

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA AŞK VE SCHOPENHAUER'DA İRADE:
ONTOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Emine ASLAN

Danışman:

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL

2018

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA AŞK VE SCHOPENHAUER'DA
İRÂDE: ONTOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Emine ASLAN

Danışman:
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSTANBUL
2018

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 010215YL06 numaralı Emine ASLAN'ın hazırladığı “*İbn Sînâ'da Aşk ve Schopenhauer'da İrade: Ontolojik Bir Araştırma*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 13/09/2018 (15:00 –17:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlhan KUTLUER
Marmara Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi. E. Burak ŞAMAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Emine ASLAN

13/09/2018

ÖZ

İbn Sînâ açısından aşk, Zorunlu Varlık tarafından var oldukça var olarak kalmak isteyen canlı, cansız bütün bir tabiata varlıklarını koruma adına bahşedilen, aynı zamanda Varlığın bizâtihî kendisine işaret eden önemli bir kavramdır. Aşkın tecellî etmesi ile varoluş bir ve aynı anlama gelmektedir ve aşk varlığın garantörü durumundadır. İbn Sînâ bir iç muharrik olarak kabul ettiği; ontolojik, epistemolojik, kozmogonik ve psikolojik olmak üzere çeşitli formülasyonlarına yer verdiği aşkı, Mutlak İyilik ile özdeş kabul etmekte ve bireysel varlıkların tamamının fitrî bir aşk ile Tanrı'ya bağlı olduğunu ortaya koyma amacını taşımaktadır. Bu amaç dahilinde İbn Sînâ, cansız varlıklardan başlayarak ilâhî nefislere varana kadar varlık dairesinin her aşamasında tecellî eden aşkın tüm görünüşlerine rağmen küllî olduğunun altını çizmektedir.

Öte yandan Schopenhauer'da bütün bir evrenin itici gücü olarak nitelendirilebilecek irade, temel gerçeklik olmakla birlikte, yaşamın sürekliliğini temin eden ve yeni yaşam formlarının açığa çıkmasını sağlayan merkezî bir kavramdır. Schopenhauer iradeyi insanın kendi varlığına ilişkin dolaysız farkındalığı/bilgisi üzerinden temellendirmektedir. "İrade (Alm. *Wille*) bedenin a priori bilgisi ve beden de iradenin a posteriori bilgisi"dir. Buradan çıkarılacak sonuç insanın, aynı zamanda irade olarak tezahür ettiği ve dolayısıyla iradenin her bir ediminin aynı zamanda bedeninin de bir edimi olmak durumunda olduğudur. İrade bir bütün halinde ve doğanın bütününde aktif bir güç olarak kendisini göstermektedir. Schopenhauer nedensellik ilkesinden bağımsız bir biçimde işleyen iradeyi, diğer her şeyin kendisinden türediği, varlığın en temel ilkesi olarak kabul etmekle birlikte, tezahürlerinin çeşitliliği içerisinde değişmeksizin kaldığı ve birliğini daima koruduğunu düşünmüştür.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Schopenhauer, Aşk, İrade, Varlık, Varoluş, Nesnelleşme, Tecelli.

ABSTRACT

According to Avicenna, Love is bestowed by necessary being to living and inanimate creatures to save their existence, at the same time it is the exact concept of being. Love is warrantor of being and manifestation of Love is the identic to the being. Assuming Love as a moving force, Avicenna defines it as ontological, epistemological, cosmogonic, and psychologic formulations, aiming to illustrate dependence from God as absolute goodness. Within this aim, Avicenna, beginning from inanimate being until divine essence, highlight that despite its different appearances Love is universal.

On the other hand, according to Schopenhauer, will as the essential reality, providing and eliciting concept of life. Schopenhauer underlines will as substantive knowledge of existence of man. Will is the a priori knowledge of body and body is the a posteriori knowledge of will. Thus, man is the manifestation of will and at the same time all the fulfilment of will is the fulfilment of body. Will, as a whole displaying itself as an active strength in nature. Realizing unbound to causality principle, will is the source of being and the fundamental principle of existence according to Schopenhauer and it is unchanging and preserve its unity.

Key Words: Avicenna, Schopenhauer, Love, Will, Being, Existence, Objectification, Manifestation.

ÖNSÖZ

Varlığın ve buna bağlı olarak varoluşun ne anlama geldiği sorusu uzun yıllar felsefenin gündemini meşgul eden en temel problemlerden olagelmiştir. Muhtelif sebeplerden dolayı incelenmesi en çetrefilli ve halihazırda en çok ilgi duyan ontolojinin bu temel sorusunu sormayan bir düşünür hemen hemen yok gibidir. Bilhassa İbn Sînâ, diğer her şeyden önce bir varlık filozofu olarak ön plana çıkmıştır. Schopenhauer ise kendinde varlık ve varoluşun ne olduğu üzerine yoğun düşünceler serdetmiştir.

Çalışmada söz konusu soruyu felsefelerinin odak noktası haline getiren iki düşünürü yan yana getirmenin, düşüncelerini karşılaştırmanın da ötesinde bu alandaki birtakım problemlere dikkat çekmeyi ve teması sağladığını söyleyebilmek mümkündür. Dolayısıyla çalışmanın kendisini yalnızca kavram analizi ile sınırlamadığını vurgulamak gerekir.

Çalışmanın oluşum sürecinde en önemli katkıların sahibi kuşkusuz danışman hocam olan Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN'dür. Kendisine ne kadar teşekkür etsem az. Uzun uzun arayıp bulamadığım birçok metni temin etmemi sağlamanın yanı sıra üslup ve içerik açısından da ufuk açıcı detaylar kazandırdığını söylemem gerekir. Lisans sürecinden bu yana verdiği destek ve süresiz danışmanlığı için kendisine minnettarım.

Tez jürime gelme nezaketi gösteren Prof. Dr. İlhan KUTLUER ve Dr. Öğr. Üyesi E. Burak ŞAMAN'a da büyük bir teşekkür borçluyum. Savunma esnasında ve sonrasında gerek konunun ele alınışı ve gerek problematik düzeyde çok değerli katkılarda bulunarak eksiklerimi gözden geçirmemde oldukça yardımcı oldular.

Tüm yoğunluğuna rağmen çeviri yapma konusunda yardımlarını esirgemeyen Faruk GÜLTER'e, arapça metni okuyup anlamamda yardımları için Senanur ÇALIŞKAN'A ve son anda yine yardımına yetişerek formal hatalarımı düzelten Adnan SHALA'ya minnettarım. Tezimi yazım sürecimdeki maddi manevi en büyük destekleyicime, anneme ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ	1
TEZİN KONUSU, GAYESİ, SINIRLARI VE YÖNTEMİ.....	1
KONU İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARIN DURUMU	8
BİRİNCİ BÖLÜM	17
İBN SÎNÂ ÖNCESİ DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE AŞK	17
1.1. Antik Yunan Düşünce Geleneğinde Aşk.....	18
1.2. İslâm Düşünce Geleneğinde Aşk.....	25
İKİNCİ BÖLÜM	28
İBN SÎNÂ (370/980-81)	28
2.1. AŞK'IN MAHİYETİ HAKKINDA RİSÂLE	29
2.1.1. Ana Hatlarıyla Risâle'nin İçeriği.....	31
2.1.2. Hayr-ı Mahz.....	32
2.1.3. Aşk ile Tecellî.....	34
2.1.3.1. İnorganik ve Organik Tabiat.....	37
2.1.3.2. İlâhî Nefislerin Aşkı.....	38
2.2. VARLIĞIN VAROLUŞUN KAYNAĞI VE DAYANAĞI OLARAK AŞK	40
2.2.1. Tanrı'nın Aşk, Âşık ve Ma'sûk Oluşu	43
2.2.2. Yetkinleşme (Kemâl, İstikmâl)	45
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	49
SCHOPENHAUER (1788-1860)	49
3.1. TRANSANDANTAL İDEALİZM VE KANT FELSEFESİ'NİN KRİTİĞİ.....	50

3.2. YETER SEBEP İLKESİNİN DÖRT KÖKÜ ÜZERİNE	55
3.3. İRADE VE TASAVVUR OLARAK DÜNYA	64
3.3.1. Tasavvur Olarak Dünya	66
3.3.2. İrade Olarak Dünya	69
3.3.3. İradenin Objektifikasyonu	71
3.3.3.1. İradenin Temel Nitelikleri	73
3.3.3.2. İnorganik Tabiat ve Organik Tabiat.....	76
3.3.3.3. İradenin Uygun Objektifikasyonu: Platonik İdealar	79
3.3.3.4. En Seçik Derece	81
3.3.3.5. Bireleşme İlkesi (Principium Individuationis).....	84
3.4. TABİATTAKİ İRADE ÜZERİNE.....	86
3.5. ASKETİZM VE YAŞAMA İRADESİNİN REDDİ.....	88
3.6. ALMAN İDEALİZMİ VE SCHOPENHAUER.....	90
3.6.1. Heidegger'in Nietzsche Yorumu: Batı Metafiziğinde İrade Olarak Varlık ..	90
3.6.2. İrade Olarak Varlık.....	94
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	101
İBN SÎNÂ VE SCHOPENHAUER	101
4.1. İbn Sînâ'da Aşk ve Schopenhauer'da İrade: Varlık İlkesi Olarak	102
4.2. İbn Sînâ ve Schopenhauer'da İnsanın Ontolojik Konumu	108
4.3. Çoğalmanın Kaynağı ve Türün Devamı Olarak Aşk ve İrade	111
SONUÇ	114
KAYNAKLAR	118
ÖZGEÇMİŞ	128

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
WWR.	The World As Will and Representation
WWI.	The World As Will and İdea
WN.	On The Will in Nature
FR.	On the Fourfold Root of The Principle of Sufficient Reason
Alm.	Almanca
Vol I.	Volume One
Vol II.	Volume Two
Vol III.	Volume Three
Vol IV.	Volume Four
İng.	İngilizce
Lat.	Latince
Yun.	Yunanca
Ar.	Arapça
Alm.	Almanca
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
Bkz./bkz.	Bakınız
vb./vs.	ve benzeri / vesaire



*Eflâtun da delirir İbn Sînâ da
Aşk bir şıkırdattı mı zincirlerini*

Rûmî

GİRİŞ

Tezin Konusu, Gayesi, Sınırları ve Yöntemi

Düşünce tarihinin yönlendirici temel problematiklerinden biri, belki de en önemlisi Leibniz'in formülasyonuna başvurarak şu şekilde ifade edilebilir: Neden hiçlik değil de bir şey var?¹ Benzer şekilde herhangi bir şeye “var” diyebilmenin ölçütü nedir? Çalışmanın devamında anlaşılacağı üzere her iki düşünürün en temel odak noktalarını bu soru etrafında toparlayabilmek mümkün olmaktadır. Hem İbn Sînâ hem Schopenhauer, mezkûr problem bağlamında varlığın aslî anlamını ortaya koymaya dönük olarak ontolojilerini geliştirmişlerdir. Eş deyişle, incelemenin temel çerçevesini İbn Sînâ ve Schopenhauer felsefelerinde aşk ve irade kavramlarının benzer ontolojik entiteler olup olmadıklarını irdeleme gayreti şekillendirmiştir. Bu amaç dahilinde, her iki düşünür açısından da ilk tecellîden/nesnelleşmeden başlayarak en kemâl/seçik haline varana kadar irade ve aşk kavramlarının gerek organik ve gerek inorganik tabiatta dışavurumunun izleri sürülmeye çalışılmıştır. Bu takip, Schopenhauer'ın *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* (Alm. *Die Welt als Wille and Vorstellung*) adlı *opus magnumu* ve İbn Sînâ'nın münhasıran aşk bahsine tahsis ettiği *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle* (Ar. *Risâlah fil-Ishq*) adlı eseri üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Varlık kavrayışının herhangi bir düşünürün felsefesinin belkemiğini teşkil ettiğini ve dolayısıyla bir düşünürün felsefesini ortaya koymada takip ettiği seyri anlayabilmek için ilk etapta kendisine başvurulması gerekenin varlığa ilişkin olarak (ne var ne yok sorusunun cevabına dair) sahip olduğu yaklaşım olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Aşk kavramının her şeyi kuşatıcı bir anlamının olması, var olmakla nitelendirilebilecek her şeyin bu anlamda kendi özünde yer alan bir yönelim sayesinde, her ne şekilde ve şartta olursa olsun kendisinden neşet ettiği Mutlak olana tekrar ulaşma çabasında olması, aşkın

¹ Benzer şekilde Schelling tarafından şu şekilde sorulan soru: Neden genel olarak var-olan vardır da aksine var olmayan var değildir?

varlığın kaynağında yer alması gibi gerekçeler, İbn Sînâ düşüncesinde aşk kavramının ontik-ontolojik orijininin açığa çıkarılmasını her açıdan gerekli kılmaktadır.

Varlığı konu edinen ontoloji disiplininin temel sorunsallarından biri bağlamında, araştırmadan bir diğer maksadımız her iki düşünür nezdinde de hakikî manada var olan, diğer tüm var olanların varlıklarını borçlu olduğu, kendisi dışında her şeyin varlığından ancak mecazî bir biçimde bahsedilebilecek olanı ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Dolayısıyla aşk ve irade kavramlarının her iki düşünür nezdinde temel anlamlarını araştırılması amaçlanan temel hususlar arasında yerini almıştır. Diğer tüm ilkeler için geçerli olduğu üzere, aşk ve irade kavramlarının da temellerini sorgulama anlamında tahlillerinin yapılması ontolojinin ilgi alanına girmektedir. Bu kavramların varlıkla olan ilişkilerini ele almanın ardından, birbirleriyle ilişkilerinin incelenmesine de hedeflenen temel gaye olarak araştırmada yer verilmiştir. Dolayısıyla çalışma, İbn Sînâ ve Schopenhauer düşüncelerinin en merkezî kavramlarından olan aşk ve irade çerçevesinde, düşünürlerin ontoloji yaklaşımları baz alınarak ve bu yaklaşımlarıyla doğrudan irtibatlı olmaları (ayrılmaz bir bütün teşkil etmeleri) nedeniyle metafizik ve epistemoloji görüşlerine de bir nebze yer vermek suretiyle paralellik ve farklılıklara işaret eden bir karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır. Karşılaştırmanın sağlıklı bir biçimde yapılabilmesi için, düşünürlerin özellikle bahsi geçen konuları ele alıp inceledikleri eserlerinin incelenmesi kaynakların kullanılması bakımından öncelikli mevzu olmuştur.

Schopenhauer'ın Doğu Düşüncesi ile irtibatı yaygın bilinen bir gerçektir. Fakat Schopenhauer'ın Doğu'ya yönelimini Hint Düşüncesi ile sınırlandırmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Schopenhauer, bu düşünceye yönelik olarak da çeşitli vesilelerle eleştirel yaklaşımını sürdürmekle birlikte düşünce skalasını oldukça geniş tutmuştur. Schopenhauer aynı zamanda çok iyi bir felsefe tarihçisidir. Her ne kadar *Aşk Risâlesi*'ni okuduğunu söyleyebilmek için elimizde yeterli veri bulunmasa da Schopenhauer, *Tabiattaki İrade Üzerine* başlıklı eserinde birtakım gerekçelerle İbn Sînâ'yı anmaktadır. Buna rağmen en önemlisi belirtmek gerekir ki çalışmanın niyeti Schopenhauer'ı "İslâmileştirmek" değildir.

