunu vurgular. Bu anlamda insan tekil şeylerden idealların idrakine ulaşmak istiyorsa bir değişim yaşamalı bu değişim ise öznede gerçekleşmelidir. İdrak kural olarak istemeye tabidir ve onun hizmetkarıdır. Schopenhauer, hayvanlarda bu hizmet asla değişmezken insanlarda bu durumun istisna olarak gerçekleştiği böylesi geçiş idrak durumlarının var olduğunu söyler. Böylesi bir geçişte idrak kendisini istemenin hizmetinden kurtardığı zaman olur ve bir anda gerçekleşir. Ve tam da burada özne de değişim meydana gelir ki bu öznenin bireyliğinin yok olmasıdır. Böylelikle her türlü yeterli temel kalıpları bırakılacağı için şeylerin "neden"liği ya da "nereden"liği değil "ne"liği değerlendirilerek ruh bütün gücüyle algıya odaklanarak nesnede kaybolur. Yani bireysellik ve istememiz unutulunca saf özne haline gelinir. Nesnenin tertemiz aynası olarak var olunca tekil bir şeyi değil ideayı, ebedi formu ve böylelikle de istemenin dolaysız nesnelliğini idrak ederiz.[335] İdea'ya yükselen ruh idrakten kurtulmuştur ve idrak tasavvur olarak dünyadır. Tasavvur olarak dünya ortadan kalkınca geriye salt isteme yani kör bir itki dışında bir şey kalmaz. Schopenhauer göre, her kim doğanın algısında bu denli derinleşirse o dünyanın ve bütün nesnel varoluşun koşulu ve taşıyıcısı olduğunun bilincine varır. Çünkü bu kişi doğayı kendi içine çeker ve böyle bir insan kendini fani olarak görmez. *Vedalard*a *Upanişadlar*'daki bir bilinçle dolar: "Hae omnes creturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est."[336] İşa (İsha) Upanişad bölümünde, bu düşünceye yönelik ifadeler şunlardır: "Dünyada görünür ne varsa aynısı

[332] Sans, *Schopenhauer*, s.56-57.
[333] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.288.
[334] A.g.e., s.289.
[335] Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.147. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.293.
[336] "Ben bütün yaratılanların tamamıyım ve benim dışımda hiçbir şey yoktur." Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.295-296.

Brahmanda görünmezdir; ve orada ne varsa aynısı buradadır. Brahman[337] ile dünya arasında bir ayrım görenler ölümden ölüme gider."[338]

Schopenhauer, sanatın nesnesinin sadece ve sadece asli olan idea olduğunu söyler ve sanatı yeterli temel ilkesinden bağımsız bir şekilde şeyleri değerlendirdiğimiz bir alan olarak tanımlar.[339] Sanat yoluyla bu değerlendirmeye yetkin insanın deha olduğuna vurgu yapan Schopenhauer ideaları sadece nesnede tamamen eriyip saf tefekkür ile kavrayabilen insan olarak deha'nın sıradan insandan farklı olduğunu belirtir. Çünkü sanat yoluyla ideaya ulaşan insan temel olarak sadece istemenin hizmeti için var olan idraki istemenin hizmetinden çıkartma yetkinliğine sahiptir.[340] Sanat anlayışı ile Schopenhauer'ın sıradan insanın dışında istemeyi geçici de olsa idea olarak kavrayan "deha insanı" ile karşılaşırız. Bu konuda doğrudan Schopenhauer şunları ifade eder:

> Sıradan insan, doğanın fabrikasyon ürünüdür ve doğa her gün böyle binlercesini ortaya çıkarır. Bu insan, belirttiğimiz üzere sahih tefekkür olan her manada tamamen çıkarsız değerlendirmeyi -en azından süreklilik arz edecek- şekilde yapamaz. …Öte yandan dahi, idrak kuvvetinin bolluğu ile kendisini bazen istemenin hizmetinden kurtarır; dolayısıyla da hayatın kendisine bakabilmek için durur ve her şeyde – bu şeyin diğer şeylerle olan ilişkilerini değil- ideayı kavramaya çalışır… Sıradan insanın idrak yetisi sadece kendi önünü aydınlatan lamba gibiyken dâhininki dünyayı aydınlatan güneş gibidir.[341]

Sanatçı doğal olarak ideanın kapasitesini ortaya koyan insandır ve deha olarak dünyayı bize kendi gözlerinden görmemizi sağlar. Deha'nın yeteneği de zaten bu noktadır. Bu yetenek dâhide doğuştan iken bizde edinilmiştir çünkü dâhinin gözünden bakarız, bu sanatın teknik yönüdür. Estetik değerlendirme böylelikle Schopenhauer'a göre iki bileşen ortaya koyar. Birincisi Platonik idea ki bu tekil bir şey değildir yani türlerin ebedi formunu veren nesnenin idraki ve diğeri ise bireyin nesnede kaybolarak idrakin saf ve istemesiz öznesi bağlamında öz bilincidir.[342]

---

[337] Upanişadların tamamı iki düşünce çevresinde döner: Brahman ve Atman. Bu iki sözcük kural olarak eş anlamlıdır. Brahman daha çok evrenin kavranılışının, Atman ise insanın iç benliğinin bilinmesinin birinci ilkesidir. Brahman ve atmanın özdeşliği, evren ile ruhun özdeşliğidir ve bu özdeşlik *Tat twam asi*- "Sen o'sun" demektir. F. Max Müller,Paul Deussen, *Upanişadlar,* s.14-15.

[338] F. Max Müller,Paul Deussen, *Upanişadlar*, s.39.

[339] Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.155. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.301.

[340] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.301.

[341] A.g.e., s.303-304.

[342] A.g.e., s.313-314.

İstencin köleliğinden kaçış yolu olarak sanat önemlidir fakat bu kaçış geçicidir. İkinci yol olarak çileciliğin yolu yani istemenin öz kurtuluşu olan ahlaki yol vardır ki bu Schopenhauer'a göre asli ve kalıcı olan yoldur. Gerek doğaya baktığımızda gerek sanat eserlerine baktığımızda Schopenhauer'a göre bu geçici kaçış Platonik idealar olarak metafiziksel bir kurama bağlanır. İsteme böylelikle kendini dolaysıza idealarda nesnelleştirir. İdealar bireysel yani tekil şeyler karşısında tıpkı ilk örnekler gibidir ve idea bengi bir ilk örnektir. Copleston'a göre, Schopenhauer'ın kendi idealarını platonik idealarla özdeşleştirmesinin nedeni de budur.[343]

Schopenhauer' a göre sanat hayatla paralel bir şey hatta hayatı aşan ona üstün olan bir şeydir. Nitekim fenomenler dünyasına bağlı olan isteme kendi kendisiyle çatışarak tekil görüntüler olarak ortaya çıkar. Oysa sanat eserini ortaya koyarken istemenin özü değişir. Hedefine erişen isteme olarak bağımsız bilen insan olarak artık yaratıcı ya da deha insan vardır. Kuçuradiye göre, Schopenhauer'de sanat, felsefi düşünce tarihinde ilk defa estetiğin dışında bir problem olarak ortaya çıkar yani ilk defa sanat insanın yapısıyla ilgili bir problem ve insan başarısı olarak görülür.[344] Sanat nesnesi olarak idenin bilgisi metafizik bilgiden de farklıdır. Metafizik bilgi, isteme olarak dünyanın yapısını açıklamak gayesi taşır. Oysa sanatın nesnesi olan idea yeterli sebebin dışında kalan dünyayı açıklamaz doğrudan doğruya gösterir.[345]

Sonuç olarak istemenin uygun nesneleşmesi Schopenhauer'a göre Platonik idealardır. Bunun bütün sanat eserlerinde görüldüğünü ifade eden Schopehauer müziği diğer sanatlardan ayrı ve üstün tutar. Ona göre bütün sanatlar istemeyi sadece dolaylı olarak idealar yoluyla nesnelleştirirlerken müzik idealar dünyasını aştığından tamamen bu dünyayı aşar. Daha açık bir ifade ile müzik diğer sanatlarda olduğu gibi ideaların kopyası değil aksine nesneleşmesi idealar olan istemenin ta kendisinin kopyasıdır. Bu yüzden Schopenhaur'a göre müzik[346] diğer sanatlardan daha güçlüdür.[347] Bu güçlü etkiden Mevlana da temel eseri

---

[343] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.41.
[344] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.22-23.
[345] A.g.e., s.23.
[346] Müzik tezahürün bir kopyası veya istemenin doğru ve uygun nesnelleşmesi değildir; aksine dolaysızca istemenin kendisinin kopyasıdır ve dolayısıyla bütün fizik dünyaya karşı metafizik olanı, bütün tezahürlere karşı kendinde şeyi temsil etmektedir. Dolayısıyla dünyayı cisimleşmiş isteme diyebileceğimiz gibi cisimleşmiş müzikte diyebiliriz. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.396.
[347] Arthur Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.201. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve*

*Mesnevi'*de bahseder. Mevlana'da müzik ile varoluş arasında ontolojik bir ilişki gören ilk düşünürlerdendir.[348] *Mesnevi*'nin başlangıcında bişnev (dinle)[349] kelimesi ile Mevlana bu ilişkiyi kurmuştur.

Sanat böylelikle Schopenhauer'ın insan anlayışına giden yolda istemenin dönüşümü ve öznedeki değişikliğini gösterir. Bu değişimle insana idenin bilgisini sunan bir bilgi olarak sanat, istemenin tezahürü olan tasavvur olarak dünyanın bir görüntü olduğunu diğer bilgi türlerine göre daha net sunar. Schopenhauer'a göre sanat nesneleri daha net gösterir ve sanat bir bakıma oyun içindeki oyundur.[350] Bu konuda Schopenhauer şunları söyler:

> Sanatçı, istemenin nesnelleşme oyununun incelenmesine bağlanıp bu oyunun dışında durmaktadır; bunu incelemekten ve bunu temsillerde tekrarlamaktan yorulmaz ve bu sırada kendisi bu oyunun icrasının, yani kendini nesneleştiren isteme oluşunun bedelini de taşır ve daima ızdırap içindedir. Sanatçı için dünyanın özünün saf, hakiki ve derin idraki kendinde bir amaç olur ve o, burada kalır. Dolayısıyla bu idrak, onun için istemenin sessizleştiricisi olmaz ki; bu vazgeçişi başarmış olan azizleri bir sonraki kitapta göreceğiz. Bu idrak sanatçıyı hayattan sonsuza dek değil, yalnızca anlık olarak kurtarır.[351]

Buraya kadar toparlayacak olursak sanatın nesnesi olan idelerin bilgisine ulaşan insan istemenin oyununu görmekle birlikte Schopenhauer'ın ahlak anlayışına konu olan aziz ya da ulu insan'ın kalıcı kurtuluşuna erişememiştir. Tam kurtuluşun yolu ahlak ile mümkündür ki bu istemenin tamamen susturulması gibi yüksek bir öz farkındalığını gerektirir. Bu istemeye göre ikincil olan idrakin en nihai ve üst amacıdır. Bu idrak Mevlana'da nefsini bilme anlamında nefsinin tüm isteklerini susturan ahlakının sırrına varmış olan kâmil insanında ortaya çıktığını hatırlatmakta fayda olacaktır.

Schopenhauer'ın insan anlayışının merkezine giden yolda istemenin asıl ve nihai aydınlanması ahlak ile mümkündür. Böylelikle Schopenhauer'ın bilgi görüşünden yola çıkarak onun insan anlayışını gösteren üç tip insan olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi yeterli temel ilkesine tabi nedensel bağlar içindeki insan ki bu sıradan insandır; ikincisi şeylerin nedensel bağlantılarını değil ideleri kavrayan yaratıcı insan ve son olarak nedensel bağların

---

Tasavvur Olarak Dünya, s.389.

[348] Senail Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006, s.264.

[349] Mevlana *Mesnevi*'nin başında varoluşun acısını şöyle ifade eder: "Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor ayrılıkları nasıl anlatıyor." Bkz. Rumi, *Mesnevi*, C.I, B.5, s.51.

[350] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.401.

[351] A.g.e, s.401-402.

ötesini sadece görmekle kalmayıp bu zinciri kırıp bu nedenler dünyasının dışına çıkan istemesini susturan insandır.[352]

2.4. Schopenhauer'ın Ahlak Felsefesi

Schopenhauer, temel eserinin dördüncü kitabını daha önce de ifade edildiği üzere en ciddi kısım olarak görür çünkü burası insan davranışlarıyla ilişkisi hasebiyle pratik felsefenin konusudur. Fakat Schopenhauer'a göre, felsefe aslında tamamen teoriktir; bu düşünce felsefenin pratik olup davranışlara rehberlik etmesi ve karakteri dönüştürmesi düşüncesi bağlamında eski iddiaların görüşü olup bu iddiaların bırakılması gerekir.[353] Bu noktada Schopenhauer, var oluşun değeri veya değersizliğinin söz konusu olduğu bir noktada ölü kavramların değil insanın en içsel özünün belirleyici olduğuna vurgu yapar. Bu içsel öz Schopenhauer'a göre, Platon'un *daimon* ve Kant'ın 'akli karakter' dediği şeydir. Böylelikle içsel öz olan akli karakter Schopenhauer'a göre insan davranışlarını ve dolayısıyla kişiyi belirler çünkü davranışları yönlendiren itici kuvvettir. Bu yüzden ahlak, davranışlar bağlamında ele alındığında nasıl ki deha öğretilemez ise erdem de Schopenhauer için öğretilemezdir.[354]

Schopenhauer temel eserinde üç kitap boyunca istemenin, tasavvur olarak dünyada aynasını gördüğümüzü ve bu aynada gitgide artan derecelerde daha mükemmel idrak yaşadığımızı bu derecelerin en tepesinde de insanın olduğunu söyler. İstemeyi salt kendisi olarak değerlendirdiğimizde idraksiz ve kör olduğuna vurgu yapan Schopenhauer, tasavvur olarak dünyanın ortaya çıkmasıyla isteme, istiyor oluşunun, dünyanın ve yaşamın idrakini elde eder. İşte bu yüzden Schopenhauer, tezahür eden dünyaya istemenin aynası ve nesnelleşmesi olarak bakar.[355] Mevlana düşüncesinde de madde ve mana alemi bağlamında fenomenler dünyası sıklıkla ayna metaforu üzerinden adlandırılır. Bu noktada özün bilgisi ya da idraki her iki düşünür için de aynayı kavrayan insan için öznenin dönüşümünü gerekli kılar. Bu dönüşüm Mevlana'da nefsin idraki ile; Schopenhauer'de ise sanat ile başlasa da öznenin hakiki kurtuluşu ve

---

[352] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.24-25.

[353] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.403.

[354] A.g.e., s.404. Bkz. Schopenhauer, *The World As Will And Representation I*, s.271.

[355] Schopenhauer, *The Philosophy Of Schopenhauer*, s.217. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.408.

dönüşümü dünyanın en iç özünü kavraması bağlamında ahlak ile mümkün olacaktır. Dünyanın en iç özü Schopenhauer'a göre sahih felsefenin konusudur ve bu konuda şunları söyler:

> Dünyanın felsefi olarak değerlendirilmesinin sahih yolu, yani tezahürün ötesine yönlendiren ve dünyanın içsel özünün idrakini sağlayan yol, dünyanın "nerede" veya "nereden" veya "niçin"liğini değil bunun yerine, her zaman ve her yerde yalnızca "ne"liğini sorar…bütün ilişkilerde tezahür edip kendisi bu ilişkilere tabi olmayan, daima aynı şekilde kalan dünyanın özüdür, bunun idealarıdır. Sanat gibi felsefe ve hatta hakiki kutsallığa ve dünyadan özgürleşmeye vesile olan ruh hali işte böylesi bir idrakten hareket etmektedir.[356]

Schopenhauer temel eserinin dördüncü kitabında istemenin ikinci incelemesi bağlamında ahlak anlayışını ve buna bağlı olarak oluşan insanı konu alsa da ahlakın temeli ve kaynağına yönelik olarak daha kapsamlı açıklama ve bilgileri *Ahlakın Temeli (The Basis Of Morality)* adlı eserinde ele alır. Bu kitabı 1840'ta Kopenhag akademisi tarafından ahlakın kaynağı sorusuna yönelik açılan bir yarışma için yazmıştır.[357] Bu soru şu şekildedir: "Ahlakın temeli ve kaynağı, bilinçte yatan ahlak fikri ve etik kavramlarda yatan analizlerden çıkarılabilir mi? Ya da başka bir bilgi kaynağında bulunabilir mi?"[358] Bu soruya cevap olarak yazılan kitap, dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım temel problem ve ahlak sorunlarının genel çerçevesini ele alır. İkinci kısım Kant ahlakını irdeler. Kitabın son olarak üçüncü ve dördüncü kısmı ise Schopenhauer'ın kendi ahlak görüşünün kurucu ilkelerini ve ahlak fenomeninin metafizik temelini ele alır.

Schopenhauer'ın *Ahlakın Temeli'*ne yönelik eseri aslında bir eleştiri kitabı olma özelliği taşır çünkü kendine kadar gelen ahlak görüşlerini irdeler. Schopenhauer genel olarak geçmişe bakıldığında ahlak göz önüne alındığında teolojinin ve Tanrı isteğinin bir dışavurumunu gördüğümüzü iddia eder. Bu bağlamda spekülatif teolojinin ahlak ile yürüdüğünü söyleyen Schopenhauer şimdilerde hangisinin hangisini desteklediğinin bilinemez olduğunu ifade ederek bu durumu *circulus vitious* (kısır döngü) olarak

---

[356] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 407-408.

[357] Cahit Tanyol, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Gendaş Yayınları, 1998, s.41.

[358] Arthur Schopenhauer, *Ahlakın Temeli*, çev. Bayça Oral, Ankara: Tropikal Yayınları, 2019. s.6. Bkz. Arthur Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, çev. Chiristopher Janaway, Cambridge University Press, 2009, s. 114.

adlandırır.[359]

Schopenhauer'a göre, evrenin doğasını konu alan gerçek amaç insan davranışlarının ahlaki önemine bağlıdır çünkü ahlakın temeli soyut bir formül değildir. Bu objektif dünyanın içinde keşfedilen bir gerçek olmalıdır ya da insanın bilincinde bir fenomen olabilir fakat bu diğer fenomenlere göre daha fazla açıklama gerektirdiğinden bu açıklamayı ancak metafizik sağlayabilir.[360] Ahlakın temel fenomeni insan doğasında olup bu doğayı metafizik değerlendirip açıklayarak sentetik ahlak buradan çıkarabilir.[361] Ahlakın temelini ortaya koymak isteyen Schopenhauer bu fenomeni yukarıdan değil insanın en iç özünde bulmak gayesini taşır. Bu noktada Schopenhauer ahlakın temeline yönelik kendisine kadar gelen düşüncelerin beslendiği kaynağı -Kant da dahil olmak üzere- teoloji olarak değerlendirir.[362]

Schopenhauer kendisine kadar gelen ahlakı bir öğüt ve nasihat ahlakı olarak görmektedir. Genele baktığımızda nesnel gerçeğe ulaşma çabasının görüldüğünü ifade eden Schopenhauer, bunu ahlaki öğütlerin mantıksal olarak çıkarılması olarak değerlendirir. Ona göre her insan kendi istencine çekilerek kendi refahına yönelir. Bütünsel olarak bu mutlu olma yolu insanoğlunu ahlakın gösterdiği yoldan başka bir yola sevk etmektedir. Bir düşünce mutluluğu erdemle özdeşleştirirken diğeri de onu erdemin sonucu ve etkisi olarak temsil etme çabası içinde olduğunu belirten Schopenhauer her iki girişimin de başarısız olduğunu söyler. Daha sonra doğru ahlaki davranışın tamamen nesnel ve soyut olarak çıkarsandığı *a priori* ve *a posteriori* formüllere başvurmak zorunda kalındığını belirten Schopenhauer diğer düşünceler gibi bunun da insanın doğasındaki bencil eğilimin karşısında rehberlik edeceği bir dayanak bulamadığına değinir.[363]

Böylelikle Schopenhauer ahlakın mutluluk, erdem gibi öznenin egoizmine bağlı olan ilkelerden çıkarılamayacağına vurgu yapar. Bu noktada canlı varlığın en içsel özünde *egoizm* (bencillik) vardır. Ahlaktaki iyi ve kötü davranışların ölçütü de bir nevi

---

[359] Schopenhauer, *Ahlakın Temeli*, s.15-16.

[360] A.g.e., s.10.

[361] A.g.e., s.12.

[362] Tanyol, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, s.42.

[363] Schopenhauer, *Ahlakın Temeli*, s.17.

bu egoizmden beslenir. Ona göre iyi kelimesi görecelidir ve istencin isteklerini tatmin eden şeyler bazı istisnalar dışında iyi olarak adlandırılır. İyinin karşıtı olan kötü ise istencin tatminsizliğidir. Ahlak, felsefe sistemleri ve inançlar buradan çıkmaktadır ve Schopenhauer'a göre hepsinin arayışı mutluluk ile erdemi bir şekilde bir araya getirmektir.[364] Schopenhauer gerçek ahlaki davranışların temellendirilmesi hususunda şunları söyler:

> Bir ahlak duygusu ele alalım ki, temelleri olmayan ve sadece öğüt olarak kulaklarımızı doldurduğu için var olan. İşte böyle bir duygunun etkisinin kayda değer olmasını bekleyemeyiz. Buna karşın, temellendirilebilen bir ahlaki davranış, severek uygulanır. Fakat bu sözünü ettiğim davranış da, nedense, insanlar tarafından ahlaki bir davranış olarak ele alınmaz. Ahlaki davranış denilen şeyin bizi aslında gerçek bir ahlaklılığa götürmediği sonucunu buradan çıkarabiliriz. Gerçek ahlaklılık duygusu, gerçek ahlaki davranışlar, insanın kendi istenci tarafından oluşturulmuş olmalıdırlar. Kişiler bu bahsettiğim ahlak duygusunu, bireyler olarak başkalarının isteme duygularını da kabul ederek oluşturmalıdırlar. Gerçi ahlak idrak ile başlar. Fakat ahlaklılığı sözlere dökmek ve başkalarının idrakine sunmak bir o kadar da zordur; hatta neredeyse imkansızdır. Çünkü ahlak, eğer ki sözlerle aktarılabilir olsaydı, o zaman sözümüzü, dilimizi anlayan herkesi kavrar; ahlaklılığa sürükleyebilirdik. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir.[365]

Schopenhauer salt ahlakçılığın değil temellendirilmiş olan ahlakın etkili olacağını söyler. Çünkü temellendirilmemiş ahlak ona göre güdüleyemez. Dördüncü sınıf tasavvurlar güdü yasasına bağlı olduğu için bu yasa Schopenhauer'a göre hayvan da dahil insan davranışlarını belirleyen ilkedir. Bu yüzden güdüleyen ahlak ahlaki davranışlarda etkilidir ve bu da ancak Schopenhauer'a göre kendilik sevgisine tesir eder. Fakat önemli nokta şudur ki böyle bir şeyden kaynaklanan hiçbir şeyin de ahlaki değeri olmaz. Bu noktada Schopenhauer ahlak ve genel olarak soyut idrakten sahici bir erdemin çıkmayacağı sonucuna varır. Böylelikle sahici erdem sezgisel idrakten kaynaklanır ve bu idrak aynı özü hem kendinde hem de başka bireylerde tanır.[366] Bu idrak daha ilerde göreceğimiz ahlakın temeli olarak adlandırdığı acıma duygusuna bağlı olarak oluşan "merhamet" duygusunda kendini göstermektedir.

Özetle Schopenhauer için ahlakın iki temel problemi söz konusudur. Bunlardan biri ahlakın temelinin ne olduğu diğeri de istemenin özgürlüğüdür. Bu problemleri

---

[364] Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, çev. Zekai Kocatürk, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020, s.36-37.

[365] A.g.e., *Merhamet*, s.46.

[366] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.524.

kaleme aldığı *İstemenin Özgürlüğü Üzerine* ve *Ahlakın Temeli* adlı eserlerini *Ahlakın İki Temel Problemi* adı altında birleştirmiştir. Bu eserlerde Schopenhauer kendisine kadar gelen ahlak felsefesini irdeler ve kendi ahlak felsefesini de inşa eder. Nasıl ki temel eserinde Kant'ı ölçüt alarak ilerlediyse ahlak anlayışında da Kant'ın ahlak anlayışını kalkış noktası olarak belirler. Bu bağlamda kendi felsefesinin bilinmesi ve hatta Kant'ın daha iyi anlaşılması için Kant'a aşina bir okur olmamızı tavsiye eder.

2.4.1. Kant'ın Ahlak Metafiziği ve Schopenhauer'ın Kant Kritiği

Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)* ve *Pratik Aklın Eleştirisi (Die Kritik der praktischen Vernunft)* adlı eserlerine bakılmadan Schopenhauer'ın Kant'ın ahlak anlayışı temelinde ona zıt olarak oluşturduğu "merhamet etiğini" ve onun Kant ahlakı üzerine eleştirisini anlamamız zor olacaktır. Bu bağlamda Kant'ın ahlak anlayışının ayrıntılı olmamakla birlikte temel kavramlarını sunmak hem zorunlu hem de yararlı olacaktır.

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı eserinde Kant, eski Yunan felsefesinin bilimi Fizik, Etik ve Mantık olarak üç bölüme ayırdığını ifade eder. Bu bölümlemenin uygun olmakla birlikte geliştirilip dayandığı ilkeyi eklemenin doğru olacağını söyler. Buna göre Kant: "Her akıl bilgisi ya içeriklidir ve bir nesneyi ele alır; ya da biçimseldir ve nesnelerde ayrım yapmaksızın, anlama yetisi ile aklın yalnız biçimiyle ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır."[367] Biçim ile uğraşan felsefe Kant'a göre mantıktır. Fakat nesnelerin bağlı olduğu yasaları konu edinen içerikli felsefe ya doğa yasalarına ya da özgürlük yasalarına bağlıdır. Birincisinin fizik; ikincisinin de etik olduğunu ifade eden Kant ayrıca bunlardan ilkinin doğa öğretisi, ikincisinin de ahlak öğretisi olarak adlandırılabileceğini söyler. Kant iki metafizikten bahseder biri doğa; diğeri de ahlak metafiziğidir.[368] Kant *Saf Aklın Eleştirisi'*nde doğa metafiziğini anlamada aklın sınırlı olduğunu ve burada bilinmeyen 'kendinde şey'e aklın kapalı olduğunu görmüştür. Bu noktada saf akıl ile doğa metafiziğini anlamanın zor olduğunu gören Kant ahlak metafiziğine yönelmiştir. *Saf Aklın Eleştirisi* ile temellendiremediği

---

[367] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları, 2015, s.2.

[368] A.g.e., s.2-3.

metafiziği pratik aklın eleştirisi ile mümkün kılmaya çalışmıştır.[369] Özellikle saf aklın içinde yalın ideler olarak bulunan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük ideleri Kant'a göre salt akılla kavranmasa bile pratik akılla onaylanabilir. Bunlardan özgürlük kavramı kavranamasa da Kant'a göre diğer idelere göre önsel olduğu için özgürlük ahlak yasasının koşuludur. Fakat Tanrı ve ölümsüzlük ahlakın koşulu değildir; sadece bu yasa ile belirlenmiş istencin zorunlu nesnesinin koşuludur.[370] Kant bu konuda şunları söyler:

> Özgürlük kavramı; gerçekliği pratik usun zorunlu bir yasasıyla kanıtlandığı oranda salt, dahası kuramsal usun dizgesindeki bütün yapının kilittaşını oluşturur Kuramsal us'ta, yalın ideler olarak dayanıksız kalan bütün öteki kavramlar (tanrı, ölümsüzlük kavramları) şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır; bunların olanağı özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır. Çünkü bu ide ahlak yasası dolayısıyla aydınlığa çıkar.[371].

Böylece Kant pratik akıldan kalkarak ahlak metafiziğinin temelini şu ifade ile sağlar: "Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez." Akıl, yetenek, yüreklilik, kararlılık gibi şeyler de iyi ve istemeye değer bile olsa Kant'a göre karakter yapısı iyi değilse zararlı bile olabilir.[372] Bu bağlamda bir eylemin ahlaki değeri de iyi niyet ya da istemeye bağlıdır. İyi istemenin içeriğini ise Kant 'ödev' kavramına bağlar.[373] Doğal olarak Kant ahlak metafiziğini iyi bir isteme ile kurar ve bu iyi istemeyi de ödev ahlakına dayandırır. Bu ödev insanın eğilimlerinden dolayı yapılırsa ahlaki değer taşımayacağını belirten Kant, ödevin maksiminin ödevden dolayı yapmak olduğuna dikkat çeker. Ona göre; "Karakterin ahlaksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, işte tam burada, yani eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar."[374] Ahlaki eylem doğal olarak arzu ve eğilimlere değil istemenin ilkesine bağlı olmalıdır. Böylelikle bu iki durumun sonucu olarak Kant ödevin yasaya saygıdan dolayı yapılmasına vurgu yapar. Kant yasa noktasında şunları söyler:

---

[369] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s.312.

[370] Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*. Çev. İ. Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2001.s.24.

[371] A.g.e., s.24.

[372] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.8.

[373] A.g.e., s.12.

[374] A.g.e., s.14.

> Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir.[375]

Böylelikle Kant'a göre ahlaki eylemin değeri görünen şeylerde değil bunların iç ilişkilerinde yani ilkelerinde ve yasaya uygunluğundaki hareketlerde yatmaktadır. Ahlak metafiziğini temellendirirken ödev ve yasa arasında bağ kuran Kant davranışlarımızı ödeve uygun olan ve olmayan olarak iki kategoriye ayırır. Nesnel bir ilke tasarımını emir bu emrin formülünü de "buyruk" olarak ifade eden Kant eğer eylem başka bir şey için araç ise koşullu; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan ise kesin buyruk olarak belirtir. Birincisi onaylayıcı bir pratik ilke iken ikincisi ise zorunludur. Bütün akıl sahibi varlıklarda gerçek olarak varsayılacak bir amaç olan mutluluk koşullu bir buyruk olup onaylayıcıdır. Buradaki eylemler mutlak amaç için değil başka bir amaç için araç olarak buyurur.[376] Kant'a göre ahlaklılığın buyruğu şudur:

> Son olarak bir buyruk vardır ki, belirli davranışla ulaşılacak başka herhangi bir amacı koşul olarak temele koymadan, bu davranışı doğrudan doğruya buyurur. Bu buyruk kesindir. Eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilke ile ilgilidir; ve bu eylemde özce iyi olan niyettir, ortaya çıkan sonuç ne olursa olsun fark etmez. Bu buyruğa **ahlaklılık** buyruğu denebilir.[377]

Böylece Kant kesin buyruğun pratik yasa olabileceğini bunun dışındakilerin istemenin ilkeleri olsa da yasa olamayacağına vurgu yapar. Bu kesin buyruk ya da ahlaklılık yasasının görülmesinde zorluk ise bu buyruğun *a priori sintetik- pratik* bir önerme olmasıdır.[378] O halde der Kant; "kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun."[379] Buradaki kesin buyruktan (*kategorik imperativten*) anlaşılan sonuç kendin

---

[375] A.g.e., s.29.

[376] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s.315.

[377] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.32-33.

[378] A.g.e., s.36-37.

[379] A.g.e., s.38.

için istediğin şeyi başkaları için de istemelisin ya da isteyebilmelisin.[380]

Görüldüğü üzere Kant ahlak problemine tıpkı bilgi de olduğu gibi önsel yani *a priori* bir dayanak bulmak istemiştir. Çünkü ahlakın iç güdüler ve eğilimlerle bağı yoktur. Ahlak kaynağını akıldan alacak bir yasaya, kesin buyruğa dayanır ve bu buyruk da yapısı gereği önseldir. İyi isteme bu buyruğun özünü kurar ve ödev de pratik aklın buyruğunu dinler. Ahlak yasasını tümel gerçeklik yapan şey ise aklın sesi olan ödevin buyruğuna uyarak hiçbir duyguyu işin içine katmamasıdır.[381]

Kantın buraya kadar açıkladığımız ahlak görüşünde temel problem ahlaklılığın ilkesinin ne olacağı yani formülüydü ve bu formülün evrensel bir yasa olarak sunulmasıydı. Buradan sonra başlayan diğer soru ve problem Schopenhauer'ın istemenin özgürlüğü problemi ile son derece ilişkilidir. Pratik akla yani istemeye sunulan bu kesin buyruk nasıl olanaklıdır? Ya da başka bir söylem ile isteme ya da irade bu emri kendinden mi yoksa başka bir yerden mi alıyor? Bu konuda son sözleri Kant'a bırakarak şöyle cevaplayabiliriz:

> Böylece "kesin bir buyruk nasıl olanaklıdır" sorusu, onu olanaklı kılan tek varsayımı, yani özgürlük idesini belirgin kıldığımız ve aynı şekilde bu varsayımın zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüde yanıtlanabilir; bu da aklın pratik kullanılışı için, yani bu buyruğun, dolayısıyla ahlak yasasının geçerliliğine inanmak için yeterlidir; ama bu varsayımın kendisinin nasıl olanaklı olduğunu, insan aklı hiçbir zaman kavrayamaz. Ama bir düşünce varlığının özgürlüğü varsayımıyla, bu istemenin koşulu olarak özerkliği zorunlu bir sonuç olarak çıkar.[382]

Kant ahlak metafiziğinde son söz olarak aklın doğayla ilgili teorik kullanışında nasıl ki dünyanın en üst nedeninin mutlak zorunluluğuna gidiyorsak; aynı aklın özgürlük amacıyla pratik kullanımında da mutlak bir zorunluğuna gittiğimizi söyler. Çünkü bu zorunluluk olmadan o akıl bilgisinin olmayacağını ifade eder. Bu zorunluluğun yani ahlak buyruğunun pratik koşulsuz zorunluluğunun kavranılamamasının aklın sınırı olarak görmekle birlikte Kant bunun kavranılamaz olduğunu kavradığımızı söyler.[383] Bunlardan çıkan sonuca göre Kant Tanrı'nın varlığını

---

[380] Özkan, *Schopenhauer Paradoklar Üzerinde Raks*, s. 317.