Daha da önemlisi İlhan Kutluer'in de belirttiği üzere İbn Sînâ, "özellikle metafizik alanında yalnızca Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzi, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî, Molla

Sadrâ gibi kendi dindaşlarıyla değil, St. Thomas, Descartes, Leibniz ve hatta Heidegger ve Whitehead gibi büyük Batılı filozofla da anlamlı bir diyaloga girebilecek metinler ortaya koymuştur.”² Hemen her düşünürün tek bir temel ilkedен hareketle varlığı açıklama çabasında olduğunu göz önünde bulundurursak, çalışmanın İbn Sînâ ve Schopenhauer’ın asıl varlık ilkesi olarak kabul ettikleri kavramların açık kılınması ve akabinde birbirleri ile ilişkilendirilmesi üzerinden bir karşılaştırma yürütmeyi hedeflemiş olması şaşırtıcı olmayacaktır.

Schopenhauer düşüncesi üzerine eğilmenin kendinde değeri yüksek olmakla birlikte, İbn Sînâ düşüncesi ile karşılaştırmadaki bir diğer hedefin, kompleksten uzak bir şekilde bu tür mukayeseli çalışmaların yapılmasını teşvik etmek olduğu söylenebilir.

Çalışmada aşk ve irade kavramlarının ontoloji ile ilgilerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Aşk ve iradenin varlık durumu, nasıl bir varlık, varoluş tarzı sergiledikleri, dış dünyanın oluşumunda nasıl bir role sahip oldukları İbn Sînâ ve Schopenhauer merkeze alarak ele alınmaya çabalanmış olsa da felsefe tarihinde bu kavramlarla alakalı olarak görüş beyan etmiş bazı düşünürlere de konumuzla doğrudan irtibatlı olmaları kaydıyla ve temel problematik noktasından uzaklaştırmamasına gayret ederek çeşitli vesilelerle yer verilmiştir.

Araştırmanın birincil hedefi, her şeyden önce ifade ettiğimiz üzere İbn Sînâ ve Schopenhauer ontolojilerinde, aşk ve irade kavramlarının benzer ontolojik entiteler olup olmadıklarını irdelemek olduğu için, peşine düşülen bu kavramlarla ilişkimizi doğru bir biçimde tesis etmek icap etmektedir. Başka bir deyişle, her iki düşünür nezdinde de bu kavramların karşılıklarını net olarak belirlemek hayatî önemi haizdir. Buradan hareketle, ilk olarak İbn Sînâ’nın aşk kavramına ilişkin düşünceleri büyük ölçüde *Aşk Risâlesi*’ne atıfla ele alınmaya, söz konusu kavramın tecellî etme aşamalarını eserde yer verilen sıra dahilinde ve ayrı başlıklar altında sunulmaya çalışıldı. Ayrıca İbn Sînâ’nın *Aşk Risâlesi*’ne ilişkin olarak kaleme alınan ikincil literatüre de mümkün olduğunca (bu konudaki tüm kısıtlılığa) yer vererek halihazırda hakkında çok az çalışmanın yapıldığı, en son kaleme aldığı eserlerinden biri olması bakımından aynı zamanda İbn Sînâ’nın

² İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisi’nde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayınları, 2013, s. 10.

düşüncesinin vardığı son noktayı kavrayabilmek açısından da oldukça önemli olan risâlenin incelenmesi mümkün olduğunca geniş tutulmaya çalışılmıştır. Çünkü belirtmek gerekir ki eserde söz konusu ortaya çıkışın belli bir hiyerarşi dahilinde ortaya konmasından hareketle, en basit cansız seviyeden başlayarak felek nefislerine varana kadar aşkın görünümleri konu edinilmektedir.

Alman İdealizmi ve Schopenhauer başlığını taşıyan diğer bölümde Batı metafizik geleneği dahilinde iradeye verilen yeri ve genel anlamda iradenin varlık ile eş değer tutulması yaklaşımını, Heidegger'in (1889-1976) Nietzsche (1844-1900) üzerine verdiği dersleri, -ki bu dersler özelinde Heidegger felsefe tarihi okuması yapmaktadır- baz alınarak takip edilmeye çalışıldı. Nietzsche'de iradenin bütün bir varlığın özünü ifade etmesi bakımından güç iradesi olarak nihaî şeklini alması ve metafiziğin zirve noktasına ulaşmasına kadar geçen süre zarfında Batı Metafiziğine ilişkin sorgulamasında, Heidegger'in uğrak noktalarından biri Alman İdealist düşünce geleneğidir. Bu gelenek dahilinde varlığın irade olarak kavranmasına ilişkin tespitlerinden yararlanarak Nietzsche'ye ve ondan bir önceki aşamaya işaret eden Schopenhauer'a verilen yere odaklanıldığı söylenebilir. Schopenhauer'ın varlığın mutlaklığını savunarak onu irade olarak açıklamasının arka planında hangi çıkarımlar ağının ve nasıl bir düşünsel çerçevenin yer aldığını ve Schopenhauer'ın irade yaklaşımını diğer düşünürlerden ayıran temel ayırım noktalarının ne ya da neler olduğu sorularına da söz konusu eser başta olmak üzere ikincil literatürden de istifade ile cevap arama gayreti içerisinde olundu.

Schopenhauer'ın irade anlayışına temel eserinde ortaya koyduğu üzere yer vermeden önce, kavramın temellerini inşa ettiği *Yeter Sebep İlkesinin Dört Kökü Üzerine* (Alm. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*) isimli doktora tezi başlangıç olarak tayin edildi. Bahsi geçen tez her ne kadar temeli teşkil ediyor olsa da iradenin ifadesini en geniş anlamıyla *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinde bulmasından dolayı, bu eserin kavramı anlamak açısından araştırmada kuşkusuz temel yeri teşkil ettiğini söylemek gerekir. Schopenhauer'ın metafizik düşüncesinde dünyanın irade ve tasavvur olmak üzere ikili bir anlamı vardır ve her ne kadar bu iki anlam son kertede varıp birbirlerine dayansalar da, Schopenhauer söz konusu çift kutupluluğu izah edebilmek için, bir düzeyden diğerine geçişin bambaşka bir katmana geçmek anlamına

geldiği ve daha derin bir spekülasyon gerektirdiği kanaatindedir. Daha doğru ifade etmek gerekirse, kendi başına bir değer içermeyen fiziksel gerçekliğe karşılık gelen tasavvur düzeyinde, varlığın hakikî doğasına ilişkin bilgi edinebilmek ve tam bir anlayış edinebilmek mümkün görünmemektedir.

Tasavvur, eş deyişle bilimin dünyası gerçekliği temin edememekte, dolayısıyla müstakil olarak ele alındığında daima eksik bir açıklama alanı olarak kalmaktadır. Bahsi geçen düzeylerin ortak noktalarına işaret edilmekle birlikte her iki düzlem ayrı ayrı ele alındı ve Schopenhauer'ın tasavvurda tam anlamıyla neyin imkânının eksik kaldığını düşündüğüne odaklanarak böylelikle iradeye geçişinin açık kılınmasına çabalandı.

İradenin Schopenhauer, benzer şekilde farklı açığa çıkışlarını birbirinden ayırmaktadır. İradenin beden üzerinden dolaysız olarak erişilebilen bilinçli düzeyini, inorganik doğada bilinçsiz ve kör bir itki halinde ilerleyen en alt denebilecek seviyesinden ayırt etmekte ve ilkine iradenin kesinliğinin ortaya konmasında birincil bir işlev atfetmektedir. Bu kaygıdan hareketle, iradenin nesnelleştiği bilinçli düzey olan insan, görece daha belirsiz olarak nitelendirilebilecek kendinde ve bilinçsiz olan iradeden farklı itibarıyla ortaya konulmaya çalışıldı.

Tasavvurun bir anlamda taşıyıcısı ve iradenin tasavvur düzeyinde açığa çıkmasına yardımcı kalıplar olmaları bakımından uzay ve zaman, Schopenhauer tarafından tezahürlerin çokluğunu açıklamaya yarayan formlar olarak bireyleşme ilkesi (principium individuationis) kavramlaştırması altında ele alınmaktadır. Çünkü en aslî sorulardan olan, iradenin “kendinde” tek olmasına rağmen, tezahürlerindeki çeşitliliğin kaynağının ne olduğu, şeylerdeki farklılaşmanın nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap niteliğinde sunulması bakımından bireyleşme ilkesi özel olarak ele alınmayı gerektirmektedir.

Kuşkusuz İbn Sînâ'nın aşk anlayışını örneğin kendisinden geniş ölçekte etkilendiğini ifade ettiğimiz Platon ve Plotinos ile mukayese etmenin de oldukça çarpıcı sonuçları olacaktır. Fakat aşk kavramının klasik düşüncede gerek Platon ve gerek Plotinos açısından, yalnızca canlı varlıklara has kılınması, daha doğrusu cansız tabiatta görülen aşkın da örneğin Platon'da, İbn Sînâ'da olduğu üzere varlıkların illeti olarak tasarlanmamış olması bu karşılaştırmayı değerli kılmakla birlikte kısmen de olsa güçleştirecekti. Elbette bu güçlük gerek mukayese aşamasında ve gerek öncesinde

farklılıklara işaret etmek suretiyle giderilebilirdi. Fakat İbn Sînâ düşüncesinin Descartes ve Sartre dışında, modern düşünürlerin herhangi biriyle yapılmış bir mukayesesine rastlamadık. Bu minvalde olmak üzere, çalışma mukayeseli araştırmalar yapma hususunda bir katkı olarak düşünülebilir.

Fakat modern döneme gelindiğinde varlığın temelinde yatanın ne olduğuna, kendinde varlığın, varoluşun ve söz konusu varoluşu sürdürmenin önemine dair bütün düzeyleri açık bir biçimde ortaya koymak amacıyla Schopenhauer'dan daha detaylı açıklamalara yer veren başka bir düşünüre rastlamadığımızın söylenmesi gerekir.

Takip edilen yöneme dair temel hususlara işaret etmekte fayda var. Öncelikle her iki düşünürün bütün bir düşünce sistemlerinin ve ele aldıkları tüm kavramların bir bütün olarak mukayesesine girilmediğini belirtmek gerekir. İbn Sînâ düşüncesi içerisinde haricen irade kavramının yerine ya da Schopenhauer düşüncesinde aşk kavramının ele alınışına dair müstakil çalışmaların yapılabilmesinin yolu bu anlamda açıktır. Aşk ve irade kavramları özelinde kavramsal bir mukayese yürütülmeye çalışıldığından, düşünürlerin genel anlamda felsefelerine ilişkin verdiğimiz hemen her detayın mümkün olduğunca söz konusu kavramları açık kılabilmek adına ele alındığını belirtmek gerekir. Elbette genel düşüncelerine referans vermiş olmamızın bir diğer sebebi de mukayeseye geçmeden önce mümkün olabildiğince objektif bir biçimde aşk ve iradenin ele alınması amacının güdülmüş olmasıdır.

Mukayeseli çalışmalarda sıklıkla takip edilen bir yol olarak, öncelikle mukayesesine girilen düşünürlerin genel düşüncelerine yer verip akabinde bir arada ele alınıp incelendiği genel metodolojiye uymuş olsak da mukayese aşamasına geçmeden evvel ele aldığımız kısımlarda ayrıca hedefimiz aşk ve irade kavramlarının her iki düşünürün genel düşünceleri bağlamında nereye oturduğunu göstermek ve kavramların hemen hemen bütün bir düşünce sistemlerince içerilmiş bir biçimde geniş anlamda kullanıldığını göstermek oldu. Böylece temelde problematik noktalara odaklanmanın her iki düşünürün sistemini ve öne çıkan ontolojik kavramlarını olabildiğince iyi bir biçimde anlamaya sevk edeceğini ve mukayeseyi kolaylaştıracağını düşündük. Sıklıkla vurguladığımız hususlardan olan aşk ve iradenin her iki düşünürün en temel kavramlarından olmasını doğrular nitelikte olması bakımından genel düşüncelerine yer

vermenin önemli olduğunu hatırd tuttuğumuz söylenebilir. Daha doğru bir deyişle, İbn Sînâ metafiziğinin temelinde yer alan Zorunlu Varlık'ın en temel sıfatlarından biri aşktır ve söz konusu metafizik onun ontolojisinden ayrılmaz bir biçimde iç içedir ve anlaşılacağı üzere bütün düşüncesini kuşatıcı bir karaktere sahiptir. Schopenhauer için de tasavvur olarak dünya ikincil bir konumdadır ve açığa çıkması adına iradeye gereksinim duymaktadır. İrade, kendinde şey olması bakımından Schopenhauer düşüncesinin en temel ve merkezî kavramı durumundadır. En nihayetinde metodolojik açıdan bakıldığında, bir yandan objektif bir biçimde her iki görüşe yer vermeye çabalamanın yanı sıra temelde söz konusu kavramları hangi problematik arka plana dayanarak ele aldıklarını göstermeye çabaladığımız söylenebilir.

Tüm bunlara ek olarak, salt kavramsal bir analiz değil, aynı zamanda sorun odaklı düşünmeye çalıştığımızı vurgulamak gerekir. Örneğin İbn Sînâ'da her bir hüviyette aşkın varlıkta kalmayı sağlaması gerekliliği düşüncesinin nasıl ele alındığı, Schopenhauer'ın ise tasavvur olarak dünyada eksikliğini belirttiği hususları ve iradenin arka planda daima varsayılması gerektiği düşüncesine nasıl kapı araladığını, yani aşk ve iradenin hangi anlamda zorunlu bir varlığa sahip olmaları gerektiğini ve dolayısıyla her iki düşünürü söz konusu kavramları ele almaya sevk edenin temelde neler olduğunu göstermeye çalıştık.

Aşk ve irade kavramları her iki düşünür açısından bilhassa takip edilen metodoloji bakımından karşılaştırılabilir kavramlar olarak kabul edilmiştir. Söz konusu benzerliği metin içerisinde hissettirebilmek adına aşk ve irade kavramlarının tezahür ve tecellî olarak açık kılınmasını paralel başlıklar dahilinde ortaya koymaya çalıştık ve her iki kavramın dış dünyada canlı cansız bütün bir tabiata yayılmasını da organik ve inorganik basamaklar altında ele almış olduk. Yine de belirtmek gerekir ki çalışmada amaçlanan husus hiçbir zaman her iki düşünürün bu kavramları ele alıp işleyişlerinin mutlak manada birbirleri ile örtüştüğünü ispata girişmek olmamıştır. Tam da bu sebepten dolayı mukayese kısmında benzerliklerin yanı sıra farklılıklara işaret etmeyi uygun gördük.

Benzer şekilde çalışmanın, aynı zamanda tarihsel arka plana ana hatlarıyla yer vermiş olsa da kronolojik bir çalışma olmadığını, her iki düşünürü de zaman boyutunu mümkün mertebe görmezden gelerek çağdaş iki isim gibi ele aldığımızı, konuya problematik düzeyde yaklaştığımızı belirtmek gerekir. İbn Sînâ öncesi düşünce

geleneğine dair arka planı da hesaba katmakla temel amacımız, örneğin İbn Sînâ'nın aşk anlayışının kendisinden önceki düşünürlerden önemli ölçüde farklılıklar barındırdığını gösterebilmek amacıyla. Schopenhauer için de onun irade anlayışının diğer düşünürlerle olan irtibatına ilişkin Heidegger'in eserini takip etmemizin bir diğer gerekçesi de birtakım farklılıklar barındırmakla birlikte ve kendisini her ne kadar ayırtırmakta ısrarcı olsa da, Schopenhauer düşüncesinin Alman İdealist düşünce geleneği çerçevesi dahilinde ele alınabileceğidir. Bu anlamda olmak üzere felsefe tarihi-sistematiik felsefe ikileminde, ikincisine daha yakın olduğumuzu söylemek gerekir.

Temelde her iki düşünürün de aşk ve irade kavramlarını en geniş anlamıyla bir varlık ilkesi olarak ön plana çıkarmalarına, varlığın ve varoluşun tüm düzeylerini söz konusu kavramlara dayalı olarak açıklamalarına odaklandığımız rahatlıkla söylenebilir.

Konu ile İlgili Çalışmaların Durumu

Araştırmamızın bu bölümünde, konumuzu oluşturan İbn Sînâ ve Schopenhauer'ın aşk ve irade kavrayışları özelinde yapılmış olan çalışmaların bir değerlendirmesini sunmayı amaçlıyoruz. "Mevcudu bilmeksizin icat mümkün olmaz"³ düsturundan hareketle halihazırda dolaşımda olan çalışmaların gerek nitelik ve gerek nicelik açısından durumunu ortaya koymayı, ele aldığımız konunun çerçevesini belirlemek ve bu konu özelinde kendi katkımızın görünürlüğünü kolaylaştırmak açısından oldukça önemli buluyoruz.

İbn Sînâ düşüncesinde doğrudan aşk ontolojisi özelinde yapılan bir çalışma Zeynep Gemuhluoğlu'nun "İbn Sînâ Düşüncesinde Aşk" başlıklı yüksek lisans tezidir.⁴ Bu çalışmada aşkın varlık ve varoluşun kaynağı oluşu etraflı bir biçimde ele alınmıştır. Bir giriş ve üç bölümden oluşan söz konusu çalışmanın giriş bölümünde yazar, İbn Sînâ düşüncesinde aşkı ele almadan önce aşk kavramının tarihsel ve felsefî serüveninden

³ Bu deyişi Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu'na borçluyum.

⁴ Zeynep Gemuhluoğlu, "İbn Sînâ Felsefesinde Aşk Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998)

birtakım kesitler sunmaktadır. Bu serüvene Antik Çağ filozoflarının aşk kavrayışının yanı sıra, İbn Sînâ öncesi İslâm düşünce geleneklerinde aşkın kavranış şekli dahil edilmiştir. İlk bölümde İbn Sînâ'nın aşk ve varlık anlayışını kapsamlı bir biçimde ele alan yazar, ikinci ve üçüncü bölümleri özel olarak kozmolojik bir prensip ve ahlâkî bir kavram olması bakımından aşka ayırmaktadır. Tezde dikkate değer en önemli husus, aşk kavramının İbn Sînâ'daki ontolojik karakterini ön plana çıkarmakla birlikte, diğer disiplinlerle de irtibatının kurulmuş olmasıdır. Eserde İbn Sînâ öncesi dönem dahilinde tasavvufi literatüre de yer verilmiş olması dikkat çekicidir. Söz konusu aşk kuvvetinin maddeden başlayarak İlâhi nefislere varana kadar kat ettiği aşamalar birtakım nüanslara da işaret edilerek -örneğin aşk kavramının şevk kavramından farkını göstermek- ortaya konmuştur.

İbn Sînâ'nın aşk kavrayışını önceleyen, Yeni Platonculuğun en önemli temsilcisi olan Plotinos'un aşk kavrayışı özelinde yapılan bir çalışma Zerrin Kurtoğlu tarafından kaleme alınan ve yüksek lisans tezine dayanan *Plotinos'un Aşk Kuramı* isimli eserdir.⁵

İlk bölümde yazar, Plotinos (M.S. 205-270) düşüncesinin özgünlüğü ve önemini gereğince ortaya koyabilmek adına yaşadığı yüzyılın temel karakteristiklerini ön plana çıkarmak suretiyle Plotinos düşüncesini tarihsel süreç içerisindeki yerine oturtmayı amaçlamaktadır. İkinci Bölüm'ün başlığı "Üç Hipostaz" şeklindedir. Plotinos'un felsefi kişiliğinin ait olduğu geleneğe referansla açıklandığı bölümde onun bağlı bulunduğu Yunan felsefe geleneğinin bir devamı olmaktan öteye gidip gitmediği şayet bu gelenekle bağlarını kopardıysa bunu ne ölçüde gerçekleştirebildiği sorunlarını ele almaktadır. Temel amacı Aristoteles ve Platon'un düşüncelerini uzlaştırma olan bu gelenek Yeni Eflâtunculuk (İng. *NeoPlatonism*) adıyla anılmaktadır.

Eser boyunca Plotinos'un düşünce yapısının gerçekliğin izahına yönelmede daima ikili bir seyir takip ettiği vurgulanmaktadır. Şöyle ki Plotinos, bir yandan Yunan felsefe geleneğinin mirası olan, gerçekliğin yapısının akılsal yöntemlerle kavranabileceği düşüncesine sahip çıkarak varlığın çeşitli düzeyleri arasındaki rasyonel ilişkileri serimlemeye çabalarırken, öte yandan da aklın üzerine yerleştirdiği bir En Yüce İlke'den, varlıkların bu ilkeyle aralarındaki mesafeye bağlı olarak kazandıkları kutsallık

⁵ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992.

derecelerinden söz ederek, sahip çıkmaya çalıştığı gelenekten ayrılmaktadır.⁶ O, çokluğun tek bir ana kaynaktan nasıl meydana geldiğini açıklarken bir filozofun, varlıkların bu kaynağa geri dönüş rotasını çizerken bir mistiğin görüşüne sahiptir.⁷ Eserin sonunda Plotinos'un başyapıtı *Enneadlar*'da yer verdiği, aşkın neliğini açığa çıkarma amacı ile kaleme alınmış "Aşk Üzerine" başlıklı bölümün yazar tarafından yapılan bir çevirisinin dahil edilmiş olması kayda değerdir.

İbn Sînâ'nın aşk risâlesine dair düşünce tarihi eserlerinde neredeyse yalnızca atıf düzeyinde yer verildiğine rastlıyoruz. Nispeten daha geniş açıklamalar içeren çalışmalar da yoğun olarak risâlenin yalnızca tasavvufa dair olduğu ve mistik bir nitelik taşıdığı iddiasını tekrar etmekle yetinmiştir. İbn Sînâ'ya aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe olmayan bu risâleye yönelik yeterince çalışma olmaması dikkat çekicidir.

İbn Sînâ'nın aşk anlayışının Mevlânâ'nın aşk yaklaşımıyla karşılaştırıldığı yüksek lisans tezinden bahsetmek gerekir. Tez dahilinde Kur'an, Hadis ve Tasavvuf'ta yer alan aşk anlayışı geniş çaplı bir yer tutmaktadır. Aşk kavramının etimolojisine dair kapsamlı bir yaklaşımı barındırmakla birlikte çalışmada İbn Sînâ açısından tüm varlıkların var olmasının temel koşul ve şartının aşk oluşuna vurgu yapılmakta, Tanrı'nın varlığın iyiliği ile muradının kendisine yönelinmesini sağlamak olduğu belirtilmektedir.⁸ Karşılaştırma aşamasında İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın aşkı ele alışlarındaki en önemli faktörün aşkın bütün bir varlığın özü olduğu noktasında düğümlendiği ve her iki düşünürün de ispatlamaya çalıştığı bu yaklaşım olduğuna yönelik vurgu söz konusudur.

İbn Sînâ'nın aşk kavramına ilişkin bir diğer çalışma, Hüseyin Köksal tarafından hazırlanan "İbn Sînâ'da Aşk Kavramı" başlıklı yüksek lisans tezidir.⁹ Aşkın doğasına ilişkin kavramsal bir çerçeve sunmasının akabinde, aşkın ontolojik ve psikolojik olmak üzere iki farklı cihetten ele alınmıştır.

⁶ Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, s. 49.

⁷ Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, s. 49.

⁸ Hilal Arslan, "İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması" (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 32.

⁹ Hüseyin Köksal, "İbn Sînâ'da Aşk Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

İngilizce literatüre baktığımız zaman İbn Sînâ'nın *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle* adlı eseri özelindeki çalışmalardan biri Etin Anwar tarafından "İbn Sina's Philosophical Theology of Love: A Study of the Risalah fi al-Ishq"¹⁰ başlığıyla kaleme alınmış makaledir. Bu yazı risâleyi Tanrı'nın insanlara ve insanların da Tanrı'ya dönük olarak besledikleri aşkın ardında yer aldığını düşündüğü felsefi teoloji açısından ele alıp irdelemekle sınırlandırmış ve böylece aşkın epistemolojik, metafizik ve ontolojik açılımlarını ikincil planda bırakmıştır. Öte yandan, çalışmada İbn Sînâ'nın ele aldığı üzere, En yüksek varlığın sudur aracılığıyla, insanlar da dahil olmak üzere; tüm canlıları nasıl var ettiği öte yandan bütün canlıların nasıl ve neden İlk Prensib'e geri dönmeye çalıştıklarını tartışır. (Ar. *al Mabda' al-Awwal*).

Çalışmada evrenin var olma nedeni olarak ve yaratılanların da O'na geri dönmeye karşı duydukları aşk bağlamında Tanrı'nın evren üzerindeki etkilerinin irdelenmesi baz alındığından İbn Sînâ'nın yönteminin birçok teologun yöntemiyle paralellik arz ettiği vurgulanmakla birlikte, onun yine de özellikle mistisizm, felsefe ve kelâm geleneklerini ontolojik aşk anlayışına dahil etmekle diğer teologlardan ayrıldığına dikkat çekilmiştir. Bu minvalde olmak üzere yazar, İbn Sînâ'nın aşk teolojisini, yaşadığı dönemdeki Sufi zümre tarafından savunulan İslâmî doktrin çizgisiyle uyumlu bir biçimde ele aldığını düşünmektedir.

Bir diğeri, İbn Sînâ düşüncesinin tasavvuf ile ilişkisine dair çağdaş düşünürler arasında geçen tartışmalara odaklanılan, Parviz Morewedge tarafından kaleme alınan makale düzeyindeki "The Logic of Emanationism And Sufism In The Philosophy of İbn Sînâ (Avicenna)" başlıklı çalışmadır. Söz konusu eğilimi destekleyen ve reddeden kişilerin argümanlarının çarpıcı bir biçimde farklılaştığı belirtilmektedir. Bazıları hem İbn Sînâ'yı hem de Sufileri İslâmî geleneğe yerleştirirken, bazıları da Zerdüş geleneğine dahil etmiştir. Bazı yorumcular İbn Sînâ'nın doktrininin mistik olmayıp fakat dini başarıların en yüksek derecede olduğunu düşünen bir pozisyonu alırken, diğerleri onun, tasavvuf ve İslâm'a yönelik felsefî bir teori olduğunu iddia etmişlerdir.¹¹

¹⁰ Etin Anwar, "İbn Sînâ's Philosophical Theology of Love: A Study of the Risâlah fi al-'Ishq", *Islamic Studies*, 42 (2003): 331-345.

¹¹ Parviz Morewedge, "The Logic of Emanationism And Sûfism In The Philosophy of İbn Sînâ", *Journal of the American Oriental Society* 91 (1971): 474.

Çalışmada ele alınan yaklaşımlardan en önemlisi hem A. M. Goichon hem de Etienne Gilson'ın İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık (İng. *Necessary Existence*) kavramını ele alırken onun özünün aşk, akıl ve yaşam olduğuna dikkat çekmiş olmalarıdır.¹² Goichon'a göre İbn Sînâ bu yaklaşımı bakımından bir düşünürün erişebileceği en yüksek felsefe düzeyine ulaşmıştır. Ayrıca Goichon, İbn Sînâ'nın "sözde" sufi eğilimlerini önemsiz görmektedir. Bunun yanı sıra İbn Sînâ düşüncesinin monist bir varoluşçuluğa işaret ettiğini, mistik bir eğilime sahipmiş gibi ele alnamayacağını ve şayet sufi yaklaşımla irtibatı varsa da bunun yalnızca onların asketizm ve peygamberliğe ilişkin açıklamalarıyla sınırlı olduğunu düşünenler vardır. Çalışmada aynı zamanda İbn Sînâ düşüncesinde Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin mahiyetinin açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Morewedge, İbn Sînâ'nın sisteminin temellerini İslâm-öncesi Zerdüşti geleneğe kadar geri götürmekte ve onun bu gelenekle bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbn Sînâ'yı ve sufileri İslâmî geleneğe dahil etmek isteyenler kadar, Zerdüşti geleneğe dahil etmek isteyenlerin de sayısı oldukça fazladır.

Maha, *God and Humans in Islamic Thought: Abd al-Jabbar, İbn Sînâ And al-Ghazâlî* isimli eserinde, "İbn Sînâ Düşüncesinde Tanrı ve Aşk" başlığını taşıyan bölümde İbn Sînâ'nın aşk ve bilgi yoluyla Tanrı ile irtibat kurma anlayışını *Aşk Risâlesi* özelinde geniş çaplı bir şekilde ele alıp incelemektedir. Maha, eserin mistik bir düşüncenin ürünü olduğunu belirterek, mistik olanla, felsefenin insan ruhunun maddî olandan uzaklaşarak git gide İlahî olana yaklaşmak üzere takip ettiği yolculuğunu ifade eden özel bir çeşidini kastettiğini belirtir.¹³ Söz konusu yolculuğun, bilgi ve ışığın yönlendirmesi ile ruhun kurtuluşuna dayandığını ifade eder. Aynı zamanda, Tanrı'nın aşk aracılığıyla akılları ve diğer var olanları kendisine doğru nasıl çektiğini ele alıp inceleme şeklindeki bir amaç dahilinde düşünceler aktarır.

İbn Sînâ'nın aşk kavrayışı özelinde bir çalışma Mehmet Bayraktar tarafından "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk" başlığıyla kaleme alınmıştır. Bu makalede Antik Çağ düşünürlerinin varoluşsal bir anlam yüklediklerini göstermek üzere aşk anlayışlarına kısa bir geri bakış gerçekleştirdikten sonra İbn Sînâ'nın

¹² Parviz Morewedge, "The Logic of Emanationism And Sûfism In The Philosophy of İbn Sînâ", s. 469.

¹³ Maha Elkaisy, *God and Humans in Islamic Thought: Abd al-Jabbar, İbn Sînâ And al-Ghazâlî*, London: Routledge Taylor and Francis Group, 2006, s. 77.

aşkı ontolojik olarak ele almasına geçilmektedir. İbn Sînâ'nın ilk etapta Platon ve Plotinos'dan etkilendiği fakat kendi yaklaşımıyla bu düşünürleri büyük ölçüde geride bıraktığına çeşitli gerekçeler de sunularak işaret edilmiştir. Bayraktar'ın vurguladığı üzere İbn Sînâ aşka çeşitli açılardan öyle bir anlam ve fonksiyon yüklemiştir ki “o bir yandan insanın kendinde kendi için yetmezliğini ve acizliğini gösterir, dolayısıyla tamamlanmaya ihtiyacı olduğunu bildirir.¹⁴ “Diğer yandan aşk, “en yetkin”in varlığını bize gösterir ki, ona bütün varlıklar doğuştan, insan bi'l-kuvve, diğer varlıkları bi'l-fiil aşkıktılar.”¹⁵ Makalede İbn Sînâ'nın aşkı tarif etme biçimlerine göre çeşitli kategoriler dahilinde ele alındığını görüyoruz. Aynı zamanda İbn Sînâ'nın aşk konusundaki düşüncelerinin “vahdet-î vücûd”cu filozof mutasavvıfları büyük ölçüde etkilediği özellikle vurgulanmaktadır.