[381] Kant, "Kant Üstüne", çev. İ. Zeki Eyuboğlu, *Pratik Usun Eleştirisi* içinde, s.17.

[382] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.80.

[383] A.g.e., 82-83.

bir ahlak yasası olarak kabul etmektedir. Böylece Kant saf aklın eleştirisiyle ispat ve inkârı mümkün olmayan Tanrıyı pratik akıl ile kabul etmiş görülür.[384]

Schopenhauer kendi öğretisinin Kant ile birçok yönden uyuşmasa da Kant'ın fikirlerinden ciddi oranda etkilendiğini söyler. Bu yüzden onun düşüncelerini ön koşul olarak alıp hareket noktası olarak kabul ettiğini ifade eder.[385] Schopenhauer Kant'ı büyük bir ruh ve "dahi" olarak görür. Kant'a karşı hislerinin samimi ve derin bir saygı içermesine rağmen onun zayıf yönlerini eleştirmekten sakınmayacağını da ifade eder. Kant'a karşı başlattığı polemiğe ilişkin şunları söyler: "onun sadece hatalarını ve zayıflıklarını göz önünde bulundurdum, bunlarla düşman olarak yüzleştim ve bunlara karşı acımasız bir yok ediş savaşı başlattım."[386] Fakat Schopenhauer, bu polemiğin düşmanca algılanmaması gerektiğini ona karşı derin saygı ve minnet duygusunu da ifade ederek Kant'ın önemli katkı ve düşünceleriyle eleştirisine başlar.

Schopenhauer'a göre Kant'ın en büyük katkısı tezahürü kendinde şeyden ayırmasıdır. Kant, bu ayrımı şeyler ile bizim aramızdakinin daima zihin olduğunu göstererek ifade etmiş ve şeylerin bizatihi kendiliklerinde anlaşılamayacağını kanıtlamıştır. Schopenhauer'a göre Kant'ın bu hakikatini ondan önce Platon'da şöyle ifade etmiştir: "Duyulara zuhur eden, dünyanın hakiki varlığı olmayıp sadece dur durak bilmez dönüşümden ibarettir; bu dünya hem vardır hem yoktur ki bunun kavranışı idrakten ziyade aldanmadır."[387] Hatta Schopenhauer bu hakikati Platon'un *Devlet* adlı eserinin yedinci bölümünde en güzel şekilde mitolojik biçimde ifade ettiğini söyler. Bu pasaj şu şekildedir:

> Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş…İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar…Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar…Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanındaki insanları nasıl görürler. Ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılarına vuran gölgeleri görebilirler, değil mi?...Şimdi bu adamlar aralarında konuşacak olurlarsa, gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesneleri anlattıklarını sanırlar, değil mi?[388]

---

[384] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s.325.

[385] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.583.

[386] A.g.e., s.584.

[387] A.g.e., s.586-587.

[388] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu- M. Ali Cimcoz, 2. Baskı, İstanbul: Kültür Yayınları, 2000. s.514a-515b, s.183.

Schopenhauer bu hakikatin Platon'dan da önce Hint öğretisinde *Vedalar'da*[389] olduğunu söyler. *Maya* olarak ifade edilen bu görüşün Kant'ın kendinde şeyine denk geldiğini ve dünyanın maya ile perdeli olduğunu bir yanılsama ve illüzyon içerdiğini söyler. Burada birinci bölümde hem Mevlana hem de tasavvuf düşüncesinin böyle bir ayrımı batin ve zahir ile madde ve mana alemi olarak ifade ettiklerini hatırlatmak faydalı olacaktır. Fakat Schopenhauer'a göre hem Platon hem de Hint düşüncesi bu hakikati mitsel ve şiirsel olarak ifade ederken -ki Mevlana'da da bu ayrım hikayeci ve şiirsel bir üslupladır- Kant bu dünyanın rüya misali yapısının net idrakini ve basiretli sunumunu verir.[390]

Kant ile eleştirel felsefenin ortaya çıktığını belirten Schopenhauer, bu felsefe ile Kant tüm dogmatizmin şu ana kadar dayandığı *veritates aeternas*'ın (ebedi hakikat) ötesine geçerek onu transandantal felsefe haline getirmiştir. İdrak ettiğimiz haliyle nesnel dünya şeylerin bizatihi kendisi değil öznenin zihin kalıplarına bağlı tezahürler olduğunu söyleyen Kant, Schopenhauer'a göre; tezahürün tasavvur olarak dünya ve "kendinde şey"in de "isteme" olduğunu idrak edemediğini de belirtir.[391]

Schopenhauer'a göre Kant kendinde şeyi isteme olarak fark etmese de insan davranışlarının yadsınamayan ahlaki önemini yani doğa yasalarından farklı olan ve tezahüre göre açıklanamayan fakat kendinde şeye doğrudan temas eden bir şey olarak sunarak bu idrake giden muazzam bir çığır açmıştır. Bu nokta Schopenhauer'a göre Kant'ın ikinci katkısıdır. Üçüncüsü ise Skolastik felsefenin yani egemen dinin felsefe üzerindeki vesayetini sarsmıştır: "Spekülatif ilahiyat ve onunla bağlantılı olan rasyonel

---

[389] Rene Guenon Schopenhauer'in etkilenmiş olduğu veda öğretisine yönelik ve maya adı altında geçen hakikati şu şekilde ifade eder: "Bireysel "yaşayan nefs" (jivatma) rüya halinde "kendi ışığına sahiptir" ve sadece kendi arzusu (karma) vasıtasıyla, tamamen kendisinden kaynaklanan bir alem üretmektedir. Bu alemin nesneleri tamamen zihni kavramlardan, yani latif biçimlere bürünmüş fikir (idee) terkiplerinden ibarettir ve bireyin kendi latif biçiminin heyulasından imal edilmektedir, öyle ki fikri nesneler sonuçta bu latif heyulanın arızi ve tali tahavvüllerinden başka bir şey değildir. Rüyadaki üretim daima nakıs ve düzensiz bir nitelik taşıyacaktır ve bu sebeple, vehim (*mâyâmaya*) olduğu ya da sadece görünüşten ibaret (pratibhasika) olduğu öğretilir;…Herhalukarda, mutlak olan gerçek (paramarthika) olan ancak "kendilik"tir (atma); ama hangi biçim altında olursa olsun, sadece dış ve iç nesnelerin mülahazası üzerine kapanmış ve bunların aşkın kaynağını göremeyen hiçbir kavrayış tarafından anlaşılması mümkün değildir. Dış ve iç nesnelerin bilgisi uyanıklık ve rüya hallerini oluşturmaktadır ve bu iki halin ötesine geçemeyen kavrayış, biçimsel zuhurun ve beşeri bireyliğin sınırlarıyla sınırlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Rene Guenon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, çev.Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002, s.84-85.

[390] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* s.587.

[391] A.g.e., s.590.

psikoloji, Kant'tan ölüm darbesini yemiştir."[392]

Schopenhauer kendi ahlak felsefesini temellendirirken Kant'ın ahlak felsefesiyle hesaplaşmakta, Kant'ın ahlak felsefesi de dahil olmak üzere -her ne kadar spekülatif ilahiyata darbe indirse de- kendisine kadar gelen ahlak felsefelerinin teolojiden kaynaklandığını belirtmektedir.[393] Ona göre, filozoflar ahlakın özüne yönelik fikirler oluşturmak ve bir ahlak temellendirmek yerine var olan fikirlerin nasihatini yapmaktadır. Schopenhauer, yeni bir ahlak felsefesinin zor bir iş olduğunu çünkü ahlakı teolojiden arındırmanın kolay olmadığını da vurgulamaktadır. İşte bu yüzden bir yandan kendi ahlak felsefesini temellendirirken diğer yandan Kant'ın ahlak metafiziğini de tartışmaktadır. Kant'ın ahlak anlayışı teolojik ahlak anlayışında yer alsa da Schopenhauer onun görüşlerine ayrı bir önem verir. [394]

Ahlak alanında Kant'ın en büyük başarısı Schopenhauer'a göre: "Ahlakı her türlü mutluluk (eudamonia) endişesinden arındırmasıdır."[395] Eski dönemlerde ahlak mutluluğun bir doktrini iken şimdilerde ise ahlak bir kurtuluş doktrini olmuştur. Bu yüzden her iki anlayış da Schopenhauer'a göre mutluluğu erdemin bir sonucu olarak göstermiştir. Sadece eskilerden Platon'un ahlakı mutlulukçu değil mistiktir. Schopenhauer'a göre, Kinikler ve Stoacıların felsefesi bile mutlulukçuluğun farklı bir versiyonudur. Hatta Kant dahi mutluluğu ahlaktan görünüşte ötelemiştir. Çünkü onun en yüksek iyilik doktrini mutluluk ve erdem arasında gizli bir bağlantı sunar.[396]

Schopenhauere'a göre Kant'ın ahlak prensibi deneyimden ve deneyimin öğrettiklerinden bağımsız aşkın bir metafizik prensip olarak çıkar. Onun ahlak prensibi, insan davranışının her türlü deneyimin ötesinde olduğunu bu yüzden de "anlaşılabilir" (intelligible) dünya, *mundus noumenon'a* yani kendinde şeyin dünyası ile bağlantılıdır.[397] Schopenhauer, *Ahlakın Temeli* adlı eserinin "Kant Etiğinin Zorunlu Formu" adı altındaki başlıkta onun ilk yanlış adımını şu önermede görür: "Pratik felsefe

---

[392] A.g.e., s.590-593.

[393] Tanyol, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, s.42.

[394] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s.330-332.

[395] Arthur Schopenhauer, *The Basis Of Morality*, çev. Arthur Brodrıck Bullock, London: Swan Sonnenschein & CO., Lımıted Paternoster Aquare, 1903, s.23.

[396] Schopenhauer, *Ahlakın Temeli*, s.24. Bkz, *The Basis of Morality*, s.24.

[397] Schopenhauer, *The Basis of Morality*, s.24

sisteminde, olan bir şey için nedenler ileri sürmekle değil, hiçbir zaman gerçekleşmese bile olması gereken şeyle ilgili yasalar formüle etmekle ilgileniriz."[398] Bu önermenin bir *petitio principii* (hakikati ispatlanmamış önerme) olduğunu söyleyerek Schopenhauer Kant'ı şu şekilde eleştirir: "Davranışlarımızın uymak zorunda olduğu bazı yasaların önceden var olduğunu, hiçbir zaman gerçekleşmeyenin mecburen olması gerektiğini kim sana söylüyor? Hangi gerekçeyle bunu önceden kabul ediyor ve sonra da bunu zorunlu (*imperativ*) emir formunda tek başına geçerli bir etik sisteme zorluyorsun."[399]

Schopenhauer özellikle Kant'ın *katogorik imperativ* düşüncesine odaklanır. Çünkü ona göre buyruk yani emir ile ahlak bir arada olamaz. Emirler ahlakın değil daha çok teolojinin buyruklarıdır. Bu anlamda *kategorik imperativ*'i kabul etmek Schopenhauer'a göre ahlakın ruhuna terstir ve bir anlamda ahlak kanunu olmaktan çok nasihattır.[400] Bu noktaya dikkat edilirse Kant'ın söylediği şeyin aklın talebi olmaktan uzak olduğunu belirten Schopenhauer, bu sözlerin teolojik kaynaklı olduğunu Musa'nın on emrinden alınarak kılıf giydirilen teolojik önermeler olduğunu söyler. Bu anlamda Schopenhauer'a göre teolojik kaynaklı olan bu önermeler aslında kategorik değil hipotetiktir yani koşulludur.[401] Kant ahlakının yasa, ödev, zorunluluk, mutlak emir (kategorik imperativ) gibi kavramları Schopenhauer'a göre felsefeye yabancıdır.[402] Schopenhauer'ın amacı ahlak yasasını *Kategorik İmperativ'*den yani mutlak zorunlu buyruktan arındırmaktır. Bu noktada Schopenhauer'a göre Kant, ahlak yasasını sadece *petitio principii* (hakikati ispat edilmemiş önerme) yapmakla kalmaz, mutlak zorunluluk ve ödevden bahsederek *contradictio in adjecto* haline gelerek çelişmektedir. [403]

2.4.2. Schopenhauer'ın Ahlak Metafiziği: Merhamet Etiği

Schopenhauer ahlakı temellendirirken insanların nasıl hareket etmesi gerektiğiyle değil onların eylem ve davranışlarını anlama yolunu seçmiştir. Çünkü davranışlar ahlak yasına göre değil, güdülere yani motivasyonlara göre belirir. Bu

---

[398] A.g.e., s.28.

[399] Schopenhauer, *The Basis of Morality*, s.28.

[400] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, 335-336, Bkz. Schopenhauer, *The Basis of Moralıty*, s.29-30.

[401] Schopenhauer, *The Basis of Morality*, s.31.

[402] A.g.e., s.30.

[403] A.g.e., s.31-32.

yüzden yasa, ödev gibi kavramlarla teolojiden uzak bir ahlak temellendirilemez.[404] Kant, ahlakının mutlak emirleri teolojik ahlaktan alınmış olup sadece ona bir değişim sunarak bu emirlerin gökten insan iradesine indirmiştir. Yani ahlakı dışımızdan alarak onu içimizde kurmuştur.[405] Özetle Schopenhauer, Kant'ın ahlak felsefesinin "mutlak a priori" doğasını reddediyor çünkü akıl istemeye nazaran ikincil olduğundan, saf rasyonel ilkelere dayandırılan ahlak da etkisizdir.[406] Schopenhauer kendi ahlak metafiziğinin temeline yönelik de şunları ifade eder:

> Ben insanların hareketlerini inceleyerek onlarda ortak olan tarafları ayırıp ahlakın son prensiplerini bulmaya çalışacağım. Ahlakı sadece tecrübe sayesinde temellendirmek mümkündür. Ben insanlarda gözlemlediğim merhamet duygularını fedakarlık ve adalet hislerini tetkik ederek onlardan hakiki bir ahlak temeli çıkarmaya çalışacağım. İyi duyguları ilk kaynaklarına kadar takip edecek ve insan faziletini aydınlık öğelerine ayıracağım. İşte benim ahlakım bu temeller üzerine kurulacak. Bu gösterişsiz çalışmada ne a priori bir yapı ne bütün insanlara empoze edilmiş makul, görkemli ve akademik bir tavra ne de ulvileşmiş bir insan görünüşüne rastlamayacaksınız. Dokusu soyut laflarla bezenmiş olan ve mektep salonlarının dışında asla rastlanmayan bir yalancı ahlak, benim kitabımdan uzak olacaktır. Beni izleyenler tecrübenin her adımda kendisini haber verdiği reel bir ahlak temeliyle karşılaşacaklardır."[407]

Schopenhauer *Ahlakın Temeli* adlı eserinde ahlakı temellendirme denemelerinin olmasına rağmen ahlak sistemlerinin yapay bir ürün olduğuna dikkat çeker. Ahlakın kesin temelini bulmak adına düşünürlerin oluşturduğu kurgusal sistemlerden bağımsız olarak doğal bir ahlak yolu var mıdır diye sorar. Ona göre, ahlak sistemleri bencil ve kötü insan ırkı için bir baskı olarak oluşturulmuş olup doğal bir temele sahip değildir. Hatta ahlakın dine dayandığını ve her ikisinin de devlete hizmet için var olduğunu vurgulayarak doğal ahlak olmadığına dikkat çeker.[408]

Schopenhauer'a göre hem insanda hem de hayvanda mevcut olan güdülerin en şiddetli olanı egoizmdir. Fakat insan hayvandan farklı olarak yararcılığı da taşır. Bu nedenle insan davranışlarının hepsi, bencillik temeli üzerine kuruludur. Egoizm doğası nedeniyle sınırsızdır. Schopenhauer'a göre egoizm doymak bilmeyen şekilde her şeyi

---

[404] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s.341.

[405] Tanyol, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, s.45.

[406] Lewıs, *Arthur Schopenhauer*, s.128.

[407] Tanyol, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, s.52.

[408] Schopenhauer, *Ahlakın Temeli*, s.141-142.

ister ve temel maksimi de şu cümledir: "Her şey yalnız benim için, başkaları için hiçbir şey." Bu nedenle her insan kendisini dünyanın merkezi olarak görür.[409] Schopenhauer böylesi güçlü bir duyguya karşı koyan ahlaki güdülerimiz olmasaydı Hobbes'un *Leviathan*'da söylediği "herkesin herkesle savaşı" meydana gelirdi ki bu durum da insanlık için felaket olurdu demiştir. Kötü olmanın ve başkalarının kötülüğünü istemenin nedeni ona göre her zaman bencilliktir. Fenalık, kötülük, budalalık, yoksulluk ve her tür zayıflığın ortaya çıkması bu duygunun yani bencilliğin sebeplerindendir.[410]

Kötülük, zalimlik gibi duygular kötü insanlar için başlı başına amaçtır. Bencilliğin en belirgin prensibi şudur: "Kimseye yardım etme ve eğer senin yararına olacaksa önüne gelen herkesi yarala." Kötülüğün prensibi ise şudur: "Elinden geldiğince herkesi yarala." Schopenhauer'a göre bu iki prensipten dolayı ortaya çıkan fenalık ancak doğru bir etik ile durdurulabilir.[411] Böylelikle Schopenhauer'a göre, bencillik en yetkin ahlak karşıtı olan güdü olması nedeniyle bir eylemin ahlaki olup olmadığının ölçütüdür.[412]

Schopenhauer, ahlak dışı olan bu güdülerin insan hayatını belirleyen çizgiler olduğunu ve bu ahlak karşıtı insan eğilimlerine direnecek karşı güdüleri bulmanın ve göstermenin gerektiğini belirtir. Bu noktada dine özellikle ilahi emirlere ödül ve ceza yaptırımına sığınıldığını fakat buradaki ahlak kuralında yani dinsel inançta da bir egoizm olduğunu vurgulayan Schopenhauer burada kendiliğinden çıkar amacı olmayan bir ahlak duygusundan söz edilmesine imkân olmadığını düşünür. Bu noktada kendi ahlak felsefesinin insan doğasında olduğunu ve dini dogmalardan uzak olduğunu ifade ederek empirik temelle inşa edeceğini söyler.[413] Bu bağlamda Schopenhauer davranışların ahlaki ölçütünü belirleme noktasında şunlara değinir:

> Şimdi şu amprik sorunun üzerine gideceğiz: Acaba özgür adalet ve bencil olmayan insan sevgisine dayanan davranışlar elimizdeki bilgilerle, tecrübelerle temellendirilmeye çalışıldığında, kişiyi merhamete ve cömertliğe götürür mü? Fakat bu soruyu amprik olarak yanıtlamak pek de kolay olmasa gerek. Çünkü elimizdeki

---

[409] Schopenhauer, *The Basis Of Morality*, s.150-151.

[410] Schopenhauer, *Merhamet*, s. 66-68.

[411] A.g.e., s.70.

[412] Sans, *Schopenhauer*, s.93.

[413] Tanyol, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, s.57.

> tecrübeler hep tek bir dayanak, tek bir olay ile ilgili ve onları yönlendiren amiller pek de açık olarak ortada değiller. Bu nedenle de önümüzde şöyle bir olumsuz olasılık vardır: Olumlu davranışların ardında da menfi bir amilin, bir ilk tetikleyicinin yatıyor olabilmesi.[414]

Merhamet ahlakı Schopenhauer'ın öğretisinin metafiziksel çıkış noktasına eklenmiş bir ahlaktır. Onun metafiziğinin çıkış noktası olan isteme dünyanın özüdür. Dünya bu doymak bilmeyen istemenin hükmü altındadır. Her doyum, istemenin her bencilliğine cevap verme girişimi yeni açlıklara, hazlara, yeni hırslara yol açmaktadır. Dünyanın ilkesel durumu ebedi eksiklik, yoksunluk, yetersizlik halidir. Çünkü istemenin doymak bilmeyen isteklerine cevap verememe halidir. Bu yüzden Schopenhauer'a göre her yerde acı ve ıstırap hakimdir.[415] Yeni bir ahlak metafiziği temellendirmeye çalışan Schopenhauer kendi ahlak felsefesinin Kant'ın ahlak felsefesinin tam zıddı olduğunu belirtir. Bu noktada kanun, ödev, zorunluluk, mutlak emir gibi, Kant'ın kullandığı temel kavramların realite ile ilgisi olmadığını belirtir. O halde Schopenhauer nasıl bir ahlak düşünmektedir? Özü ya da ilkesi nasıl olmalıdır?[416]

Buraya kadar ifade edilenlerden sonra Schopenhauer ahlaki olan davranışların kökeninde yer alan asıl amil ilkenin ya da güdünün ne olduğunu incelemeye çalışır. Ahlak alanında *a priori* spekülasyonlara karşı çıkan Schopenhauer ahlak anlayışında halis ahlaki değer taşıyan eylemlerin mevcut olduğunu ifade eder ve özellikle bu eylemlerin insanların egoizmleri ve çıkar güdüleriyle uzlaşmadığını belirtir. Bu bağlamda ona göre ahlaki eylemin değerini belirleyen şey de özetle "bir eylemin her türlü egoizmden arınmış olmasıdır."[417] *Ahlakın Temeli* adlı eserinde ahlaki ilkenin ortaya konmasında ve ispatında bir sebepler zincirinin gerekliğine ve böylelikle bütün ispatlara hareket noktası sağlayacak öncülleri ilk olarak incelemek gerektiğini ifade eden Schopenhauer şu öncülleri öne sürer:

> 1. Hiçbir davranış, daha önceki bir davranış tarafından tetiklenmeden gerçekleşemez.
>
> 2. Bir davranış ortaya çıkacağı zaman, kendisinden daha kuvvetli bir davranış onu engellemediği sürece, bu davranışın ortaya çıkması kaçınılmazdır.

---

[414] Schopenhauer, *Merhamet*, s. 73-74.

[415] Atayman, *Varolmanın Acısı*, s.112.

[416] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s. 351-352.

[417] A.g.e., s. 355.

3. İsteme duygusunu harekete getiren şey, rahatlık veya acıdır.

4. Görüldüğü gibi her davranış, acı ve rahatlık algılayan bir varlık üzerine kuruludur.

5. Bu varlık ya davranan ya da bir davranıştan etkilenen kişidir. Eğer bu kişi, davranıştan etkilenen yani edilgen olan kişiyse ya bir yarar sağlar ya da bir zarara uğrar.

6. Hangi davranış olursa olsun bu davranış, bir acı veya bir rahatlık olarak geri dönüyorsa, bu davranışı bencil bir davranış olarak tanımlarız.

7. Burada bahsettiğim ve insan davranışları için geçerli olan her özellik, aynı şekilde ihmaller içinde geçerlidir.

8. Bu okuduğunuz maddelerden de anlaşılıyor ki, her davranış ya bencillik ya da ahlak ile bağlantılıdır. Eğer ki bir davranışın bencilce bir kökeni varsa, o zaman bu davranış kesinlikle ahlak ile bağdaştırılamaz.

9. Kendi kendimize karşı yükümlülüklerimizi tamı tamına yerine getirdiğimizde ve buna diğer kişilere karşı olan sorumluluklarımızı da eklediğimizde, ancak o zaman bu davranışlara ahlaki bir anlam ya da ahlaki açıdan bir çirkinlik yükleyebiliriz. Bu davranışlar ancak bu koşullar altında adaletli veya adaletsiz, insan sevgisine sahip veya ondan yoksun diye adlandırılabilir.[418]

Daha önce de ifade edildiği üzere tüm felsefesini isteme üzerine inşa eden Schopenhauer istemenin egoizmden beslendiğini vurgular ve böylelikle egoizmi varlıkları hayata bağlayan, onlara hayat veren en şiddetli amil olarak görür. İnsanın kendisini dünyanın merkezi olarak gördüğü bu temel duygu yani egoizm ahlakın önündeki en büyük engeldir.[419] Her davranışın ardında bencilce bir güdünün yatmakta olduğunu söyleyen Schopenhauer neredeyse çoğu davranışın ahlaki değer taşımadığını ve sadece istisnai tek bir durumun olduğunu belirtir. Bu durum ilk hareketi sağlayan güdünün bu rahatlık ya da acı güdüsü olsun, bir başkası tarafından sağlanmasıdır. Bu durumda olan insanlar davranışının veya ihmalinin yol açacağı durumdan bir başkasının da etkileneceğini göz önünde tutarak davranışını sınırlandıran kişilerdir ve karşısındaki kişilerin zarar görmemesi için çabalarlar. Bu minvalde Schopenhauer şu soruları sorar: Nasıl oluyor da bir başkasının bulunduğu durum bizim içinde bu derece belirleyici olabiliyor? Bir başkasının güdüsü, onu iten o kuvvet nasıl oluyor da ona etki etmenin yanında bana da bu derece etki edebiliyor ve kendi güdülerimden daha baskın bir hale geçebiliyor? Buna cevap olarak bu durumun kaynağını merhamet olarak ifade eden

---

[418] Schopenhauer, *Merhamet*, s. 78.

[419] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s. 357.

Schopenhauer merhametin gündelik olarak karşımıza çıkardığı bir fenomen olarak bu durumun sık yaşandığını belirtir. Ona göre kişi bu durumda kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak ona karşı merhamet duygusu besler. Bu şekilde karşısındaki kişinin acısını bizzat kendisi de duyar. Bu nedenle onun acı çekmesine engel olmaya çalışır. İşte bu duygu merhamet duygusudur ve insanı hakiki adalet ve insan sevgisine götürür. Böylelikle Schopenhauer'a göre bir davranışı ahlaki yapan değer de bu merhamet duygusuna dayanır. Bu duyguyu Schopenhauer diğer insanlarla bizim aramızdaki perde gibi görür ve ahlakın en büyük esrarı olarak tanımlar. Bu noktada bu esrarın metafizik düzlemde tartışılabileceğini ve ahlakın temel sorunu olmaktan uzaklaşarak daha çok metafizik sorun olarak anlayacağımıza işaret eder.[420]

Ahlaki davranış olarak tek aydınlık taraf olarak merhameti seçen Schopenhauer bundan sonra daha bütüncül ve anlaşılır olması bağlamında insan davranışlarını üç temel güdü ile özetler. İnsanın davranışlarını belirleyen bu güdülerden ilki bencilliktir ve öncelikle kişinin kendi rahatını ve refahını arzular. İkincisi kötülüktür ve bu güdü kendi dışındaki herkesin kötülüğünü ister ve bu güdü en şiddetli olan gaddarlığa kadar gider. Son olarak merhamet güdüsü vardır; bu güdü ise ötekinin rahatını ve refahını arzular, kibarlık ve cömertlikle başlayıp merhamete kadar uzanır.[421]

Böylelikle insana ait olan her davranışın kökeninde bu güdülerden birinin olduğunu söyleyen Schopenhauer bütün beşerî faaliyetleri bu üç temel kavram altında anlamaya çalışır. Bu kavramların sadece eylemlerimiz değil karakterimizde de etkili olduğunu belirten Schopenhauer her insanın asıl çekirdeğini teşkil eden, bütün erdemlerin ve kötülüklerin kaynağı karakter doğuştandır derken bunu kastetmektedir.[422] Bu güdülerden bencilliğin ahlak ile ilgisi olmadığı sonucuna ulaşan Schopenhauer böylelikle merhametin ahlaki davranışları ortaya çıkaracağını düşünür. Merhameti ortaya çıkaran duygunun yani bir insanın diğerine olan katılımının acı tarafından sınırlandırıldığına dikkat çeken Schopenhauer diğerinin rahatı ya da mutluluğuna katılımı acı yaşadığındaki gibi duyumsamadığımızı ifade eder. Çünkü acı duygusu dolaylı değil doğrudandır. Başkasının mutluluğuna sevindiğimiz nadirdir. Bu konuda

---

[420] Schopenhauer, *Merhamet*, s. 80-82.
[421] A.g.e., s. 83.
[422] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s. 359.

Schopenhauer, Jean-Jacques Rousseau'nun *Emile* adlı eserindeki şu sözlerine atıfta bulunur:[423] "*Birinci kural*: Bizden daha mutlu olanların yerine duygu gücüyle geçmek insan kalbinin vergisi değildir. İnsanlar ancak acınacak olanların hallerine bakarak üzüntü duyabilir."[424]

Bu bağlamda varlıkların birliğinin tanınması açısından onunla özdeşleştiğim, yani tam da bu noktada bencilliğimin üzerine çıkıp farklılığı ortadan kaldırdığım bu acı dolaysız olarak merhamet fenomeninde gerçekleşir. Nitekim her türlü adaletin ve sahici insan sevgisinin asıl temeli de merhamettir. Doğada var olan çatışma ve mücadelelerin çıkış noktası olan bencilliktir. Doğadaki bu çatışmanın ve bireylerin birbirleriyle olan kavgasının dışa vurumu bencillik bireyleşme ilkesi olan *principium individuationis* yoluyla görülür.[425] Bu yüzden Schopenhauer soyut ahlakın kısır olduğunu bu ahlaktan yola çıkarak bir erdem uygulanamayacağını özellikle belirtir. Çünkü sanatta olduğu gibi erdemin asli ve iç özü için kavramın verimsiz olduğunu vurgular. Böylelikle bireyleşme ilkesini aşan insan varlıkların en derinindeki o ilkel birliği merhamet fenomeninde hatırlar. Bu birlik onun tekçi felsefesi yani istemenin idrakidir. Soyut idrake dayalı ahlaktan gerçek erdem ortaya çıkmaz çünkü sahici erdem sezgisel idrake dayalı olmalıdır. Bu sezgi aynı özü hem kendinde hem de başka bireylerde tanır.[426] Bu noktada özellikle Hint felsefesine[427] birçok atıfta bulunan Schopenhauer *maya'*nın perdesini kaldırmak ifadesini eserlerinde sık sık kullanarak bu birliği anlatmaya çalışır. Tasavvuf düşüncesi içinde ise bencillik daha çok nefs ile ilişkili olduğu için Mevlana'nın ahlak anlayışında da özellikle "nefsin terbiyesi" de bu birliği görmek bağlamında hem Hint düşüncesindeki maya hem de Schopenhauer'ın düşüncesiyle ilişkilendirilebilir.

Etiğin tek ilkesi olan merhametten böylece iki erdem ortaya çıkar. Bunlar adalet ve sevgidir. Biri olumsuzdur diğeri olumludur. Olumsuz olan adalettir çünkü burada merhamet başkasına kötülük yapmamı engeller. Diğeri de olumludur çünkü insanları

---

[423] Schopenhauer, *Merhamet*, s.84. Bkz. *Ahlakın Temeli*, s.184.

[424] Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, çev. Ülkü Akagündüz, 21. Baskı, İstanbul: Selis Kitaplar Basım Yayın, 2016, s.186.

[425] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.480

[426] A.g.e., s.523-524.

[427] Bireyin gözleri, Hintlerin deyişiyle, Maya'nın örtüsü gibi bulanıktır; bu bireye kendinde şey değil sadece zaman ve mekandaki yeter temel kalıplarına bağlı olan çokluk kendini gösterir. Bkz. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.504.

sevme erdemidir; buradaki merhamet beni ötekine iyilik yapmaya yöneltir. Fakat Schopenhauer için karakter farklılıkları doğuştan ve değişmez olduğundan hakiki merhamet yalnızca iyi insanın özelliğidir.[428] Prensipler ve ilkeler bu noktada ahlakın temelini oluşturamazlar ancak ahlaki yaşam için bir hazne görevi görürler.

Schopenhauer kurmuş olduğu ahlaki sistemin yani merhamet ahlakının onaylanması sürecinde acıma duygusunun saf ve yegâne temeli olarak bencilliği gösterir. Bir taraftan da ahlaki olmanın ölçütü olarak bencilliği göstermenin de kendisini sanki bir paradoksa düşürmüş olduğunu ifade eder. Bu noktada tecrübeye başvuran düşünür verdiği birkaç örnekle iddialarını onaylar. Birinci örnek de bir hakkın ihlalini seçer. Kajus ve Titus adlı iki gencin iki ayrı kıza âşık olduğunu ve her ikisinin de kendinden üstün rakipleri olduğunu ve her ikisi de bu rakipleri ortadan kaldırmayı düşündüklerini söyler. Bu iki genç öldürme fiilini işleyecekleri anda bir iç mücadele içine gireceklerdir. Kajus'un iç mücadelesini yani cinayetini hangi nedenlerden dolayı işlemediğinin açıklamasını okuyuculara bırakan Schopenhauer bu konuda felsefe tarihinden birtakım filozofların ahlak anlayışlarına göndermede bulunur. Titus'un davranışını ise kendi izah eder ve bu konuda onun tarzını şu şekilde izah eder: "O duruma nasıl geldiğimi anlayamadım. Onu öldürmenin ne denli kötü bir şey olduğunun ancak sonradan farkına varabildim. İçimi bir anda bir merhamet ve acıma duygusu kapladı. Bu duygu içimde öyle bir inildedi ki, onu yüreğimden söküp atamadım. Onu gerçekten öldürmeye yüreğim bir türlü el vermedi."[429]

İkinci örnek de ise gaddarlığı yani acımasızlığı verir ve hiçbir şey gaddarlık kadar ahlakla çelişmez. Bu örneklerden biri bir annenin bebeğini canlı canlı gömmesidir. Bu noktada nasıl oluyor da insan bu kadar merhametsiz olabiliyor diye soran Schopenhauer bir davranışın fesat, kötü, çirkin ya da tiksindirici olarak nitelenmesini o davranışın merhametten yoksun oluşunun belirlediğine vurgu yapar.

Özetle Schopenhauer için ahlaklılık denildiği zaman ahlaklı diye tabir edilecek güdünün merhamet olduğu gerçeği ortaya çıkacaktır. Fakat diğer felsefecilerin ahlak konusunda savundukları düşüncelerin dolambaçlı ve somutluktan uzak olduğunu

---

[428] Sans, *Schopenhauer*, s.95-96.

[429] Schopenhauer, *Merhamet*, s. 113.

söyleyen Schopenhauer bu bağlamda Kant'ın ahlak yasalarını uygulamak bize iyi bir iş ya da yarar sağlasa da bu durumun insanı kendisinin aldatması olarak değerlendirir. Çünkü burada amaç sadece emirleri yani Kant'ın *kategorik imperativ*'ini yerine getirmektir.[430] Oysa Schopenhauer'a göre insan kendi vicdanından yola çıkmalıdır. Bu bağlamda teori üzerine kurulu felsefede olduğu gibi dinsel ahlak anlayışlarında da bu gibi iyi bir etkiye rastlanmayacağını söyleyen Schopenhauer dinin belli kurallar neticesinde kötü davranışa engel olduğunu fakat ahlaklılık için yeterli olmadığını ifade eder. Çünkü dinin telkin ettiği bütün davranışlar ödül ve cezaya dayanır. Bu anlamda da hiçbir ahlaki değeri yoktur. Tüm varlıkları kuşatan sınırsız bir merhamet iyi bir ahlak için geçerlidir. Böyle davranan insanın içinde adalet ve insan sevgisi vardır. Merhamet insan sevgisinin kaynağıdır. Merhametin diğer üstün tarafının da hayvanları korumak olduğuna değinen Schopenhauer hayvanlara karşı merhametsiz olan birinin iyi bir insan olamayacağını da belirtir. [431]

Schopenhauer bütün felsefe okullarında bu konuda kendisi gibi düşünen olmadığını söyler. Bunun nedenini onların algılayış biçimine bağlayan Schopenhauer bunlardan Stoacılar, Spinoza ve Kant'ın merhamet duygusunu gereksiz bulup kenara attıklarını belirtir. Buna karşın tüm yakın çağın en büyük ahlakçısı olarak gördüğü Jean Jacques Rousseau'nun ise kendi izini sürdüğünü ekleyerek *Ahlakın Temeli* adlı eserinde Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinden iki bölüm verir:[432]

> Hobbes'un fark etmediği başka ilke var ki bu, insana belli şartlarda kendi onurunu ya da kendini muhafaza arzusunun sertliğini yumuşatmak için verildiğinden, bu onun doğmadan önce iyi yaşaması için sahip olduğu çaba ve hızı, hemcinslerinin sıkıntı çektiğini görmekten duyduğu tiksintiyle hafifletir. Ben, insan erdemlerinin en aşırı eleştiricisi olan kişinin bile tanımak ve kabul etmek zorunda kaldığı biricik doğal erdemi insana tanımakla korkulacak bir çelişmeye düştüğümü sanmıyorum. Bizim kadar zayıf, felaketlere bizim kadar konu varlıklara karşı merhametten, bu uygun eğilimden söz ediyorum; bu insanda her türlü düşünceden önce geldiği kadar evrensel ve yararlı da olan hayvanların bile belirtilerini verdiği bir erdemdir.[433]

---

[430] A.g.e., s. 114-115.

[431] Tanyol, *Shopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, s.88.

[432] Schopenhauer, *The Basis of Morality*, s.230-231.

[433] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 2018, 119-120.

> Mandeville, insanların, bütün ahlaklarına karşıt doğa onlara aklın dayanağı olarak merhameti vermiş olmasaydı, canavardan başka bir şey olmayacaklarını çok iyi hissetmişti; ama insanlarda varlığın tartışma konusu yaptığı bütün sosyal erdemlerin bu biricik nitelikten çıktığını göremedi. Gerçekten gönül yüceliği, merhamet, insanlık, eğer zayıflara, suçlulara ya da genel olarak insan türüne uygulanan acıma duygusu değilse nedir ki? İyi dileklilik, iç yakınlığı ve dostluk bile, üzerinde durulursa, özel bir nesne üzerinde tutturulmuş süreli bir merhametin ürünleridir; çünkü bir insanın hiçbir sıkıntı çekmemesini istemek, onun mutluluğunu istemekten başka nedir ki? Merhametin bizi acı çeken insanın yerine koyan vahşi insanda karanlık ve canlı, ama uygar insanda gelişmiş fakat zayıf olan bir duygu olduğu doğruysa, bu fikrimin söylediğimin doğruluğuna güç vermekten başka önemi var mıdır?[434]

Buraya kadar toparlayacak olursak adaletin de onun bir üst seviyesi olan insan sevgisinin de dolayısıyla aşkın da esası merhamettir. Dolayısıyla merhamet tüm teolojik spekülasyonlardan *kategorik imperativ*lerden önce gelir ve en yüce değerdir. Buradan Schopenhauer Kant'ın *kategorik imperativ*ini andıran bir ilke üzerine etiğini inşa ettiği sonucu çıkabilir. Çünkü *Neminem laede* (kimseye acı verme ya da zarar verme) gibi bir maksimi evrensel ölçüt olarak almaktadır. Bu da bir nevi nasihat ve tavsiye üzerine oluşan bir ahlak olarak temellendirilebilir mi? Böyle algılanabileceği noktasında Schopenhauer bu tür spekülasyonlara cevap olarak daha önce de ifade edildiği üzere bu tür ilkeler ve soyut ifadeler ahlakın kaynağı olmasa da ahlaki bir hayat tarzını sürmek için rezervuar olarak vazgeçilmez mahiyettedir demektedir.[435]

Birinci bölümde Mevlana'da olduğu gibi Schopenhauer'ın temellendirdiği merhamet ahlakında da varoluşun ateşi düşmekte bencilliğin yarattığı çelişkiler çözülmektedir. Varoluşu bu ahlaki seviyeden kavrayan insan tüm görünenlerin ardındaki evrensel ego da kendi Ben'ini keşfeder; ben ile ben olmayan arasındaki sınır kalkarak bir başkasına katılım yani duygudaşlık yaşar. Schopenhauer bu anlamda merhametin kökenini bu mistik kavrayışta görür ve ona göre bu kavrayış çok yükseklerden değil kendi içimizde var olan bir duygu olan merhametle başlar. Mevlana' da tüm insanlığı sevgi ve merhametle kaplayan bu birlik duygusunu *Dîvân-ı Kebîr*'de şu sözlerle ifade eder: "Gel, gel daha yakın gel, bu yol vuruculuk, ne zaman kadar sürüp gidecek? Mademki sen, bensin, ben de senim, artık bu senlik benlik nedir?"[436]

---

[434] A.g.e., s. 119-121.

[435] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks,* s.366-367.

[436] Dîvân-ı Kebîr'den aktaran Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks,* s.388.

Schopenhauer merhameti ahlakın temeli olarak görmekle birlikte bu temel taşın her insanda güdü olarak mevcut olmasına rağmen bazılarının merhametli olurken bazılarının merhametsiz olabileceğini belirtir ve şu soruyu sorar: "Ahlakın temel güdüsünü bulmamız insanları ahlaklı olmaya yöneltmeye yeter mi?" Bu soruya maalesef hayır demektedir çünkü ona göre insanların farklılıkları onların doğuştan getirdiği durumdur. Bu durumun değişmesi de mümkün değildir. Burada yılanın doğasından getirdiği zehir gibi insanın da kötülüğü doğuştan verilmiştir. Bu durumun değişmesi imkansızdır.[437] Platon'un ahlakın öğrenilebilir olup olmadığı *Menon* adlı diyaloğuna atıfta bulunur: "kötü birine (herhangi bir şey) öğreterek (onu) hiçbir zaman iyi bir adam yapamazsın."[438]

Schopenhauer bu konuyu ciddiyetle inceleyen kişi olarak Kant'ın öğretisine değinir. Schopenhauer Kant'ın bunu anlaşılabilir kişilik (*intelligible character*) olarak tanımladığına değinir. Schopenhauer bu sebeple Kant'a göre şeylerin mahiyetinin "kendinde şey" ile ilgili olduğunu belirtir. Yani kişiliğin zaman, mekân, çokluk, çeşitlilik ve değişim ile ilgisi yoktur. Bu yüzden de insanların kişiliği sabittir. Eğer bunun tam tersi olarak karakterleri değiştirmek olanaklı olsaydı, onca dindar insanın ve ahlaklılığı savunan kişilerin çabaları sonuçsuz kalmazdı.[439] Daha önce de ifade edildiği üzere insan davranışlarında belirleyici olan üç şey yani bencillik, kötülük ve merhamet güdüleri Schopenhauer'a göre insanlarda olabildiğince farklı şekillerde bulunmaktadır. İnsan doğasında yatan bu farklılıklar nedeniyle herkes, doğasındaki şeye yönelmektedir. Nasıl ki bakırı altın yapmak imkansızsa kötüyü de iyi bir insan yapmak imkansızdır. Bu noktada istemenin tezahürü olan karakter belirlenimi de Schopenhauer'de özgürlük sorunsalının cevabını da vermektedir. İstemenin belirlediği akli karakter deneyimsel karakteri belirlemektedir. Ahlaki özgürlük bağlamında Schopenhauer doğrudan şu sözleri ifade eder:

> Ahlaki özgürlük üzerine ödüllü yazımdan sonra hiç kimse özgürlüğün tabiatın içinde olmadığı ve bunun ancak tabiatın dışında aranması gerektiği konusunda tereddüt etmeyecektir. Ahlaki özgürlük metafizikseldir ve fiziki dünya içerisinde bulunmaz. Buna göre bizim tekil faaliyetlerimiz. Hiçbir şekilde hür değildir. Fakat kişinin

---

[437] Schopenhauer, *The Basis of Morality*, s.237-238.

[438] Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu, 1. Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, 96a, s. 91.

[439] Schopenhauer, *Merhamet*, s.135-136.

> bireysel karakteri hür bir oluşum olarak değerlendirilmelidir. Bireysel karakter hürdür, çünkü özgür olmayı kendisi talep eder. İrade her ne kadar bir bireyselliğin içerisinde ortaya çıksa bile yani esasında kökensel iradesini temsil etse bile tüm bilgilenmeden bağımsızdır çünkü ondan önce gelir. İrade buradan sadece varlığını geliştirdiği ve tanımladığı motifleri alır. Fakat bununla birlikte kendisi zamanın dışında olduğu için var olduğu süre içerisinde sabittir ve dönüşmez…Bu noktada hatırlanması gereken Platon'un dahi her kişinin bireyselliğini onun özgür eylemselliği olarak sunması ve bunun, karakterin bir neticesi olarak doğuştan geldiğini iddia etmesidir.[440]

Schopenhauer'a göre her türlü bilimsel araştırmaların sonunda daima kendisi açıklamasız kalan bir şeyle karşılaşırız. Bu metafizik alanın sınırını gösterir. Schopenhauer düşüncesinde de bu bağlamda kendi araştırmalarında da açıklamasız kalan bir ilk fenomen vardır ve bu noktada metafizik alan başlar. Merhamet etiği ile *Maya*'nın peçesinin arkasını, bireysellik ve çokluğun yani zaman ve mekâna bağlı olan fenomenal dünyanın arkasını görür. Bu noktada ahlaksal ilerlemenin dereceleri mayanın peçesinin içerisine işlemenin derecelerine karşılık gelir. Bu derecelendirme de ilk olarak insan başkasına zarar vermediği ölçüde bireysellik yanılsamasını görür. Daha ileri derecesinde mayanın peçesinin arkasına geçebilir burada törel duygudaşlık yani başkalarını çıkarsız sevme erdemi gelir. Bu noktada gerçek iyilik Kant'ın düşüncesinin tersine ödev uğruna kesin buyruğa boyun eğme sorunu değildir. Gerçek iyilik sevgidir, kendine yönelik olan *erostan* ayrı olarak *agape* (sevgi) yani duygudaşlıktır. Tüm gerçek sevgi duygudaşlıktır bunun dışındakiler ise bencilliktir.[441]

Schopenhauer kendi ahlak anlayışını okuyan herkesin onun ahlak anlayışındaki temelin Hint öğretinde yatan *tat twam asi* (sen busun) olarak formüle edilen metafizik ya da mistik düşüncede ifade edildiğini söyler. Bu metafizik formül Schopenhauer'a göre insan ve hayvan farkı gözetmeksizin bütün canlılar için geçerlidir.[442] Ahlakın temeli olan acıma duygusunun metafizik görünüşü aslında bu formüle dayanır. Ahlakı aslında iyi ve kötü olarak formüle eden modern filozoflar bunları basit kavramlar olarak kabul ederler. Oysa iyi ve kötü "ben"in başka benlerle olan ilişkilerinden meydana gelir. Bu yüzden iyi ve kötü soyut değil bireyin fiillerinden ortaya çıkmış hükümlerdir. İyi insanda ben ile ben olmayan yani başkası arasında yakın bir mesafe varken; kötü insan

---

[440] Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II,* s. 216-217.

[441] Copleston, *Felsefe Tarihi*, s. 46.

[442] Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, s.212.

için bu fark çok büyüktür. Ben ben-olmayana yaklaştığı ölçüde çokluktan birliğe doğru yönelmiş olacaktır. Bu bağlamda İslam tasavvuf anlayışında da bu birlik vahdet, çokluk ise kesret olarak ifade edilir. Nitekim bu anlamda Mevlana'da da birlik ben ile ben olmayanın ortadan kalkması senlik benlik davasının çözülerek birbirinde yok olmaktır.

2.5. Schopenhauer'ın İnsan Anlayışı

Schopenhauer dünyanın sadece fiziksel değil, fakat ahlaki öneminin de olduğuna dikkat çeker. Bu nokta onun için son derece önemlidir çünkü insanın varlığının ya da doğasının bilincine varması dünyanın ahlaki durumuyla ilgilidir. Schopenhauer'a göre insanın kendi varlığının bilincinde olacağı iki yol vardır. Birinci yol insanın kendini dış dünyada ortaya koyması bağlamında empirik bir algıdır. Bu algı içinde insan küçük bir şeydir, zaman ve mekân bakımından sınırlı olup sonsuz dünya içinde kısa süreliğine dolaşan birisidir. Diğeri ise kendi doğasının derinliklerine inen insandır ki bu insan toplamda ne olduğunun bilincine varabilir. Bu bilinç kendisinin aslında tek gerçek varlık olduğunun ve diğerlerinin dışarıdan sanki onun yansımasını oluşturuyormuşçasına sunan başkalarında kendisinin tekrar tekrar algıladığını fark eden bilinçtir. İnsanın ne olduğuna ilişkin birinci kavrayışla kişi sadece fenomeni görür çünkü bireyselleşme prensibine bağlıdır. İkinci kavrayış ise insanın ne olduğu noktasında bir insanın doğrudan doğruya kendinde şey olduğunu fark ettirir. Schopenhauer birinci yoldaki kavrayışla ilgili olarak Kant'ın kendisiyle olduğunu fakat her iki yolla ilgili olarak ise Hint öğretisine dayanan *Vedalar*ın kendisini desteklediğini düşünür.[443]

2.5.1. İnsan Doğası: Kişi ve İnsan

İnsan doğası Schopenhauer'ın ahlak anlayışı bağlamında metafizik karakter taşır. Nitekim insanın görünen doğası yeterli temel ilkesine bağlı olarak fenomenal dünyanın içinde gerçekleşen eylemlere ve daha önce de ifade edildiği üzere bencillik güdüsüne dayanır. İnsan bu fenomenler dünyasında bir oyunun Schopenhauer'ın ifadesi ile maskeli balonun içindedir. Bu yüzden Schopenhauer bir insanın hayata adım atar atmaz kendisini içinde bulacağı bu maskeli balo hakkında haberdar etmesinin son

---

[443] Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, çev. Elif Yıldırım, 5. Basım, İstanbul: Oda Yayınları, 2018, s.29.

derece önemli olduğunu söyler. İnsanın bu maskeli balo içinde diğer varlıklara göre daha vahşi ve korkunç olduğuna dikkat çeken Schopenhauer, aslında bu vahşi insanı biz evcilleştirilmiş haliyle tanıdığımızı ve uygarlık denilen şeyin de bu olduğuna değinir. Schopenhauer bu yüzden arada bir insanın bu gerçek doğası ortaya çıkınca dehşete kapıldığımızı ifade eder. Schopenhauer insan doğasının istemeyi yani kendinde şeyi kavramadıkça -tüm evren yani canlı cansız varlığı kapsayan Hint öğretinde yatan *tat twam asi* (sen busun) olarak formüle edilen metafizik ya da mistik düşünceyi kavramadıkça- insan doğasındaki gerçek gizemin bilinemeyeceğini ifade eder.[444] Bu bağlamda Schopenhauer birinci bölümde Mevlana'da değindiğimiz tasavvufi ve sufi[445] anlayışa yaklaşır. Mevlana ve onun tasavvuf anlayışında da insan doğasının bilinmesi insanın ahlakının sırrına ermesi yani eşyanın hakikatine ulaşması bağlamında tüm varlığın bir ve aynı özden geldiğini kavramasıdır. Fakat Schopenhauer insan doğasının en derinliklerine inip hakikati kavramasının ahlakın nihai amacı olarak görse de bu ahlaka herkesin ulaşamayacağını belirtir. Çünkü burada karakter belirlenimciliği olarak insanın doğuştan getirdiği karakteri devreye girer ve bu noktada tür olarak insan biter "kişi" olarak insan başlar.

Schopenhauer'ın insan anlayışında kişi kavramı önemlidir bu kavram onun karakter belirlenimciliği ile ilişkili olmakla birlikte önemli yanı "tür" olarak insanı konu almamasıdır. Onun bilgi anlayışına konu olan insan ahlak anlayışında "kişi" kavramı altında ele alınır fakat insanın kişi olan yanı onu ahlaki bir varlık yapmaz. Bu noktada Schopenhauer'ın insan anlayışına yönelik Kuçuradi'nin şu söylemleri önemlidir:

> (…) hareket noktası bilgi problemi olan ve farkında olsa veya olmasa da, geçerlikte olan morali baş değer olarak "kabul eden" Schopenhauer'ın, ikili bir insan görüşü ortaya koyması tabiidir. Ancak, Schopenhauer bununla kalmaz; ve hernekadar bir eylemin moral değerini veya değersizliğini belirleyen temeli araştırsa da, her eylemin onu yapan için zorunlu olduğunu, bir insanın her durumda ancak davrandığı gibi davranabileceğini söyler; yani etiğinde tek insandan -kişiden- hareket ederek, onu kendi insan görüşüne dayandırır. Schopenhauer'de etik bir varlık olarak insanın anlaşılabilmesi için, onun insan görüşünün bilinmesi şarttır: eylemlerin hepsi zorunludur, başka türlü olamazlar; aralarındaki fark, onları yapan tek tek insanların

---

[444] A,g,e., s.17-27.

[445] Schopenhauer bu tür kavrayış ve aydınlanmanın Muhammediler yani İslamiyet anlayışında sufi öğretide ve hint düşüncesinde ise vedentada olduğunu söyler. Nitekim içe dönük bir sorgulamanın sonucu olan gerçek aydınlanmaya giden yol Schopenhauer için mistisizmden geçer. Bkz. Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, s.26-34.

> insan olarak yapı farkına dayanır. İlk defa Schopenhauer'le -o, eski gelenekten görünüşte büsbütün kopmamışsa da- etik antropolojiden ayrılmaz olur.[446]

Schopenhauer insanın kendi bilgisine ulaşmasında felsefenin empirik temeller üstüne oturmasını gerekli görür, fakat saf ve soyut kavramlardan oluşmamasını düşünür. Nitekim kendinde şeye giden idrak bağlamında felsefeyi dar anlamıyla metafizik olarak adlandırır. Çünkü burada sadece doğa incelenmez, aynı zamanda doğa koşullu verilen tezahür olarak ve kendisinden farklı bir şey olarak -kendinde şey- ele alınır. Bu noktada bu doğanın kendinde şey olarak kavranması ise dışsal tecrübenin içsel tecrübeyle birleştirilmesinde yattığını düşünen Schopenhauer metafiziği üç bölüme ayırır: Doğa Metafiziği, Güzelin Metafiziği ve Ahlak Metafiziği. Böylesi bir bölümleme gerçek anlamda tek bir metafiziğin varlığını şart koşar. Çünkü kendinde şey olarak tezahürün içsel ve son varlığı bizim istememizde ortaya çıkar. Bu anlamda doğanın dolaysız idraki bizzat içimizde araştırılır. Schopenhauer'a göre de ahlak metafiziği buradan ortaya çıkar. Böylelikle kendinde insan varlığı ancak kendinde şeylerin tümünün varlığı dünyanın varlığı içerisinde anlaşabileceğini söyleyen Schopenhauer *mikrokosmos* ve *makrokosmos* birbirini karşılıklı olarak açıklar ve yorumlar demektedir. İşte bu yüzden tüm metafizik insanın iç dünyasına bağlandığından özel bir bilim olarak 'antropolojiden' yararlanmamız gerektiğini vurgular.[447]

Schopenhauer'ın felsefesine baktığımızda temel probleminin insan araştırması olmadığını görürüz. Çünkü "Dünya benim tasavvurumdur" önermesi bağlamında dünyanın ne olduğu sorunsalı bu noktada bilgi problemidir. Nitekim aydınlanma dönemi düşünürü olan Schopenhauer kaçınılmaz olarak bilgi problemini başlangıç noktası olarak almıştır. Bu noktada onun felsefesinde bilgi problemi onun asıl hedefine giden yolda araçsal olup nihai amacının insan problemi ve bunun sonucunda ortaya çıkan kişi problemi olduğu söylenebilir. Bilgi problemi bağlamında insanı kişi olarak değil tür olarak ele alan Schopenhauer'ın kişi problemi insanın varlıktaki yeri ve ahlak anlayışında ortaya çıkmaktadır.[448] İstemenin nesnelleşme basamaklarında bireyselliğin daha belirginleşmesi bağlamında insan türü en tepe noktasında olduğu için burada

---

[446] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.3.

[447] Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, s.33-36.

[448] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.7.

bireysel karakterlerin büyük oranda farklılıklar gösterdiğini söyleyen Schopenhauer'a göre tam kişilik gerçekleşir.[449] Bu noktada dünyanın içinde var olan insan bağlamında bu karakter belirleniminden dolayı tür olarak insan karşımıza kişi olarak çıkmaktadır. Bu konuyu Schopenhauer şu sözlerle daha açık hale getirir:

> (…) her insan, istemenin özellikle belirli ve karakteristik bir tezahürüdür ve bir dereceye kadar bireysel bir idea olarak da görülebilir. Hayvanlarda ise bu bireysel karakter tamamen eksiktir zira türün kendisinin karakteristiği belirleyicidir. İnsandan uzaklaştıkça bu bireysel karakter de gitgide kaybolur.[450]

2.5.2. Bilgi ve Varlık Görüşü Açısından İnsan Anlayışı

Dünya benim tasavvurumdur önermesi dünyayı bilgi temelinde ele alır. Bilen insan ile bilinen şeylerden oluşan dünyanın karşısında duran insan için her şey bilgi nesnesidir. Bu insan dünyayı tasavvurlarla görür ve özne nesne birlikte tasavvuru oluşturur. İnsan dünyanın karşısında yeter temel ilkesinin koşulları bağlamında kendinde şeyi değil tasavvurları bilir. İnsan için dünyanın başka bir yönü var mıdır yani Schopenhauer'ın ifadesiyle bu dünya tasavvurum dışında başka bir şey midir sorusu bilgi problematiğinden farklı olarak varlık problemine insanı taşır ve bu noktada varlığın yapısı ve insanın yapısı ve varlıkla ilişkisi gibi durumlar gündeme gelir.

Dünyanın içinde tek tek tezahüre gelen şeyler dünyanın içinde olan tek bir olgusallığın yani istemenin görüntüsüdür. Bu yüzden karşımda duran dünya istemenin tezahüre getirdiği kabuktur. Bu bağlamda insan için dünya üç farklı kavrayış tarzıyla bilgi konusu olmaktadır. Bunlardan ilki ilk sınıf tasavvurların konusu olarak karşımda duran empirik algılardır ve doğrudan zihnimdeki zaman, mekân ve nedensellik kalıbının sonucu olarak duyularıma ve anlama yetime hitap eder. Burada kişi diğer varlıklar gibi tek tek şeylerin bilgisini alır ve bu dünyadaki yaşamını sağlar. Bu bilginin kavramlaştırılması ise insandaki akıl yetisine özgü olup insanın hayvandan farkını ortaya çıkarır ve bu noktada kavramlaştırılmış bilgi insan ve hayvan arasındaki en büyük farktır. Fakat bu fark bir yapı farkı değil istemenin nesneleşme derecesinden kaynaklanan bir farktır. İnsan empirik ve kavramsal tasavvurlar sınıfı ile elde ettiği bilgi

---

[449] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.237.

[450] A.g.e., s.238.

ile en fazla bilim yapar çünkü burada insan yeterli temel yasası yani nedenselliğin içindedir. Akıl insanı şimdinin dışına çıkararak geçmiş ve gelecekle bağ kurmasına, planlar gerçekleştirmesine ilke ve yasalar ortaya koyarak eylemde bulunmasına neden olur.[451] Ahlak alanında akıl; kavramlaşmış bilgiler, inançlar, ilkeler, davranış kuralları olarak görülse de böylesi bir ahlak yeter temel ilkesine bağlı olan nedensel bağların içindeki insanın eylemlerini oluşturur. Bu noktada bir bütün olarak kişinin ahlaki yapısı Schopenhauer'a göre akla dayanmaz çünkü kavramlar ahlak için gereksizdir.

Tasavvur olarak dünyanın tam ve bütün göreceliliğini gösteren yeter temel ilkesinin insana gösterdiği şey Schopenhauer'a göre dünyanın en özdeki cevherinin tamamıyla başka bir yerde tasavvurdan tamamen farklı bir yerde aranması gerektiğidir. Bu noktada tasavvur olarak dünyayı ortaya çıkaran kalıplar yani yeter temel ilkesinin kalıpları ortadan kalktıktan sonra tasavvurdan tamamen farklı olarak istemeden başka bir şeyin kalmayacağını ifade eden Schopenhauer bunun da "kendinde şey" olduğunu açıkça belirtir. İnsan dünyanın yapısını ve kendi yapısını idrak eden özne olarak ve aynı zamanda bu dünyanın iç özünü oluşturan isteme olarak bulur. Böylelikle herkes dünyanın bu ikili yapısı içinde dünyanın tamamının ta kendisidir, *mikrokosmostur* ve kendini tamamen dünyanın her iki yönünde ve eksiksiz olarak bulur. İnsan kendi özünü *mikrokosmosu* idrak edince bütün dünyanın tamamının ta kendisidir yani *makrokosmosun* özünü de oluşturmaktadır.[452] Bu kavrayış ile insan bu dünyanın çekirdeği olan istemeyi fenomenin arkasındaki kendinde şeyi dünyanın yapısını ve kendi yapısını öğrenir ve bilme konusu yapar. Schopenhauer için idenin bilgisine ulaştıran sanat böyle bir kavrayış sunar ve "deha" dediği insan böyle bir kavrayışa sahiptir. Fakat bu kavrayış ve idrakin "deha" olarak adlandırdığı insanda geçici olduğunu ifade eden Schopenhauer böylesi kalıcı aydınlanmanın bilgisinin ahlaki varlık olarak gördüğü "aziz" ya da "ulu insan"da ortaya çıkacağını ifade eder.

Schopenhauer'a göre bilen insan bu bilen tarafını bilgi konusu yapamasa da kişinin kendi kendisi hakkında doğrudan doğruya bilgisi vardır. "Bu, nasıl bir bilgidir ve kişi kendisini nasıl bir varlık olarak bilir?" bu sorular önemlidir çünkü bu soruların

---

[451] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.115-120.

[452] A.g.e., s.276. Bkz. Schopenhauer, *The World As Will and Representation .I*, s.162.

arkasındaki soru "insan nedir?" sorusudur. Schopenhauer'ın buna verdiği cevap temel eserinin ikinci kitabında ifade ettiği gibi kişi kendini isteyen bir varlık olarak bilir yargısıdır. O halde isteyen ve bilen aynı kişidir ve bu açıklanamayan birlik Schopenhauer'ın insan görüşünün kilit noktasıdır. Çünkü insanın kendi hakkındaki bu doğrudan kavrayışı insana, insanın yapısı ve dünyanın yapısı nedir gibi sorulara cevap arama yolunu açar.[453] Böylece insan bu isteyen yanını bilgi konusu yapamasa da böylesine doğrudan ulaştığı bilgi metafiziksel bilgi ile bağlantılıdır. Schopenhauer'ın metafizik bilgiden anladığı dünyanın yani deneyimsel alanın dışında değildir. Schopenhauer metafizik bilgiyi deney dünyasının içinde olarak görür ve bu bilgi ona göre dünyanın hakiki anlaşılma yolunu açar.

Schopenhauer'a göre insan dışında hiçbir varlık kendi varoluşuna şaşırmaz. Akılla birlikte ilk kez insanda düşünme (*vernunft*) ortaya çıkar. İnsan hayret ederek kendisine kendisinin ne olduğunu sorar. Bu şekilde düşünme ve şaşkınlık metafiziğe olan ihtiyacı gerekli kılar. Metafiziğin insana özgü olduğunu ifade eden Schopenhauer'a göre insan; ölümü, yaşamdaki acı ve sefaleti fark ederek metafizik ve felsefeye yönelmiştir. Dünyada acı ve ölüm olmasaydı dünyanın varlığı ve insanın kendi varoluşu hakkında soruları kimsenin sormayacağını belirten Schopenhauer bu tür metafizik soruların felsefi bilgi ve dinleri ortaya çıkardığına değinir. Ona göre ilahi dinlerin metafiziği bu dünyanın ötesinde olduğu için insanların büyük çoğunluğuna yönelik olup popüler metafiziktir ve düşünceden çok otoriteye dayanır. Fakat Hint öğretisinin doğanın saf öğretisine dayanan metafiziğini Schopenhauer daha değerli bulur. Dine dayalı sözde metafizik bilgiler deneyim olasılığının ötesindedir. Bu yüzden iki farklı metafiziğin olduğunu belirten Schopenhauer birinin deneyim dünyasının içinde diğerinin ise ötesinde olduğunu söyler. Deneyim dünyasının içinde olan metafizik, düşünceye dayalı olup derin düşünceyi gerektirdiğinden bu metafizik Schopenhauer'a göre çok az insana hitap eder.[454]

2.5.3. İstemenin Nesneleşme Basamakları ve İnsan

İnsanın kendi kendisi hakkındaki bilgisini mucize olarak gören Schopenhauer bu

---

[453] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.15.

[454] Schopenhauer, *The World As Will and Representation II*, s.160-164.

bilginin insanı hem içten hem dıştan çözmekte olan bir anahtar işini gördüğünü ifade eder. Schopenhauer insanı bilen varlık olarak kabul eder fakat bu ikincil bir durumdur çünkü insan ilk önce isteyen varlıktır. Birincil olan istemedir insanın bilen yanı isteyen yanına bağlıdır. İnsan isteyen bir varlık olduğunu bedeni aracılığıyla kavrar. Schopenhauer bedenimizin oldukça farklı ve tamamen ayrı türden bilincinde olduğumuzu söyler ki bu da istemedir. Bedenimize dair sahip olduğum birinci idrak tasavvur iken ikinci idrak bizatihi kendiliğine dair aydınlatır. Bu yüzden idrak eden özne tam da bedeni ile kurduğu bu ilişki yoluyla bireydir. Dolayısıyla Schopenhauer'a göre öznenin sadece tasavvur olarak değil, tamamen isteme olarak da bilincinde olduğu tek tasavvur bedendir.[455] Kişinin kendi kendisi hakkındaki bilgisi dışarıdan varlığın bilgisini sorgulamaya götürürken içeriden ise ahlaki bir varlık olarak insanın bilgisine giden yolu açar. Bu bilgilere her insan ulaşamaz; bu yolun açılması için nedenselliğin bağlarından kurtulan insana ihtiyaç vardır. Çünkü isteme bu insanlarda aydınlanmış isteme olarak ortaya çıkar. Bunun dışındaki istemelerin hepsi kördür. Dünyada yan yana bulunan bu kör isteme ve aydınlanmış isteme, Schopenhauer'ın ahlak felsefesinin ana problemini oluşturur.[456] Kör istemenin dolayısıyla nedensel bağların içindeki insan sıradan insan olarak bencilliğin içinde kalır. Aydınlanmış istemeye sahip olan ulu insan ya da aziz ise kendisinin tamamen bir isteme olduğunu görür. Bu dünyanın görüntü olduğunu ve bu zaman ve mekânın kalıplarının ötesinde başka bir dünyanın olduğunu hem görüntüler dünyasını hem de bu dünyayı ortaya çıkaran çekirdeğin birlik içinde olduğunu kavrar. Bu birliği oluşturan şey ise *isteme*dir. Doğal olarak varlığın aslı bu dünyada nesneleşen her şeyin kaynağı yani tek tek şeyler ile bütün nesneleşen her şey istemenin nesneleşmesidir. İnorganik doğadan insana kadar uzanan istemenin nesneleşme durumlarında Schopenhauer'a göre yapıca yani en içsel özü bakımından bir fark yoktur. İnsan ile diğer şeyler arasındaki temel fark istemenin nesneleşme derecesiyle ilgilidir ve her şeyde zorunluluk hakimdir. İnsanların durumunda bu zorunluluğu 'karakter' taşın durumunda ise 'nitelik' olarak gören Schopenhauer bunu şöyle açıklar: "Her iki durumda da bu içsel öz dolaysızca idrak edildiğinde ona isteme

---

[455] Schopenhauer, *İsteme ve tasavvur Olarak Dünya*, s.202.