Bu çalışmaların yanı sıra İlhan Kutluer, birtakım eserlerinde çeşitli vesilelerle İbn Sînâ'nın *Aşk Risâlesi*'ne atıflarda bulunmakta ve söz konusu eserle ilgili olarak örneğin en temelde mistik bir anlayış ve kaygıyla yazılmış olduğu şeklindeki eserle ilgili birtakım yanlış anlaşılmaları bertaraf etmekte ve risâlenin rasyonel yönüne vurgu yapmaktadır.

İbn Sînâ'nın genel anlamda ontoloji yaklaşımını ortaya koyan eserlerin sayısı oldukça yoğun olmasına rağmen, doğrudan aşkın varlık ve varoluşun kaynağı olarak ele alınmasına odaklanan çalışmaların sayısı gördüğümüz üzere oldukça kısıtlıdır. Risâle'ye yapılan atıfların tasavvuf ile irtibatı ekseninde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bu hususa birkaç örnek isim zikretmek gerekirse:

Seyyid Hüseyin Nasr, İbn Sînâ'nın eserde teknik Tasavvufî terminolojiyi kullandığını belirtir.¹⁶ Fakat dikkat etmek gerekir ki İbn Sînâ'nın bu terminolojiyi kullandığını belirtmekle, eserinin tasavvufa dair olduğunu söylemek aynı şey değildir ve zaten doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Fazlurrahman, Sufiliğin İbn Sînâ'nın düşüncesinde ve kişiliğinde doğrudan bir etki bıraktığını belirtmekte fakat İbn Sînâ'nın kendisinden istifade ettiği tasavvufun, fikri olarak şekillenmiş, özünde aklî-aydınlanmacı

¹⁴ Mehmet Bayraktar, “İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s. 263.

¹⁵ Bayraktar, “İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, s. 263.

¹⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 56.

bir tasavvuf olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷ Fazlurrahman da İbn Sînâ'nın sufilerle ve aşk risâlesinin tasavvuf ile olan ilişkisine değinmekle birlikte sufiliğin merkezî bir yer teşkil etmediğini göstermek amacıyla nübüvvet öğretisinin İbn Sînâ'nın dinî düşüncesinin merkezinde yer aldığı şeklindeki düşüncesini bilhassa vurgular. Fazlurrahman açısından “İbn Sînâ'nın bu konudaki başlangıç noktası muhtemelen onun kişisel fikrî deneyimidir ve bu temel üzerinde estetik ya da gnostik değil de özünde aklî-aydılanmacı olan bir sufilik nazariyesi inşa etmiştir.”¹⁸ Benzer şekilde İbn Sînâ'nın tasavvufun nazari cihetiyle bağlantılı olduğu kanaatindedir.

Sufilerin sözlerini değil de nebevî vahyi aklî olarak anlamak ve açıklamak amacıyla tahayyül öğretisini ve onun nebevî zihinle ilişkisi nazariyesini geliştirmiştir. Gerçekte, sufilerin Tanrıyla ittisal hatta Tanrıyla ittihat öğretisi ne aklî bir vahyi ne de tahayyülü gerektirmektedir. İşte bu noktada İbn Sina, gerçekten de Sünnî İslâm'ın Nebevî vahiy dogmasıyla ciddi bir şekilde ilgilenmeye başlamıştır. Filozofu bu nazariyeyi geliştirmeye sevk eden şey nedir?¹⁹

Macid Fahri, İbn Sînâ'nın felsefî ya da rasyonel mistisizm olarak adlandırılabilir bir mistik silsileye dahil olduğunu, onun mistisizminin Hallac ve Bestamî gibi seleflerinin aşırı mistisizminden farklı olarak ruhu Faal Akıl'la ittisale itecek aklî bir itkiyi içerdiğini belirtir.²⁰ “Ya da tam tersine hem Plotinos hem de Müslüman Yeni Eflâtuncular için ulaşılamaz olan Tanrı'yla ittihad ya da hatta Tanrı'yı keşf (müşahade)den ziyade Plotinus'un İlâhi Nous'undan ibarettir.”²¹

Dolayısıyla risâleye yönelik doğrudan ya da dolaylı olarak yapılmış çalışmalarda dikkati çeken temel husus, görülebileceği üzere tasavvuf ile ilişkilendirilmesi ve İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan* gibi diğer sembolik olarak nitelenen yazılarıyla paralel olarak ele alınması gerektiğinin düşünülmesidir.

¹⁷ Fazlurrahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım ve Mehmet Ata Az, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 128.

¹⁸ Fazlurrahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, s. 129.

¹⁹ Fazlurrahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, s. 129.

²⁰ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufu*, çev. Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 71.

²¹ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufu*, s. 71.

Schopenhauer'ın irade kavrayışına yönelik çalışmaların değerlendirmesine yer vermeden önce, Türkçe literatürde Schopenhauer adına yapılan çalışmaların da oldukça kısıtlı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Temel eseri olan ve dört ciltten oluşan *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* bütünüyle bir çevirisi bulunmamakla birlikte bir kısmı Levent Özşar tarafından dilimize kazandırılmıştır. Eserin ilk cildinin son bölümünde yer alan, Kant düşüncesinin Schopenhauer tarafından eleştirisinin yapıldığı “Kant Felsefesinin Kritiği” başlıklı bölüme çeviride yer verilmemiştir.

Schopenhauer'ın irade felsefesi özelinde en eski çalışma Sadi Irmak tarafından *İrade Felsefesi* adıyla çeşitli kaynaklardan derlenmek suretiyle basılan eserdir.²² İrade kavramının Schopenhauer'de mutlak oluşuna vurgunun yapıldığı bu eserde, aynı zamanda onun bir bütün olarak en temel seviyelerden başlayıp, insan fertlerine varana kadar maddenin tamamında görünür hale gelmesi çabası betimlenmektedir. Hem irade hem de tasavvur olması bakımından dünyanın farklı başlıklar altında ele alındığı eserde, Schopenhauer düşüncesinin Kant, Hegel ve Fichte gibi diğer düşünürlerin sistemleriyle olan ilişkisine de değini düzeyinde yer verilmiştir.

Doktora düzeyinde Schopenhauer düşüncesinde iradenin ahlâk ile ilişkisinin ortaya konulması amacıyla Ahmet Uğurlu tarafından kaleme alınan *Schopenhauer'da İrade Ahlâk İlişkisi*²³ başlıklı yayımlanmış doktora çalışmasından burada bahsetmek gerekir. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında irade, ahlâk ve kötümserlik olmak üzere Schopenhauer düşüncesinin belli başlı kavramlarına yer verilmiştir. Birinci Bölüm'de Schopenhauer'ın Tanrı anlayışına odaklanılmış ve akabinde Hinduizm ve Budizm ile irtibatı konu edinilmiştir. Bir sonraki bölümde Pre-Sokratik dönemden başlayarak Kant'a gelene kadar Batı düşüncesinin kendinde varlık ve varoluşa ilişkin ayrımlarını ortaya koyan ve akabinde Schopenhauer'ın bu tartışma içerisindeki yerine odaklanılan bölüm dikkat çekicidir. Schopenhauer'ın da Batı felsefesinde Antik Yunan'dan bu yana süregelen bu ayrımı anlama ve açıklama çabasında olduğu vurgulanmıştır. Üçüncü Bölüm Schopenhauer'ın irade anlayışının ahlâk ile ilişkisi ortaya

²² Sadi Irmak, *İrade Felsefesi*, İstanbul: İkbâl Kitabevi, 1962.

²³ Ahmet Uğurlu, *Schopenhauer'da İrade-Ahlâk İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

konmuş ve Dördüncü Bölümde Schopenhauer düşüncesi teistik düşünce bağlamında ele alınmıştır.

“Paradokslar Üzerinde Raks”²⁴ isimli çalışmasında Schopenhauer’ın irade metafiziğini oldukça geniş bir biçimde ele alan Senail Özkan, Schopenhauer’ın düşünce alemi üzerine kendi tabiriyle mistik bir ufuk turu gerçekleştirmiştir. Senail Özkan, Schopenhauer’ın düşünce dünyası, felsefe tarzı ve metafiziği ile mistisizm, Doğu hikmeti ve özellikle de tasavvuf arasındaki koordinatların tespiti neticesinde birtakım benzerlikler kaydettiğini dile getirmektedir.²⁵ Schopenhauer’ın dünyanın tasavvurlarımızdan ibaret olduğu şeklindeki düşüncesini tasavvuf düşüncesini mevcûdâtın daimî bir varlığının olmadığına yönelik iddiası ile mukayese etmektedir. Eserde iradenin bütün bir varlığın en iç özü ve çekirdeği olduğuna yönelik hususların sürekli olarak vurgulanması önemlidir. İradenin bilgi ile ilişkisinin ne olduğuna, etik düzlemde ne gibi neticelere yol açtığına ve en nihayetinde iradenin kendi kendisini inkârından ne anlamak gerektiğine varana kadar Schopenhauer düşüncesinin temel varsayımları akıcı bir üslûpla ve her kesimden okuyucunun anlayabileceği biçimde ortaya konmuştur ve dolayısıyla Schopenhauer düşüncesine giriş niteliğinde bir eser olarak okunabileceği rahatlıkla söylenebilir.

İrade ve aşk kavramları hakkındaki çalışmalara dair literatürü yukarıda olduğu şekliyle aktardıktan sonra ilk olarak İbn Sînâ’dan önce aşk kavramının geçirdiği dönüşümlerin izlerini süreceğiz ve böylece aşk kavramının felsefe tarihinde İbn Sînâ öncesi kökenlerini İbn Sînâ düşüncesine kaynaklık teşkil etmesi bakımından kısaca ortaya koymaya çalışacağız. Aşk bahsinde İbn Sînâ’nın açıklamalarına yer vermeden önce felsefe tarihinde aşkın ele alınma serüvenine kabaca bir geri bakış atmakla (ayrıca ve daha da önemli olarak) İbn Sînâ’nın kendi yaklaşımının özgün yanlarının görülebilmesinin kolaylaşacağını umuyoruz.

²⁴ Senail Özkan, *Schopenhauer: Paradokslar Üzerinde Raks*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

²⁵ Özkan, *Schopenhauer*, s. 15.

BİRİNCİ BÖLÜM
İBN SİNÂ ÖNCESİ DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE AŞK

1.1. Antik Yunan Düşünce Geleneğinde Aşk

Aşk ile felsefenin tanışıklığının tarihi oldukça eskilere dayanmaktadır; aşk çok farklı dönemlerde pek çok düşünür tarafından farklı veçhelerince ele alınmış ve ontoloji disiplininin üzerinde spekülasyon yürüttüğü en temel kavramlardan olagelmıştır. Öyle ki onun düşünce tarihinin en esaslı ve hakkında en çok düşüncenin ileri sürüldüğü meseleler arasında ilk sıralarda yerini aldığını söyleyebilmek mümkündür. Aşkın felsefi bir tarzda ele alınmasına²⁶ gelince; epistemoloji, metafizik, din, insan doğası, politika ve etik başta olmak üzere bir dizi alt disiplini yakından ilgilendirmekle birlikte²⁷ biz diğer içerimlerini bir kenara bırakarak burada odak noktamızı onun ontoloji başta olmak üzere epistemolojik ve metafizik karakteri ile sınırlandıracağız.

Felsefe tarihinde aşkın izlerini sürdüğümüzde ilk etapta onun çeşitli işlevlerinin olduğunu fark edebilmek mümkündür. Bunların başında gelen ve belki de en önemli olanı aşkın yaratıcı ve aynı zamanda birleştirici bir fonksiyona sahip olarak tasarlanmış olmasıdır. “Var olma, yok olma ve tekrar yaratılma sürecinde, birtakım temel unsurların, bir araya gelip dağıldıktan sonra, birleştirici ve üretici bir güç olarak Aşk’ın nihaî etkisi ile tekrar bütünleştiğine inanılmıştır.”²⁸ Daha da önemlisi, aksi yönde birçok iddiaya rağmen aşk kavramının Antik Yunan Düşüncesi’nde mitos’tan logos’a geçişte başat faktör olduğunun öne sürülmüş olmasıdır.

Antik Yunan düşüncesinde aşk kavramının karşılığı olarak kabaca üç farklı kavram ayırt edilmiş olduğunu görebiliriz: *Êros*, *agape* ve *philia*. Bu kavramların birbirleri ile kesişen yakın anlamlara sahip olmalarına rağmen temelde önemli farklılıklar arz ettiklerine dikkat çekmek gerekmektedir. Fakat çağdaş tartışmalar açısından bakıldığında ele aldığımız kavramların birbirlerinden ayrıldıkları noktalar gözden

²⁶ Schopenhauer’in irade anlayışından geniş çapta etkilenmiş Amerikan felsefesinin önemli temsilcilerinden olan Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet: Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar* isimli eserinde bir araya getirdiği, mezkûr konu başlıkları üzerine verdiği konferanslar serisi neticesinde aşk, güç ve adalet kavramlarıyla her aşamada karşılaşmadan, teoloji, felsefe ve etik alanında yararlı çalışmaların yapılamayacağından söz açar.

²⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ankara: Etik Yayınları, 2006, s. 662.

²⁸ Turhan Yörükân, *Yunan Mitolojisi’nde Aşk*, Ankara: eBabil Yayıncılık, 2005, s. 39.

kaçırılmaya başlanmış²⁹, söz konusu farklılık git gide silikleşmeye yüz tutmuştur. Bu kavramların kullanımlarıyla ilgili karışıklıkları bir kenara bırakarak doğrudan ve yüzeysel olarak ne anlama geldiklerini ele almaya çalışmakta fayda var.

İlk etapta Êros'u felsefî bir açıdan ele aldığımızda, onun bir fizikî prensip, tabiat kanunu veya yaratıcı bir ilke olarak algılanmış olduğunu görmekteyiz.³⁰ Bu da demektir ki Êros yalnızca cismanî yani bedensel düzeyde aşkın karşılığı olarak düşünülmele kalmamış hakikate dair yapılan izahlarda kendisine müracaat edilmiş ve bir Tanrı olarak tasavvur edilmiştir. "Eski Yunan Kültürü onu gizli olduğu halde, dünyada etkin ve etkili bir mevcudiyete sahip bir Tanrı olarak temsil etmektedir."³¹ Êros'a ilişkin sorgulamamızın en can alıcı biçimde ileride bahsedeceğimiz üzere Platon'un diyaloglarında yürütüldüğüne şahit oluyoruz.

Agape kavramı ile İlkçağ Yunan felsefesinde karşılık beklemeksizin duyulan ve tinsel bir temele sahip olan aşk kastedilmiştir.³² "Agape içerisinde bencilliği ve cinsel hazları da barındıran êros'a karşıt bir biçimde, çıkar gözetmeyen, dostça, kardeşçe beslenen aşkı belirtir."³³ Bu anlamıyla akabinde Orta çağ Hıristiyan düşüncesinde de oldukça etkili bir yere sahip olacak olan agape³⁴ Tanrı'nın insanlara karşı beslediği ve insanların da Tanrı'ya karşı duydukları ilâhî aşk olarak tanımlanmıştır. "Agape, aşkın derinliği ya da hayatın temeliyle ilişkili olan aşk olarak isimlendirilir. Agape'de bulunan nihaî gerçeklik, kendisini gerçekleştirmekle birlikte, hayat ve aşkı şekillendirir."³⁵

Philia kavramına ilişkin ilk sorgulama Platon'un *Lysis* diyalogunda yer almaktadır. Dostluk, tıpkı aşkta olduğu üzere insanın kendisi için uygun olanı araması çabasına karşılık gelmektedir.³⁶

²⁹ Bennett Helm, "Love", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford University, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/love/> (erişim 10.03.2017).