[456] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.29.

denir ve taşta en zayıf insanda ise en güçlü nesneleşmesi vardır.[457]

Dünyada bütün tek tek şeyler ve en tepede duran insan da dahil olmak üzere hepsi istemenin nesneleşmesidir. İstemenin bu nesneleşme seviyeleri Schopenhauer'a göre Platon'un idealarından başka bir şey değildir. İstemenin nesneleşme seviyeleri ilk örneklerin yani idealların kopyası olduğu için bu ilk örneklere yani idealara göre nesneleşmedir.[458] İstemenin nesneleşme seviyeleri inorganik doğadan insana kadar her yerde çatışma, kavga ve zaferin el değiştirmesi şeklinde görünür. İstemenin her nesneleşme seviyesi diğer şeylerle yani madde, zaman ve mekân ile çatışma halindedir. Hatta Schopenhauer'a göre doğa sadece bu çatışma sayesinde vardır. Yine bu çatışmanın kendisi sadece, istemeye has kendi ile ikileşmenin açık hale gelmesidir. Bu çatışma ve mücadele bitki krallığından başlayarak hayvan krallığına ve sonra da en tepede olan insan türüne kadar *yaşama isteği* şeklinde ortaya çıkmaktadır. İnsan türünde bu mücadele Schopenhauer için daha baskındır çünkü burada istemenin kendi kendini parçalayışının en korkunç berraklıkta kendini açığa çıkardığını görürüz.[459]

İstemenin en alt nesneleşme basamağı inorganik olan cansız dünyadır. Doğa kuvvetlerinin en evrensel olanı kısmen bütün maddelerde istinasız mevcutturlar (ağırlık ve geçirmezlik gibi). İnorganik dünyanın kendisi ve bu dünyayı yöneten kuvvetler olarak ortaya çıkan bu basamak kör bir itilim olarak bilinebilirlikten yoksundur. Bireysellik inorganik alanda tamamen ortadan kalkar. Çünkü cansız doğadaki tezahürler evrensel doğa kuvvetlerinin dışa yansımasıdır. Bu noktada kendilerini sadece türde gösterip herhangi bir tekil tezahürde göstermezler. İstemenin ikinci nesneleşme basamağı bitkiler ile başlar, fakat burası canlılar alanını oluşturduğundan bu basamağa hayvan ve insanda dahil edilir. Bitkilerde dolaysızca isteme vardır herhangi bir idrak yoktur. Schopenhauer cansız doğada nasıl ki fiziksel etki idrakin yerini alıyorsa bitki dünyasında da uyaran idrakin yerini alır. İdrak Schopenhauer için bir güdüye bağlı hareketten dolayı ortaya çıktığı için hayvanlığın hakiki ve asli sınırını çizen

---

[457] Schopenhauer, *İsteme Tasavvur Olarak Dünya*, s.231.

[458] A.g.e., s.235. Bkz. Schopenhauer, *The World As Will And Representation I*, s.129-130.

[459] A.g.e., s.257. Bkz. Schopenhauer, *The World As Will And Representation I*, s.147.

karakteridir.[460] Buna bağlı olarak istemenin üçüncü nesneleşme basamağı hayvan ve insanda ortaya çıkar. Burada sebep ve etkiyi belirleyen şey güdülerdir ve güdülerin aracı olarak idrak şarttır. Yeter temel koşul birinci basamakta fiziksel kuvvet, ikinci basamakta uyaran, üçüncü basamakta ise güdülerdir. Bütün sebepler istemenin görünürlük kazanmasıdır. Doğanın idrakten yoksun kısmında ve bitkilerde var olan uyaranlarda olduğu gibi hayvanların ve insanların davranışlarını belirleyen güdülerde de durum istemenin görünürlük kazanmasıdır.[461]

Nihayetinde istemenin dördüncü nesneleşme basamağı insandır. Bu basamakta isteme kişilerin bedeni ve karakteri olarak ortaya çıkar ve en tam ve berrak şekilde isteme insanda nesnelleşir. Burada teklik baskındır ve kişilik son derece kuvvetli olduğu için her bir kişi tek başına 'ide' meydana getirir çünkü burada türün karakterinin yanı sıra kişinin karakteri de devreye girer.[462] Schopenhauer'a göre her insan yani her bir deneyimsel karakter kendine özgüdür. Bu deneyimsel karakteri insanın deneyim dünyasındaki eylemleri olarak gören Schopenhauer bu eylemlerin aslında zamansal tezahürden soyutlandığında Kant'ın ifade ettiği akli karaktere denk geldiğini vurgular. Bu akli ve deneyimsel karakter ayrımının Kant'ın çok önemli katkısı olarak değerlendiren Schopenhauer akli ve deneyimsel karakterle ilgili şunları ifade eder:

> Tamamen birey olduğu ve tür tarafından kapsanmadığı müddetçe her bir tekil insanın karakteri, istemenin nesneleşme ediminin kendine has belirli bir ideasıymış gibi görülebilir. Fakat bu edimin kendisi o kişinin akli karakteri olacaktır; lakin onun deneyimsel karakteri, akli karakterin tezahürü olacaktır. Deneyimsel karakter tamamen akli karakter tarafından belirlenmiştir ki akli karakter temelsiz yani, kendinde şey olan, yeterli temel ilkesine (tezahür kalıbına) tabi olmayan istemedir.[463]

İstemenin dünyanın içinde nesneleşme basamakları çeşitli idelerin kopyaları olarak bir nesneleşmedir. İdeler ve basamaklar arasındaki ilgi dünyada bir uyum oluştururken tekler arasında çatışma ve mücadele vardır. Tekleşme, bütünle bir bağ sağlasa da teklerin dünyadaki varlığı tesadüftür. Bu asli olmayan tesadüfi olan faktörler insanda dışsal koşullar tarafından belirlenir ve karakterin doğasına göre tepki vereceği

---

[460] Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, s.136-138.

[461] Schopenhauer, *İsteme Tasavvur Olarak Dünya*, s.246.

[462] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.36.

[463] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.272.

güdüler sunar. “Fındık fıstık için mi taht için mi kumar oynadığımız asli değildir; fakat bu oyunda hile yapmamamız veya dürüstçe oynamamız asli olandır.” Sonuç olarak kişinin hayatının seyrinde yaşadığı reel olaylar onun o insan olmasını yani öz yapısını ya da karakterini değiştirmez.[464] Dünyanın çeşitliği içindeki birliğini istemenin bu nesneleşme basamaklarıyla çatışma olarak açıklayan Schopenhauer’ın metafizik varlık görüşü onu teleolojik bir dünya ve insan anlayışına götürmez. İstemesini geçici olarak susturan yaratıcı insan ve istemesini kıran ulu insanların ortaya çıkması Schopenhauer’ın metafiziğinin diğer metafizik görüşlerden son derece önemli ayrımıdır.[465]

Schopenhauer’ın bu bilgiler doğrultusunda insanı ikili bir varlık arz eder. İnsan üç bakımdan ikili varlıktır. Birincisi bilen ve isteyen yanlarının ikiliğidir. Diğeri ise kişi bilen yanı sayesinde nedensel bağların dışına çıkarak bağımsız bilen insan olur bu durumda olan insan bağımsız bilen insan olarak diğer kişilerden ayrılır. Bu tür olarak insanın varlıkça ikiliğidir ve Schopenhauer’ın ahlak ile insan anlayışının konusunu oluşturur. Son olarak istemenin görünüşü olarak beden-karakter ikiliğidir. Kuçuradi’ye göre; “Böylece Schopenhauer, eski ikili insan görüşlerindeki beden-ruh, biopsişik-akıl ikiliklerinin yerine beden-karakter ikiliğini, yani birbirine özce zıt unsurların ikiliği yerine özce bir olan unsurların ikiliğini ortaya koymakla; ve Kant’ın gnosiolojik ikili insan görüşünü, insanın varlıkça bir ikiliği – kişi-bağımsız bilen insan ikiliği- haline getirmekle, insanı bütün olarak ele alacak olan insan görüşüne, günümüzün felsefi antropolojisine açılan yolu hazırlayanlardan biri oluyor.”[466]

2.5.4. Ahlaki Bir Varlık Olarak Kendi Kendinin Karşısında İnsan

Schopenhauer’a göre insan kendisini bilen bir varlık ve isteyen bir varlık olarak iki şekilde bilir ve bu iki tarafın birlikteliğini baş mucize olarak değerlendirir. Bedeni aracılığıyla kendisini isteyen bir varlık olarak doğrudan doğruya tanıyan insan ayrıca yapıp etmelerine bakarak da kendisini dolaylı olarak da tanır. Bu açıdan insanın yapıp etmelerini açıklamayı ve değerlendirmeyi konu edinen ahlak insanın öz yapısı gereği

---

[464] A.g.y. s.272.

[465] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan,* s. 28.

[466] A.g.e., s.45.

öğretilemez. İnsanın eylemleri onun ne olduğunu yani öz yapısını gösterir. İnsanın öz yapısı ahlaka öncel bir durum olup onunla iç içe olması bağlamında değerlendirildiğinde Schopenhauer'ın ahlak anlayışı insan anlayışının bir sonucudur ve birlikte yürür. Schopenhauer'ın ahlak ve insan anlayışında en önemli terimlerinden biri insanın özünün ne olduğunu belirleyen akli karakterdir. İnsanın akli karakteri doğuştan olup değişmez ve bu anlamda insanı ahlak kuralları, inançlar ve yasalar koyarak değiştirmeyiz. Bunu yapmak insanın özünü bilmemektir çünkü insan temel isteme tarafından akli karakterle yapıp etmeleri belirlenmiştir. "İnsan istediği şeyden ibarettir ve nasılsa öyle ister."[467]

Schopenhauer dünyanın karşısında ve içinde duran insandan farklı olarak ahlaki varlık bağlamında insanı ele alırken kendi kendisinin karşısında kişiyi kendi kendisiyle yüz yüze bırakır. Bu kendi kendisiyle yüzleşme Hint öğretisinin yargısı olan *tat twam asi* (sen busun) anlamına gelir. Böylelikle ahlak anlayışı kendi kendisiyle karşı karşıya kalan insanın antropolojik araştırmasıdır.[468]

İnsanın en içsel özü varoluşun değeri ve değersizliğini ortaya koyarak insanı belirler. İçsel öz akli karakter olarak kişiyi yönlendirir ve bu içsel özü kişi seçmemiştir bunlar kişiyi seçmiştir. İnsan her şekilde olduğu gibi ahlaki varlık olarak da kendisi zorunlu olmayan temele yani istemeye bağlıdır. Böylelikle insan dünyanın içinde iki şekilde istemenin zorunluğuna tabidir. İstemenin emrinde insan ilk olarak türün devamını sağlar çünkü isteme için önemli olan türün devamıdır. Doğa türü korur birey önemsizdir. Diğer yandan insan hayvanda dahil olmak üzere tüm varlıklardan farklı olarak tek bir karakteri göstermez burada türün karakteri değil kişinin karakteri devreye gireceğinden kişi kendi öz yapısının da emrindedir. Burada artık insan tür değil kişi olarak ahlaka konu olur. Her iki şekilde de nihayetinde insan doğadaki her şey gibi istemenin emrindedir. Fakat isteme aydınlanırsa kişi istemenin emrinden çıkacaktır ve insan burada bütünüyle istemeyi susturacaktır. Doğal olarak bu insanda kişi de bitecektir. Çünkü kişi olmak belirlenmiş olmayı 'ben' olmayı 'karakter' olmayı sürdürmektir. O halde Schopenhauer'ın insan anlayışında isteme "kör isteme" ve

---

[467] Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, s.36.

[468] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 48-49.

“aydınlanmış isteme” olarak bu dünyanın içinde yan yana durur.

Yaşama istencini belirleyen tüm hayatın fenomenleri bu kör istemenin mücadelesinden ve çatışmasından başka bir şey değildir. Kişinin kendi dünyası ile tüm yaşamsal fenomenler aynı dünyanın içindedir ve hepsi istemenin aynasıdırlar isteme ise dünyanın özüdür. Yaşamın içinde bireylerin var olup yok olduğunu idrak ederiz, fakat böylesi bir idrak karşısında insan yaşamı hiçlikten çıkan bir hediye olarak görür. Schopenhauer’a göre daha sonra insan bu hediyeyi kaybeder ve hiçliğe dönüşten de acı çeker. Fakat kendi kendisini idrak eden tezahürlerin seyircisi olan idrakin öznesi ne doğumdan ne ölümden etkilenir. İnsanın içsel özü sonsuz iken tek tek bireyler doğanın ilgisi dışındadır. Bu anlamda ölüm bireyliğin unutulduğu rüyadır. Yaşamın bakış açısı ne geçmiş ne gelecek o şimdiyi önemser ve şimdi insan için bilincin tek zamanı değildir. Hayvan insana göre şimdide iken insan düşünme yetisi ile geçmiş ile geleceği de bilincinde taşır. Ölümün kesinliğini de bilincinde taşır. Schopenhauer’a göre istemenin en mükemmel nesneleşmesi olan insan bütün canlılar arasında en ihtiyaç sahibi ve en eksik olandır. Biri bitmeden diğeri başlayan ihtiyaçları hep varlığını sürdürme kaygısındandır. Bu kadar çaba insanın yaşama duyduğu sevgiden ziyade ölüm korkusu kaynaklıdır.[469]

İnsan yaşamın bu öz yapısını bilgisinin istemesini aydınlattığı derece ölçüsünde görür. Schopenhauer nadir de olsa hayatın amacının mutluluk değil[470] acı olduğunu fark eden insanlar olacağını söyler. Bu insanlarda isteme çok kuvvetli aydınlığında kişi kendi kendini ve yaşamın yapısını açık şekilde gördüğünde görüntüler dünyasının ötesine ulaştığında insana üç farklı yol açılır. Bu durumda hayata evet diyen insanlar ki bunlar sıradan insanlar değil tarihi büyük karakterlerdir ki bunlara Schopenhauer büyük insanlar demektedir ve bunların büyük tutkuları vardır. Diğer yol istemesine hayır diyen aziz ya ulu insanlardır bunlarda isteme tamamen kaybolur bilgi de uyur. Üçüncü yol ise istemesini arada sırada susturan deha insanlar ya da sanatçılardır. İnsan için bu üç yolun

---

[469] Schopenhauer, *İsteme Tasavvur Olarak Dünya*, s.408-456.

[470] Schopenhauer’a göre doğuştan gelen tek bir hata vardır o da mutlu olmak için var olduğumuz düşüncesidir. Bu hatada ısrar ettiğimiz sürece aldanmış oluruz. Yaşamın amacı aslında refahtan ziyade acılarımızdır. Hayatın derin ızdırap ve acılarla dolu olup ondan kaçamayacağımızı söyleyen Schopenhauer bu ızdıraptan kurtuluş yolu olarak tek tesellinin istemenin öz-kurtuluşu olduğunu ifade eder. Bu noktada yaşamın gerçek amacı ölmektir çünkü yaşamın sonucu ve özetidir. Bkz. Schopenhauer, *The World As Wıll And Representation II*, s.634-637.

bileşenlerini Schopenhauer Doğu öğretisine ait olan *vedala*rın üç *guna*[471] (kuvvet) dedikleri şeyle ilişkilendirerek şu şekilde anlatır:

> İnsan yaşamına dair üç farklı teorik uç varsayıp bunları gerçek insan yaşamının bileşenleri olarak değerlendirebiliriz. Bunlardan ilki şiddetli isteme, büyük tutkulardır (raja- guna). Bu, büyük tarihi karakterlerde ortaya çıkar; destanlarda ve dramalarda resmedilir; fakat daha küçük çapta da kendisini gösterebilir, çünkü burada nesnelerin büyüklüğü dış ilişkilerine göre değil, sadece istemeyi etkileme dereceleri ile ölçülür. Bundan sonra ikinci olarak saf idrak ediş; idrakin istemenin hizmetinden kurtulması koşulu ile idealların kavranması; dâhinin yaşamı (satta-guna) vardır. Nihayetinde üçüncü olarak da istemenin ve bununla birlikte istemeye bağlı olan idrakin en büyük uyuşukluğu, boş özlem, hayatı donduran can sıkıntısı (tama-guna) vardır. Bu uç noktalardan birinde sabit kalmaktan çok uzak olan bireyin yaşamı, nadiren bunlara dokunur ve genellikle sadece ya bir ya da diğer tarafa zayıf ve topallayan bir yaklaşmadan; can sıkıntısından kaçış için sürekli olarak önemsiz nesnelere muhtaç tekrarlayan bir istemeden ibarettir.[472]

2.5.5. Özgürlük Problemi ve İnsan ile İlişkisi

Schopenhauer özgürlük kavramına dikkatlice bakıldığında bu kavramın olumsuz bir özellik gösterdiğini düşünür. Çünkü özgürlük her türden engelleyici şeyin yokluğudur. Fiziksel, entelektüel ve ahlaki özgürlük olarak üç türe ayrılan özgürlükten insan davranışlarının istemeyle ilgisi bağlamında ahlaki özgürlük önemlidir. *Liberium arbitrium* (istemenin özgür seçimi) anlamına gelen ahlaki özgürlük bir yandan fiziksel özgürlüğe bağlanır. Fiziksel özgürlük maddi engellerin yokluğunda ortaya çıkar. Schopenhauer bazen insanın eylemlerini maddi olmayan engellerin örneğin güçlü güdülerin etkileyerek engelleyebileceğinden bahseder. Bu bağlamda güdülerin maddi engellere göre kuvvetli olmasa da karşısına çıkan başka bir güdü ile alt edilebileceğini söyler hatta en güçlü olan yaşama güdüsü bile başka bir güdü tarafından alt edilir: intihar, fikirler uğruna ölme vb.[473] Schopenhauer insanların 'yapabilme' ilgisinde özgürlüğü düşündüğü için bu noktada özgürlüğü zorunluluğun dışına yüklediklerinden bahseder. Oysa "istemenin kendisi özgür müdür?" sorusu yapabilme değil de

---

[471] Tamas: Uyuşukluk, donukluk, karanlık kuvveti; Racas: Haraketlilik, ihtiraslık, zihin faaliyeti kuvveti ve Sattva: saflık, sükunet, nurlanma kuvvetidir. İnsanlarda belirli terkipler halinde mevcut oldukları ifade edilir. Bkz. Mohondas K. Gandhi, *Gandhi'ye Göre Bhagavad Gita*, çev. Vecihi Karadoğan-Seda Darcan Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020, s.54.

[472] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.465-466.

[473] Schopenhauer, *İstemenin Özürlüğü Üzerine*, s.17-19.

isteyebilmeyle bağlantılı olarak ortaya konulduğunda isteme ediminin kendisinin özgür olup olmadığı problemi doğmuştur. Schopenhauer için yapabilme edimi içinde empirik kavrayışa göre özgürlüğün zaten var olduğuna karar verilir. Fakat istemenin kendi özgürlüğü hakkında uygun olan soru şöyledir: "istediğini isteyebilir misin?" ya da "istemek istediğini isteyebilir misin?" Bu soru istemeyle doğrudan bağlantıya girmemek için direnir.[474]

Empirik kavrayışımızda özgürlük zorunluluğun yokluğunu şart koşar oysa özgürlük olumsuz, zorunluluk ise olumludur. "Zorunluluk nedir?" sorusu devreye girince açıklama şudur: "zorunlu olan, karşıtı mümkün olmayan ya da başka türlü olamayacak olandır." O halde zorunluluk ile özgürlük iç içe olamaz çünkü özgür isteme hiçbir şey tarafından belirlenmeyen olmalıdır. Schopenhauer özgürlüğü bir dizi değişimi kendinden hareket etmek suretiyle başlatan bir yeti olarak ele alan Kant'ın tanımını buna dayandırır. Çünkü bu kendinden ifadesi zorunlu olmayan ile özdeştir.[475] Schopenhauer'a göre tüm dünya zihnin *a priori* kalıplarını içeren yeterli temel ilkesine dayalı olduğu için yapabilme edimi içinde her davranış güdüler yasasına bağlıdır ve burada tam da bu yüzden zorunluluk içerir. Bu noktada istemenin özgür olup olmadığı noktasında *öz bilinç*'e yönelik bir tahlil yapan Schopenhauer "insan kendi özünün dolaysız bilincine nasıl varabilir?" sorusunu sorar. Buna cevap olarak: "baştan sona isteyen biri olarak, özbilincini gözlemleyen herkes, kendi istemesinin her zaman özbilincin nesnesi olduğunu kısa sürede fark edecektir." Doğal olarak Schopenhauer insanın isteme ediminin daima bir nesneye yöneldiğini ve özbilincin nesnesi olan isteme ediminin idrak yetisinin nesnesi olduğunu ifade eder. Böylesi bir durum içinde nesne güdü adını alır. İsteme edimi bu güdüye yönelerek bir tepki oluşturur. Yani güdü olmadan isteme edimi ortaya çıkamaz. Böylelikle istemenin özgürlüğü özbilincin sınırlarını aştığından özbilinç onun hakkında konuşamaz.[476]

Her bir kişinin özbilinci, kişinin ne isterse onu yapabileceğini dile getirir. En zıt davranışları bile isteyebileceği düşünüldüğünde kişi isterse tersini de yapabileceği düşünür anlama yetisi bunu verili bir durumda karşıt olanın da istenebileceğiyle

---

[474] Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, s.32.

[475] Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, s.19-21.

[476] A.g.e., s.25-31.

karıştırdığı için buna istemenin özgürlüğü adını verir. Oysa özbilinç bunun hakkında karar veremez bu noktada Schopenhauer skolastik bir formülü dile getirir: "Özbilincin ifade ettiği şey, istemeyi sadece *a parte post* olarak konu eder; buna karşılık özgürlüğe ilişkin soru ise onu *a parte ante* olarak ortaya koyar. Dolayısıyla özbilincin inkâr edilemez olan "İstediğimi yapabilirim." ifadesi, istemenin özgürlüğüne ilişkin hiçbir şeyi içermez ve belirlemez.[477]

Schopenhauer tüm bunların sonucunda fiziksel kuvvetlerdeki nedenlerle bitkilerdeki uyarımda söz konusu olduğu gibi güdülerde insan ve hayvan davranışlarını belirlediğini sadece insanın düşünme yetisine dayalı olarak göreli bir özgürlük taşıdığını düşünür. Güdülenme idrak etme aracılığıyla işeyen bir nedenselliktir. Burada neden yani kuvvet isteme adını alır ve diğer doğa kuvvetleri gibi bizi dışarıdan değil özbilinç vasıtasıyla içeriden de bilir. Güdüler her insanın farklı tepki vermesine bağlı olarak bireysel olarak belirlenmiştir bu insanların yapısal karakteridir. Bu karakter *a priori* değil de deneyim yoluyla bilindiği için empirik karakter adını alır. Sonuçta isteme tüm doğa kuvveti ve yaşamsal uyarımlar gibi güdülerin yol açtığı tüm sonuçların temelinde yer alır. Hayvanlar arasında türler arasında bir ayrım gösteren bu karakter insanlarda ise her bireyde farklılaşır. Bu noktada insanın karakteri bireyseldir, empiriktir ve doğuştan geldiği için değişmezdir. Sonuç olarak isteme özgürlüğü *essentia*ya sahip olmayan *existentia* anlamına gelir. Bu durum bir şeyin var olması ama hiçbir şey olmaması anlamına geldiği için bir çelişkidir. O halde deneyim dünyası için *operari sequitur esse* (eylem varlığı takip eder) ifadesi kesin bir sonuç olarak karşımıza durur.[478] Bu noktada Schopenhauer ayrıca şunları söyler:

> *Operari*de (eylemde) rastlayamadığımız özgürlük o halde essede (varlıkta/özde) bulunmalıdır. Zorunluluğu esseye ve özgürlüğü de operariye atfetmek tüm zamanların en temel hatası (sonra geleni öne alma hatası) olmuştur. Tam tersine özgürlük yalnızca *esse*de yer almaktadır, fakat *esse*den hareketle ve güdüler aracılığıyla *operari* zorunlulukla ortaya çıkar: Yaptığımız şeyle kim olduğumuzu öğreniriz. İşte sorumluluk bilinci ile yaşamın ahlaki yönelimi, sözüm ona *libero arbitrio indifferentiae*ye değil, tam da buna dayanır. Bütün mesele birisinin *kim/ne olduğudur*, *ne yaptığı* ise bunun zorunlu bir sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkacaktır.[479]

---

[477] Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, s. 38.

[478] Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, s.108.

[479] Schopenhauer, *İstemenin özgürlüğü Üzerine*, s.128.

Kişinin yapıp etmeleri onun akli karakter yapısı ile bağlantılı olduğu için deneyim dünyasındaki tüm eylemler zorunlulukla iç içedir. İnsanlar için bu zorunluluk güdüler aracılığıyla gerçekleşir idrak da bu anlamda istemenin hizmetinde olduğu için var olan görüntüye gelen her şey özgürlüğün değil zorunluluğun alanındadır. O halde ide olarak insan tek tek tek karakter yapısıyla iki anlamda özgürdür ki bu özgürlükler zorunlulukla iç içedir. Birincisi felsefe tarihi içinde yapabilmenin anlamını içeren negatif bir özgürlüktür bu özgürlük diğer varlıklardaki özgürlükten farklı değildir. İkinci özgürlük ise sadece insanda gerçekleşen pozitif olan fakat sadece imkanlar özgürlüğüdür ve fenomenal dünyada ortaya çıkmayan özgürlüktür. Bu özgürlük insanda sadece bilginin ya da idrakin istemenin öz yapısını çok güçlü bir şekilde aydınlattığı zaman olur ki işte o zaman özgürlük yeni ve olumlu bir anlam kazanır. O halde Schopenhauer için özgürlük ortadan kalkmamıştır sadece daha öteye götürülmüştür. Bu anlamda özgürlük tek tek bireylerin eylemlerinin gerçekleştiği deneyim dünyasından alınarak idrakimizin kolay erişemeyeceği bir bölgeye götürülmüştür. Schopenhauer'ın deyimiyle o artık transandantal olmuştur.[480]

2.5.5.1. İstemenin Onaylanması ve Reddedilmesi

"İstemenin onaylanması" insanın hayatını dolduran istiyor oluşun idrak tarafından rahatsız edilmeden sürmesidir. Schopenhauer istemenin onaylanmasını bedenin onaylanması şeklinde de düşüneceğimizi ifade eder. Bütün isteme edimlerinde temel şey ihtiyaçların tatminidir ve bu tatminler bedenden ayrı düşünülemez. Bu istemenin onaylanmasının birincil ifadesi bedenin tatmini ve doğal olarak türün devamını içerir. İsteme edimi güdüler aracılığıyla görünür hale gelir ve genel olarak güdüler de istemenin tatminini gidermek için vardır. Fakat ne zaman bu tatmine ulaşılır o zaman güdü başka bir biçimde tekrar ortaya çıkar ve istemeyi yeniden tahrik eder. Bu güdüler istemenin sürekli onaylanmasına yönelir. Deneyimsel karakterle açık hale gelen isteme, istemenin şiddetinin ve bunun idrakle ilişkisinin derecesi ölçüsündedir. Schopenhauer için bu bağlamda insan bilinçli hale geldiği andan itibaren kendini isteyen bir varlık olarak tanır ve bu noktada kural olarak idraki ile istemesi sürekli ilişki halinde bulunur. Bilinç sürekli olarak istemenin amacı doğrultusunda kişiyi canlı tutar

[480] Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, s.109.

hatta insanın düşünme edimi de bu amaç için araçlar sunar. İnsanların büyük çoğunluğu için yaşam bundan ibarettir yani istemenin onaylanmasıdır. Bu anlamda idrak bazen estetik temaşada bazen ahlaki bir vazgeçiş olarak istemenin reddi olarak istemenin hizmetinden bağımsızlaşsa da bu durumun istisna olacağını vurgulayan Schopenhauer yaşamın zorluğunun çoğu insanı tefekküre izin vermeyecek ölçüde sarmaladığına değinir.[481]

Schopenhauer için idrak araç ve amaç durumlarına göre istemenin hem onaylanmasına hem reddine hizmet eder. İdrakin isteme ile ilişkisinin onaylanmasının en açık ifadesinin cinsel organlar olduğuna dikkat çeken Schopenhauer bu bağlamda basiret açıklığına sahip olmayan pek çok kişinin bu bakış açısıyla sürekli olarak yaşamı onayladığını belirtir. Hatta yaşam isteğinin onaylanması ölümü de içine alır. Çünkü ölümde yaşama dairdir ve bunun zıttı ise üremedir ve üreme ölümü dengeler ve bütün zamanlar boyunca hayatı temin edip garantiler. Sonuç olarak her idrak eden birey kendini yaşam isteğinin tamamı olarak yani dünyanın bizatihi taşıyıcısı olarak bulur ve bu noktada *makrokosmoza* eşit değerde bir *mikrokosmostur*. Bu dünya içinde yok olup hiçliğe karışacak olmasına rağmen bireyin kendisini dünyanın merkezi yapması hatta kendi dışındaki her şeyi yok etmeye hazır olması kendi varlığının sürekli onaylanmasıdır. Doğadaki her şey için asli olan bu durumun nedeni bencillik olarak daha önce ifade edilmişti ve bu bencillik istemenin kendisiyle çatışmasının en önemli nedenidir. Nitekim bu bencillik sürekli oluşunu *mikro* ve *makrokosmos* arasındaki bu çatışmadan yani bireyselleşme ilkesinden alır.[482]

İstemenin çabalarına rağmen kalıcı bir doyum noktası olmadığını söyleyen Schopenhauer isteme için en yüce iyi ya da mutlak iyi diye bir şey olmadığını belirtir ve metaforik olarak mutlak iyi ya da *summum bonum*'un sadece istemenin reddinde olabileceğini söyler. Çünkü böylesi bir reddediş istemenin baskılarından kurtularak istemeyi tamamen sessizleştirerek kişiyi bu dünyadan kurtarır. Bu dünyadan kurtulan insan *tat twam asi* (bu sensin) hakikatini yaşayarak karşılaştığı her varlıkta birliği görerek gerçek erdem ve kurtuluşun yoluna girer. Bu idrakin en özünde sevgi olduğunu

---

[481] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.472-473. Bkz. *The World As Will And Representation I*, s.326-327.

[482] A.g.e., s. 477-479. Bkz. *The World As Will And Representation I*, s.330-332.

belirten Schopenhauer hakiki sevginin *principium individuationis*'in iç yüzünü görmek olduğunu ve böylesi bir sevginin de kurtuluşa yani yaşam isteğini bırakışa neden olacağını söyler. Bu iç yüzü gören insanın ilk seviyesi adalete yaklaşmak daha öteye giderse sevgi ve yüce gönüllüğe varmak olacaktır. Çünkü kişinin kendi bireyselliği ve başkaları arasındaki ayrım ortadan kalkınca çıkarsız sevgiye yaklaşır. İşte bireysellik ilkesinin iç yüzünü görmek mayanın örtüsünü kaldırmaktır. Bu örtü kalkınca kişi diğerleri arasında fark görmeyeceğinden bütün acıları kendisininmiş gibi hissedecektir. Dünyanın böyle bir idrakini yaşayan insan kendinde şeyin özünü idrak ederek istemenin sessizleştiricisi olur gönüllü olarak vazgeçiş, feragat, hakiki sükûnet ve tam bir isteme yokluğuna ulaşır.[483]

> Zira -daha önce bulduğumuz üzere- yaşam isteği için yaşam daima kesindir ve onun tek gerçek kalıbı ise şimdiki andır; hiç kimse şimdiki andan kaçamaz çünkü doğum ve ölüm tezahürde geçerlidir. Hint mitolojisi bunu "onlar yeniden doğarlar"sözüyle dışavurmaktadır. Karakterler arasındaki büyük etik farkın anlamı kötü insanın istemenin reddinden doğan idrake ulaşmaktan sonsuz derecede uzak olması ve dolayısıyla da hayatta *mümkün* görünen tüm azaplara, hakikate göre, *gerçekten* av olmasıdır; çünkü bu kişinin halihazırdaki ve mutlu durumu bile sadece *principium individuation*is tarafından mümkün kılınmış olana *Maya*'nın bir tezahürü ve aldatmacası, dilencinin mutlu rüyasıdır. İstemesinin baskısının şiddeti ve korkunçluğu içerisinde bu kişinin diğerlerini maruz bıraktığı ızdırap, kendi deneyimlediği ızdırabın ölçüsüdür ki bu ne istemesini kırar ne de onu nihai reddedişe yönlendirir. Buna karşılık her hakiki ve saf sevgi ve hatta her özgürce adil oluş, *principium indivitiationis*'in iç yüzünü kavramaktan hareket eder; ve bu bütün açıklığı ile sağlandığında, tam selamet ve azat oluşa vesile olur ki bunun fenomeni de yukarıda tarif ettiğimiz vazgeçiş, buna eşlik eden sarsılmaz huzur ve ölüm karşısında duyulan yüksek neşedir.[484]

İstemenin reddini ortaya çıkaran soyut idrak değil sezgisel idraktir. Bu idrak kavramlarda değil davranışlarda ve yaşam yolunda bulunur. Bu yüzden böylesi idrake ulaşan birisi dünyayı fetheden değil yaşam isteğini bırakan sesiz ve fark edilmeyen bir insandır. İstemenin özgürlüğü tam da bu yüzden ilk önce onun içinde ortaya çıkar ve bu yolla da onun davranışları sıradan insanların davranışlarının zıddına dönüşür ve insanın dönüşümü de başlar. Bunlara örnek olarak azizler, ulu insan ve mistikleri örnek veren Schopenhauer Hristiyanlıktaki[485] dünyadan elek etek çekişin de bu durumu içermesi

---

[483] Schopenhauer, *The World As Will and Representation I*, s.378-380.

[484] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.561-562.

[485] Schopenhauer Eski Ahit'ten ziyade Yeni Ahit'e yakın olduğunu söyler. Çünkü Eski Ahit insanı kanun egemenliğine sokar ama bununla birlikte kurtuluşa götürmez. Yeni Ahit ise kanunu yetersiz görür ve

bakımından önemser. Böylesi bir idrakle aydınlanan kişi artık saf idrak eden varlık, dünyanın kir pas barındırmayan aynasıdır. Onu artık hiçbir şey korkutmaz sarsmaz bu dünyanın arzuları korku ve kıskançlıkları olan güdülerin ipini kesmiştir. Bu dünya artık bir seraptır.[486] Mevlana da arif ya da insân-ı kâmil tasavvuru bağlamında nefsini silen insanın ve kendinde hiçbir benlik kalmayan insanı bu dünyanın saf aynası olarak görmüştür. Bu anlamda her iki düşünür için istemenin ve nefsin silinmesi birliğin kavranması ve bu idrakin yaşanması bağlamında hakiki kurtuluş yoludur. Tasavvuf düşüncesinde "ölmeden evvel ölünüz" ifadesi tam da istemenin tam reddiyesi bağlamında düşünülebilir.

Schopenhauer istemenin sessizleştiricisi olan idrakin yaşama istencini reddetmesini ortaya çıkarmasının bunu sürekli garantilemeyeceğini de vurgular. Zira beden yaşadığı için istemenin nesneleşmesi potansiyel olarak mevcuttur. Nihayetinde kurtuluş bireyselleşme ilkesini aşmak onun iç yüzünü görmek demektir. Bu idrak gerçek iyiliği ve evrensel anlamda insan sevgisini üretir ve nihayetinde istemenin reddini meydana getirmek için bütün dünyanın ızdırabının taşıyıcısı olur. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir yaşama isteğinin reddiyle intiharın büsbütün farklı şeyler olduğunu da belirten Shopenhauer intihar eden kişinin yaşamı istemekte olduğunu sadece yaşamın kendisine sunmuş olduğu durumlardan memnun olmadığını belirtir. İntihar eden kişi sadece bireyi reddeder türü değil bu yüzden intihar eden tam da istemeyi bırakamayacağı için, yaşamayı bırakır. Bu da bir nevi yaşamayı bırakarak insan aslında istemeyi onaylar.[487]

2.5.5.2. Özgürlük Problemi Bağlamında Üç İnsan Tipi: Akıllı, Deha ve Ulu İnsan

Schopenhauer yaşam isteğinin reddini istemenin tezahürde ortaya çıkardığı tek özgür edimi olarak görür. Fakat aynı zamanda yeter temel ilkesinden bağımsız sadece

---

kendisini bundan bağımsız ilan eder. Buna karşın bol bol merhametten, hayırseverlikten ve insanın kendisini tamamıyla inkar etmesinin gereğinden bahseder ki bu da Schopenhauer'a göre dünyadan kurtulmanın yoludur. Hatta bu noktada kendi ahlak anlayışının Yeni Ahit'in ruhunu taşıdığını bu bakımdan öğretisinin gerçek manada Hristiyan felsefe olarak adlandırılabileceğini söyler. Bkz. *Parerga ve Paralıpomena II*. s.298.

[486] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.543-552.

[487] A.g.e., s. 562-563. Bkz. *The World As Will and Representation I*, s.398-399.

kendinde şey olarak hakiki anlamda saf özgürlük isteme için geçerlidir. Bu özgürlüğün doğrudan tezahürde gösterdiği tek durum istemenin reddidir. Hristiyan mistiklerin *ilahi lütfun* tesiri ve *yeniden doğuş* olarak adlandırdıkları şeyi Schopenhauer istemenin reddi bağlamında istemenin özgürlüğünün tek dolaysız ifadesi olarak değerlendirir. Bu anlamda burada zorunluluk değil lütuf söz konusudur. Bu anlamda istemenin reddinde ortaya çıkan özgürlük lütfun krallığıdır. Hristiyan öğretisinin ilk günah (istemenin onaylanması) ve azat oluş (istemenin reddi) öğretisi Hristiyanlığın tek çekirdeği ve özüdür onun dışındakiler Schopenhauer'a göre kılıf ve ilavelerdir.[488]

İnsan daha önce de ifade edildiği üzere bilen ve isteyen yanına bağlı olarak ikili bir yapıya sahiptir ve bu insandan insana değişir. İdrak eden varlık olarak insan bu bilen yanı ile isteyen yanı arasındaki farklı bağlantılar neticesinde akıllı, deha ve ulu insan tipi olarak ortaya çıkar. İdrak insana bir bilgi sunar bu bilgi görünen nedensel dünyanın içinde kaldığı sürece bu dünyanın sınırlarını aşamaz. Bu yüzden bu dünyanın içinde kalan insan istemeye evet diyen ve doğal olarak istemenin emrinde olan sıradan insandır. Burada özgürlük yoktur. Bu dünyanın içinde olan fakat isteme ve bilginin aynı derecede güçlü olduğu bu dünyanın oyununu gören insanlarda vardır. Fakat bu insanlar sıradan insandan farklı olarak bilerek bu istemeyi onaylar ve kör bir itilimle değil bile bile bu hayata evet derler.[489] Bu insan akıllı insandır ve doğanın fabrikasyonu olan insandan farkı da sadece kör bir evet değil bilinçli bir evet ile bu yaşamı istemesidir. Bu noktada Schopenhauer'a göre her ikisi de özgürlüğün dışında zorunluluğun içindedir.

Schopenhauer'de diğer insan türü sanatın konusu olan yaratıcı insan ya da deha insandır. Bu insan aslında Schopenhauer'ı etik bakımından ilgilendirmez. Çünkü bu insan arada sırada nedensel bağlantılar dünyasının içinden geçici olarak kurtularak istemesini geçici olarak susturur. Yaratıcı insan bilginin istemeyi arada sırada emrine aldığı, gördüğü ideyi bir sanat eseriyle "yeniden ortaya koyan" idenin görünmesini kolaylaştıran insandır. Yaratıcı olma bu anlamda objektif olma yani görerek kazandığı bilgisinin tamlığında ve gücünde bulunur.[490] Schopenhauer normal taşların arasındaki

---

[488] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.567-571. Bkz. Schooenhauer, *The World As Will and Representation I*, s.402-408.

[489] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.70.

[490] A.g.e., s.84.

yakut neyse sıradan insanların arasındaki deha insanı da öyle görür. "Dehayı sadece basit bir iletken olmaktan ziyade kendiliğinden elektrik üreten bir idioelektrik nesneye de benzetebiliriz. Bu mantıkla bir bilgin esasında çok şey bilen ve çok şey öğrenmiş kimsedir ama bir dahi *kimsenin kendisine öğretemediklerini* insanlığa *öğreten kişidir*."[491]

Bilgi ile isteme arasındaki ilişkinin derecesine göre çok nadir de olsa idrak tarafından ortaya çıkan bilgi istemeyi aydınlatarak istemeyi emrine alır. Böylesi bir kişi kendisinin çok açık ve saf bilgisine ulaşarak insanın ve hayatın yapısını çok açık ve saf bir şekilde görür. İstemenin oyununu gören bu insan görünen bu dünyanın yeter temel kalıpları olan zaman, mekân ve nedensellikten koparak kendisine yani kişi olarak varlığına 'hayır' diyerek istemeyi reddeder. Bu insan için yaşamdaki hiçbir güdü onu etkilemez. İstemenin bütün tezahürü ve bu tezahürün evrensel kalıpları olan zaman, mekân ve onun son kalıbı olan özne ve nesne ortadan kalkar. Burada artık tasavvur yok isteme yoktur.[492] Geriye sadece idrak kalır. Bu idrak ile ortaya çıkan şey olan istemenin reddinde bir özgürlük vardır.

Bu noktada Nietzsche modern çağımızın insanlarının kendi hayatını dönüştürmeye yol açan üç düşünür olan Rousseau, Goethe ve Schopenhauer'ın insan anlayışlarını önemser. Özellikle hepimizin bir kerecik bile olsa gerçekten kızmamız gerektiğini vurgular. Bu anlamda Nietzsche Schopenhauer'ın insan imgesinin bize yol göstereceğini ve cesaretlendireceğini ifade eder ve onun ulu insanı hakkında şunları söyler: "Schopenhauerci insan dürüstlüğe içkin olan acı çekmeyi gönüllü olarak üstlenir ve bu acı çekme, onun bireysel iradesini bastırmasına ve onun, amacı yaşamın gerçek anlamına ulaşmak olan özündeki o köklü devrimin ve ters dönmenin yolunu hazırlamaya hizmet eder."[493] İnsana özgürlüğünü kazandıran böylesi bir yolun sonunda nihai nokta yaşamın reddiyesidir. Böylesi bir insanın değişmesi karakter değişmesi değil kişinin karakterinin silinmesi şeklindedir. İsteme ve hayata hayır demenin temsili olan ulu insanın bir ucunda adil insan diğer ucunda ise kendini aç bırakarak ölen *asket* vardır.

---

[491] Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, s.87.

[492] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.578 Bkz.Schopenhauer, *The World As Will And Representation I*, s.410-411.

[493] Nıetzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, s.42-43.

Böylelikle bireyselleşme ilkesinin perdesinin arkasını görmenin derecesine göre önce adalet, sonra sevgi, sonra bencilliğin yok olması ve nihayetinde de dünyadan yüz çevirme gibi çeşitli derecelerde ortaya çıkan *asketism* vardır. Ulu insan tipi de bazı filozoflar, dervişler, arifler, azizler şeklinde bu dünyada ete kemiğe bürünür.[494] Schopenhauer'a göre böylesi bir insan tipi azizlerin hayatları ve davranışlarında görülür ki bütün erdem ve azizliğin arkasındaki nihai hedeftir. "İstemenin tam ortadan kalkmasından sonra geriye kalan elbette hiçliktir. Fakat bunun aksine, istemenin tersyüz olup kendini reddettiği kişide bütün güneşleri ve galaksileri ile bizim bu pek gerçek dünyamız- hiçtir."[495]

Doğal olarak özgür insan Schopenhauer için sıradan insanın ve akıllı insanın içinde bulunduğu nedensel bağlardan kurtularak bu dünyanın ötesinde tüm varlığın içsel birliğini görerek istemesini yadsıyan insanda gerçekleşir. Bunun dışındaki insanlar yeter temel ilkesine bağlı olan uzay-zaman kalıpları içinde davranan ve bireyselleşme ilkesine bağlı bencil insanlardır. Özgürlük bir imkandır ve bu imkana sahip olan insan için iki erdem vardır biri adalet, diğeri sevgidir. Ahlak anlayışında temel ilke olan merhametin iki ayrı görünüşü olan adalet ve sevgi mayanın perdesinin yani bireyselleşme ilkesinin arkasını göstererek bencilliği yok eder.

Schopenhauer'ın kör isteme ile aynı anlama gelen bencillik Kant'ın kendi kendini yönetemeyen istemesini karşılar. Schopenhauer'ın aydınlanmış istemesi ise Kant'ın kendi kendini yöneten istemesine denk düşer. Bu açıdan aydınlanmış istemenin temelinde sevgi kendi kendini yöneten istemede ise "iyiyi isteme" vardır. Kuçuradi'ye göre Kant'ın iyiyi isteyen insanı Schopenhauer'ın adil insanına denk tutulabilir. Fakat sevgi Kant ile başlayan etiğe yeni bir boyut katmaktadır.[496] Bu doğrultuda birinci bölümde Mevlana'nın birliği kavrayan insanı da böylesi bir sevgiyi içinde barındırır. Ben ve ben olmayan çözüldüğünde şefkate dayalı olan böylesi bir sevgi aslında insanlık sevgisidir. Burada Schopenhauer'ın ulu insanı gibi Mevlana'nın da arifi bu sevgiyi idrak eden ve yaşayan insanı olarak özgürlüğün ve insanı insan yapan şeyin göstergesi oluyor. Bu bağlamda hem Mevlana hem de Schopenhauer bilgi ile aydınlanan insanda gerçek

---

[494] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s. 82.

[495] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.579.

[496] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s.91-92.

özgürlük olacağını ifade eder. Bu bilgi soyut kavram ve akıl ile ulaşılan bir idrakten ziyade her iki düşünür için sezgisel idraktir.

Bu sezgisel idrak ile ortaya çıkan insanın özgürlüğü ilk defa tek tek insanların ahlaki bütünlüğünde, yani bir insanı ne ise o yapan şey olarak her insanın o insan olmasındaki yapısında görülür. Bu anlamda buradaki özgürlük bir imkanlar özgürlüğüdür yani doğrudan bu dünyada görülmez. İnsanın yapıca farkını sağlayan bu özgürlük bu dünyada yaşayan ulu insan tarafından gerçekleşir. Kuçuradi'ye göre bu anlamda onun buna örnek olarak göstereceği insan olan ulu insan, aktivitesi ya da başarılarından çok varlığıyla dünyaya anlam katar.[497]

[497] A.g.e., s.93-94.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLANA VE SCHOPENHAUER'IN İNSAN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Felsefe tarihi içinde genel olarak insana bakış açısının temel mottosu insanın varlık dünyasındaki yapı farkını ortaya çıkarmak olmuştur. Bununla bağlantılı olarak tarihin çeşitli dönemlerinde insan birtakım kavramlarla tanımlanmıştır. Örneğin insan *zoon politikon* (düşünen hayvan), *homo faber* (alet yapan insan), *cogito* (düşünen) gibi tanımlara indirgenmiştir. Fakat insanın ne olduğu çoğunlukla metafiziğin konusu olarak ele alınmış "varlık nedir?" sorunsalı içinde insan anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu noktada Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışları da varlık problemine dayalı olup metafiziksel bir bakış açısıyla "insan nedir?" kavranılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışlarının karşılaştırılmasının daha iyi anlaşılabilmesi için felsefe tarihinde çeşitli çağlarda ve dönemlerde gelişen insan anlayışlarının ele alınması gereklidir. Bu nedenle bu bölüm içinde ilk olarak belirli çağ ve dönemlerde yaşamış filozofların insan anlayışlarından yola çıkılarak bir karşılaştırma yapılıp daha sonra Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışlarının karşılaştırılması sunulacaktır. Felsefe tarihindeki insan anlayışlarının bu bölüm içinde ele alınması insan felsefesinin gelişim çizgisini anlamak ve özellikle Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışlarının hem kendi içinde hem de felsefe tarihiyle ilişkilendirilmesi bağlamında yararlı olacaktır.

3.1. Felsefe Tarihindeki İnsan Anlayışlarına Genel Bakış

Düşünce tarihinde "İnsan nedir?" sorusu insanın kendi üzerine sorgulama sürecini kapsar. Cassirer'e göre, insanın kendisini öz-tanımasının, felsefi araştırmanın en yüksek amacı olduğu genel kabul edilen durumdur. Ne kadar farklı olursa olsun felsefî ekoller içinde de bu yüksek amaç temel kalkış noktası olarak kabul görmüştür. Nitekim en şüpheci düşünürler dahi insanın kendini tanımasının olabilirliğini ve bunun

bir ihtiyaç olduğunu yadsımamışlardır.[498]

"İnsan nedir?" sorunsalı insanın "kendini bilmesi" ilkesi bağlamında evrenin ilk mitolojik açıklamaları içinde ilkel bir kozmoloji ile ilkel bir antropoloji içinde var olmuş dünyanın kökeni sorunu insanın kökeni sorunundan ayrılmamıştır. Nitekim din, bu mitolojik kozmoloji ve antropolojiye yeni bir şekil ve derinlik vererek korumuştur. Din ile insanın kendini bilmesi bir merak konusu değil insanın temel yükümlülüğü olarak ilan edilmiş ve bu ahlaki gereklilik dini hayatın en yüksek biçimi bağlamında "kendini bil" ifadesi ile nihai bir ahlak ve dini yasa olarak kabul görmüştür.[499]

İnsanın kendini bilmesi ilkesi felsefi düşüncenin tarihsel evrimi için de geçerlidir. Bu noktada kozmolojik ve antropolojik düşünce arasında sınır çizgisinde olan bir doğa filozofu olarak Herakleitos, eğer hakikati bilmek ve bunun anlamına vakıf olmak istiyorsak, insan olarak, insanın kendi üzerine öz-tefekkürü talebini karşılamak gerektiğine vurgu yapar.[500] Herakleitos'un "kendi kendimi araştırdım"[501] sözlerine göndermede bulunarak felsefi düşünce tarihini insanın ne olduğu üzerine düşünme tarihi olarak da değerlendirebiliriz. Yine bu bağlamda felsefe tarihi içerisinde Kant'ın felsefeye dair belirlemiş olduğu dört soru en nihayetinde bütün felsefi soruların dayandığı temel nokta olarak değerlendirilebilir. Kant bu soruları şu şekilde ifade eder: "Ne bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" ve "İnsan nedir?".[502] Bu sorulara baktığımızda son sorunun bütün soruları kapsadığını ifade eden Kant aslında felsefenin kendisine temel alacağı çerçeveyi de belirlemiştir. İşte bu noktada Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışları da felsefenin temel aldığı bu çerçeveden hareket etmiştir. Bu temelin kalkış noktasında her çağ ve her filozofa göre farklı insan anlayışları ortaya çıkmıştır.

3.1.1. İlk ve Orta Çağ Batı Felsefesinde İnsan

İnsan felsefesi sofistlerle birlikte kronolojik olarak başlasa da insan meselesi tam olarak Sokrates'e kadar olgunlaşmamıştır. Sokrates ile "kendini bil" düsturu pratik ve

---

[498] Ernst Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, çev.Vedat Ahsen Coşar, İstanbul: Dorlion Yayınları, 2022, s.19.
[499] Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, s.23.
[500] A.g.e., s.24.
[501] Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, 2. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s.59.
[502] Immanual Kant, *Logic*, çev. John Richardson, W. Simpkin ve R. Marshall, Stations Court, 1819. s.30.

ahlaki hayatın amacı olmuştur. Onun bildiği ve tüm sorgulamalarının işaret ettiği tek evren, insanın kendi evrenidir. Bu bağlamda Cassirer'e göre, Sokrates'in bir felsefesi varsa kesinlikle antropolojiktir.[503] Bu noktada Sokrates'in insan anlayışının temel ilkesi: "sınanmamış bir hayatın insan için yaşamaya değmeyeceğidir."[504]

Sokrates'in öğrencisi Platon'la birlikte sistematik felsefe başladığı için "insan nedir?" sorusu sistematik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Platon bu soruyu bağımsız olarak ele almasa da *Devlet* adlı eserinde insanın ayırıcı özelliğini temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre insanın özü maddi olmayan bir şeydir. Bu öz maddi dünya ile ilişki kursa da bu dünyadan farklıdır. Platon'un varlık anlayışında iki ayrı alem vardır; idealar ve duyular alemi. İnsanın maddi olmayan ruh yanı, idealar alemine aittir. Bu konuda Platon şunu ifade eder: "İnsanın ruhunun ölümsüz olduğunu, zaman zaman sona erdiğini, ki buna ölmek diyorlar, zaman zaman da tekrar doğduğunu ama hiçbir zaman yok olmadığını…bunun için ruh hem ölümsüzdür hem de birçok kez (yeniden) doğar."[505] Bu noktada Platon insanı ölümlü olan beden ile ölümsüz olan ruhun birleşimi olarak görüp bu iki kısım arasındaki mücadelede insanı anlamlandırmaktadır.[506]

Aristoteles'in insan anlayışı Platon'dan farklı olarak ruh ile bedeni ayrı görmez. Ruh beden ile birliktedir ve onun biçimlendiricisidir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabında insanın akla uygun yanı ile olmayan yanı arasındaki ilişkiyi inceler. İyinin ve mutluluğun insanın yaşam biçimlerine bağlı olduğunu belirten Aristoteles, bu yaşam biçimlerini hazcı, siyaset yaşamı ve theoriya olarak sınıflandırır. İnsanın işinin ne olduğuna yönelik şunları söyler: "Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işe yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak…insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur."[507] Bu noktada Aristoteles'in ahlak anlayışı erek bilimseldir. Eylem ile ilgilenir bu eylem kendinde doğru olan eylem değil insanın iyiliğine yardımcı olan eylemidir. İnsanın iyiliğinin elde edilmesine yaralı olan şey doğru eylem; yararlı olmayan şey ise yanlış eylemdir. Fakat değişik alanlara karşılık düşen değişik iyi türleri vardır. Bu bağlamda kendi uğruna

---

[503] Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, s.25.
[504] Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Erman Gören, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayın, 2016, 38B, s.75.
[505] Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu, 1. Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, 81b-d, s.43-44.
[506] Nurten Gökalp, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022, s.10.
[507] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a.

istediğimiz diğer amaçları ve iyilikleri istediğimiz nihai erek yani en son iyi en-iyi olacaktır. Böylelikle Aristoteles iyinin ne olduğunu ve ona karşılık gelen bilimin ne olduğunu bulmayı görev edinmiştir. İnsan için iyi olanı ona göre politika ya da toplum bilim inceler bu bağlamda Copleston'a göre, ahlak Aristoteles tarafından politika felsefesinin ya da toplumsal bilimin bir dalı olarak görülür.[508]

Aristoteles'in insan anlayışında insanın aklı ile erdemleri arasında koparılmaz bir bağ vardır. Aristoteles'e göre, bir taraftan akıl ve düşünce diğer yandan ahlaki eylem olmaksızın tercih olamayacağından eylemin başlatıcısı insandır. Bu noktada akla uygun eylemin tercihi tür olarak insanın özelliği ve tek kişinin olanağı olarak görülür. Özcan'a göre, Aristoteles'in "eylemin başlatıcısı insandır" sözünü bugün bizim anladığımız her insan teki için geçerli kabul edemeyiz.[509] Böylelikle Yunan felsefesinde tür olarak insana atfedilen özellikler, günümüz açısından yorumlandığında türün her bir üyesinin sahip olduğu değil, sahip olması olanaklı özelliğidir. Bu bağlamda Aristoteles'ten sonraki insan anlayışlarında ve özellikle Orta Çağ ve Rönesans döneminde insanın tek kişi olarak sahip olduğu bu olanak tür olarak insan arasındaki bağ koparılmış, akıl sahibi olmakla erdemler arasındaki köprü yıkılmıştır. Bu açıdan aklın etik boyutu yok olmuş geriye "asıl anlamda varlık", düşünceyle ve en nihayetinde Tanrıyla özdeşleştirilen bir "akıl" kavramı kalmıştır.[510]

Antik dönem ve büyük ölçüde Platon ve Aristoteles'in düşünceleri Roma felsefesini etkilemiştir. Bu bağlamda insanın sorgulamasının gerekliliği, Sokrates'in düşüncesinde olduğu gibi Stoa felsefesinde de görülür. Greko-Romen kültürünün en son ve önemli kişilerinden biri olan Marcus Aurelius Antoninus, Cassirer'e göre, insanın gerçek doğasını veya özünü bulmak için tıpkı Sokrates gibi öncelikle insanın bütün harici ve arızi özelliklerinin ortadan kaldırılması gerektiğine vurgu yapar.[511] "İnsanı insan yapan şeyler haricinde hiçbir şey insana ait değildir. Bu tür eylemler insanın ihtiyacı olarak adlandırılamaz ne insanın doğasına uygundurlar, ne de onu

---

[508] Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi (Aristoteles),* çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997, s.68-69.
[509] Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi,* Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016, s.18.
[510] A.g.e., s.19.
[511] Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme,* s.29-30.

tamamlarlar."[512] Stoacı filozof olan Marcus'un insan anlayışında insan, kendisini evrenle tam bir denge içinde bulur ve bu dengenin hiçbir dış kuvvet tarafından bozulmaması gerektiğini bilir. Bu dengenin bozulmaması (ataraxia/ hiçbir etkiyle uyarılamayan ruh dinginliği, acıya ve sevince karşı ilgisizlik hali) stoacı düşüncede insanın temel erdemi olarak görülen mutlak bağımsızlığıdır. Bu bağımsızlık Orta Çağ Hristiyan felsefesinde insanın temel kusuruna ve hatasına dönüşmüştür. Hatta insan bu hatada ısrar ettiği müddetçe kurtuluşa eremez. Böylece bu iki bakış arasındaki çatışma Cassirer'e göre yüzyıllarca sürmüş modern çağın başlangıcından on yedinci yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür. [513]

Böylelikle Orta Çağ felsefesinde insan anlayışının köklü bir değişime uğradığını görürüz. Bu değişim akla karşı bakış açsının değişimidir. Bu durum en açık ifadesini Orta Çağ Hristiyan düşünürü Augustinus'un eserlerinde ve özellikle *İtiraflar* adlı çalışmasında kendini gösterir. Hannah Arendt'e göre, Augustinus felsefede antropolojik olarak addedilen "ben kimim" ve "ben neyim" sorusunu ortaya koyan ilk kişi olarak görülmektedir.[514] Yine Martin Buber'e göre de gerçek anlamda antropolojik olan bu soru Aristoteles'ten ziyade Augustinus'ta ortaya çıkmıştır.[515] *İtiraflar* adlı eserinde bu soruyu şöyle dile getirir: "Bunun üzerine kendi içime döndüm ve kendime 'Ya sen, sen kimsin?' diye sordum. 'Ben bir insanım.' diye yanıtladım kendi kendime."[516] Augustinus böylece "ben kimim" ve "ben neyim" sorularını birbirinden ayırmıştır. Ben kimim sorusunun yanıtı bellidir fakat ben neyim sorusunun yanıtı insanı yaratan Tanrı tarafından verilir. Bu yüzden bu soru akıl ile değil ilahi olarak vahyedilmiş bir zeminde aranabilir.[517] Bu bağlamda ona göre, İsa'nın ortaya çıkmasından önceki bütün felsefe içinde tek bir temel hata vardır o da felsefede aklın insanın en temel yetisi olarak görülmesidir.[518] Oysaki insan aklının vahiy ile aydınlanmadan hakikati bilemeyeceğini iddia eden Orta Çağ düşüncesi akıl-vahiy ilişkisi bağlamında vahyi üstün tutar. İnsan da

---

[512] Marcus Aurelıus, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, XIX. Basım, İstanbul: Kültür Yayınları, 2023, kitap V, kısım 15, s.47.
[513] Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, s.32.
[514] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Yener, 10.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021, s.39
[515] Martin Buber, "What is Man", *Philosophy in the Twentieth Century V.4*, Harvard University Press, 1962, s.700.
[516] Saınt Augustınus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, 4. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016, s.201.
[517] Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.40.
[518] Casirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, s.33.

Tanrı ile olan bağlantısında ele alınır. Augustinus ve Orta çağın önemli diğer düşünürü Thomas Aquınas insanı bu Tanrısal bağlantı içinde ele alır. Orta Çağ Hristiyan Tanrısı ruhtur ve insanda ancak ruh yoluyla Tanrıyla ilişki kurar. Bu bağlamda Platon'un felsefesi Hristiyan amaçlarına uygundur çünkü Platon'un "ruhun ölümsüzlüğü" kavramında kendi inançlarını destekleyen bir argüman bulmuşlardır. Daha sonraları Aristoteles temelli bir gelenek başlamıştır ve ruhu "bedenin bir formu" olarak tanımlamışlardır.[519]

3.1.2. İslam Orta Çağ Felsefesinde İnsan

İslam felsefesinin insan anlayışını birincil düzeyde etkileyen kaynak vahyin ürünü olan Kur'an olmakla birlikte tek kaynak bundan ibaret değildir. Bunun yanında mistik düşünce olan tasavvuf, felsefe ve kelam kaynakları da insan anlayışlarının şekillenmesinde etkili olmuştur.[520] İslam felsefesinde bir diğer düşünce kaynağı olan Yunan felsefesi de Helenistik felsefe aracılığıyla etki etmiştir.[521] Bu etkiyle İslam felsefesi Orta Çağ Batı düşüncesine göre daha çok ivme kazanmış ve onlara göre daha çok gelişme kaydetmiştir. Bu bağlamda Yunan kültür mirasını olduğu gibi değil önemli katkılar sunup zenginleştirerek Avrupa'ya aktarmıştır.[522] Nitekim İslam filozofları Yunan felsefesinin eserlerini çevirerek onları kendi kültür ve inançlarıyla ilişkilendirerek yeni eserler ortaya koymuştur. Bu bağlamda eserler ortaya koyan Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Haldun'un insan anlayışlarına kısaca değinmek İslam anlayışı ve kültüründen gelen Mevlana'nın düşüncelerini değerlendirmek bağlamında yararlı olacaktır.

Antik Yunan felsefesi ile İslam inancını uzlaştırmaya çalışan Farabi (870-950), en mükemmel neden ile başlayarak en alt düzeyde yer alan maddeye kadar inen varlık merdiveninde insan aklının erişebileceği en üstün varlığın Tanrı olduğunu kabul eder. Varlığı ay altı ve ay üstü alem olarak belirleyen Farabi'de Tanrı ile ay altı alem arasında aracı olan "Etkin Akıl" bulunur. Madde ve form inorganik ve organik tüm maddi alemin varlık temelinde bulunur. İnsan da ay altı varlık aleminin en üst düzeyinde yer alan en

[519] Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Yayınları, 2005, s.161-162.
[520] Kadir Canatan, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018, s.62.
[521] Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 34.
[522] Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları, 2001, s.95.

mükemmel varlıktır. İnsanla birlikte başlayan entelektüel akıl ve özgürlük, insanın ayırt edici özelliğidir. Bir irade varlığı olan insan bu anlamda sorumludur. Fakat entelektüel olarak insanı anlamadan önce tabiat varlığı olarak insanın anlaşılması gerektiğini söyleyen Farabi bu anlamda insanın nefs ve ruha sahip olduğunu söyler. Ruh ise bedenle birlikte bulunur fakat bedene bağlı değildir. İnsan nefsinin en yüksek işlevi olan düşünme yetisi bilgi, sanat ve teknik üretir. Nefsi bitkisel, hayvani ve insani nefs olarak kademelendiren Farabi insani nefsi akılla ilişkili olarak görür ve bu sadece insanda bulunur. Akıl varlığı olarak insana atfedilen temel şey doğru bilgiye ulaşmak ve bu bilgiyi ahlaki eylemlerinde kullanmaktır. Akıllı varlık olarak insanın görevi de aklını kullanarak mutluluğa ulaşmaktır.[523] Mutluluğu araç değil kendinde bir amaç olarak gören Farabi şöyle ifade eder: "Mutluluk insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine, Etkin akıl seviyesine ulaşmaktır."[524] Farabi'ye göre insan amacı olan mutluluğa başka insanlarla birlikte yaşadığı ortamda ulaşır. Bu durumda insanın içinde yaşadığı toplum erdemli bir toplum olmalıdır. Bu konuda Farabi siyasi ilim ve antropolojiye değinerek doğrudan şunları söyler:

> Her insanın yapması gereken işte başka bir insana veya insanlara bağlanması doğuştan bir meylidir. Bu, her bir insanın durumudur. Bunun için, o olgunluktan gücünün yettiğini elde etmek için her insan başkalarıyla komşuluk etmeye ve onlarla bir araya gelmeye muhtaçtır…Şimdi burada başka bir ilim ve insanın bu olgunluğa doğru kendileriyle çalışacağı bu düşünce ilkelerini, işleri ve hasletlerini araştıran başka bir inceleme ortaya çıkar. Buradan, sırasıyla insan ilmi (antropoloji) ve siyasi ilim doğar."[525]

İslam filozoflarından Batı dünyasında Avicenna olarak bilinen İbn Sina'dır (980-1037). Felsefesinin temel eseri olan *Kitabu'ş Şifa* dört bölümden oluşur ve dördüncü kısım Orta Çağ Batı dünyasında *Metafizik* adlı eseri olarak bilinir. Bu eserde Tanrı'nın kendine özgü doğasını açıklarken metafizik kavramının ele alınışında farklı bir fikir geliştirmiştir. Bu yeni fikir mahiyet ve varlık arasındaki farktır. Bu noktada bir türün ne olduğu araştırılsa da o türe mensup bireylerin var olduğunu göstermenin imkânsız olduğunu söyler. Bu açıdan Tanrı tek zorunlu varlık ve diğer tüm canlılar mümkün

---

[523] Gökalp, *İnsan Felsefesi*, s. 27-30.
[524] Farabi, *İdeal Devlet*, çev. A. Arslan, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997, s.75-76.
[525] Farabi, *Mutluluğu Kazanma*, çev. Hüseyin Atay, 4. Baskı, Ankara: Atayy Yayınları, 2016, s.38.

varlıktır.[526] Platon, Aristoteles ve Plotinos'un düşünceleri ile İslam inanç ve kültürünü ilişkilendirmiştir. Özellikle insanların oluşlarının ve doğalarının nasıl türediği ile ilgilenmiştir. Ona göre insanın nihai amacı doğasına uygun yetkinleşmektir. Bu doğrultuda insanın bir parçası olan ruh ona göre bir cevherdir ve bedenden önce gelir. İnsanın ruhu ile olan ilişkisini bir canlılık ilişkisi olarak gören İbn Sina buna nefs demiştir. Nefsi bedenin organlarına dağılmış bedeni hareket ettirici kuvvet olarak tanımlamıştır. Bu anlamda nefs ile beden birliktedir ve bu birlikteliğin bilgisine ulaşabileceğimizi söylemektedir. İbn Sina bir bedende tek bir nefs olmasına ve aralarında derece değil mahiyet farkı bulunmasına karşın, nebati, hayvani ve insani nefslerden yalnızca insan nefsinin cevher olduğunu belirtir.[527] Durusoy bu noktada İbn Sina'nın insan anlayışıyla ilgili şu ifadelere yer verir:

> İbn Sina'ya göre kendi varlığının bilincinde olan yalnızca insani nefstir. İnsanın dışındaki canlıların hissi idrak güçleri var, akli idrak güçleri yoktur. Bu yüzden hayvanlar kendilerini duyular seviyesinde, dolaylı yoldan ve cisim olarak bilebilirler…Bu demektir ki, hayvanlar için bedenden ayrı olarak "kendinde idrak" yani "şuur" söz konusu olmadığı için hayvani nefslerin birer cevher olduğu söylenemez.[528]

Böylelikle İbn Sina kendinden önceki Yunan ve İslam düşünürleri gibi insan varlığı söz konusu olduğunda ruh beden ayrımını kabul ederek düalist bir görüş benimsemiştir. Ruhu bedenin formu olarak gören İbn Sina insandaki ruhu bitkisel, hayvani ve akli ruh olarak üç parçaya ayırır. Bu parçaların bütünle olan ilişkisi türün cins ile ilişkisi gibidir. İnsan bitkisel ve hayvani ruhları diğer canlılarla paylaşırken akli ruh insana özgüdür ve bunun sayesinde eylemleriyle bu hayvanları aşma yeteneğine sahiptir. İnsani nefsin akli boyutu insanda iki temel kuvvet olarak görülür. Bunlar bilme kuvveti ve yapma kuvvetidir. Bu kuvvetleri aynı zamanda teorik ve pratik akıl olarak adlandıran İbn Sina bu noktada asıl belirleyici olanın teorik akıl olduğunu söyler. Pratik akılla ahlaki yetkinliğe ulaşılsa da erdemli olup kemale erince mutluluğa hak kazansa da insanı insan yapan şey akli ruh olduğu için pratik akla ek olarak teorik aklın

---

[526] Anthony Kenny, *Ortaçağ Felsefesi (Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Cilt II),* çev. Şeyma Yılmaz, 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, s.54.