³⁰ Turhan Yörükân, *Yunan Mitolojisi'nde Aşk*, Ankara: eBabil Yayıncılık, 2005, s. 39.

³¹ Zeynep Direk, "Cinselliğin Felsefeye Büyük Geri Dönüşü: Jean Luc Nancy Cinsel İlişki, Arzu ve Keyif Üzerine", *Cogito*, 85 (2016): 102.

³² Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, haz. A. Bâki Güçlü, Erken Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 22.

³³ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, s. 22.

³⁴ Ahlâk felsefesi kapsamında da aşkın en temel erdemlerden biri olarak kabul edildiği ve diğer bütün erdemlerin kendisinden türediği düşünülen aşk ya da sevgi ahlâkına *agapizm* (agapecilik) adı verilir.

³⁵ Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet: Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar*, çev. Ruhattin Yazoğlu-Bozkurt Koç, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014, s. 45.

³⁶ Platon, *Lysis*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Maarif Matbaası, 1942, 221 e 41.

Eski Yunancada *philia* sözcüğüyle karşılanan “dostluk” kelimesi ilk anlamıyla “herhangi bir şeye duyulan sevgi”dir. “Dost”, “arkadaş” anlamına gelen sözcük ise *philos*’tur. Sözcüklerin her ikisi de “sevmek” fiili *philein*’den türemiştir. *Philia* sadece iki ya da daha fazla kişinin birbirine duyduğu sevgi ilişkisini karşılayan bir sözcük değildir; öyle ki aile üyeleri, akrabalar, çalışma arkadaşları, politik arkadaşlar, yurttaşlar ya da tanıdıkların arasındaki ilişkiyi bile kapsayabilmektedir. Çünkü sözcüğün ilk anlamı herhangi bir şeye hissedilen “sevgi” olduğu kadar “duygulanım”, “etkilenim” ve “bağlılığı” da içine almaktadır. Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te *philia*’nın insanın insana ya da hayvanın hayvana duyduğu sevgi ve bağlılığı karşılayabileceğini dile getirmekle, sözcüğün anlam evreninin ne kadar geniş olduğuna vurgu yapmıştır. Çünkü ona göre duygulanım, iki ya da daha çok varlığın bir arada bulunmasından doğan ortaklığın sonucunda ortaya çıkan histir. Bu yüzden *philia*’nın birçok türü vardır, “dostluk” anlamında kullanıldığında ise, içine sadece *oi philoi* yani “dostlar”ın girdiği, dar kapsamlı ilişki türünü karşılıyordu. Bu da bugün bizim kullandığımız modern anlamda “dostluk” demektir.³⁷

Aşk kavramına ilişkin olarak temel bazı ayırım noktalarına kısmen yer verdikten sonra, bu kavrama düşünce sistemi içerisinde yer veren bazı düşünürlerden söz etmek yerinde olacaktır.

Platon öncesi felsefede filozoflar, şeylerin nihaî prensibinin ne olduğuna dair soruşturmalarda bulunmuşlar ve bu ilkenin gerek niteliği ve gerekse niceliğinin ne olduğuna ilişkin birbirlerinden farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup sonuçta yine kendisine döndüğü bir şey vardır.³⁸ “Parmenides’te sevgi tanrıçası “her şeyi güden” *daimôn*’dur;³⁹ bu, Yunan literatüründe varlığını kalıcı bir şekilde sürdüren bir imgedir.”⁴⁰

Hesiodos (M.Ö 750-650) için aşk, hareket ettirici düzenleyici bir ilke ve Khaos’tan Kozmos’a geçişte en önemli yeri işgal eden kavram durumundadır. Hesiodos

³⁷ Ceyda Keyinci, “Aristoteles’in *Philia* Kavrayışı ve Modern Felsefi Tartışmalar”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 34 (2017): 518.

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985, s. 94.

³⁹ *Daimôn* veya *daimônion*: tanrı (theôs) ile kahraman arasında bir yerde bulunan doğüstü varlık veya şey. Francis E. Peter, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 60.

⁴⁰ Francis E. Peter, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 116.

Theogonia'sında şöyle der:

Khaos'tu hepsinden önce var olan,
Sonra geniş göğüslü Gaia,
Ana Toprak...
Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların,
O Eros ki elini ayağını çözer tanrıların ve insanların da, tanrıların
da
ellerinden alır
yüreklerini, akıl ve istem güçlerini.⁴¹

Buradan hareketle êros'un İlkçağın temel metinlerine değin geriye giden bir karşılığa sahip olduğunu görebilmek mümkündür.

Antik Yunan düşüncesinde aşk kavramından söz açan ve onu felsefî bir incelemenin konusu yapan isimlerden en önemlisi Empedokles'tir. (M.Ö 495-435) Fiziksel gerçekliğin toprak, hava, su ve ateşten oluşan dört unsurun farklı oranlarda bir araya gelmelerinden müteşekkil olduğunu düşünen Empedokles, bunlara nefret (Yun. *Neikos*) ve aşk güçlerini dahil etmiş, bu güçlere de birleştirme ve ayrıştırma olmak üzere iki temel işlev atfetmiştir. "Bu sistemde sevgi, Newton'un çekim kavramını hatırlatır tarzda, sık sık bir iç muharrik kuvvet olarak anılmış, bazı bağlamlarda da sevgi-nefret ikilisi tabiî cisimlerin maddi birleştiricileri olarak tasavvur edilmişti."⁴² Fakat evrenin bir bütün olarak oluşumu söz konusu olduğunda onun düşünce sistemi içerisinde aşk, görülebileceği üzere tek başına işleve sahip olan bir ilke şeklinde yer almamaktadır; o daima nefret ile ilişkisi dahilinde aşkı ele alır. Bu nokta İbn Sînâ'yı Empedokles'ten ayıran en temel noktadır. "Aynı zamanda belirtmek gerekir ki Empedokles'in temel tezlerinin -İslâm dünyasına geçmiş şekliyle bile-, İbn Sînâ felsefesini ne de derecede etkilediği henüz açıklık kazanmamış bir konudur."⁴³

⁴¹ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972, s. 134.

⁴² Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisi'nde Zorunlu Varlık*, s. 25.

⁴³ Zeynep Gemuhluoğlu, "Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2015, I, 155.

Platon aşk kavramının irdelemesine yer verdiği birden fazla diyalog kaleme almıştır. *Şölen* (İng. *Symposium*) diyalogunda aşka övgüler düzmek amacıyla toplanmış olan konuşmacıların farklı aşk tanımlamalarına yer verdiklerini, aşkın nasıl bir varlığa sahip olduğunu açıklamaya çalıştıklarını görürüz. İlk etapta konuşmacılar arasında yer alan Phaidros, êros gibi önemli bir tanrıya yönelik hiçbir övgünün dile getirilmediğinden yakınmaktadır. Ayrıca êros, genel kabul üzere tanrılar arasında en eskisi olması bakımından en büyük iyiliklerin kaynağı olarak telakkî edilmektedir.⁴⁴ Bunlara ek olarak diyalogda Eryksimakhos'un aşkı ikiye ayırmış olması dikkate değerdir. Çünkü aşk ona göre insanda yalnızca güzel kişilere karşı yer etmemektedir, hayvanlarda, bitkilerde ve hatta neredeyse bütün bir varolanlarda da bulunmaktadır.⁴⁵

Nihayetinde Platon, Sokrates'le êrosu yani filozofla aşkı birbirine bağlar ve eserde aşk yalnızca bilge ve güzel olana duyulan arzu olarak değil, dölleme, yani çoğalarak ölümsüzleşme arzusu olarak da ortaya çıkar.⁴⁶

“Platon'daki êros doktrinini, gerçek ve bizzat iyilikle birleşmeye götüren bir güç olarak görürüz.”⁴⁷ Êros, her şeyden önce, felsefe-öncesi kosmogonyalarda ortaya çıkan diğer kişileştirmelerden farklı olarak bir güç olarak kabul edilmiştir.⁴⁸ Aynı zamanda êros idealar ve duyular dünyası arasında da aracıdır, daha doğrusu idealara ulaştıran bir vasat olma fonksiyonu icra etmektedir.

Şölen'den sonra kaleme alınan ve Platon'un en çok tartışılan diyaloglarından biri olma özelliğine sahip *Phaedrus*'ta güzel kavramının birçok açıdan betimlemesi sunulmaktadır. “Platon, *Phaedrus* diyalogunda *ananke* olarak anlaşılan güzelin kendisi ve güzel sözler arasında açılan zorunluluğu, güzelin sevgisinin aynı zamanda *Logos*'un da tutkuyla sevilmesiyle birlikte gerçekleştiği ontolojik bir temel ile açıklar.”⁴⁹ Platon aşk kavramının tanımını ise güzel içinde tevlid olarak ortaya koymaktadır. İnsanın ebedî

⁴⁴ Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, 178 C 42-43.

⁴⁵ Platon, *Symposion*, 186 B 68-69.

⁴⁶ Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir*, çev. Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012, s. 63.

⁴⁷ Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, s. 34.

⁴⁸ Francis E. Peter, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 115.

⁴⁹ Senem Kurtar, “Hakikatin Şöleni: Güzelle Karşılaşma ve Başlangıcın Yıkımı”, *Dört Öge* 8 (2015): 158.

oluşu ile tevlid yani doğurma arasında doğrudan irtibat vardır ve Platon bu gücü ölümsüzlük olarak açıklar.

Bu diyalogda Platon aşkı, (*êros*) bir tür delilik (Yun. *Manikos*) olarak tanımlamış, diğer tüm delilikler gibi her ne pahasına olursa olsun kendisinden kaçınılması gerektiğini belirtmiştir. Genel anlamda aşk⁵⁰, doğru olanı yapmaya sevk eden bir arzu ve insanı kaçınılmaz bir şekilde güzele doğru çeken irrasyonel bir dürtü olarak açıklanmaktadır.⁵¹

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in Sekizinci Kitabı'nı dostluk konusuna ayırmıştır ve dostluk eserinde, erdem ile ilişkisi çerçevesinde düşünülmesi gereken hayatî önemi haiz bir kavram olarak sunulmaktadır.⁵² “Aristoteles'in söz konusu yapıtı, daha çok dostluk üzerinde durmasına rağmen aşk fenomeninin kavramsal çözümlemesine ışık tutacak veriler de içermektedir.”⁵³

“Aristoteles *Metafizik* eserinin “Lambda” başlığını taşıyan bölümünde “kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici”nin felekleri harekete geçirişini, sevilenin seveni harekete geçirmesine benzetmektedir.”⁵⁴ Aristoteles'in yaptığı bu küçük benzetme, Müslüman filozofların⁵⁵ kaleminde esaslı bir kozmolojik doktrin

⁵⁰ Bahsi geçen diyalogdaki şu pasaj dikkat çekicidir: Aşkın bir istek olduğunu hepimiz biliriz. Öte taraftan, hatta aşık olmayan kimselerin bile güzeli arzuladıklarını da biliriz. Öyleyse sevenle sevmeyeni nasıl ayırd edeceğiz? Sonra şunu da unutmamak gerekir: Bizlerde güden ve idare eden iki çeşit ilke vardır ve biz bunların gösterdikleri yoldan gideriz. Bunlardan biri hazlara doğuştan duyduğumuz istektir; öbürü kazanılmış bir kanaattir ki bize daha iyiyi özletir. Bu iki ilke içimizde bazen birbiriyle bağdaşır, bazen hiç bağdaşmaz, bazen de bunlardan biri ya da öteki ağır basar. Bize daha iyiyi aratan kanaat aklın kılavuzluğu ile üstün geldiği zaman bu egemenliğe ölçülülük denilir. İçimizde hükmünü yürüten ve hazlara doğru bizi istediği gibi sürükleyen istek ise, böyle bir idareye de ölçüsüzlük adı verilir. Fakat bu ölçüsüzlüğün birçok adı vardır, çünkü birçok çeşitleri, birçok şekilleri olabilir. Bu şekillerden hangisi sözünü geçiriyorsa hükmü altına aldığı insan buna göre adlanır. Böyle bir ad ne şerefli ne de değerli. Platon, *Phaedrus*, 237 e/238 a.

⁵¹ Platon, *Phaedrus*, çev. Alexander Nehamas ve Paul Woodruff, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995 238C 18.

⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, İstanbul: Say Yayınları, çev. Furkan Akderin, 2014, s. 171.

⁵³ Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013, s. 23.

⁵⁴ Gemuhluoğlu, “İbn Sînâ Felsefesinde Aşk Kavramı”, s. 67.

⁵⁵ İbn Sînâ'nın yaklaşımının Aristoteles metafiziğinden ayrıştığı noktaları da vurgulamak oldukça önemli: Tanrı ilk hareket ettiriciden farklı olarak aynı zamanda sevilen/sevgili (Ar. *Mahbup*) bir tanrı olmasının yanı sıra İbn Sînâ metafiziğinde ayrıca şu konuların dahil edildiğini görürüz: nübüvvet teorisi, insanın aklı nefsinin geri dönmesi, halife ya da imamın vazifesi vb. Bkz. Etin Anwar, “İbn Sînâ's Philosophical Theology of Love: A Study of the Risâlah fi al- 'Ishq”, *İslamic Studies* 42 (2003): 333. Aristoteles'in yanı sıra İbn Sînâ'nın aşk kavramına ilişkin olarak, Aşk Risâlesi özelinde olmak üzere, Platon'un aşk kavramı ile paralellik ve farklılıklarına işaret eden karşılaştırmanın yapıldığı bir çalışma olarak bkz. Alirezâ Sayadmânsur, “Content Analysis of Love in the Context of Plato and Avicenna”, *Hekmat va Falsafah (Wisdom and Philosophy)* II (2015): 23-42. Bu çalışmada Platon ve

haline gelmiştir.⁵⁶

Aristoteles aynı zamanda *Magna Moralia (Büyük Etik)*'sında dostluk/sevgi hakkında onun nerede bulunabileceği ve ne hakkında olduğu üzerine yazar. “Aşk yaşamın her alanına yayılmış ve iyi bir şey olarak görünür.”⁵⁷ Aristoteles burada aşkın, Tanrı’ya yönelik olarak beslenebilecek bir şey olduğu görüşünü reddetmektedir. Bu düşüncesinin sebebi olarak da aşkın bir özelliği olarak onun karşılık gerektirmesini göstermektedir: “Tanrıya yönelik sevgide (tanrı) ne karşılık vermeyi kabul eder ne de genel olarak (kendisiyle) dostluk edilmesini.”⁵⁸

Aşk kavramını ele alışı ile akla gelen en önemli düşünürlerden biri de Plotinos’tur. Plotinos’un dinsel-felsefî sistemi dahilinde ortaya koyduğu şekliyle aşk ise, bütünüyle tinsel bir güç, bir rehber olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁹ Platon için olduğu gibi Plotinos için de aşk, insanın tamamlanması gereken bir varlık olduğunu hatırlatmakta, deyim yerindeyse tetikleyici bir unsur görevi görmektedir.