[527] Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1993, s.38.

[528] A.g.e., s.47.

potansiyelini tam olarak kullanan insan kendini tam anlamıyla gerçekleştirir.[529] İnsani nefs kendini bilebilir ve bunun iç gözlem yoluyla ispatlanacağını ifade eder. Ona göre başkasını "akli idrak" seviyesinde bilen bir varlık olarak insan kendi varlığını da idrak eder.[530]

İslam filozoflarından İbn Rüşd (1126-1198), iyi bir Aristoteles yorumcusu olarak bilinmektedir. Bu bağlamda eserleri İslam dünyasından çok Batı düşüncesinde etkili olmuş Orta Çağ filozoflarından Thomas Aquınas üzerinde derin etki bırakmıştır. İnsan ile ilgi görüşleri diğer İslam düşünürleri gibi ruh-beden birlikteliğinden yola çıkarak şekillenmiştir. Rüşd bu noktada ruhu değil nefsi tanımlamanın mümkün olduğunu ve bunun nefsin işlevleri aracılığıyla tanımlanabileceğini söylemiştir. Varlığı cisme bağlı olmayan nefsin varlığının devam etmesi bedene bağlı değildir. Bu bağlamda insanda var olan nefsin güçleri aracılığıyla diğer varlıklarla ortak ve farklı yanlarını tespit etmeye çalışmıştır. Bu noktada nefsin güçleri; beslenme, büyüme, üreme, duyu, hayal, düşünme ve istek gücü şeklinde sınıflayan düşünür düşünme gücünü diğer bütün güçlerden farklı olarak görür. Akıl diğer güçlerin hepsinden üstün olup insanı hayvandan ayırır. İnsanın sahip olduğu aklı pratik ve teorik akıl olarak derecelendiren İbn Rüşd; pratik aklı, herkesin tecrübeyle edineceği akıl, teorik aklı da bazı insanlarda varolan akıl olarak görür.[531]

Ünlü İslam tarihçisi ve düşünürü olan İbn Haldun (1332-1406) tarih, toplum ve kültür üzerine eserler yazmıştır. İnsanın toplumun özü olduğunu ve insanın sahip olduğu bu özün ilineklerinin farklı toplum şekilleri oluşturduğuna değinir. Ona göre insan, varlık skalasının bir parçası ve aynı zamanda en üstündedir. Çok geniş olan canlılar aleminin en üst sınırında düşünce ve akıl sahibi olan insan bulunmaktadır.[532] Bu konuda *Mukaddime* adlı eserinde İbn Haldun insan hakkında şu sözlere yer verir: "İnsan, kendine has birtakım özelliklerle diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir duruma gelmiştir. Bunlardan biri ilimler ve sanatlardır, ilimler ve sanatlar, insanı diğer canlılardan ayırarak seçkin hale getiren ve yaratıklara karşı onun en şerefli vasfını teşkil

[529] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.478-479.
[530] Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s.40.
[531] Gökalp, *İnsan Felsefesi*, s.44-48.
[532] A.g.e., s.49-50.

eden fikrin (ve aklın) neticesidir."[533]

His ve idrak olarak bazı canlılar bu sınıra yaklaşsa da fiilen düşünce sınırına ulaşamamışlardır. Bu yüzden bu canlıların son sınırı olan noktada insanın ilk sınırı gelir. Tüm canlılarda ortak olarak bulunan ilke İbn Haldun'a göre de nefstir. İbn Haldun insandaki nefs 'in iki boyutuna dikkat çeker. İlk boyutu ona canlılık özelliği verir; diğer boyutu ile kemale eren insan özelliği gösterir. İnsan ancak idrak edici nefs aracılığıyla beşerilikten çıkarak potansiyelini gerçekleştirerek dönüşümünü oluşturur. Düşünce özelliği ile diğer varlıklardan ayrılan insan bu özelliği ile belli düzen ve tertip ortaya koyar. Böylelikle insanda temyizi akıl gelişerek ilim elde ederek insani kişiliği tamamlanır.[534] Bu noktada doğrudan İbn Haldun şunları söyler:

> İnsan, hayvanlar (ve canlılar) cinsindendir. Allah Taala onu, hayvanlardan, kendisine verdiği fikirle ayırdetmiştir. İnsan, fikir sayesinde fiillerini muntazam bir şekilde vücuda getirmektedir. *Temyizi akıl* bundan ibarettir, veya (ictimai) görüşlere (ara), maslahatlara ve mefsedetlere dair olan bilgiyi hemcinsinden o sayede elde etmektedir. Bu da tecrübi akıldır, veya (madde ve gayb alemindeki) şahit ve gaip varlıkların tasavvurunu o sayede oldukları gibi tahsil etmektedir. Bu da *nazari akıl*dır…Bundan dolayı insan temyiz (çağın)den önceki ilk halde sadece bir heyuladan (ve suret kabul etme istidadına sahip bir maddeden) ibarettir. Zira hiçbir bilgiye sahip değildir. Sonra (his ve fikir gibi) kendisinde mevcut olan aletler (ve bilgi etme vasıtaları) ile kazandığı ilimle sureti kemale erer. Böylece, onun insani zatı, varlığı itibariyle kemale erer.[535]

İslam felsefesi hem Yunan hem de İslam düşüncesi ve kültürünün etkisiyle gelişen bir felsefedir. Bu noktada Mevlana'nın genelde felsefesi ve insan anlayışı da İslam felsefesinin etkilerini taşır. Bu bağlamda ondaki ruh-beden ayrımı da özce İslam filozoflarının düşüncelerine benzer. Nitekim Mevlana'da nefsin derecesi ve mahiyeti insanı insan yapan ve onu kemale erdiren cevher olarak görünür. Nefs bu noktada her canlıda bulunan fakat insanda akli meleke ile insan olma vasfına erdiren bir özdür. Bu öz Mevlana'da pratik ve teorik olarak akıl ile başlasa da kemale erme ve tam olarak insanın hakikatine erme hali gönül işi olduğu için "aşk" gerekir.

Özetle İslam felsefesi Nutku 'ya göre Batı'nın bugünkü durumunun oluşması ve gelişmesinde bir halka olarak görülmelidir. Çünkü 9-10.yüzyıllarda önce Süryanice

---

[533] İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 17. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s.208.
[534] Gökalp, *İnsan Felsefesi*, s.51-52.
[535] Haldun, *Mukaddime*, s. 775.

sonra Arapçaya çevrilen Grekçe eserler, Arap düşünürlerinin özgün katkılarıyla, Batıdan daha önce bir Rönesans oluşturmuştur. Bu tarihin en büyük medeniyetlerinden biri olan Endülüs'te doruğa çıkmıştır.[536]

3.1.3. Modern Dönem ve Sonrasında İnsan

Modern dönem felsefesini hazırlayan dönem ilkin Rönesans dönemidir. Rönesans düşüncesinin üzerinde durup Antik örneklere göre işlediği ilk sorun Gökberk'e göre insan sorunudur. Bu bağlamda bu dönemin felsefesi insan aklının teolojiden, otoritelerden bağımsız olması hasebiyle Orta Çağın evrensel şemasını kırmış bu noktada insan kendine özgü özelliği olan bir birey olarak görülmüştür.[537]

Orta Çağ Hristiyan metafiziği içinde insan yalnız kalmış ve modernite ile birlikte kendi merkezine dönmek zorunda kalmıştır. Bunun sonucunda insan eski otoritelerden ziyade özneye dönmüş ve öznenin doğuşu gerçekleşmiştir.[538] Bu noktada Modern felsefe ile insan probleminde ortaya çıkan önemli gelişme *cogito* kavramıyla Rene Descartes (1596-1650) ile ortaya çıkan ruh-beden düalizmidir. Dünya artık ahlaki ve dini anlamla dolu bir düzen değil empirik gözlemle araştırılacak bir dünyaya evrilmesi bağlamında Descartes'in düalist felsefesi, bu fiziki dünya resminin önemli kaynağı olmuştur.[539]

Descartes *Metod Üzerine Konuşma* adlı eserinde sağduyu (akıl) kavramından bahseder ve bunun insanlara eşit dağıtılıp farklılığın kullanım tarzından kaynaklandığına dikkat çeker. İnsanı üstün kılan yanın da bu olduğuna değinen Descartes bu yetiyi kendisi için kullanarak şu ana kadar doğru olarak kabul edilen her şeyden şüphe duyarak yanlış kabul eder. Bu noktada birtakım kurallar ve ilkeler belirleyerek metodik şüphe yöntemini kullanır. Bu yöntemle kendisinden şüphe etmeyeceği açık ve seçik bir yargı olan "Düşünüyorum o halde varım" argümanına ulaşır ve bunu felsefesinin en sağlam ve en temel ilkesi olarak kabul eder.[540] İnsanı *res*

---

[536] Uluğ Nutku, *Varoluş ve Tarihsellik*, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2016, s.179.
[537] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 15. Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2004, s.166.
[538] Robert Pippin, *Modernity as Philosophical Problem*, Basil Blackwell, 1991, s.26-35.
[539] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş,* çev. Ahmet Cevizci-Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016, s.20.
[540] Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İkinci Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s.13-33.

cogitans ve *res extensa* (düşünen ruh ve yer kaplayan beden) olarak bölen Descartes keskin bir insan ayrımı yapmıştır. Bu ayrımı Descartes şöyle ifade eder: "Belki bana sımsıkı yapışmış bir bedenim var, ama bir yandan yer kaplayan bir şey değil de, yalnızca düşünen bir şey olduğum sürece kendimle ilgili açık ve seçik bir fikrim de olduğundan, diğer yandan düşünen bir şey değil de, yalnızca yer kaplayan bir şey olduğum sürece bedenimle ilgili bir fikrim olduğundan, benim gerçekten bedenimden ayrı olduğum ve onsuz varolabileceğim kesindir."[541]

Descartes'ten sonra özneye dönüş öne çıkmıştır fakat "insan nedir?" sorunsalını insan felsefesi sorunsalına dönüştüren düşünür Immanuel Kant olmuştur. Kant'a göre insan bir imkanlar dünyasıdır, bu anlamda kendinde var olan imkanları gerçekleştirecek potansiyele sahiptir. Fakat insanın insan olarak kendini gerçekleştirmesi onun akıl varlığı yanına bağlıdır. Bu yüzden insanın doğal varlık yanı akıl varlığı yanına emanet edilmiştir. İnsanın akıl varlığı (*homo noumenon*) yanında; akıl, kişilik ve özgürlük kavramları vardır. Bu yanıyla insan hayvan karşısında üstündür. Bu alanı doğadaki nedensel yasalardan bağımsız gören Kant'ın burada bir özgürlük görmesi felsefi antropoloji açısından önemlidir. Çünkü Kant, insanın ahlaki otonomisini ve özgürlük fenomenini ilk kez felsefi düşünüş çerçevesinde incelemiş ve temellendirmiştir.[542] Böylelikle Kant özgürlük üzerindeki düşüncelerini insana uygulamış ve insanı iki dünyaya da bağlı bir varlık olarak görmüştür. İnsan duyular dünyasının görüngülerinden biri olmakla birlikte kendi kendini aklı ile *intelligibil* bir obje olarak da bilir. Bu yanı doğal nedensellik yasasının dışında olup insanı sadece bir doğa varlığı olmaktan çıkarır ve onu bir nedenler dizisini kendiliğinden başlatan özgür bir varlık yapar. Bu da "gereklilik" adı verilen doğadakinden tamamıyla farklı bir yasadır.[543] Bu noktada "insan nedir?" sorusunun içeriği onun yasaya sahip olan insanın doğadan ne anladığı ve bu dünyadaki konumunun ne olduğu ile ilgili bir bağlam kazanmaktadır.[544]

Kant'ın insan anlayışı bu noktada yasa kavramıyla bağlantılıdır. Fakat Kant için

---

[541] Rene Descartes, *Meditasyonlar (Metafizik Üzerine Düşünceler)*, çev. Çiğdem Dürüşken, 4. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, s.110.

[542] Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s.37.

[543] Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri* (I. Mutluluk Ahlakı II. Kant'ın Ahlak Felsefesi), Üçüncü Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1982, s.178.

[544] Gershon Weiler, "Kant's Question "What is Man?", *Philosophy Of The Social Sciences*, Sage Publications, 1980, s.4.

insan tek başına doğada verilmiş bir kavram değil insanlar arası ilişki ve sosyal bağlar içerisinde kültür ve dil gibi öğeleri taşıyan varlıktır. Bu anlamdaki bir insan varlığının antropolojinin konusu olacağını düşünen Kant bu bağlamda insanı hem doğa hem de kültür varlığı olarak değerlendirir.[545] Hatta Kant insanlar arası ilişki içinde insanın bir ben kavramının bilincinde olmasını onu dünyadaki bütün diğer yaratılmışlardan ayırdığını belirtir ki insanın üstünlüğü de ona göre bu "ben" bilincinden gelir.[546] Özetle Kant felsefi antropolojiyi kurmasa da özellikle *Mantık* adlı eserinde belirttiği dört temel sorunun (1.Ne bilebilirim?, 2.Ne yapmalıyım? 3.Ne umabilirim? 4.İnsan nedir?) birincisinin metafizik, ikincisinin ahlak, üçüncüsünün din, dördüncüsünün de antropolojiyle yanıtlanacağını söyler. Fakat bu soruların hepsinin altında antropoloji vardır çünkü ilk üç soru sonuncu soruyla ilgilidir. Çotuksöken'e göre Kant'ın sorduğu sorular ve bilhassa yapmış olduğu bu tespit onun bakış açısının "antropontolojik" olduğunu gösterir. [547]

Felsefi düşünce tarihi içinde Kuçuradiye göre, Frederich Nietzsche ile insan bir filozofun ana araştırma problemi olmuştur. Nietzsche'nin başlangıç noktası insan olup diğer bütün problemler insana göre değerlendirilip kavranmaya başlamıştır. Bu noktada Nietzsche özellikle yaşayan insana yani yaşamla bağlantı içindeki insana yönelip insanı bu bağlantı içinde ele almıştır. Yaşamla bağı olan insanı ele aldığı için onun bakış açısı kendisinden ve yaşadığı çağdan hareket ederek insan realitesini kavramaktır. Bu bağlamda Nietzsche için insanlar realiteyi görüp görememe tarzına göre üç ana tipe ayrılır. Bunlar sürü insanı, özgür insan ve trajik insandır. Sürü insanı yaşamını geçerlikte bulunan moral değerlere ve yargılarına göre değerlendiren insandır. Trajik ya da üst insan ise varolan realiteyi, daha açık olarak kendi gözleri ile gördüğü realiteyi ilk defa değerlendiren insandır. Bu insan kendi kendisi olan, yaptıklarıyla insana ve geleceğe yön veren yaratıcı insandır. Sürü insanı ve trajik insan arasında olan özgür insan ise geçerlikte olan moral değerlerin insan realitesine aykırı olduğunu bilen, problem yapan henüz yaratıcı olmamış insandır. Kendi gözleriyle görüp kendi hayatına

[545] Angelica Nuzzo, *Kant and Unity of Reason*, Purdue University Press, 2005, s.23.
[546] Immanuel Kant, *Anthropologhy From A Pragmatic Point of View*, trans. Victor Lyle Dowdell, Southern Illınois University Press, 1996, s.9.
[547] Betül Çotuksöken, *Antropontoloji Ya Da İnsan-Varlıkbilgisi*, İstanbul: Notos Kitap, 2018, s.78-79.

yön veren insandır.[548]

Özetle Modern dönem ve sonrasında ilk defa insanı sosyal bir varlık olarak değil insanlar arası ilişkilerde bağımsız olarak ele alan Kant etiğe farklı bir yön verse de Nietzsche'nin de tespit etmiş olduğu *gneoseolojik* hareket noktasından dolayı çağının moral değerini kabul etmiştir. Bu morale göre insanı iki yanlı görmüştür. Bu bakımdan hareket noktası bilgi problemi olan Schopenhauer'de ikili bir insan görüşü ortaya koymuştur fakat davranışlarımızın ahlaki değer ve değersizliğini temellendirmeye çalışırken tek insandan yani kişiden hareket etmiştir. Her insanın eylemi onun akli karakterinin bir sonucu olduğu için bir insan her durumda ancak bu karaktere göre davranır. Bu noktada Schopenhauer'de tek insan insanlar arası ilişkilerde, ontik bir bütün olarak ahlak anlayışının konusu olmuştur. Bu yüzden Kuçuradi'ye göre, Schopenhauer'ın insan görüşünün arkasında duran ve temellendirilmek istenen geçerlikteki moral yani ahlaktır. İnsan problemini yüzyıllardır böyle bir durumda bulan Nietzsche ahlakı temellendirmenin ötesine geçerek ahlak değil bir ahlaklar çokluğu görmüştür. Sonuç olarak Nietzsche ile ahlakı temellendirme bir problem olmaktan çıkıp asli bir fenomen olan insan araştırılmış ve bu realiteye ontik açıdan bakmaya geçilmiştir.[549] Nitekim Mevlana'nın insan anlayışı bilgi açısından olmasa da varlık açısından ikili bir karakter taşır fakat bu metafizik bir yön arz ettiği için insan Tanrı ile olan ilişkisine göre bir değer ve anlam kazanmaktadır. Ahlak da bu ilişki içinde temellendiği için var olan otorite ve değerler hem insan hem de ahlak anlayışını belirlemiştir.

Son olarak 20.yüzyılda insan felsefesinin (felsefi antropoloji) kurucusu olan Max Scheler'in insan anlayışını ele almak faydalı olacaktır. Çünkü Scheler kendi çağına kadar gelen insan anlayışlarına yönelik önemli tespit yapmıştır. Ona göre 20.yüzyılda insan birçok şeyde ilerlese de hala insan problemi karmaşık ve anlaşılmazdır. Bu noktada felsefi antropolojiyi şöyle tanımlar: "İnsanın özünü ve insan doğasındaki özsel yapılarını ve onun doğa ile ilişkilerini, bu dünyadaki fiziksel, psişik, tinsel ve ontolojik

---

[548] İoanna Kuçuradi, *Nıetzsche ve İnsan,* Yedinci Baskı, Ankara: TFK Yayınları, 2021, s.1-3.

[549] İoanna Kuçuradi, Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan Problemi, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1966. s.4-7.

niteliklerini, insanın sahip olduğu güçleri, biyolojik, fiziksel ve sosyal evrim yasalarını, bu yasaların geçerliliğini konu edinen disiplindir."[550] Scheler çağının insan görüşlerinin birbirinden uyumsuz olduğu üç ayrı antropolojimiz olduğuna değinir. Bunlar felsefi, teolojik ve doğabilimsel bir nitelik taşıyan antropolojilerdir. Bu yüzden o geniş temel üzerinde felsefi antropoloji kurmak istediğini belirtir. Bu amaçla Scheler insanı yapıca farklı kılan özü bulma gayretine girişir. Scheler insanı iki varlık yapısına böler. Birincisi psikovital, ikincisi ise bu dünyada olmayan hatta yaşama zıt bir yapı olan Tinsel varlık alanıdır. Psikovital alan içinde insan bu dünyanın içindedir ve bu alan içinde insanın hayvandan bir yapı farkı yoktur derece farkı vardır. Tin ya da *Geist* dediği bu alanı psikovital alandan ayırarak bu alanı "kişi olarak" adlandırır. Scheler'e göre insan kişi olduğu kadarıyla kendisini aşabilir.[551] Böylelikle Scheler'in insan anlayışında tine tanrısal bir nitelik kazandırılmış, tanrı idesi insana aktarılmıştır.[552]

3.2. Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması

Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışlarının karşılaştırılması bağlamında ele alınması gereken en temel nokta düşünce sistemlerinin genel anlamda karşılaştırılması olacaktır. Nitekim her iki düşünürün düşünce sisteminin çıkış gayesi insan olmamakla birlikte eserlerine baktığımızda nihai hedefin insan olduğunu görmekteyiz.

Mevlana İslam dini ve onun kaynağı olan Kur'an'ı temele alarak insan ve ahlak anlayışına ulaşır. Schopenhauer herhangi bir İbrahimi dini benimsemez ve temelde din, mutluluk ve erdem gibi öğeleri koşul alan hiçbir ahlakı da geçerli görmez çünkü ona göre bunların hiçbiri ahlakın temel ilkesi olamaz. Doğal olarak Schopenhauer'ın ahlak ve insan anlayışı da buna paralel bir sonuç gösterir. Mevlana ise bu dünyayı aşan bir ahlak anlayışını ölçüt alır ki bu Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmak ve bu noktada nefsi bilerek terbiye etmektir. İnsan olmak sıfatı bu yüzden bu ahlaka ulaşan insan için geçerlidir. Buradan hareketle her iki düşünür "insan nedir?" sorusuna kendi düşünce

---

[550] Max Scheler, *Man and History, Philosophical Perspective*, trans. Oscar A. Haac, Beacon Press, 1958, s.65.
[551] Scheler, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, s.35-38.
[552] Bedia Akarsu, *Max Scheler Felsefesi'nde Kişi Kavramı ve İnsan-Olma Sorunu*, İkinci Basım, İstanbul: İnkılap Yayın, 1998, s.63-64.

sistemleri, yaşadığı dönem ve farklı kültürlerden gelme noktasında bir cevap sunarlar.

13.yüzyıl düşünürü Mevlana ve 19.yüzyıl düşünürü Schopenhauer çok farklı zamanlarda yaşamış olsalar da benzer yürüyüş içinde oldukları birçok nokta göze çarpar. Bu doğrultuda felsefelerinin temel kavramlarını karşılıklı olarak incelemek gerecektir. Nihayetinde bu temel kavramlar her iki düşünürün ahlak ve insan anlayışına yön verecektir. Bu bağlamda ilk önce Mevlana'nın bilgi, varlık, ahlak ve insan görüşleri dini ölçüt alır ve bu noktada tasavvuf öğretisi onun düşünce sistemine ve temel kavramlarına yön verir. Schopenhauer bir sistem filozofu olarak bilgi, varlık, sanat, ahlak ve insan görüşleri güçlü bir felsefi zemine dayanır ve felsefenin kavramlarıyla konuşur. Fakat ahlak ve insan anlayışında mistik bir filozofa dönüşen Schopenhauer'ın "ulu insan" nitelemesi Mevlana'nın "arif" ya da insân-ı kâmili ile örtüşür.

Mevlana'nın felsefesini doğal olarak ahlak ve insan anlayışını belirleyen en temel kavramlar; nefs, akıl, vahdet, aşk, özgürlük, iyi, kötü, ahlak, insan ve Tanrı'dır. Schopenhauer'ın felsefesi ise onun ifadesiyle neresinden başlarsak başlayım bizi götüreceği tek kavram olan istemedir. İstemenin ilinekleri olan kavramlar ise tasavvur, akıl, nedensellik, merhamet, karakter, bireysellik, özgürlük, insan ve ahlak gibi kavramlardır. Her iki düşünürün insan anlayışları bu kavramlar zemininde inşa edilmiştir. Bu noktada bu kavramlar üzerinden bir karşılaştırma yapılacaktır.

Temel kavramlar noktasında ilk önce Mevlana'daki nefs ve Schopenhauer'deki isteme kavramlarının mahiyetlerinin ele alınması zaruridir. Çünkü her iki düşünürün eserlerine baktığımızda insan anlayışlarının ana temasını oluşturan kavramlar olması bakımından son derece önemlidir. İlk olarak Mevlana'ya bakarsak bu noktada tasavvuf ve İslam düşüncesinde nefsin hangi mahiyette ele alındığına bakmak gerekir. Tasavvuf düşüncesi ve İslam filozofları kendiliğin (self) mahiyetini araştırmaya önem vermiştir. Nitekim İbn Sina ve birçok İslam düşünürü "ilmü'n nefs" hakkında eserler yazmışlardır. Arapçada nefs (*soul*) aynı zamanda "kendi" anlamına gelir ve bu bağlamda "kendinde şey" veya "Tanrı'nın kendisi" ifade edilirken nefs ifadesi kullanılır.[553] Bu noktada nefsini bilen kendini bilir ifadesi de hem Mevlana'da hem tasavvuf ve İslam

[553] William C. Chittick, *İlâhî Aşk*, çev. Ömer Ssruhanlıoğlu, Kadir Filiz, 1. Baskı, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018, s.151.

düşüncesinde kendinde şey olarak Tanrı'nın bilinmesidir. Bu farkındalık nefsin derecesi ile ilişkili olup bu noktayı Chittick şu şekilde açıklar:

> Filozoflar nefs kelimesini her türlü farkındalık ve bilinç durumunu, aklın (*intellect*) tam olarak fiile geçmediği her türlü içselliği (*interiority*) isimlendirmek için kullandılar. Yunanlıların ayak izini takip ederek nefsin hiyerarşik olarak düzenlenmiş farklı türleri olduğunu ve bu farklı türden nefislerin, canlıların eylemleri dolayısıyla ortaya çıkan yetilerin incelenmesiyle anlaşılabileceğini düşündüler. "Yeti" (faculty) kelimesi için kullanılan Arapça kelime "kuvve" olup "direnç, güç, iktidar, potansiyellik durumu" anlamına gelir. Nebâtî, hayvânî ve insânî nefislerden söz edebilmemizin nedeni her bir durumda daha düşük seviyede iken ayırt edemeyeceğimiz özel güçlerin bize görünüyor olmasıdır. Bitkiler büyüme ve üreme gibi minerallerde bulunmayan belirli güçler dolayısıyla ayırt edilir. Hayvani nefisler istemli hareketler gibi ek yetilere sahiptir. İnsanda ise buna konuşma ve akıl yürütme eklenir...Buna göre hayvânî nefis nebâti kuvveleri içerir fakat insani kuvveler açısından yetersiz kalır. Temel anlayış aşama aşama yetilerin yoğunlaşmasına bağlı olarak farkındalık ve bilincin ortaya çıkması, en sonunda ise -filozofların bilfiil akıl dedikleri- insani durumun en yüksek iyisine *(summum bonum*) erebilmekti.[554]

Bu düşüncelerden hareketle Mevlana da nefsi ruh ile ilişkili olarak ele alır ve ruhu hayvani, insani, meleklere mahsus ve ariflerin ruhu olarak dört farklı dereceyle nitelendirir. Ruhu bu dört mertebe ile tanımayan Mevlana hayvani ruhu nefs olarak ifade eder fakat buradaki nefsi nefsin en düşük seviyesi olan *nefs-i emmare* olarak adlandırır. Chittick'e göre sufilerin çoğunluğu kişiyi ruhtan ve gönülden uzak düşüren olumsuz eylemlerini ve eğilimlerini anlatmak açısından *nefs-i emmare'*yi "emreden nefis" olarak kullanmışlardır.[555] Bu nefis kişiye kötülük ve çirkinliği emreder. Bu yüzden nefsin kendini bilmesi bağlamında ruhun yükselerek bilgi ve farkındalığa ulaştıramayan nefsi hayvani nefs olarak ifade eden Mevlana bu seviyedeki nefsin bilinç ve idrakten dolayısıyla akıldan uzak olduğuna değinir. Evrende çokluk, zıtlık, bencillik, kötülük oluşturan bu en düşük mertebedeki nefs birliği kavramayan ikilik içinde kalan nefs olması bakımından Schopenhauer'ın istemenin emrindeki sıradan insana denk düşer.

Böylece Mevlana'da nefs insan açısından bölünmüş seviyelere denk gelirken ruh bölünmemiştir. İnsani ruhun en yüksek mertebesi Mevlana'da bir cevher olarak mevcuttur fakat nefsin perdesini kaldıran, arzu, şehvet ve her türlü tutku ve isteklerden

---

[554] A.g.e., s.152.

[555] A.g.e., s. 177.

uzak duran insanın ulaşacağı mertebedir. Schopenhauer'de ise isteme hem insanda hem de diğer tüm varlıklarda bölünmemiş bir bütündür ve inorganik doğadan insana kadar aynı yapıdadır. Bu anlamda istemenin dereceleri bakımından bir farklılık olup insanda bu en kuvvetli şekilde görülür. Çünkü akıl bu noktada istemenin emrinde olduğu için istemeye daha çok hizmet eder. Yine Schopenhauer için isteme evrenin en iç özüdür ve kendinde şeydir. İstemenin tezahüre getirdiği fenomenler dünyası istemenin nesneleşmeleri olup istemeden tamamen farklıdır. Akıl bu noktada istemeye göre ikincil bir şey olup istemeyi kavrayacak bir yetkinliğe sahip değildir. Aklın en büyük işlevi istemenin aydınlanmasındaki idrak seviyesidir. Bu seviyedeki insan istemenin sessizleştiricisi olarak bu dünyanın rüya misali yapısını idrak eder ve evrenin en iç özünü kavradığı için bireyselliğini terk ederek istemeyi reddeder. Bu noktada nefsini silen insan Mevlana'da benliğini yok ederek Tanrı'nın varlığında erir ve fena makamı olarak nitelendirilen yokluk ya da hiçliğe ulaşarak ferdiyetini bırakır.

Her iki düşünür için de bu dünyanın metafiziksel yapısı insanın kendinde şeyi kavramasıyla çözülmüş olur. Mevlana bunu nefs; Schopenhauer'de bunu istemenin bilinmesi ile ulaşılan idrak, ya da aydınlanma olarak görür. Bu idrak ya da sezgiye ulaşma her iki düşünür için farklı olsa da sonuçları bakımından birtakım benzerlikler vardır. En temel benzerlik bireyselliğin ortadan kalkarak birliği kavramaktır. Bu noktada Schopenhauer bu tür kavrayış ve aydınlanmanın *Sufi* öğretide ve Hindistan'ın *Vedenta* anlayışında olduğunu söyler.[556] En temel farklılık ise Schopenhauer için evrendeki bu birlik kör bir istemenin eseri olup bilinçten yoksundur. Oysa Mevlana için bu birlik Tanrı'nın bilinmek istemesine dayanır ve bu noktada kör değildir.

Mevlana başından beri inanç temelli bir yolda yürür ve bu yolculuğu aşkın varlık olan Tanrı'ya ulaşmak olarak görür. İnsanın temel gayesi de bu yolculukta kendini bilerek benliğini yok etme ve birliğe ulaşmaktır. Bu noktada rasyonel bir zeminden ziyade sezgi, keşf ve aşk ile ulaşılan insanın kendini bilmesinin yolculuğunu anlatır. Schopenhauer bilgi ve varlık görüşüyle başlayan tasavvur ve isteme olarak gördüğü dünyayı rasyonel zeminde açıklasa da dünyanın hakikatinin rasyonel bir ölçütle kavranamadığını vurgulayarak bu noktada sanat ve ahlak ile hakikatin idrakinin

[556] Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, s. 26.

mümkün olduğuna değinir. Bu idrakin bazı insanlarda istisna bir şekilde gerçekleştiğini Schopenhauer şu şekilde vurgular: "İdrakin, ister estetik temaşaya çağrı ister etik vazgeçiş şeklinde olsun, istemenin hizmetinden bağımsızlaşıp genel olarak dünyanın özüne yönelmesi ile böylesi bir hayatın sekteye uğraması daima istisnadır."[557] Schopenhauer burada tasavvurlar dünyasını idrak eden bilinçten farklı bir üst bilinçten bahseder.

Schopenhauer'a göre daha önce de ifade edildiği üzere empirik gerçeklik içindeki bilinç zaman, mekân ve nedensellik kalıplarıyla hareket eder ve burada kendinde şey olan istemeyi kavrayamaz. Bu yüzden mevcut bilimsel teoriler hakikatin bilgisini veremez nedenselliğe bağlı olan bu kalıplar kendinde şeyin mahiyetine beni götüremez. Bu noktada insana özgü olan akıl kavramlara beni ulaştırsa da hakikate nüfuz edemez. Çünkü Schopenhauer için kavramlar tasavvurların tasavvurudur. Bu bağlamda Mevlana da eşyanın hakikati neticesinde akıl ve sebeplerin insanı doğru bilgiye götüremeyeceğini eserlerinde vurgular: "Kabuktan ibaret olan akıl, bir işi yüzlerce delille ancak anlayabilir. Fakat aklıkül, doğru olduğunu bilmediği bir yola adımını atar mı hiç?"[558] Yine Mevlana sebeplerle perde altında kalan insanları şöyle tasvir eder: "Sen çocukluğundan sebepleri görüyor, bilgisizliğinden sebeplere yapışıyorsun. Sebepleri görüyor da müsebbipten gaflet ediyorsun. Bu hakikati örten, müsebbibin yüzünü gizleyen sebeplere ondan meyletmektesin sen."[559] Görüldüğü üzere her iki düşünür hakikatin bilgisi bağlamında aklın ve nedenselliğe dayalı dünyanın bilgisinin yeterli olmadığını savunur. Felsefelerindeki bu benzer bakış açısı aslında birliğin kavranılması bağlamında düşünülebilir. Bu Mevlana için aşkın bir birlik fakat Schopenhauer için ise aksine içkin bir birlik anlayışına dayanır. Çünkü Schopenhauer'ın metafiziği bu dünyanın içinde kuruludur. Bu metafiziksel iç görüyü sağlayan beden bana iki türlü verilmiştir. Beden bana bir taraftan nesneler içinde bir nesne yani tasavvur diğer taraftan ise isteme olarak verilmiştir. Bunu idrak eden insan ona göre bu dünyanın hayal misali olan yapısını anlar. Bu yüzden onun ahlak anlayışına bağlı olarak gelişen bu metafizik gerçeklik yukarıdan değil bizzat bu dünyanın içinde kuruludur.