Öyle ki aşk, duysal dünyaya düşmüş, kaynağına, hakiki özüne yabancılaşmış, kendisinin canlandırdığı gelip geçici duysal şeylerin cazibesine kapılmış olan Ruh’un, içine düştüğü bu trajik durumdan kurtulmasına, kendi gerçek mekanını hatırlamasına ve nihayet Bir ile mistik birliğe yükselmesine rehberlik eder. İyi’nin (veya Bir’in) hakiki bilgisine aşkın diyalektiğinin son durağında “aşk içindeki Nous” haline gelen Ruh ulaşabilir ancak.⁶⁰

Peki söz konusu İyi’nin teması ve bireysel düzey ve düzende olmak üzere, duysal dünyadan mümkün merteye ayrışabilmek adına neler yapılabilir? Kendini İyinin gelişine hazırlamak için, ruhun her türlü içsel faaliyeti, kişisel iradeyi ve özel aidiyeti terk

İbn Sînâ’nın aşk konusundaki görüşlerinin kendilerinden sonraki aşk literatürünü önemli ölçüde etkiledikleri vurgulanmıştır. İki düşünür arasındaki benzerliklerin sık ontolojik analizlerde karşımıza çıktığı ve uyumsuzlukların da semantik ve metodolojik yaklaşımlarında kendisini gösterdiği ileri sürülmüştür. Platon ve İbn Sînâ’nın aşkı kavramlaştırılmaları ve açıklama metodlarının ise birbirlerinden ayrıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

⁵⁶ İlhan Kutluer, “Aşk” (Felsefe), *DİA*, 4, 18.

⁵⁷ Aristoteles, *Magna Moralia: Büyük Etik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 196.

⁵⁸ Aristoteles, *Magna Moralia: Büyük Etik*, s. 197.

⁵⁹ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos’un Aşk Kuramı*, s. 21.

⁶⁰ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos’un Aşk Kuramı*, s. 21.

etmesi lazımdır çünkü İyinin bizzat kendisi forma tabi değildir.⁶¹ “Aşk deneyimi Plotinos için her şeyden evvel sonsuz bir atılım hissine tekabül etmektedir.”⁶² Plotinos aşkı Tanrı’ya ulaştırılan yollardan biri olarak kabul etmektedir.

Nihayetinde belirtmek gerekir ki aşk kavramının, “Empedokles ve Platon’dan Augustinus, Pico, Hegel, Schelling, Egzistansiyalizm ve derinlik psikolojisine kadar önemli ontolojik bir rol oynadığı bilinmektedir.”⁶³

1.2. İslâm Düşünce Geleneğinde Aşk

Aşk’ın Arapça aslı ışk (İng. *‘ishq*) olup sözlükte “şiddetli ve aşırı sevgi: bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması” anlamına gelir.”⁶⁴ İslâm düşünce geleneği içerisinde de aşk kavramının yerine göz attığımızda oldukça zengin bir literatüre ve bu kavramı karşılayan çok zengin bir kavramsal şemaya rastlamaktayız. “Akıl, nefis ve cisim hakkındaki felsefî telakkîlerin gerek insan gerekse âlem konusunda getirilen açıklamalarda merkezi bir rol oynadığından, aşk kavramı İslâm felsefesinin ahlakî-kozmozolojik karakterini yansıtacak şekilde açıklanmıştır.”⁶⁵

İslâm düşüncesi özelinde, tarihsel açıdan geriye gidildiğinde aşk kavramına dair soruşturmanın köklü bir geçmişe sahip olduğu ve ilk İslâm filozofu olarak nitelenen, Kîndî’ye kadar gittiği görülür ki onun müstakil olarak aşk hakkında telif ettiği *Risâle fî haberi ictimâ’i l-felâsife ‘ale’r-rumûzi’l – ‘aşkıyye* isimli bir risâlesinin mevcut olduğu bilinmektedir. Kindi aşkı “varlığın birleşme sebebi” (Ar. *illetü ictimâi’l-eşya*) olarak tanımlamaktadır.⁶⁶ Ayrıca Kindi aşkın etkisinin ise ya âşığın sevgilisine olan aşkı gibi

⁶¹ Pierre Hadot, *Plotinos Ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 61-62.

⁶² Hadot, *Plotinos Ya da Bakışın Saflığı*, s. 55.

⁶³ Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, s. 18.

⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Aşk” (Tasavvuf), *DİA*, 4, 11.

⁶⁵ Kutluer, “Aşk”, s. 17.

⁶⁶ Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, s. 9.

bilfiil duyu aracılığıyla olduğunu ya da demirin yapısının mıknatıs taşıma olan aşkı sonucu ona doğru hareket edip kavuşması gibi aracısız bir etki olarak kabul etmektedir.⁶⁷

İbn Sînâ düşüncesini başta metafizik olmak üzere, çeşitli cihazlardan en derin biçimde etkileyen isim Fârâbî'dir ki o, İbn Sînâ'dan önce aşk kavramına epistemolojik ve kozmolojik açımlar sağlamış olan isimdir. Varlıklar hiyerarşisinin en tepesine yerleştirdiği ve aynı zamanda İlk Mevcut olarak nitelediği Tanrı'yı, Âşk, Âşık ve Mâşuk'un birliği çerçevesinde ele almış, böylece söz konusu birliği açıklamaya yönelik müstakil bir risâle telif eden İbn Sînâ'ya bu konuda öncülük etmiştir. Fârâbî düşüncesinde aşk kavramının Plotinos ve İbn Sînâ'dan farklı olarak ontolojik, ama aynı zamanda siyasî anlamda ele alınıp işlendiğini görüyoruz.⁶⁸ Fârâbî aynı zamanda aşk ve mutluluk arasında da irtibat kurarak çünkü aşk Tanrı ile irtibat kurmayı sağlamaktadır.

Fârâbî'nin yanı sıra İbn Sînâ'yı etkileyen en önemli kaynaklardan biri de bizzat kendisi tarafından da dile getirildiği üzere İhvân-ı Safâ tarafından kaleme alınan risâlelerdir.⁶⁹ İhvân-ı Safâ risâlelerinde aşk kavramı, beşeri aşkın konu edinilmesiyle başlayıp ilahî aşkın işlenmesiyle devam etmektedir. Söz konusu risâlede psikolojik açıdan ele alınıp incelenen aşk, mahiyet ve keyfiyet yönünden detaylı bir biçimde ele irdelenmiş; aşkın alemde varlık devam ettikçe asla yok olmayacağı ve her varlığın tabiatında merkezlenmiş bir kavram olarak durmaya devam edeceği vurgulanmıştır.⁷⁰ Tanrı her şeyin kendisine yöneldiği, tamamlığın zirvesinde konumlandırılmış ve her şey için geçerli olmak üzere ilk Mâ'suk olduğu vurgulanmıştır.

Aşk üzerine görüş beyan eden ve bu konuda İslâm Düşüncesi özelinde en dikkat çekici açıklamaların sahibi Ebû Bekir er-Râzî'dir. (d. 865- ö. 925) Râzî'nin aşka ilişkin düşünceleri ilk etapta beşerî düzeyde kendisini gösteren aşka yönelik olarak kendini göstermektedir. "Hazcılığı eleştirirken o da Platon gibi aşkı bir tür ruhî hastalık sayar; âşıkları şehvet düşkününü, nefsanî arzuların kulu kölesi olmakla suçlar ve hayvanlardan

⁶⁷ Fatma Zehra Pattabanoğlu, "Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri", *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016): 221.

⁶⁸ Lokman Çilingir, "Platon'dan Tusî'ye Sevgi Siyaseti", *Temâşâ* 8 (2018): 81.

⁶⁹ Mesut Okumuş, "İbn Sînâ'nın Hayatı, Eserleri ve Düşünce Sistemi Üzerine", *İbn Sînâ*, Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2005, s. 31.

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle", çev. M. Fatih Birgül, *Aşk Risâleleri*, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000, s. 37.

daha aşağı olduklarını söyler.”⁷¹ “Râzî’ye göre varlığın oluşumunun sebebi küllî nefsin heyûlâya olan aşkı ve tutkusudur.”⁷² Râzî’nin Platon’un aşkı bir tür delilik olarak tanımlamasından yoğun olarak etkilendiği bilinmektedir.

Aşk kavramının her iki düşünce geleneği içerisindeki yerine dair uzun soluklu bir takip gerçekleştirme imkânı mevcut olsa da temsil gücü yüksek birkaç kişi ve kavrama işaret etmek yeterli olacaktır.

İbn Sînâ’da aşk ve varlık arasındaki doğrudan ilişkiye, varlığın çeşitli mertebeleri ve bu mertebelerde aşkın varlık olarak zuhuruna odaklanacağız. Dolayısıyla aşk kavramı üzerinde yükselen bir ontolojinin imkânına ilişkin açıklamaların, eş deyişle İbn Sînâ’nın aşk ve varoluş arasında var olduğunu göstermeye çalıştığı irtibatın izlerini sürmüş olacağız.

Aşkın tam bir tanımının yapılabilmesinin neredeyse imkânsız olması bu konuda fikir beyan eden düşünürler için daima çeşitli güçlükleri beraberinde getirmiştir ki bu zorluğun aşkın tam bir tanımını vermemiş olması bakımından İbn Sînâ için de geçerli olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

⁷¹ Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 25.

⁷² Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 25.

İKİNCİ BÖLÜM
İBN SİNÂ (370/980-81)



2.1. Aşk'ın Mâhiyeti Hakkında Risâle

İbn Sînâ risâleyi, talebelerinden Abû Abd Allah al-Ma'sûmî'nin kendisinden aşk hakkındaki görüşleri içeren bir risâle kaleme almasını istemesi üzerine yazmış olduğunu aktarır. Eserin hemen girişinde yedi bölümden müteşekkil olduğu belirtilmiştir. Bu bölümlerin başlıkları şu şekildedir:

1. Bölüm: Aşk kuvvetinin hüviyetlerin her birine yayılıp girmesinin anlatılması hakkındadır.
2. Bölüm: Aşkın cansız, basit cevherlerde mevcut olduğunun anlatılması hakkındadır.
3. Bölüm: Mugaddi kuvvetlere sahip olan varlıklarda mugaddi kuvvetleri yönünden, aşkın var olduğunun anlatılması hakkındadır.
4. Bölüm: Canlı (hayvanî) cevherlerde, kendilerinde canlılık kuvvetleri bulunması yüzünden, aşkın var olduğunun anlatılması hakkındadır.
5. Bölüm: Zarif ve yiğit kimselerin güzel yüzlere karşı duydukları aşkın anlatılması hakkındadır.
6. Bölüm: İlâhi nefislerdeki aşkın anlatılması hakkındadır.
7. Bölüm: Bölümlerin sonu.⁷³

Eserde, İbn Sînâ'nın felsefî sistemini kat ederken karşılaştığımız gerek kavramsal sema ve gerek fikirlerin en vecîz halde ifadesine ulaşabilmek mümkündür. Risâle⁷⁴ dahilinde ele alınan konu başlıklarına ilk etapta kabaca işaret etmek gerekirse şunlar sıralanabilir: cevher-araz anlayışı, sudûr kuramı, nefis anlayışı, tecellî, Zorunlu Varlık, Hayr-ı Mahz, madde-sûret, kemâl, uygunluk, vb. Benzer şekilde ontolojiden epistemolojiye, psikolojiden kozmogoni ve kozmolojisine varana kadar birçok disipline

⁷³ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, nşr. ve çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Horoz Basımevi, 1953, s. 1.

⁷⁴ Risâle'nin edisyon, baskı ve tercümelerine dair şu bilgiler verilebilir: Risâle *Câmi'ul-bedâ'i* içerisinde (Kahire 1335/1196, s. 68-91) ve Türkçe çevirisiyle birlikte Ahmet Ateş (*Resâ'ilü İbn Sînâ* içerisinde, İstanbul 1953, III, s. 1-30), ayrıca Hasan Asî (*et-Tefsîrü'l-Kur'ânî*, s. 241-269) tarafından yayımlanmıştır. Eseri August F. Mehren, giriş ve notlarla birlikte Tahani Sabri Fransızca'ya, (*Revue des études islamiques*, LVIII [Paris 1990], s. 109-134), Ziyâeddin Durrî (Tahran 1318/1900), A. Samandar Ghuryani (*İbn Sînâ and Sufism* içerisinde, Kâbil 1980, s. 59 vd.), Farsça'ya, Emil Fackenheim İngilizce'ye (*Medieval Studies*, VII [Toronto 1945], s. 208-228) ve S. Srebryakov Rusça'ya (Traktat İbn Siny o lyubvi, Tiflis 1976). Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, 20, 342. Biz eserin takibinde büyük ölçüde Ahmet Ateş'in Türkçe çevirisini ve yer yer Fackenheim'in İngilizce çevirisini esas aldık.

yönelik kanaatlerini sistematik bir biçimde ele alınmış olarak bu risâlesinde görebilmek mümkün olmaktadır.

İbn Sînâ'nın söz konusu risâlesinin mahiyetine ilişkin olarak araştırmacılar tarafından birbirinden farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Kimi onu yalnızca teolojik açıdan ele almış, kimi sadece metafizik içerimleri olan bir metin olarak görmüş ve hatta felsefi bir nitelik taşımadığını dahi iddia eden kimseler olagelmıştır. Bu kanaatler içerisinde en yaygın olanı onun tasavvufa dair bir risâle olduğu yönünde dile getirilmiştir. Bu iddianın sahiplerine göre İbn Sînâ'nın meseleleri ele alma biçiminin belli bir noktadan sonra nazarı temelden/temellendirmeden uzaklaşarak fikri serüveninin mistik bir kisveye büründüğü yönündedir. Fakat biz onu bütünlüğü içerisinde ele alacak, bu hususta yapılan muhtelif tartışmalara gerekmedikçe yer vermeyeceğiz.⁷⁵

“Risâle, İbn Sînâ'nın en son yazdığı eserlerden biri olup, onun felsefi sisteminin ve fikir olgunluğunun kemâl çağının mahsûlüdür.”⁷⁶ Bu risâle vesilesiyle İbn Sînâ'nın her açıdan tutarlı ve bütünlüklü bir düşünce ortaya koyduğunu açık bir şekilde görebilme imkânına sahip oluyoruz. İbn Sînâ ilerleyen kısımlarda detaylarından bahsedeceğimiz üzere her ne kadar *İşârât*, *Necât* ve *Şifâ*'da aşktan bahsetmişse de onu en geniş haliyle, incelemesini sunacağımız bu risâlesinde ele almaktadır. Biz de çalışmanın devamında *Aşk Risâlesi*'ni esas almakla birlikte diğer eserlerinde ele alındığı biçimiyle de aşk kavrayışına yer vermeye gayret edeceğiz. Aynı şekilde belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'nın aşk mefhumunu ele alış biçimi kendinden önce bu minvalde görüş beyan eden düşünürlerle temelde birtakım benzerlikler gösterse de onlardan önemli açılarda farklılaşmaktadır.

⁷⁵ Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın mistisizm (tasavvuf) hakkında çok az bir fikre sahip olduğunu belirtmekte ve kritik olanın İbn Sînâ'nın kendi felsefi bilgi teorisinden ayrı bir mistik bilgi teorisinin olup olmadığı sorusu olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ şayet mistik bilgi diye bir şeyin varlığını ileri sürüyorsa bu, filozofun aklî bilgisinden ne derece farklıdır ve aklın bir sınırı var mıdır? Bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 173.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, Ahmet Ateş tarafından yazılan Giriş yazısı s. viii.