---

[557] Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s.473.

[558] Rumi, *Mesnevi*, C. III, B. 2530.

[559] A.g.e., C. III, B. 3150.

Her iki düşünür de bu dünyanın rüya misali yapıda olduğuna kanaat getirirler. Bunun temel nedeni Schopenhauer'de bireyselleşme ilkesine bağlı olan bencillik; Mevlana'da ise nefsinde bulunan kötü huylar neticesinde perde altında kalan insandır. Mevlana'da nefsine yenik düşen maddi arzu ve şehvete bağlı insanlar ikilik içindedir. Bu ikiliğin aşılması insanın bu aleme yüz çevirerek Tanrı'ya yönelmesi ile mümkündür. Schopenhauer için ise bu istemenin sessizleştiricisi ve ona hayır diyen insanı ile mümkündür. Kurtuluş yolu budur ki insan olma sıfatına sahip olan ulu insan ve arifler bunu başarabilir. Bu noktada aslında iki düşünür için de insana dair bir kurtuluş reçetesi vardır fakat bu Schopenhauer için herhangi bir din, ahlak öğretisi ve kuraldan gelmez. Bizzat insanın doğasından gelir. Mevlana'da ise bu insana Tanrı tarafından verilen cevherin idrakine ulaşma neticesinde ortaya çıkar: Çünkü ona göre Tanrı insanı kendi sureti üzerine yaratmıştır ve her insan Tanrı gölgesidir ve gölge sahibine benzer.[560]

> İnsanın nefsinde öyle bir şey vardır ki, hayvanlarda ve yırtıcılarda yoktur, dedikleri, insanın onlardan daha kötü olduğundan değildir. Belki şu yüzdendir: İnsanda bulunan o kötü huy, nefis ve uğursuzluklar, onda olan gizli bir cevher yüzünden bulunmaktadır. Fakat bu huylar, uğursuzluklar ve kötülükler o cevherin perdesi olmuştur. Cevher ne kadar daha iyi, daha güzel daha büyük ve şerefli olursa, onun perdesi de öyle olur. Şu halde uğursuzluk, kötülük ve kötü huylar, o cevherin perdesinin vasıtasıidi ve bu perdenin kalkması mümkün değildir. Ancak pek çok mücahede ile kaabil olur. *Mücahilder* de türlü türlü olurlar. Mücahedelerin en büyüğü, yüzlerini Tanrı'ya yöneltmiş olan, bu alemden yüz çevirmiş bulunan yâranla kaynaşmaktır.[561]

Schopenhauer için insanın varlık dünyası içinde diğer varlıklar arasında onu yücelten farklı ve üstün tutan bir özelliği yoktur. Çünkü isteme inorganik doğadan insana kadar istemenin nesneleşmesi olarak aynıdır. İnsan bu süreçte istemenin hizmetinde olan akıl sayesinde bir farklılık yaşasa da bu bir mahiyet ya da yapı farkı değil derece farkıdır. Oysa Mevlana'nın insanı alemin gayesi olup bütün var olan şeylerin üstündedir. Tanrı ona ruhundan üflemiştir ve bunu idrak eden insan eşrefi mahlukat denilen yaratılmışların en üstüne çıkan insan olur. Bu yüzden ahlak insanın bu hali idrak etmesi açısından bir yol ve yöntemdir. Nihayetinde ise mutluluk haline ulaşmadır. Fakat bu mutluluk Mevlana'da bir araç değildir kendinde bir amaçtır. İlahi olana yaklaşan ve tüm birliği aşk ile kavrayan insanın vecd halidir bu hal yok oluştur.

---

[560] Rumi, *Fihî Mâfîh*, s.351.

[561] A.g.e., s. 355.

Benliği terk etmektir.

Schopenhauer için ahlak kurallar, yasa buyruklar bağlamında erdem ile ilişkilendirilecek bir şey değildir aksine ahlak ve din kurallarının şu ana kadar iyi bir insan ortaya çıkarmadığına değinir. Bu noktada Mevlana'nın ahlak anlayışı mutluluk doktrini taşıyan anlayışlara yakındır. Fakat Schopenhauer'ın görüşü mutluluğu amaç edinen hiçbir ahlaktan hakiki bir erdem ve ahlak çıkmayacağı yönündedir. Bunun nedeni iyi ve kötü kavramının görece değer taşımasıdır. Schopenhauer bu noktada iyi kavramını şöyle ifade eder: "Bu kavram, özde görece olup bir nesnenin istemenin belirli bir çabasına uygunluğunu resmeder." Kötü ise: "istemenin çabalamaları ile her defasında uyuşmayan her şeyi resmetmektedir."[562] İşte bu kavramlar neticesinde hem felsefi hem de inanç öğretisine dayanan ahlak sistemleri ortaya çıkar. Bu bağlamda mutlak ya da en yüce iyi olan *summum bonum* da aynı anlama gelir ki bu da ahlak ve din sistemlerinin yanılgısıdır. Schopenhauer insanı bu dünyadan kurtaran istemenin ortadan kaldırılması yani istemenin yokluğunu metaforik olarak mutlak iyi olarak değerlendirir.[563] Bu bağlamda Mevlana'da nefsini silen insanın en nihayetinde iyi ve kötü gibi görece değerleri aşarak benliğin yok olma süreci anlamında bir kurtuluştan bahseder. Birinci bölümde değinildiği üzere Mevlana'da da iyi ve kötü görece değerlerdir. Bu konuda Mevlana şöyle der: "O halde bütün zıt şeyler bize göre zıt görünür. Fakat hâkim olana göre hepsi bir tek iş görür ve birbirine zıt değildir. Göster bakalım dünyada hangi şey kötüdür ki onda iyilik olmasın ve hangi şey de iyidir ki onda kötülük bulunmasın?"[564]

Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışlarında önemli diğer konu ise özgürlüktür. Özgürlük noktasında Schopenhauer ve Mevlana'nın benzer bir anlayışa sahip olduklarını görebiliriz. Her iki düşünür içinde özgürlük kendi metafiziksel anlayışlarındaki kökende mevcuttur. Bu bağlamda Mevlana insanı su üzerindeki kaselere benzetir, kâsenin su üzerinde hareket etmesinin suyun irade ve hükmü ile olduğunu örnek vererek her şeyin Tanrı tarafından olduğuna değinir. Bunu idrak eden insan için bir özgürlük vardır, fakat diğer insanlar için böyle bir özgürlük söz konusu

[562] Schopenhauer, İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya, s.514.

[563] A.g.e., s.515-517.

[564] Rumi, *Fihî Mâfîh*, s.324.

değildir. Schopenhauer için özgürlük zorunluluğun olmayışı halidir ve özgürlük kavramının asli olarak özüne baktığımızda bu kavramı olumsuz olarak nitelendirir. Çünkü özgürlük her türden engelleyici şeyin yokluğudur. Bu bir nevi fiziksel özgürlüğe benzer çünkü burada insanın özgürlüğü bir şeyi yapabilme noktasında mevcut olup isteyebilme ediminde bir özgürlük olmadığına değinir. Bu yüzden yapabilme edimindeki özgürlük ahlaki bir özgürlük değil insanın özgürlüğü anlayış tarzındaki yanılgıdır. İşte bu noktada Schopenhauer yapabilme edimi değil insanın isteyebilme ediminde bir özgürlüğünün var olup olmadığını sorgular. İnsanın ya da daha doğrusu kişinin yapıp etmeleri akli karakter ile ilintili olup deneyim dünyasındaki bütün eylemlerimiz de zorunlulukla ilişkilidir. Böylece Schopenhauer için zorunluluk eylemlerimizde güdülere bağlıdır ve güdüler istemenin hizmetinde olduğundan eylemlerimiz özgürlüğün değil zorunluluğun alanındadır. Özgürlük o halde eylemde değil varlıkta yani özdedir.[565] Bu noktada insanın akli karakterini hür bir oluşum olarak gören Schopenhauer özgürlüğü öze yani istemeye atfetmiştir. İsteme ile görünür hale gelen hiçbir şey özgür değil zorunluluğun bir parçasıdır. Bu özgürlük bazı insanlarda idrakin istemeyi aydınlattığı zaman ortaya çıkar. Böylece deneyim dünyasından alınan özgürlük başka bir alana *transendental* alana taşınmıştır. Bu noktada Schopenhauer şunları ifade eder:

> Metafiziksel olarak insan tamamen bağımsız, kendine özgü ve kökensel bir irade olarak açıklanmalıdır. Burada irade (veya bu anlamda insanın kendisi) kendisine uygun entelekti oluşturur ve bu yüzden tüm eylemlerinin söz konusu yapısallığa uygun olduğunu düşünmemiz gerekir. Sonuçta tüm eylemler zorunlu olarak karakter yapısının var olan motiflerle çatışmasından ortaya çıkar.[566]

Böylelikle zorunluluk yani determinizme bağlı gelişen eylemlerimizin özgür olmadığı vargısı Schopenhauer'ı başka bir boyut olan sorumluluğu irdelemeye götürür. Burada Kant'ın ortaya attığı empirik ve akılsal karakter arasındaki ayrıma değinir. Burada temel olarak şu argümanı kullanır: Deneyim dünyasının bir parçası olarak nedensel zorunluluğun arkasında gerçekliğin ötesinde bulunan yanım eylemlerimi oluşturur. O halde Schopenhauer için bir kimseyi sorumlu görmek o kişinin eylemlerini ölçüt alarak karakterini suçladığımızı gösterir. Yani eylemlerimin nedeni olan akılsal

---

[565] Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, s.108-109. Bkz, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, 19-38.

[566] Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena*, s.100.

karakterimden sorumlu olmam gerektiğini belirtir.[567] Bu noktada araştırmasından çıkan sonuç olarak özgürlük esse yani özde bulunması nedeniyle sorumlulukta bu tarafa aittir.[568] Bu açıdan Schopenhauer düşüncesinde özgürlüğün olmadığı bir alanda sorumluluk da bir çıkmaz oluşturmuştur. Mevlana düşüncesinde de sorumluluk bu anlamda ihtiyara sahip olan insanın akıl sahibi olması ölçütü ile ilişkili olmakla birlikte her şey Tanrı'nın eseri olduğu için buradaki sorumluluk iki şekilde değerlendirilmiştir. Nefsini bilen insan için bir sorumluluk yoktur bu insan tam anlamıyla Tanrı da yok olduğu için teslim olmuştur. Fakat Mevlana bu mertebeye gelmemiş beşeriyetinden geçmemiş insanın sorumluluğu Tanrı'ya ya da başka bir şeye atfetmesini doğru bulmaz.

Schopenhauer'ın insan anlayışı dünyayı doğru şekilde görme yani özü görmeye dayalı olup sezgiseldir. Bu bağlamda bu öz insan eylemlerini de belirler. İşte bu noktada insanın temel karakterinin değişemeyeceği düşüncesi de bu anlayışla ilintilidir. Bu noktada ahlaki kuralların insanların eylemlerini yönlendirmede belli bir etkisi olsa da onu iyi bir insan yapmayacağını söyleyen Schopenhauer'ın ahlak anlayışı buyurucu olmayıp Kant'ın ahlak anlayışının tersine herhangi ahlak yasası ya da teori ortaya koymaz. Bu noktada Mevlana'nın ahlak görüşü din temelli olup Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanmak ilkesine dayanır. İnsanın nefsi hem iyiliği hem de kötülüğe meyillidir. Bu noktada insanda iyiliğe yönelik istidat vardır. Fakat insan hayvani olan nefsini ve kötü huylarını değiştirecek istidadı ortaya çıkarması gerekir. Bu açıdan Mevlana insanların birbirine verdikleri iyilik ve kötülük gibi sıfatların onların asli sıfatları olmadığını belirtir. Karakter noktasında Mevlana'da insanın iyisi ve kötüsünü bırakmamızı onun karakterinin aslına nüfuz etmemizi ifade eder ve kişinin cevherini karakterin kökenini belirleyen şeyi nihayetinde Tanrı'ya bağlar.

Schopenhauer'ın ahlak görüşü metafizikseldir ve insan doğasında bulduğu bir ilkeye dayanır. Bu ilke mutluluk ve yasa gibi akılla ilişkili olmayıp sezgisel bir erdem olan merhamettir. Bu noktada ahlakın esrarı olan bu ilke insani bir duygu olması ve istemenin bencilliğini kıran bir güdü olması bağlamında ahlakın tek gerçek ilkesidir. Bu duygu acıma duygusunu harekete geçirerek bir başkasının acısını hissetmek ve ona

---

[567] Christopher Janaway, *Schopenhauer (Düşüncenin Ustaları)*, çev. R. Çağrı Ataman, 1. Basım, İstanbul: Altın Kitaplar, 2007, s.125-126.

[568] Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, s. 241.

katılmak açısından ahlakın tek gerçek fenomenidir. Bu fenomenden iki erdem ortaya çıkar biri adalet diğeri ise sevgidir. Bu duygu bireysellik yanılgısını görme açısından ben ve ben olmayanı ortadan kaldırarak biz duygusuna götüren bir duygu olması hasebiyle ahlakın gerçek erdemidir. Bu erdem sezgisel olup kavramlar, ilkeler, hiçbir ahlaki kural ve kaidelerden ortaya çıkmaz. Böylece Schopenhauer'ın ahlak görüşünde merhamet bir başkasının acısına ortak olma tavrını metafizik temele dayandırır. Bu acıya ortak olma hali egoizme bağlı olan insandan daha farklı bir insan oluşturarak bu insanın daha üstün bir farkındalık ve bilince ulaşmasıyla sonuçlanır. Schopenhauer acıya ortak olma tavrının dünyadaki acıyı azaltmak için değil daha doğru bir metafizik betimini içinde taşıdığı için iyi bir şey olduğunu söyler. Başkasının acısına karşı duyarlı olmak insanın kendisi ve diğerleri arasında başkalarının yaptığından daha az ayrım yapmasıdır.[569] Bunu şu sözlerle ifade eder:

> *Kötü* bir adam kendisi ve kendi dışında kalan her şey arasında kalın bir duvar hisseder. Onun için dünya bütünüyle *mutlak bir ben-olmayan*dır ve onunla ilişkisi esas olarak düşmancadır…Diğer taraftan, iyi bir karakter, kendi asıl varlığı ile türdeş gördüğü bir dış dünyada yaşar. Diğerleri onun için bir ben-olmayan değildir, ama bir "bir defa daha ben"dir Onun herkese karşı temel yaklaşımı, bu nedenle, dostçadır; kendisini içsel olarak bütün varlıklara bağlı hisseder, onların mutluluğuna ve üzüntüsüne karşı dolaysız bir ilgi besler ve güven içinde başkalarında da aynı yakınlık duygusunun olduğunu varsayar.[570]

Özetle tüm varlıklara sınırsız merhamet duymak Schopenhauer'a göre iyi bir ahlak için gereklidir. Böyle bir insanın davranışları, adalet ve insan sevgisi ile dolu olacaktır. Hatta insan sevgisinin kökeninde onun için adaletten ziyade merhamet duygusu yatmaktadır. Doğanın yaptığı en güzel şeyin insana vermiş olduğu bu metafizik duygu olduğunu belirten Schopenhauer bu duyguyu Kant da dahil olmak üzere birçok düşünürün gereksiz bulduğunu ifade eder. Bu noktada Schopenhauer'ın insan görüşünde insanın dolaysız olarak hissettiği bu temel fenomen insanın varoluş koşulları açısından değerlendirildiğinde ahlak ile antropolojinin iç içe geçmiş olduğunu gösterir. Schopenhauer merhametin insan için temel bir güdü olmasına rağmen son olarak şu soruyu sorar: "Niçin insanlardan biri oldukça merhametli ve bencillikten uzak bir hayat sürerken, bir diğeri bunun tam tersi bir hayat sürmektedir? Etik olarak, insanları

---

[569] Janaway, *Schopenhauer (Düşüncenin Ustaları)*, s. 131-132.

[570] Schopenhauer'dan aktaran Bkz. Janaway, *Schopenhauer (Düşüncenin Ustaları)*, s.132.

ahlaklılığa götüren temel güdüyü bulmamız, insanları ahlaklı olmaya yöneltmemize yeter mi? Merhamet sayesinde kalbi yumuşayan insanlar daha mı adil olurlar?"[571] Bu sorulara hayır diyen Schopenhauer bunu daha önce ifade ettiğimiz insanın empirik karakterinin belirleyicisi olan akli karaktere bağlar. Çünkü karakter doğuştandır ve hiçbir suretle değişmez ve böylece insanın iyi ya da kötü olması onun doğuştan getirdiği bu öze bağlıdır. Ahlaklı olma niteliği böylelikle Schopenhauer için iyi insanın özelliği olmuş bunu sonradan oluşturmaya çalışan ahlak teorileri ve dinin alanından alarak insan doğasına aktarmıştır.

Benzer bir şekilde Mevlana da insan egoizminin önüne geçilmezse canavarlaşacağını vurgular ve bu duyguyu dizginleyecek şeyin merhamet ve hoşgörü olduğuna değinir. Mevlana'nın bu açıdan hem yaşam tarzında hem de felsefesinde tüm insanları hatta tüm varlığı koşulsuz kabul eden bir merhamet anlayışı vardır. Evrensel bir ahlakı merhamet yani tüm varlıklara acıma duygusu üzerine kuran Mevlana her türlü millet, dinin mensuplarını aşarak tüm insanlığa seslenmiştir. Mevlana da sezgi ve gönül ile evrensel bir ahlakın ancak merhametle ve özellikle tüm varlığa acımakla kurulacağını görmüştür.[572] Bu noktada ferdiyetin tuzağından çıkan insandaki ikiliği vecd ile yok eden Mevlana bu kozmik idraki *Dîvân- ı Kebîr* ve diğer eserlerinde şöyle ifade eder:

> Beri gel, beri, daha da beri; niceye bir şu yol vuruculuk? Mademki sen bensin, ben de senim, niceye bir şu senlik benlik? Tanrı ışığıyız Tanrı sırçası. Kendi kendimizle bunca savaşımız, bunca inatlaşmamız da ne? Aydınlık aydınlıktan ne diye kaçar böyle? Hepimiz de bir tek olgun kişiyiz; fakat neden böylesine şaşıyız ki? Neden zengin, yoksulları böyle hor görür ki? Sağ el ne diye kendi solunu hor görür? Her ikisi de mademki senin elin; uğurlu ne demek, uğursuz ne demek? Biz, hepimiz aynı mayadanız; aklımız da bir, başımız da. Fakat şu beli bükülmüş göğün altında iki görür olmuş kalmışız. Şu beşten, altıdan pılını pırtını çek birlik bucağına; niceye dek usûl boylu birlik ağacının yalnız sözünü edip duracaksın? Hadi, şu benlikten geç, herkesle karış, kaynaş. Kendinde kaldıkça bir habbesin, bir zerresin ancak, fakat herkesle birleştin, kaynaştın mı ummansın, madensin. Erkek arslan her şey yapar; köpek de köpekliğini eder durur. Tertemiz can dilediğini işler, beden de bedenliğini yapadurur. Canı da bir bil, bedeni de; fakat sayıda yüz binlercedir. Hani bademler gibi, hepsinde de aynı yağ var. Dünyada nice diller var, fakat hepsi de anlam bakımından bir; kapları kırıp döktün mü su bir olur gider. Birliğe erer de gönülden

---

[571] Schopenhauer, *Merhamet*, s.117-133.

[572] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s.378.

sözü sürer, çıkarırsan, can her görüş sahibine haber gönderir, meramını anlatır.[573]

Yukarıdaki ifade Mevlana'nın bütün varlığı kucaklayıp fenomenler ya da suretlerin arkasındaki birliği görmeyi sevgi ve merhamete dayanan evrensel bir farkındalıkla kavramıştır. Bu bağlamda varlığı mistik bir dille çözmüştür. Bu dil Özkan' a göre ahlakın da metafizik esası olup Schopenhauer'de ahlak metafiziğini bu mistik ifade ile gerçekleştirmiş ahlak görüşünü sevgi, adalet ve merhamet çerçevesine yerleştirmiştir. Schopenhauer, merhamet fenomeninin esrarını bu mistik kavrayışta görür çünkü ona göre ben ile ben olmayan arasındaki farkı ortadan kaldıran bu görüş merhamet fenomeninin esasıdır. Burada temel mesele bir bireyin kendini doğrudan doğruya başka bir bireyde görmesi ve varlığını onda idrak etmesidir.[574] Bu noktada Schopenhauer mistik kavrayış ve filozofun tavrı arasındaki farkı temel eserinin ikinci cildinde şöyle ifade eder: "Bu en geniş anlamıyla mistisizm ne algı ne de kavrama yoluyla ulaşılamayan şeyin doğrudan farkındalığıdır. Bu noktada mistik filozofa göre içeriden başlaması noktasıyla karşıttır. Oysa filozof dışarıdan başlar."[575]

Mistik bakış açısına sahip olan Mevlana evrene bir ilahi oluş gözüyle bakmaktadır ve bu oluş insanda kemaline ererek insan Tanrılaştırılmaktadır. Çünkü kemal halinde insan Tanrılaşarak insanda ilk halde bulunan hayvani nefsi yenmiştir. Akıl bu mertebeye varmada bir kapı olmakla birlikte irfan verici değildir. Hakikatin özü için aklı feda etmek şarttır bu da ancak içsel bir sezgi ile gönle ulaşmak olan keşf halidir. Mevlana'nın bütün antropolojisi böylece insanın yokluğa dönerek ezeli birliğini parçaladığı (*elest* anı) benlik halinden varlığın birliğine geri koşar.[576] İşte insanın kim ve ne olduğu bu keşfin temaşa edilmesi ile mümkün olup bu halin yaşanan bir hal olduğunu bilmenin değil olmanın içinde vuku bulduğunu izah eder. Schopenhauer için insan tüm görünen şeyler gibi kör bir istemenin tezahürü olmakla birlikte insanın mucizesi hem bilen hem de isteyen ikili bir yapı gösterir. Temel eserinde sadece "bir" düşüncenin anlatılacağını ifade eden Schopenhauer bu tek yani bir olan düşüncenin

---

[573] Mevlana Celaleddin Rumi, *Dîvân-ı Kebîr IV*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, IV. Basım, İstanbul: Kültür Yayınları, 2022, CXI/4090, s. 488.

[574] Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, s.379

[575] Schopenhauer, *The World as Will and Representation II*, s. 611.

[576] Annemarie Schimmel, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî (Ben Rüzgarım Sen Ateş)*, çev. Senail Özkan, 7. Basım, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017, s.121.

insanda var olan bu ikili yapı ile alakası olup insanın bilen yanının en nihayetinde istemeye tabi olduğunu kavramasını konu edinir.[577] O halde Schopenhauer'ın filozof tavrı tasavvur olarak dünyadan sonra isteme olarak dünyaya geçince mistik bir tavra dönüşür. Böylece Schopenhauer'ın antropolojisi insanın kendisini dünyadaki herhangi bir obje değil içerisinden tanımasıyla varlığın gizemine ulaşmasındaki idrakte tamamına erer. Bu varlığa dair idrak arttıkça akıl ya da bilme istemenin emrinden kurtularak kişi benliğinden sıyrılır. Burada kişinin duygu durumunda değil oluş halinde bir dönüşüm meydana gelir.[578] Bu dönüşüm Schopenhauer'ın aziz ya da ulu insanında benlik ile varlık arasında sınır kalkarak Mevlana'daki gibi birliğin huzurunu yaşayan insan olacaktır.

Her iki düşünürün insan anlayışı doğrudan yaşayan insan değil ahlaki bir varlık olarak insanı ele almıştır. Bu Mevlana düşüncesinde, aşkın varlık Tanrı ile ilişkisi içinde Schopenhauer da ise evrene içkin olan isteme ile ilişkisinde ele alınmıştır. Bu noktada doğrudan "insan nedir?" problemine felsefi antropoloji zemininde yaklaşmasalar da Schopenhauer'ın insan doğasında bulduğu merhamet ahlakı, tür ve kişi olarak insan ayrımı daha sonra gelişecek antropolojiye ışık tutmuştur. Mevlana ise dine inanan bir düşünür olmakla birlikte insanı ve tüm varlığı kucaklayan birlik, aşk ve sevgiyi temel değerler olarak insanlığa ileten özgeci diliyle insan felsefesine ve tüm insanlığa rehber olmuştur. Bu düşüncelerden yola çıkarak her iki düşünürün felsefenin ebedi uğraşını ahlak görüşü temelinde insan anlayışlarında işlediği gerçeğini Nutku'nun şu sözlerine atıfta bulunarak ifade edebiliriz:

> …felsefenin, Kant'ın özdeyişiyle, "aklını kullanmaya cesaret et" şiarında duyarlılığın yerini arıyordu. Akıl öyle azgınlaşabilir ki kendi kuyusunu kazabilir, kazmıştır da. Ama duyarlılık -elbette yaşatıcı değerlere duyarlılık- hiçbir zaman azgınlaşmaz, abartı dahi kabul etmez, her zaman ölçülü, isabetlidir; çünkü başka bir sesten, vicdandan kaynaklanır. Bilincin açıklığı, duyarlılığın alıcılığına bağlıdır. Değer duygusu değer bilincine önceldir; aksi halde kavramlar despotlaşır. Bunu kendi başıma söylemiyorum. Yunus Emre'den gelen bir kültür içinde söylüyorum. Greklerin "kendini bil" dileğiyle Yunus'un "bilim kendini bilmektir" deyişi aynı doğrultudadır: felsefenin ebedi uğraşı.[579]

---

[577] A. Onur Aktaş, "Mucizenin İmkânı: Schopenhauer Felsefesinde İnsan ve Dönüşüm, Düşünbil dergisi, sayı 67, Mayıs 2018, s.26.

[578] A.g.m., s.29.

[579] Uluğ Nutku, *Daha Güncel Felsefe*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2006, s.11.

Bu değerlendirme ve karşılaştırma neticesinde her iki düşünürün insanı epistemolojik değil ontik açıdan baktığını görmekteyiz. Çünkü her iki düşünürün ahlak görüşüne konu olan insanı yukarıda ifade edilen farkındalık ya da idraki içsel bir sezgi ile yaşayıp akıl, kavram ve zekâ gibi yetileri ikincil görmüşlerdir Mevlana ise akıl, nedensellik gibi şeylerin insana nefsini terbiye etmesi yönünde araç olsa da ikincil bir özelliktedir çünkü esas varlığı Tanrı'yı kavrayacak yeti gönüldür. Akıl ancak gönle ulaşırsa yaşanan keşifle insan bilme halinden olma haline geçecektir. İki düşünürün bu bahisle insan anlayışında gördüğümüz en önemli şeyde aslında varlığın düğümünü çözen insanın yapıca en büyük farkı eşyanın hakikatine ulaşma hali olduğudur. Bu hal her iki düşünürün antropolojisinin metafiziksel kaynaktan gelmesiyle birlikte bu metafiziğin Schopenhauer için deneyim dünyası olan bedenle ilişkili olup içkin; Mevlana'da ise gönül ile bağlantılı olup aşkın olduğu gerçekliğinde yatmaktadır.

SONUÇ

Max Scheler'in 20.yüzyılda tespit etmiş olduğu "insanın günümüzde hiç bu kadar sorun olup kendisi için bir problem haline gelmediği" vargısı, içinde yaşadığımız 21.yüzyıl açısından da aynı tazeliğini korumaktadır. Nitekim insanın teknoloji çağını yaşayıp hatta uzay dönemine girilen bir asrın içinde olması kendisini tanımasını çözememiştir. Bu yüzden "insan nedir?" problemi hala diğer bilgilere göre geride kalmış görülmektedir. Bu bağlamda Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışlarının eleştirilecek yönleriyle beraber bütün varlığın birliğini, sevgi, duygudaşlık, merhamet gibi öğeleri bünyesinde taşıyıp tüm insanlığı kucaklayacak değerli görüşleri içermesi günümüzde kendisine ve doğaya yabancılaşan insan için önemli içerikler sunmaktadır. Bu noktada her iki düşünürün ahlak görüşleri temelinde insan anlayışını okumaya çalıştığımız bu çalışma bu bakış açısı temelinde düşünürlerin insan fenomenine dair ortaya koydukları görüşlerin özünde benzer olduğu sonucuna varmıştır.

Bu kastedilen öz benzerliğine Schopenhauer'ın etkilenmiş olduğu Hint felsefesinin *Upanişadlar* aracılığıyla günümüze gelen "Vedalar" adlı öğretisini dayanak gösterebiliriz. Nitekim Schopenhauer "benim öğretim *Upanişadlar*'da bulunmasa da düşüncelerimden onların fikirleri çıkarsanabilir" demektedir. Evren'in en iç özünü yukarıda değil bizzat evrende bulan bu kadim öğreti için Schopenhauer, yaşamının tesellisi gözüyle bakar. Bu öğreti duygudaşlık, her şeyin ve herkesin birliğini göstermek bakımından Schopenhauer'ın tekçi felsefesinin gelişmesinde Platon ve Kant'tan sonra en önemli etki olarak görülebilir. Hatta temel eseri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın önsözünde bu kadim öğretiyi bilenlerin felsefesine daha yakın olacağını bizzat belirtmiştir. Teistik düşünce içinde gelişen Mevlana'nın temel felsefesi de birlik düşüncesini yansıtmak bakımından bu özü taşımaktadır. Bu bağlamda her türlü teistik dinlere karşı olmakla birlikte Schopenhauer'ın dinlerin mistik öğretilerini desteklediğini görüyoruz. Ona göre "din kalabalıkların metafiziğidir." Bu noktada dinler felsefi olarak aydınlanamayacak olan kitlenin varoluş karşısındaki arayışlarına bir cevaptır. Fakat bu cevap her daim "hakikatin mecazi anlatımı" olarak kalacaktır. Bununla birlikte mecazi bir anlatım da olsa pratik hayatta davranışlara kılavuz olacaktır. Bu açıdan acı ve ölüm karşısındaki insan için teselli olarak da hakikatin kendisinin başaracağı birçok şeyi

başaracaktır.[580]

Kalabalıkların felsefi olarak aydınlatılmasının mümkün olmadığına değinen Platon'un düşüncesine hak veren Schopenhauer, otoriteye dayanan dinlerin bu mecazi anlamı insanın metafizik yeteneğine seslenir demektedir. Schopenhauer insanların bir gün felsefe yapacak ve anlayacak olgun bir noktaya geldiğinde o gün felsefe şüphesiz dini tahtından edeceği umudunu da taşımaktadır. Böylelikle dini insanın doğasındaki metafizik arayışın sonucu olarak değerlendirir. Din kötülüklere batmış insanoğlu için sakinleştirici ve yönlendirici olsa da Schopenhauer için saf hakikatin karşısında sahtekâr ve yalancıdır. Herhangi bir erdem de taşımaz. Kişiselleştirilmiş metafiziğin dinin düşmanı, kişiselleştirilmiş ahlakın da dinin dostu olduğunu belirten Schopenhauer, dinlerin içindeki ahlakı doğru bulur. Çünkü dinlerin metafizik olguları birbiriyle çelişir fakat ahlaki olguları da birbirini tamamlar.[581] Bu noktada Mevlana'nın bütün dinlerin canı birdir derken kastetmiş olduğu iman kavramı da bu ahlakı içerir. Mevlana'nın ahlak görüşü ve insan anlayışı da bu zeminde değerlendirilebilir. Hatta Mevlana "hakikat herkese söylenemez bunun için onu anlayacak can gerek" derken bunu kasteder ve bu hakikati eserlerinde mecazi bir üslupla işler.

Aldous Huxley'in *Kadim Felsefe* adlı eserinde mistik anlayışa sahip düşünürlerin bir antolojisi betimlenmiştir. Bu eserde Huxley Schopenhauer'ın ayrımına benzer bir şekilde teistik dinlerle diğer dinler arasında şu tespiti yapar: "Tanrı'nın insan şeklinde bedenlenebilmesi doktrini, Kadim Felsefenin başlıca yorumlarının çoğunda bulunur – Hinduizmde, Mahayana Budizminde, Hıristiyanlıkta ve Peygamberin ebedi Akıl'la eş tutulduğu Mutasavvıfların İslam anlayışında."[582] Fakat Huxley'e göre Hristiyanlar bu bedenleşme doktrininde tek bir Avatar'a inanır. Bu yüzden Hıristiyanlık tarihi, Hinduizm ve Budizm öğretilerine göre çok fazla zulüm, mezhep savaşları yapmış ve zorla din yaymaya çalışmıştır. Fakat Tanrı'nın herhangi bir kurum ya da kilise aracılığıyla kendini açığa vuruşunun sergilenmediği Hinduizm ve Budizm gibi dinler diğer dinlere nazaran bu tür ölümler ve din adına katliamlardan sakınmışlardır.[583] Bu tespitin neredeyse birebir benzerini Schopenhauer da İslamiyet, Hristiyanlık ve

---

[580] Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2020, s.16-17.

[581] Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, s.316-323.

[582] Aldous Huxley, *Kadim Felsefe*, çev. Mutlu Yetkin, 4. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, 74.

[583] A.g.e.,s.76.

Yahudilik dinlerinin birbirlerine karşı yaptığı zulümleri örnek vererek gösterir. Fakat Hinduları ve Budistleri muaf tutar. Bu noktada Schopenhauer metafiziksel inanç ihtiyacını insanın doğasında görmekle birlikte dinlerin bunu suistimal ettiğini ve ahlakı teşvik etmede problemli olduklarını görmüştür. Sonuç olarak Schopenhauer'a göre, bilgi ve inanç birbirinden farklı olup her ikisi de kendi yolundan ilerlemelidir çünkü bu ikisi birbirinden farklı olgulardır.[584] Mevlana için de din önemlidir fakat kendi ilmini bilmek din bilgisinden daha üstün olduğu için Mevlana açısından da insan bilgisi ve dolayısıyla antropoloji daha önemlidir. Onun felsefesi Schopenhauer'ın eleştirdiği İslamiyet'in kabuk inancı değil insanın öz bilgisini edinmesinin gayesini taşıyan ilim olması itibarıyla Mevlana'nın hakikat arayışı ve insan anlayışı Schopenhauer ile kısmen örtüşür. Bu noktada Mevlana *Mesnevi* de şunu söyler: "Din usulünü bildin ama kendi aslın, kendi mayan iyiyse bir de ona bak, onu bil! Senin için bu iki usulden kendi aslını bilmen daha iyidir ey ulu kişi."[585]

Bu noktada "insan nedir?" sorusuna yönelik ilk olarak Schopenhauer insanın kendi varlığının bilincine varabilmesi noktasında iki farklı yöntemin olduğunu ifade eder. İlki ona göre empiriktir ve burada kişi zaman- mekân kalıplarının içinde istemenin emrindedir. İkinci yöntemde insan kendisini kendi içselliği içerisine gömer ve bunun üzerinden bütün özellikleriyle esasında tek gerçek varlık olduğunun bilincine varır. Ancak Schopenhauer'a göre birinci bilgilenme yöntemi sadece *principium individuationis* (bireyselleşme ilkesi) tarafından aktarılan bir yansımadır. İkinci bilgilenme yöntemiyse insanın doğrudan kendi benliğini kavramasıdır. Bu noktada Schopenhauer bu öğretinin ilk bölümünde Kant'ın kendisiyle olduğunu ama Hint felsefesinin ilk izlerinin bulunduğu kutsal metin anlamına gelen *Vedalar'ın* her iki bölümde de kendisinin rehberi olduğunu bilhassa ifade eder.[586]

Schopenhauer'a göre, hiçbir bilim kendinde şey ya da istemeyi kavrayamaz, bilim sadece şeylerin "nasıl" olduğunu ifade eder "ne" olduğunu gösteremez. Doğal olarak bilim insanı nasıl olarak ifade etse de insanın "ne" olduğunu bilemez. Burada artık tasavvurun ötesinde olan, nedenselliği aşan bir metafiziksel durum ortaya çıkar ki Schopenhauer bu noktada ahlakı metafiziksel alan olarak değerlendirir. İsteme artık

---

[584] Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, s.334-336.

[585] Rumi, *Mesnevi*, C.III, B.2655.

[586] Schopenhauer, *Parerga ve Paralıpomena II*, s.212.

burada bölünmez, birlik içinde ve nedensellik bağlarından kopmuştur. Onun sanatına konu olan yaratıcı/deha insanı ve ahlakına konu olan ulu/aziz insanı istemeyi aydınlatarak idrak ettiği için bu birliği görür. Bu birliği sıradan insan göremeyeceği için Schopenhauer'ın insan felsefesi bağlamında değerlendirilecek görüşleri metafiziksel bir nitelik taşır. Ona göre, akıl istemeye göre ikincil olduğundan insan epistemolojik olarak değil varoluş karakteri açısından ikilik taşır. O halde tür olarak insan varoluşunun getirdiği karakterle birlikte artık kişi olarak görülür. İnsanın eylemleri de kişiliğinin bir sonucu olarak varoluş karakterine bağlanacağından ahlaki varlık olarak insanı belirleyen şey öze atfedilir. Ahlakı metafiziksel zemine taşıyan bu düşünce daha dikkatli bakılırsa aslında Schopenhauer'ın insan anlayışının sonucudur. Bu noktada tekrar istemeye dönecek olursak kör bir güç olarak isteme ikincil bir güç olan idrak tarafından nasıl aydınlanmaktadır? Bu bağlamda istemenin ilk tezahürü olarak idrak burada kör değildir. Bu nokta Schopenhauer'ın öğretisindeki birtakım sıkıntıları göstermekle beraber insanın dönüşümü de bu idrakle başlamaktadır.

Mevlana ise "insan nedir?" sorusunu insanın nefsini tanıması olarak cevaplar tıpkı Schopenhauer gibi nedenselliğe dayalı dünyanın insanı hakikate ulaştırmayacağını söyler. Çünkü Mevlana'ya göre, insanın hakikate ulaşması için benliği terk etmesi gerekir. Ben düzeyinde kalmak bedene hapsolmaktır. Schopenhauer'ın düşüncesinde bireyselleşme ilkesini aşamayan insan Mevlana'nın bedene hapsolmuş insanına benzetilebilir. Bu noktada her iki düşünür özce bir olan insanı merkeze aldığı için insanı insanla ve evrenle birleştiren bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Her iki düşünürün bu bakış açısı insanın tüm varlığı özünde hissetmesini kendi başına değer olarak görmeleri bağlamında insanlığa ve dolayısıyla insan felsefesine katkılarıdır. Bu noktada Mevlana'nın din temelinde oluşan felsefesinin böyle bir bakış açısına sahip olması çelişik gibi görülse de Mevlana'nın din anlayışında din şekil olarak vardır fakat tüm insanların canı birdir.

Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışında kurtuluş teması vardır. Mevlana insanın ferdiyetini yok ederek, nefsini silerek bu kurtuluşu iyimser bir bakış açısıyla sunar. Fakat kurtuluşu dünyadan el etek çekme olarak görmeyen Mevlana insanların en hayırlısını halka faydalı olanlar olarak nitelendirir ve insanın aydınlanmasıyla birlikte tekrar hayata dönerek insanlığa hizmeti önemser. Schopenhauer'ın aziz olarak nitelendirdiği istemesini susturan insan ise aksine dünyadan el etek çekmiş ve bu

dünyaya hayır demiştir. Bu noktada kurtuluş olarak bir iyimserlik varsa da dünyaya dönerse kötülüğe ve acıya tekrar döneceği için Schopenhauer'ın düşüncesi karamsardır.

Schopenhauer'ın tek bir düşünce ile izah ettiği felsefesi; ölümsüz ruh, insanın üstünlüğü gibi eski düşünceleri yıkarak insanı doğanın bir parçası olarak görür. Akıl bu parçanın içinde olup insana herhangi bir ayrıcalık getirmez. İnsan bir bedenin içinde diğer varlıklar gibi istemenin emrinde olan acı çeken, bencillik dolu bir varlıktır. Yaşamın bir anlamı ve amacı yoktur. Schopenhauer varoluşun acısını başlı başına problem yaparak bu varoluşun içinde sadece dehayı, ulu insanı bireyleşmeyi bastıracak ve dünyayı değer anlamında kurtarmanın yolu olarak görür. İnsana varoluşunu bu şekilde sorgulatan bir düşünür olarak öğrencisi Nietzsche'nin gözünde Schopenhauer değerlidir. Aynı zamanda bu sorgulamalar Schopenhauer'ın insan felsefesine ve çağdaş düşünceye katkısıdır.

Nietzsche, tehlikede olan ahlaklılığın değeri olduğunu ifade eden hocası Schopenhauer ile uzlaştığını belirtir. Varoluşun zorunluluğu olan acı noktasında Schopenhauer'a katılır fakat kurtuluşa giden bir yol olarak yaşamdan vazgeçmeye, çileci bir hayatı benimseyip yaşama hayır demeye karşı çıkmıştır. Nietzsche'nin çözümünde insanın kendi acısını, kendi kötülüğünü kabul eden kucaklayan yaratıcı bir kendini olumlama vardır. Yani yaşama evet deyip insanın istememeyi değil, hiçliği istemesidir.[587] *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserinde Nietzsche Schopenhauer'ın istencin yatıştırıcısı ve sessizleştiricisi olan insanını şöyle eleştirir: "Ve en nihayetinde, Schopenhauer'ın kendisine karşı bir itiraz da ileri sürülemez mi; … "bir filozof çileci idealleri ululuyorsa bunun anlamı nedir?" sorusuna dönersek, bu soruya ilişkin bir ilk ipucu elde ediyoruz burada en azından: bir işkenceden kurtulmak istemektedir o!"[588] Schopenhauer için istemeyi onaylamak doğadaki acımasızlığı onaylamak ve bu mücadeleye katılmak ve yetkinleşmek anlamına gelir. Bu noktada Nietzsche doğada var olan yetkinleşme mücadelesini onaylayarak bu mücadeleyi durdurma amacında olan merhamet ilkesini asil olmayan insanların ahlakı olarak değerlendirir. Bu tür ahlak ve ahlakların kişiyi ve dolayısıyla onun karşısındaki her insanı zavallı hale sokarak doğada

---

[587] Janaway, *Schopenhauer (Düşüncenin Ustaları)*, s.163.

[588] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004, s.107.

var olan mücadeleden alıkoymasını doğru bulmaz. Aksine insanın doğanın ona verdiği yetkinleşme isteğini ve kendi potansiyelini gerçekleştirmesi gerekir. Bu noktada Nietzsche'de acının içindeki trajik insan yaratıcı insan olarak yetkinleşmek için bilakis gücü isteyen insan olacaktır. İnsan dışarıdan ya da başka düşüncelerden gelen ahlak adına var olma isteğini reddetmez, aksine bunu güçlendirerek yaratıcı olmayı başarmalıdır.[589] Böylece Nietzsche'nin insanı içinde bulunduğu ahlaki değerden koparak hiçliğe ulaşsa da bu hiçliğe saplanmayıp onu arkada bırakarak yaratan insan olacaktır. O kendi kendini yeniler ve insanlara yön çizer. Schopenhauer'ın insanı kendini gerçekleştirdikten sonra sahneden çekilir. Bu bağlamda Schopenhauer'ın sanatına konu olan deha/yaratıcı insanı Nietzsche'de ayrı bir öneme kavuşur.[590]

Mevlana'nın insân-ı kâmil/arif olarak nitelendirilen insanı nefsini silerek Nietzsche'nin trajik/yaratıcı insanı gibi bu hiçliği idrak eder. Fakat bu hiçliği idrak ettikten sonra yaşamdan el etek çekmez. Nietszche'nin yaratıcı insanı gibi yaşama dönerek insanlığa hizmet eder, fakat bu hizmet ediş güç ve yetkinleşmeye dayalı değildir. Bu dünyayı aşan bir idraki kabul etse de Mevlana'nın insanı andadır oluşun ve zamanın çocuğudur. Daha önce de belirtildiği üzere Mevlana insanın bilme halinden daha çok olma halini önemser. Fakat nihayetinde hem Schopenhauer hem de Mevlana'da insan ancak birliği sezdiği zaman bir dönüşüm yaşar. Bu birlik içinde sevgi, adalet ve merhamet değerler üstü olarak düşünülebilir. Ahlaki değerler, dini kaideler Schopenhauer için tamamıyla Mevlana için de kısmen insanı aslına götürecek temel değildir. Özetle Schopenhauer'ın insan anlayışında yaratıcı, deha ve akıllı insan tipleri olmasına rağmen, temelde bu insanlarda sıradan insan gibi tam kurtuluş yaşamadığından Schopenhauer için iki tür insan vardır. Birincisi nedensel bağların içindeki "sıradan insan" diğeri de bu nedensel bağların dışına çıkan istemenin oyununu bozan "ulu insan". Mevlana'da ise nefsi bilmenin derecesine bağlı olarak birçok insan tipi olmasına rağmen temelde iki insan vardır nefsin hizmetinde olan *nefsi emmare*nin kölesi olan insan, diğeri de nefsini silerek ferdiyetini terk eden "kâmil insan". Bu noktada düşünürlerin ahlaki bir varlık olarak yaşayan ve diğer insanlara göre yapıca bir

---

[589] Ahmet Uğurlu, *Izdırap ve Merhamet (Schopenhauer'de İrade-Ahlak İlişkisi)*, İstanbul: 2015, s. 273-275.

[590] Kuçuradi, *Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan Problemi*, s.9.

farklılık ve dönüşümün olduğu insanı da sadece bu idrake ulaşan insanın özelliğidir.

Schopenhauer'ın isteme felsefesinin temeli bir yandan kötümserliğe diğer taraftan ise sezgi ve estettik yükselişe dayanan etik ve mistik bir kavrayışı barındırır. Ahlak anlayışındaki bu mistik tavır bireyselliğin yıkılarak bencilliğin aşılmasına ve bu noktada tüm varlığı ben ve ben olmayanın birleşmesine dayanır. Mayanın perdesini yırtan bu seziş insanın doğasında bulunan merhamet fenomeninde ortadan kalkar. Özetle Schopenhauer'ın kendi ifadesiyle onun ahlak görüşü *Vedenta* anlayışında ifade edilen *tat twam asi* (bu sensin) formüldeki mistik gerçekliğe tekabül eder. Bu bakımdan mistik düşünceye dayanan Mevlana'nın tefekkürü ile Schopenhauer'ın düşüncesi arasında çok ciddi fark yoktur. Tanrı kelimesi Schopenhauer'ın felsefesinde yer bulmasa da onun düşüncesi isteme adı altında bir ve her yerde bölünmemiş olan bu kendinde şeyin dolaysızca kavranmasında yatan bir sezgiyi öngörür. İşte bu sezgi içkin olsa da nereden bakarsak bakalım mistiğin kavrayışıdır. Tıpkı Mevlana'nın vahdet olarak adlandırdığı bu birlik Schopenhauer'ın ahlak ve insan anlayışının bir neticesidir. Bu vecd ve seziş hali aslında subjektif temelli bir hakikat olup burada ulaşmak istenilen subjektif hal tasavvuf öğretisindeki düşünürlerin ulaştığı vahdet ya da birlikten başka bir şey değildir.

Schopenhauer için insanın etik bir varlık olarak yaşamasını ve insanın anlaşılmasını sağlayamayan sıradan insan türü ile diğer canlılar arasındaki fark bir derece farkından başka bir şey değildir.[591] Bu bağlamda Mevlana'nın nefsine yenik düşen insanı da etik bir varlık olarak yaşayan insan değildir hatta nefsin dereceleri vardır. Nefsin en son basamağında insan kemale ererek evrenin aynası olur. Bu insan ile hayvani nefis arasındaki fark Schopenhauer'ın ulu insanı ile sıradan insanı arasındaki gibi özce bir farklılık taşır. Sonuç olarak Mevlana ve Schopenhauer'ın insan anlayışı birincisinde dinin özünü temellendirmek ikincisinde de ahlakı temellendirmek için bir kalkış noktası olmakla birlikte tüm gaye insanı anlamaya yönelik bir metafizik barındırır. Bu noktada her iki düşünürün antropolojisi metafizikseldir. Bu metafizik Mevlana'da aşkın Schopenhauer'da içkin bir biçimde sunulsa da insanı bütünsel ele almamıştır. Felsefi antropoloji zemininde her iki düşünür insanın anlaşılmasına önemli

[591] Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, s. 24-25.

katkılar sunmakla beraber ahlak ve değerlerden bağımsız kendi başına insanı doğrudan konu edinmemiştir. İnsan Schopenhauer için ahlak metafiziğine eklenmiş bir antropolojidir. Mevlana için ise insan problemi dini kabuk içinde yaşayan insanın kendi ahlakının sırrına ermesi bağlamında dolaylı olarak ele alınan bir konudur.

Her iki düşünürün insan anlayışı geçmişten günümüze insanlara etki ederek bir kılavuzluk yapmıştır. Bu noktada özellikle Schopenhauer'ın ahlakın temel ilkesi olarak tespit ettiği merhamet kavramının bizzat insan doğasından çıkarması önemlidir. Fakat bu her insanda yoktur. Böylelikle ahlaki kuralların ahlaklı olmaya yetmeyeceği gerçekliğinin insanların iyi ve kötü değerlerinin görece olarak insanın karakterinde ortaya çıkması şimdiye kadar gelişen bütün ahlak öğretilerini çürütmüştür. Geriye Schopenhauer için sadece insan kalmıştır deneyimsel karakterinin akli karaktere bağlı olduğu her yerde zincire vurulmuş zaman ve mekânın girdabındaki bu insan özgür değildir. Kant için özgürlük ahlak yasasının ön koşuludur oysa Schopenhauer böylesi bir özgürlüğü başından yadsır. İnsan eyleyen yanı ile de zorunluluğun kölesidir. O halde Schopenhauer'ın insanı istemenin reddinde aslına dönerek bir özgürlük yaşar. Bu noktada insan başlangıçtaki sıradan insan olarak değil sonunda istemeyi terk ederek bir özgürlük yaşar. Bu özgürlük pasif bir özgürlük olup bir nevi Mevlana'nın "ölmeden evvel ölünüz" tabirindeki yok oluştur.

Her iki düşünürün geçmiş dönemlerle birlikte özellikle içinde bulunduğumuz 21.yüzyılın insanına merhamet, adalet, insanlık sevgisi ve tüm varlığın birliği gibi değerleri konu edinerek yol göstermeleri insan felsefesine yaptıkları katkının dışında insanlığa verdikleri mesaj açısından kıymetlidir. Geçmişten günümüze kadar insanın birçok konuda ilerlemesine rağmen kendini anlama noktasında hala problemleri söz konusudur. İçinde yaşadığımız yüzyıla özellikle baktığımızda savaşlar, ırkçılık, doğayı sömürme ve yabancılaşma (hem doğaya hem kendisine) tam da insanın kendi hakkında bilgisinin eksikliğinin sonucu olarak görülmelidir. Bu noktada hem Mevlana hem de Schopenhauer'ın antropolojileri insana tüm varlık ile bir olduğunu hatırlatması bakımından kıymetlidir. Bu birliği her iki düşünür farklı yollardan sunarak evrensel anlamda eserlerinde insan temasını birleştirici ve yapıcı bir dil ile işlemişlerdir.

Böylelikle bu çalışma Kant'ın tespiti olan "Ne bilebilirim?", "Ne yapabilirim?", "Ne umabilirim?" sorularının en nihayetinde "İnsan nedir?" sorusuna bağlanacağını göstermektedir. Nitekim Mevlana ve Schopenhauer'ın bütün felsefesi en nihayetinde

“insan nedir?” sorusuna bağlanmıştır. Felsefenin ebedi uğraşı olan “kendini bilme” düsturu Mevlana’da “nefs”; Schopenhauer’de ise “isteme” kavramında hayat bulmuştur. İnsanın kendini bilmesi nihayetinde bencilliğin ortadan kalkarak Hint felsefesindeki *tat twam asi* (bu sensin) hakikatini yaşamaktır. Düşünürlerin antropolojilerinin bütünü aslında bu kadim öğretinin hakikatini insana hatırlatmaktadır. Bu hakikat değer duygusunun değer bilgisine öncel olduğunu göstermeleri bağlamında insanın merhamet, akıl ve vicdanına seslenmekte olduğunu bilhassa hissettirmektedir. Son olarak insan felsefesinin gelişimine insanın kendisi hakkındaki bilginin ve duyarlılığının artmasına yol gösterecek bir alan olarak felsefi danışmanlık açısından da Mevlana ve Schopenhauer’ın insan anlayışları önemli bir katkı sağlayacak içeriğe sahiptir.

KAYNAKÇA

AKARSU Bedia, *Ahlak Öğretileri (I. Mutluluk Ahlakı II. Kant'ın Ahlak Felsefesi)*, Üçüncü Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1982.

AKARSU Bedia, *Max Scheler Felsefesi'nde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İkinci Basım, İstanbul: İnkılap Yayın, 1998.

AKTAŞ A. Onur, "Mucizenin İmkanı: Schopenhauer Felsefesinde İnsan ve Dönüşüm", Düşünbil Dergisi, Sayı 67, Mayıs 2018, ss. 26-31.

ARABÎ İbn, *Fusûsu'l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Yayın, 2020.

ARABÎ İbn, *Muhuddin-i Arabi'nin "Futuhat-ı Mekkiye"sinden Tasavvuf*, der. A Onur Şenyurt, İstanbul: Onur Kitap, 2020.

ARABÎ İbn, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 13. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 7. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017.

ARENDT Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Yener, 10. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

ARSLAN Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021.

ATAYMAN Veysel, *Varolmanın Acısı*, İstanbul: Donkişot Yayınları, 2004.

AUGUSTINUS Saınt, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, 4. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

AURELIUS Marcus, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, XIX. Basım, İstanbul: Kültür Yayınları, 2023.

BAYRAKDAR Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

BUBER Martin, “What is Man”, *Philosophy in the Twentieth Century V.4*, Harvard University Press, 1962.

BURCKHARDT Titus, “Sufi Doctrine and Method”, *Sufism: Love&Wisdom*, edited by. Jean Lovis Michon, Roger Gaetani, Printed on acid-free poper in Canada, 2006.

CAN Nevzat, “Anadolu Bilgeliğinin Ruhu”, Felsefelogos Dergisi, Sayı 76, 2021-1, ss. 31-48.

CAN Şefik, *Mevlâna (Hayatı-Sahsiyeti-Fikirleri)*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022.

CANATAN Kadir, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.

CASSİRER Ernst, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, çev. Vedat Ahsen Coşar, İstanbul: Dorlion Yayınları, 2022.

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

CEVİZCİ Ahmet, *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları, 2001.

CHİTTİCK William C., *The Sufi Path Of Love*, New York: Published by State University of NewYork Press, 1983.

CHİTTİCK William C., *Sufinin Bilgi Yolu*, çev.Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2018.

CHİTTİCK William C., *İlahi Aşk*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Kadir Filiz, 1. Baskı, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

CHİTTİCK William C., *Varolmanın Boyutları*, çev ve der. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

CHİTTİCK William C., *İbnü’l Arabi Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.

CHİTTİCK William C., *Sûfi’nin Aşk Yolculuğu*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Litera Yayınları, 2021.

COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997.

COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi (Nihilizm ve Materyalizm)*, çev. Deniz Canefe, İstanbul: İdea Yayınları, 1998.

ÇOTUKSÖKEN Betül, *Antropontoloji Ya Da İnsan-Varlıkbilgisi*, İstanbul: Notos Kitap, 2018.

ÇEVİK Mustafa, *Mevlana'da Aşk ve Varoluş*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

DEMİRLİ Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

DEMİRLİ Ekrem, "Gazzâlî ve Tasavvuf", *Gazzâlî Konuşmaları içinde*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

DEMİRLİ Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015.

DEMİRLİ Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

DEMİRLİ Ekrem, *İslam Düşüncesi Üzerine*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016.

DESCARTES Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İkinci Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

DESCARTES Rene, *Meditasyonlar (Metafizik Üzerine Düşünceler)*, çev. Çiğdem Dürüşken, 4. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

DURUSOY Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1993.

EREN Şadi, *Ana Hatlarıyla ve Tartışılan Yönleriyle Tasavvuf*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.

EREN Işık, *Sanat ve Bilgi İlişkisi,* Bursa: Asa Kitapevi, 2006.

FARABİ, *İdeal Devlet*, çev. A. Arslan, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.

FARABİ, *Mutluluğu Kazanma*, çev. Hüseyin Atay, 4. Baskı, Ankara: Atayy Yayınları, 2016.

GANDHİ Mohandas K., *Gandhi'ye Göre Bhagavad Gita*, çev. Vecihi Karadoğan, Seda

Darcan Çifçi, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.

GİLSON Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Yayınları, 2005.

GİLSON Etienne, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

GÖKALP Nurten, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.

GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, 15. Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2004.

GÖLPINARLI Abdülbaki, *Mevlânâ Celâlleddin Hayatı Eserleri Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2020.

GUENON Rene, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.

GUENON Rene, "Haqiqa and Sharia in İslam", *Sufism: Love&Wisdom*, edited by. Jean Lovis Michon, Roger Gaetani, Printed on acid-free poper in Canada, 2006.

GUENON Rene, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

GUENON Rene, *Doğu Metafiziği ve Tasav*vuf, çev. Yunus Emre Kalın, İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.

GÜRSOY Kenan, *Etik ve Tasavvuf*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2015.

HALDUN İbn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 17. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

HEGEL G. W. F., *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020.

HUXLEY Aldous, *Kadim Felsefe*, çev. Mutlu Yetkin, 4. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

İZİTSU Toshihiko, *İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev, Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.

JANAWAY Christopher, *Schopenhauer (Düşüncenin Ustaları)*, çev. R. Çağrı Ataman, 1. Basım, İstanbul: Altın Kitaplar, 2007.

KANT Immanual, *Logic*, translated. John Richardson, W. Simpkin, R. Marshall, Stations Court, 1819.

KANT Immanual, *Antropologhy From A Pragmatic Point of View*, translated. Victor Lyle Dowdell, Southern Illınois University Press, 1996.

KANT Immanual, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İ. Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2001.

KANT Immanual, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları, 2015.

KANT Immanual, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2017.

KENNY Anthony, *Ortaçağ Felsefesi (Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Cilt II)*, çev. Şeyma Yılmaz, 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

KHANAM Farida, *Sufism An İntroduction*, İndia: Prented Goodword Books, 2009.

KNYSH Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

KRANZ Walther, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, 2. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

KUÇURADİ İoanna, *Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan Problemi*, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1966.

KUÇURADİ İoanna, *Etik*, Ankara: TFK Yayınları, 2006.

KUÇURADİ İoanna, *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: TFK Yayınları, 2019.

KUÇURADİ İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, Yedinci Baskı, Ankara: TFK Yayınları, 2021.

KUR'AN Mesajı, *Meal-Tefsir,* çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

KÜÇÜK Osman Nuri, *İnsân-ı Kâmil*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

LEWİS Peter B., *Arthur Schopenhauer*, çev. Eser Yavuz, İstanbul: Runik Kitap, 2020.

LEWİS Franklin, *Mevlânâ*, çev. Gül Çağalı Güven, Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2013.

MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *Kant ve Schelerde İnsan Problemi*, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2014.

MÜLLER F.Max, DEUSSEN Paul, *Upanişadlar*, çev. Suat Ertüzün, İstanbul: Satori Yayınevi, 2020.

NICHOLSAN Reynold A., *The Mystıcs Of İslam*, London: Cornell University Library 1914.

NİETZSCHE Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

NİETZSCHE Friedrich, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

NUTKU Uluğ, *Varoluş ve Tarihsellik*, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2016.

NUTKU Uluğ, *...daha güncel felsefe*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.

NUZZO Angelica, *Kant and Unity Of Reason*, Purdue University Press, 2005.

ÖZCAN Muttalip, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.

ÖZLEM Doğan, *Etik*, İstanbul: Notos Kitap, 2022.

ÖZKAN Senail, *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

ÖZTÜRK Yaşar Nuri, *Mevlâna Celalledin Rumi ve İnsan*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2019.

PİPPİN Robert, *Modernity as Philosophical Problem*, Basil Black Well, 1991.

PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M.Ali Cimcoz, 2. Baskı, İstanbul: Kültür Yayınları, 2000.

PLATON, *Sokrates'in Savunması*, çev. Erman Gören, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayın, 2016.

PLATON, "Sokrates'in Savunması", *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, 14. Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2017.

PLATON, *Phadion*, çev. Furkan Akderin, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

PLATON, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu, 1. Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile*, çev. Ülkü Akagündüz, 21. Basım, İstanbul: Selis Kitaplar Basım Yayın, 2016.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *İnsanlar Üzerindeki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 2018.

RUMİ Mevlana Celaleddin, *Mesnevi*, çev. Veled Çelebi İzbudak, İstanbul: Doğan Yayınları, 2021.

RUMİ Mevlana Celalledin, *Fîhi Mâfih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: Meb Yayınları, 1990.

RUMİ Mevlana Celalledin, *Rubailer*, çev. Hasan Ali Yücel, İstanbul: Kültür Yayınları, 2020.

RUMİ Mevlana Celalledin, *Sufinin Yolu (Mesnevi, Yedi Meclis, Divan-ı Kebir)*, çev. Zeynep Türker, Ankara: Panama Yayınları, 2020.

RUMİ Mevlana Celalledin, *Dîvân-ı Kebîr C.I*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, IV. Basım, İstanbul: Kültür Yayınları, 2022.

RUMİ Mevlana Celalledin, *Dîvân-ı Kebîr C.II*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, IV. Basım, İstanbul: Kültür Yayınları, 2022.

RUMİ Mevlana Celalledin, *Dîvân-ı Kebîr C.IV*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, IV. Basım, İstanbul: Kültür Yayınları, 2022.

RUSSELL Bertrand, *Batı Felsefe Tarihi 2*, çev. Muammer Sencer, Ankara: Bilgi Yayınları, 1972.

SANS Edouard, *Schopenhauer*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Yayınları, 2006.

SAUNDERS Thomas B., *Schopenhauer*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2006.

SCHELER Max, *Man and History, Philosophical Perspective,* translated. Oscar A. Haac, Beacon Press, 1958.

SCHELER Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.

SCHİMMEL Annemarie, *Mevlâna Celaleddin Rumi (Ben Rüzgarım Sen Ateş)*, çev. Senail Özkan, 7. Basım, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.

SCHİMMEL Annemarie, *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul, İstanbul: Sufi Yayınları, 2018.

SCHOPENHAUER Arthur, *The Basis Of Morality,* translated. Arthur Brodrıck Bullock, London: Swan Sonnenschein& CO., Lımıted Paternoster Square, 1903.

SCHOPENHAUER Arthur, *The Philosophy Of Schopenhauer*, Ed. İrwın Edman, Newyork: Modern Library, 1928.

SCHOPENHAUER Arthur, *The World As Will and Representation II,* translated. E.F.J. Payne, New York: Dover Publication, 1958.

SCHOPENHAUER Arthur, *The World As Will And Representation I,* translated. E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1969.

SCHOPENHAUER Arthur, *İnsan Doğası Üzerine*, çev. Elif Yıldırım, 5. Basım, İstanbul: Oda Yayınları, 2018.

SCHOPENHAUER Arthur, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2020.

SCHOPENHAUER Arthur, *Parerga ve Paralıpomena I*, çev. Gürkan Başay, Murat

Kaymaz, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019.

SCHOPENHAUER Arthur, *Parerga ve Paralıpomena II*, çev. Gürkan Başay, Murat Kaymaz, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021.

SCHOPENHAUER Arthur, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020.

SCHOPENHAUER Arthur, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020.

SCHOPENHAUER Arthur, *Doğadaki İsteme Üzerine*, çev. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2021.

SCHOPENHAUER Arthur, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, Ankara: Fol Yayınları, 2021.

SCHOPENHAUER Arthur, *Merhamet*, çev. Zekai Kocatürk, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

SCHOPENHAUER Arthur, *Ahlakın Temeli*, çev. Bayça Oral, Ankara: Tropikal Yayınları, 2019.

SCHOPENHAUER Arthur, *The Two Fundamental Problems Of Ethics,* translated. Christopher Janaway, New York: Cambridge Üniversity Press, 2009.

SIMMEL Georg, *Schopenhauer ve Nietzsche,* çev. Emre Güler, İstanbul: Beyoğlu Kitapevi, 2022.

SİPEHSALAR Ferudun Bin Ahmed-i, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

TANYOL Cahit, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Gendaş Yayınları, 1998.

TEBRİZÎ Şems-i, *Makâlât*, çev. Mehmet Nuri Gençosman, İstanbul: Ataç Yayınları, 2016.

THILLY Frank, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002.

TOPÇU Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlâna ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

UĞURLU Ahmet, *Izdırap ve Merhamet (Schopenhauer'de İrade-Ahlak İlişkisi),* İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

ULUDAĞ Süleyman, *Tasavvuf*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

UZEL Nezih, *Mevlâna ve İnsan*, İstanbul: Milenyum Yayınları, 2009.

ÜLKEN Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020.

ÜLKEN Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.

WATSON Ernest Karloviç, *Arthur Schopenhauer*, çev. Emel Saatci, Ankara: Dorlion Yayınları, 2018.

WEİLER Gershon, " Kant's Question "What is Man", *Philosophy Of The Social Sciences*, Sage Publications, 1980.

WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016.

WHITTAKER Thomas, *Schopenhauer Kimdir?*, çev. M. Masum Gökyüz, Ankara: Fol Yayınları, 2021.

WOOD Allen W., *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

YAKIT İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.

YAKIT İsmail, *Mevlana'da Aşk Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı-Soyadı	Rabia		CAN PAMUK
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Dil	İngilizce		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	1995	1998	Sivas Kongre Lisesi
Lisans	2001	2005	Cumhuriyet Üniversitesi
Yüksek Lisans	2008	2010	Cumhuriyet Üniversitesi
Doktora	2018	2024	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2008	…	Milli Eğitim Bakanlığı / Öğretmen
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	Makale: "Jean-Jacques Rousseau'nun Siyaset Teorisinin Cumhuriyetin Modernleşme Sürecine Etkisi", *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı: 21/ Cumhuriyet ve Felsefe, Ekim 2023, ss. 79-101. ISSN: 2148-0958 Makale: "Arthur Schopenhauer'ın Ahlak Metafiziği: Ahlak Felsefesinin Temel İlkesi Bağlamında Merhamet Etiği", *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı 22/ Ahlak Felsefesi, Nisan 2024, ss. 27-49. ISSN: 2148-0958		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih: **İmza:** **Adı-Soyadı:**	08.07.2024 Rabia CAN PAMUK		