2.1.1. Ana Hatlarıyla Risâle'nin İçeriği

İbn Sînâ, bir mukaddime ve yedi dölümden oluşan, aşk konusunda dikkat çekici düşünceler ortaya koyduğu *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle* adlı eserinde Varlığın ve varoluşun delili kabul ettiği aşkın, istisnasız (canlı, cansız) tüm hüviyetlere yerleşmesinin detaylı bir izahını sunarak düşüncelerine giriş yapmaktadır. Ontolojik bir prensip olan aşkın İbn Sînâ belki de kendinde yeterince açık olduğunu düşündüğünden yalnızca bir kere ve oldukça genel bir tanımına yer verir. Söz konusu tanımlamayı da eserin başında değil ilerleyen kısımlarda şu şekilde yapmaktadır: “Aşk, gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup (*istihsân*)⁷⁷, onu *istemekten* başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerden olursa ayrı olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada onunla bir olmanın mebbeîdir.”⁷⁸ Buradan hareketle denebilir ki her bir varlık, doğası bakımından kendisine yakın ve uygun bulduğunu aynı zamanda güzel görüp ona ulaşmayı amaçlamaktadır.

Devam eden bölümde açıklamalarını sunacağımız kavramlar olan, İyi, güzel ve uygun olanın ilk etapta aynı potada eritildiğini ifade etmek mümkündür. İbn Sînâ sisteminde mahza aşk olan Tanrı, zorunlu bir sudûr neticesinde kendisinden sâdır olan varlıklara bu varlıklarını devam ettirebilmeleri adına bir iştiyak vermektedir. Bu şevk ise aşktır. İbn Sînâ var olanların tümünün maddeye bağlı olan eksiklikten/yokluktan nefret edici olup kendi kemâline doğru çekildiğini ve dolayısıyla aşkın bu hüviyetlerde zorunlu bir mevcudiyete sahip olduğunu nakletmektedir. Söz konusu zorunluluğa işaret etmek adına varlıkta kalabilmenin ön şartı Tanrı tarafından bahşedilmiştir denebilir.

Var olan her ne var ise bir şekilde kendisine ait yetkinlik ile ilintili olmak durumundadır; öyle ki yetkinliği ile ilişkilendirilemeyecek hiçbir varlık yoktur. Herkesin ve her şeyin yetkinliği de bu anlamda farklıdır, eş deyişle yetkinlik derecesi başka başkadır ve özünün gerektirdiği biçimde hiçbir varlık, içerisinde bulunduğu durum ile yetinmemektedir. Fakat yine de mümkün varlığın ne kadar yetkinleşirse yetkinleşsin

⁷⁷ “Güzel bulmak” kelimesi Arapçada istihsan kelimesinin karşılığıdır. İstihsan kelimesi fıkıh usulünde kullanıldığı üzere “tercih etmek” anlamını da taşımaktadır.

⁷⁸ İbn Sîna, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 3.

Tanrı'nın sahip olduğu düzeye erişebilmesinin mümkün olmayacağını belirtmek gerekir. İbn Sînâ yetkinlikten, şeyin özünün yerine ikâme edilebilecek bir kavram gibi bahseder. En nihayetinde İbn Sînâ, bütün varlıkların bir şekilde kendilerine özgü kemâllerini bünyelerinde barındırmalarını sağlayan küllî aşktan başka aşk olmadığına önemle dikkat çekmektedir. Bu kaygıdan hareketle İbn Sînâ, aşkın⁷⁹ tek tek tikellerde ifade olunabilecek bir aşk olduğunun zannedilmemesi noktasında uyarılmaktadır. Bütün hüviyetlerde mevcut olmasına rağmen aşk, temelde bir vahdet teşkil etmektedir.

2.1.2. Hayr-ı Mahz

İbn Sînâ'da Evvel'in⁸⁰ mahza iyi olarak nitelendiği risâlede Hayr'ın (İyi) da hayra aşık olduğu bildirilmektedir. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı; zorunlu, basit, değişmez, hak, mükemmel ve tam olduğu için sırf İyi (hayr-ı mahz)'dir.⁸¹ Tanrı'nın salt İyi olması dolayısıyla tecellisi de iyi ile neticelenmekte ve böylece yokluğun sistemden dışlanması mümkün olmaktadır. Tanrı'nın mutlak manada İyi olmasının anlamı ise kötülükle, dolayısıyla madde ile ilişkili hiçbir şeye sahip olmamasından ileri gelmektedir. Varlık iyidir ve varlıklar yetkinlik anlamına gelen iyiliklerini (Ar. *el-hayr*) tanrıdan almışlardır. "Tanrı dışında diğer her şeyin kemali bilkuvvedir; bu kemaller Tanrı tarafından bilfiil hale getirilirler."⁸²

⁷⁹ Descartes'ın aşk tanımı İbn Sînâ'nın tanımıyla benzerlik arz etmektedir: "Aşk herhangi bir şey bize bizim açımızdan iyi, yani bize uygun olarak görüldüğünde ortaya çıkmaktadır." Ona göre x'e duyulan sevgi x'in benim için uygun olduğu ya da iyi olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çoğunlukla x'e sahip olup olmadığını düşünür, sahip olduğum kanısındaysam sevinir, sahip olmadığım kanısındaysam bir arzuya kapılırım. Bkz. Stephen Voss, "Descartes'ın Sevgi Kuramı", çev. Alp Tümertekin ve A. Özlem Özgür, *Cogito* 10 (1997): 161-170.

⁸⁰ İbn Sînâ sisteminin kavramsal çerçevesi içinde Zorunlu Varlık için en sık kullandığı terim Evvel'dir, yani Kindî'den beri İlk Varlık, varlıkların ontolojik İlke'si, İlk Sebep anlamlarında kullanılan bu terimin dini terminolojide de Tanrı'nın güzel isimlerinden olduğu bilinmektedir. Felsefe geleneğini inşa edenlerin ortaya koyduğu varlık şeması için çok açıklayıcı bulduğu Evvel teriminin ontolojik yaklaşıma teolojik bir boyut kattığını da ortadadır. Bu kullanımın, İbn Sînâ'nın bir İslâm metafiziği inşa etme çabalarına denk düştüğü ise belirtilmesi gereken bir husustur. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 99.

⁸¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2005, s. 100-101.

⁸² Ebu'l-alâ affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2000, s. 44.

İyilik, kısaca her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulanmaz, bilâkis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulan, yine “varlık”tır. Binaenaleyh varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir.⁸³

Varlığın ve iyiliğin daima birbirine koştur gitmesi; eş deyişle varlığın iyilik olmasının anlamı, var olmayı arzu etmek ve varlığı sürdürmenin insan için en iyi şey olması dolayısıyladır. Bununla birlikte kötülükle doğrudan irtibatlı olan yokluktan ise her durumda mutlak manada kaçınmak gerekmektedir. Buna göre de alemdeki her şey, varoluşa yönelir. (*teşavvuk*).⁸⁴ Yokluktan bunca kaçınmanın anlamı denebilir ki yaşamayı, var olmayı istemenin başka bir ifadesidir. Ma’suklukta yegâne gaye ise bütünüyle varlık, fiil ve iyilik olan Tanrı’dır. Tanrı dışında diğer bütün mümkün varlıkların, mutlak anlamda bir kötülük ve eksiklikten uzak olabilmelerinden bahsedilemez. Her varlıkta şu ya da bu şekilde kendine has olduğu söylenebilecek bir eksiklik biçimi ya da derecesi bulunmaktadır ve varlıkların nâkis olma durumundan uzaklaşmaları, tamamlanmaya dönük çabalarına eşlik eden de yine öz bakımından sahip oldukları aşk dolayısıyladır. Aşk aracılığıyla yetkinleşme mümkün olmakla birlikte, bu kavramla aynı zamanda insanın diğer tüm varlıklar gibi eksik ve geliştirilmesi gereken birtakım yönlerinin olduğu vurgulanmış olmaktadır. “Kötülük mahrumiyet ve yoksunluktan ibarettir.”⁸⁵

İyilik ile paralelliği bağlamında belirtmek gerekir ki bütün bir alem aşk sayesinde aynı zamanda belirli bir düzen yani nizam üzere varlık sahnesine çıkmıştır. İlk, bütün nizamın ilkesi olan Zatına âşık olduğu ve bu yönden iyilik olduğu için, iyilik nizamı dolaylı olarak O’nun maşuku (âşık olduğu sevgilisi) olmaktadır.⁸⁶ Fakat dikkat edilmesi gereken nokta O’nun nizam ile ilişkisinde, yönlendirici herhangi bir arzudan bahsedilemeyeceğidir. O’nun herhangi bir şeyi arzulamasından söz etmek, kendisinde bir

⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik II*, s. 101.

⁸⁴ Hatice Toksöz, “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 154.

⁸⁵ İbn Sînâ, Kaderin Sırrına Dair Risâle, *Risâleler*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara: Avrasya Yayınları, 2004, s. 32.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik II*, s. 109.

eksiklik olduğunu vehmetmek anlamına gelir ki böyle bir durum İlk için geçerli değildir. Nizamın (Ar. *nizam el-Khayr*) sürdürülmesi de aynı anlamda olmak üzere aşk aracılığıyla gerçekleşmektedir. Fakat kendisi söz konusu nizamdan asla etkilenmez, hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez.⁸⁷

Varlıkların en derin özünde aşka rastlanmaktadır ya da varlıkları ile aşk bir ve aynı anlama gelmektedir. Bu durumda varlıklar, kendilerine aşk bahşedilmesinden dolayı varlık kazanmışlardır ki varlıktaki eksilme kötülüğe denk düşecektir; kaldı ki her bir hüviyet kendisine has eksiklikten, dolayısıyla var olan kötülükten kaçmaya çabaladığından mutlak anlamda bir yokluktan bahsedebilmek mümkün olmayacaktır. İbn Sînâ'da yokluk aslî olmayıp yalnızca izafî bir anlama sahiptir. Bu izafiliği vurgulamak adına İbn Sînâ yokluğu, “yalnızca bir tasnif yapılması durumunda kendisinden bahsedilebilecek olan” ifadeleriyle ortaya koymaktadır. Açıkça yokluk, yetkinliğin ve dolayısıyla varlığın yoksunluğu yahut eksikliği sonucu kendisinden bahsedilebilecek bir kavramdır. Buradan hareketle varlık yalnızca kendisine müracaatla bilinebiliyorken, yokluk şu veya bu şekilde sadece varlık vasıtasıyla bilmeye konu olur.

2.1.3. Aşk ile Tecellî

Tecellî⁸⁸ ile varoluş bir ve aynı anlama gelmektedir; bu anlamda denebilir ki şayet tecellî olmasaydı, varoluştan söz edebilmek her ne şekilde olursa olsun mümkün olmayacaktı. Tecellî ile İbn Sînâ'nın dile getirmeye çalıştığı; her şeyden önce kendisine erişilebilecek, yönelinebilecek ve ondan nail olunabilecek bir Tanrı'nın var olduğu ve tecellî ettiği. Dolayısıyla İbn Sînâ tecellî ile insanların, Tanrı ile irtibat kurabilmesinin bir yoluna, açıkçası böyle bir yolun mümkün olduğuna dikkatleri çekmiş olmaktadır. Tecellî

⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik II*, s. 109.

⁸⁸ Emil Fackenheim'in risâlenin İngilizce çevirisine yazdığı giriş yazısı dikkate değerdir. Emil, İbn Sînâ'nın Arap Düşünce Geleneği içerisinde aşk bahsine ilişkin düşüncesinde öncüsü olmadığına ilişkin Helmut Ritter'in yanlış olduğunu belirttiği düşüncelerini eleştirmekte, Kindî ve Fârâbî'nin bu konudaki öncü rolü üstlendiğine işaret etmektedir. Söz konusu giriş yazısı kapsamına aynı zamanda Tanrı'nın tecellî etmesinin anlamını ve onun sıfatları aracılığıyla açıklamasının yanısıra İbn Sînâ'nın risâle dışındaki diğer bazı eserlerinde aşk hakkındaki görüşlerinin dahil edilmiş olmasıyla oldukça önemlidir.

kavramını burada bütünüyle ontolojik anlamda düşünmek gerekir, çünkü İbn Sînâ tecellî kavramının her bir varlık için onun illetine denk düştüğünü düşünmektedir.

Tanrı, ona göre filozofların da belirttiği üzere her bir tikelin tabiatına aşk kuvvetini ayrı ayrı yerleştirmemiştir, aşk her bir hüviyette fitrî ve içkin olandır. Ayrı ayrı yerleştirilmemiş olmasından maksat, her bir var olanda aşkın bir bütün olarak tecellî ettiğini söylemenin Tanrı için daha uygun olacağıdır. Tabiatında yerleşik durumda bulunan iyiliğe/kemâle yönelim şeklinde kendini gösteren aşk, her bir varlığa Mutlak İyi'den ulaşması ve istisnasız tüm tikelerde mevcut olması bakımından ifade olunduğu üzere küllî olmak durumundadır. O halde denebilir ki Tanrı bütün var olanları istisnaya yer bırakmayacak şekilde kuşatmıştır. İbn Sînâ'nın tecellî konusunda dikkat çektiği en önemli hususlardan biri de yarattıklarının O'nun varlığı, yani tecellîsini bilmemelerinin, kendilerinde mevcut bulunan aşkı ortadan kaldır(a)mayacağı yönündedir.

Tanrı'nın tecellî etmesi kendi Zât'ını idrak etmesi yoluyla mümkün olmaktadır. Tecellîyi alma açısından bakılacak olursa en genelden başlayarak aşk kuvvetinin yayılımı sırasıyla faal akıl, ilâhi nefisler, canlılar, nebât ve tabiat kuvvetleri olacak biçimdedir. Cansız basit varlıklar heyulâ, suret ve araz olmak üzere üçe ayrılmaktadırlar.⁸⁹ Bunların her birinde aşk farklı düzeylerde kendini göstermektedir. Örneğin madde (Ar. *heyûla*) sûret olmadığı sırada mutlak yokluğa gark olmamak için onu elde etmeye, var olduğu sırada da ondan ayrılmamaya yönelik çaba sarf ederken, arazlar da mevzularına bağlı kalma anlamında kuvvetli bir ceht göstermektedirler.⁹⁰ Bunun kanıtı da maddenin bir sûretten yoksun kalır kalmaz, mutlak yokluğa düşmekten çekindiği için derhal başka bir sûreti kazanmaya yönelmesinde kendisini gösterir.⁹¹ İbn Sînâ muhtelif gerekçelerle destekleyerek aktardığı cansız varlıklardaki aşk anlayışının açıklamasından sonra canlılar dünyasına geçmektedir.

Canlı varlıklarda aşk tabîi (İng. *Involuntary*) ve ihtiyarî (İng. *Voluntary*) olmak üzere iki biçimde görülmektedir. Tabîi aşka sahip olan, kendisini alıkoyacak hiçbir unsur bulunmadığı takdirde, bulunduğu durumdan asla ayrılmayacaktır. İbn Sînâ aşkın bu

⁸⁹ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 4.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 4.

⁹¹ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 4.

türüne sıradan bir taş örneği olarak göstermektedir: Çünkü taş, kendini icbar eden bir arıza olmadıkça, tabii yerine yerleşmek ve kendiliğinden orada sükûna kavuşmak olan gayesini elde etmekten geri durmayacaktır.⁹² “Aşk, insanda akılla, diğer varlıklarda içgüdü ile birleştiği takdirde meydana gelen aşka, İbn Sînâ'nın ihtiyarî aşk adını verdiği görülmektedir.”⁹³ İnsan, düşünme ve düşündüklerini dile getirme anlamında konuşma kapasitesine sahip olması bakımından ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

İhtiyarî aşkı taşıyan mâ'sukunun kendisine vereceği fayda zararından az ise zarara düşeceğini düşündüğünden, mâ'sukundan yüz çevirmektedir: Eşeğin, kurdu görünce arpadan vazgeçmesi gibi.⁹⁴ Dolayısıyla bu aşka sahip olan canlıların, zararı faydadan⁹⁵ ayırabilme yetisine sahip olduklarını söylemek mümkündür. İbn Sînâ cansız basit hüviyetlerde var olduğunu ve varlık olduğunu söylediği aşkı canlı varlıklar sahasına teşmil etmektedir. “Cansız varlıkları oluşturan atom dahi kendi etrafında dönerek canlılık, aşk belirtileri sunmakta ve bu hareket tüm âlemi oluşturan cisimleri de kendi hareketiyle aynı tarzda bir yönelmeye itmektedir.”⁹⁶ Bu bağlamda olmak üzere, İbn Sînâ Tanrı dışında olmak üzere var olanların bütünü üç temel varlık kategorisi dahilinde sıralayarak, kemâl ile ilişkileri çerçevesinde düşünmektedir. Buna göre kemâle sahip olma anlamında “ya kemâl derecesini kazanmıştır veya eksikliğin son derecesine düşmüştür ya da bu iki hal arasında gidip gelmektedir. (müteredit)”⁹⁷ Bunun dışındaki durumlarda varoluş bir benzetme olmanın ötesinde o şey için uygun olarak başvurulabilecek bir nitelik olmaktan çıkar.⁹⁸ Yalnız varlığı değil, kendi kemalini *istemek* aşktır ve aşk her bir hüviyete saf hayrın hüviyetinden ulaşmıştır.

⁹² İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 6.

⁹³ Bayraktar, “İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, s. 264.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 6-7.

⁹⁵ İbn Sînâ'ya göre harekete yönelme sürecinde idrakin/bilginin ardından istek (aşaması) gelmektedir. Bir şey yararlı veya zararlı diye hayal edildiğinde ya da insanda olduğu üzere akledildiğinde -gerçekte böyle olsun veya olmasın- bu idrak ve bilgiden dolayı o şeyi elde etmeye ya da ondan kaçınmaya yönelik canlıda bir istek uyanır. Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefesinde ‘Altın Çağ’ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, 190.

⁹⁶ Cevdet Kılıç ve Hilal Arslan, “İslam Düşüncesinde Aşk Metafiziği: İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın Aşk Felsefeleri”, *Social Sciences Theology-Islamic Philosophy* 2 (2007): 334.

⁹⁷ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 2.

⁹⁸ Emil L. Fackenheim, “Treatise on Love by İbn Sînâ”, *Medieval Studies* 7 (1945): 212.

Canlılar dünyasında yer alan bitkisel nefis; gıda alma, yetiştirme ve doğurtma olmak üzere üç kuvvete sahiptir ve dolayısıyla bu kuvvetlerin her birinin aşkı yine kendilerine mahsus olmak durumundadır. Örneğin gıda alıcı kuvvet, maddenin kendine ihtiyacı olduğu sırada, gıdanın hazır bulunması ve onun kendi tabiatına girmesinden sonra gıda bulunan yerde kalması için şevk kuvvetinin mebdê' dir.⁹⁹ Bahsi geçen güçlerin sahip olduğu sayesinde her nefis türü kendine özgü işlevlerini yerine getirebilmektedir. Şayet aşkın nefsin güçlerini itici olma fonksiyonu olmasaydı, hayvanî kuvvetleri yönlendiren temeli öfke olan tabî bir nefret ve temeli fitrî bir aşk olan tabî bir arzu olmayacak, güçlerin varlığı bu anlamda lüzumsuz olacaktır.

Aşk kuvvetine sahip olmayan hiçbir şeyin var olduğundan söz edilemez, dolayısıyla aşk varlığın var olmasının hem gerek hem de yeter sebebi durumundadır. Tanrı'nın tecellî etmemesi, Descartes'çı bir ifadeyle söylenecek olursa onun doğasına aykırı gibi görünmektedir. İbn Sînâ, aşkın bütün mevcudatta tahakkuk ettiği aşamaları her biri eserin bir bölümüne denk düşecek biçimde ortaya koymuş olmaktadır. İbn Sînâ Risâle'sinde varlığın aşk aracılığıyla kat ettiği mertebeleri gösterdikten sonra eserin en özgün ve ilgi çekici bölümlerinden olan zarif ve yiğit kimselerin güzel yüzlere karşı duydukları aşkın anlatıldığı beşinci bölümde şehvet unsurlarından arındırıldığı takdirde bu türden olan aşkın da pek tabî kabul edilebilir olduğuna değinmektedir. Buradan hareketle, İbn Sînâ'nın aşk öğretisinde dış güzelliğe de önem verdiğini ve gündelik aşk tezahürüne de yer vermiş olduğunu görebilmek mümkün olmaktadır. Ona göre vecihlerdeki güzellik, terkipteki oranın düzgünlüğüne/doğruluğuna işaret etmektedir. İnsandaki aşkın en önemli kanıtlarından biri de her nerede güzel ve uyum içeren bir şeyle karşılaşırsa ona aşk ile bakması ve yönelmesidir. İnsan için güzel ve uygun olan aynı zamanda onun için doğru olandır.

2.1.3.1. İnorganik ve Organik Tabiat

Organik alemde inorganik aleme varana kadar varlıkların bütününe sirayet eden, bütün bir varlığın içinde sereyan eden kuvvet olarak aşk, varlığın garantörü ve bizâtihi

⁹⁹ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 5.

kendisidir. Aşka meyletmekten azade kalabilecek hiçbir şey ve hiçbir kimse yoktur ve tüm varlıklarda aşk onlardan ayrılmaz bir bağıllık ile vardır. Aşk kendisinden şüphe edilmeyecek bir biçimde Zât'tır ve Varlıktır. Zâtı İyilik olan Ma'suk'un, şayet kemâl olma noktasında bir benzeri bulunmuş olsaydı var olan her şeyin kendisine geri dönme isteği anlamsızlaşırdı. Bütün canlıların kendilerine özgü fiillerini gerçekleştirmede gayeleri O'na benzemektir; türün devamının var olarak kalmasında da aynı çaba kendini göstermektedir. Fakat benzeme çabasının her şeyde eşit bir şekilde tahakkuk edebildiğini de söyleyebilmek mümkün değildir. Üstün nefisler dışındaki varlıkların Tanrı'ya benzeme gayretleri sadece "fiilî kemaller"dir; Tanrı'nın istidatlarının elde edilmesi veya istidatlarda O'na benzemek diye bir şey söz konusu değildir.¹⁰⁰ Mevcutların O'ndan bir düzen içinde çıkmalarına benzer bir hiyerarşi dahilinde aşka sahip olmaktadır.

İbn Sînâ'nın aşk anlayışının aynı zamanda psikoloji yaklaşımı ile doğrudan irtibatlı olduğuna şahit olabilmek mümkündür. Bilindiği üzere İbn Sînâ kendi nefis anlayışını insanın dışında bitki ve hayvanları, hatta gök cisimlerini de (ki onların da canlılık sahibi olduklarını düşünmektedir) ihata edecek şekilde geniş bir biçimde kullanmıştır.

2.1.3.2. İlâhî Nefislerin Aşkı

İbn Sînâ'nın ontolojisi, onun kozmoloji yaklaşımı ile de ayrılmaz bir biçimde iç içe durmakta ve aşk kavramı kozmik açıdan da önemli bir rol üstlenmektedir. O, ay-üstü alemde konumlandığı feleklerin hareketlerini de aşk ile açıklamaktadır; varlık ile ilişkileri açısından dile getirecek olursak felekler, oluş ve bozuluşun var olarak kalmasını temin ederler ve Tanrı'dan ilk olarak kendi kendini akletmesi yoluyla ortaya çıkan İlk akıldan başlayarak onuncu akla varana kadar (faal akıl) hepsinin Ma'suk'u birbirinin aynıdır. Ay altı ve ay üstü olarak ayrılan kozmoloji yaklaşımında İbn Sînâ, el-Evvel'den zorunlu olarak sâdır olan İlk akıldan sonuncu akıl olan faal akla kadar sahip olunan aşktan bahseder.

¹⁰⁰ Dilaver Güner, "Sûfî" İbn Sînâ ve Makâmâtü'l Ârifîn, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012, s. 34.

İyilik ile ilgili olarak İbn Sînâ, onun herhangi bir şeydeki varlığının niteliğine dair iki ihtimalden bahsetmektedir. İyilik ya Zât'a ait ve dolayısıyla mutlakdır, ya da alınmış, yani sonradan kazanılmıştır.¹⁰¹ İlk İlletin iyiliğinin ona dışarıdan verilmiş olması mümkün değildir, Zât ile ilgili olanın her durum ve koşulda zorunlu olması gereklidir. İyi olan, olacak olan her şey bu anlamda Tanrı tarafından kapsanmıştır.

Anlaşılabacağı üzere ay-üstü alemdeki tüm hareketlilikte de aynı yöneline rastlamak mümkündür; kemâle gidişlerinde İlk Sebep onları yönlendirici ilke durumundadır. Fakat belirtmek gerekir ki feleklerin aşk ve hareketlerinde O'nu gaye edinmelerinde bir sona ermeden söz edilemez; bu anlamda felekler, diğer her şeyden farklı olarak bitip tükenmeyen ebedî bir aşka sahiptirler. Onlar idrak ve tasavvurların en üstünü olan O'nu idrak ve tasavvur ederler.¹⁰² Semavî âlem de benzer şekilde iyilikten başka bir şey değildir.¹⁰³

“Göksel cisimlerin değişime uğramayan bir cismi ve bu cismi idare eden bir nefsi vardır. İbn Sînâ'ya göre feleklerin nefisleri aklî varlık olduğundan iyiliği (hayr) aklederek cisimlerini hareket ettirirler.”¹⁰⁴ Akıllar sıralaması Tanrı'dan sâdır olan İlk akıl ile başlayarak onuncu akıl olan ve bizim dünyamızla ilişkili olan faal akılla birlikte sona ermektedir. İlk akıl bir yandan Tanrı'yı akleder ve öbür yandan kendisinin Zorunlu Varlık'a nispetle mümkün olduğunu düşünür. Bu teemmülden ikinci akıl meydana gelir. Böylece dünyamızla ilgili olup oluş ve bozuluşu yöneten onuncu akla yani faal akla kadar aşk onların hareketini yönlendirici durumdadır. Dolayısıyla aşkın, aynı zamanda kozmolojik bir karşılığa sahip olduğundan söz edilebilir.

Akıl, nefis ve cisim sıralamasında göksel planda da yukarıdan aşağıya doğru mükemmelliğin azalması şeklinde bir hiyerarşinin varlığından söz edilebilir ve bu hiyerarşi aşka sahip olmada da kendisini gösterir. Her bir felek aşkı, Zorunlu Varlık'a kendisinden daha yakın olanından almaktadır.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 14.

¹⁰² İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 19.

¹⁰³ Mehmet N. Bolay, *İbn Sînâ*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 55.

¹⁰⁴ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkâmı Sorunu*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 19.

Aşka sahip olma konusunda da faal aklın aşkı alması doğrudan olmakla birlikte, canlıların bu akıllara benzeme çabasında olduğu görülmektedir. Tanrı'nın kendi zatını düşünmesi/akletmesi nasıl ki varlıkların ortaya çıkışına bir sebep ise, kendi zatına âşık olması da aynı şekilde yarattıklarına da âşık olması ve onları var kılmaması anlamını taşımaktadır. “İlk İlke’ye duyulan aşk ve bu aşktan alınan aklî hazdan nefse ait motivasyon (şevk) doğmakta, bu da yetkinliğe ulaşma yönünde feleği harekete geçirmektedir.”¹⁰⁵ İlk İlke'nin kendine olan aşkı, anlaşılacağı üzere gök cisimleri de dahil olmak üzere kendisinden sâdır olan her şey için ma'suk olması anlamını taşır. Her şeyde O'na benzemeye yönelik tabii bir temayül vardır ve bu aşktır. Fakat mümkün olduğunca İlk'e benzemenin İbn Sînâ, ondan sonraki şeylerin kendisinden meydana gelmesi bakımından İlk'e benzemekle karıştırılmamalıdır.¹⁰⁶

2.2. Varlığın Varoluşun Kaynağı ve Dayanağı Olarak Aşk

İbn Sînâ düşüncesinde aşkın ontolojik yorumunun tahliline daha geniş bir biçimde devam edelim. Yaşayan bütün varlıklar için geçerli olduğu gibi, cansız varlıkların da var olmalarının kaynağında aşk yer alır. Bütün varlıklar için aşk, onların varlıklarının ayrılmaz bir parçası ya da bizzat kendisi durumundadır. “İbn Sînâ Hayr'a ulaşmak, ona sarılmak ve her ne pahasına olursa olsun hiçliğin ve maddîliğin şerrinden kaçınmak olarak tanımlanabilecek olan aşkın her şeye ve tüm varoluş şekillerine şamil özelliği üzerinde durmaktadır.”¹⁰⁷ “Maddî varoluşun en iptidaî seviyelerinde bile biz, onun varlığa gelişinin sebebi olması hasebiyle asla aşktan ayrı olamayan insiyakî bir kuvvet ile karşılaşırız.”¹⁰⁸ Aşk, en kaba şekilde söylendikte, ayrı olanların birleşmesine ve bir arada bulunan şeylerin de bu birlikteliklerini korumalarına yaramaktadır.

Zâtı ile mâ'suk olan Mutlak İyi, -aşkın nesnesi olabilecek- kendisinden daha mükemmeli bulunmadığından tabii olarak kendisine aşıktır. Bu durumda Zât'ından dolayı

¹⁰⁵ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 216.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik II*, s. 133.

¹⁰⁷ Gemuhluoğlu, “Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, s. 154.

¹⁰⁸ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987, s. 114.

en büyük âşık olan ve âşık olunan, en büyük haz alan ve haz alınandır.¹⁰⁹ Çünkü hiçbir şey, Zorunlu Varlık'ın bizzat kendisine özgü olandan daha fazla, kendi varlığına sahip değildir.¹¹⁰ “O, bunu en yetkin bir şekilde kavrar ve bundan da aşk doğar. Böylece de başkası onu sevsin veya sevmesin O kendini sever ve dolayısıyla da en büyük hazzı duyar.”¹¹¹

Bu durumda açıkça Varlık İyilik ile eşdeğer olmaktadır. Tecellî etmesinin sebebi Zâtı yoluyla Zâtı'na âşık olmakla kalmayıp aynı zamanda varlık verdiklerine de âşık olması dolayısıyladır. “O, varlığı ile sebeplenmişlerin varlığına âşık olduğundan, kendi tecellisine nail olunmasına âşıktır.”¹¹² Aşk sayesinde var olan her ne var ise onda aynı zamanda Zâtı ile kemal sahibi olana bir öykünme söz konusudur. İbn Sînâ ruhun, aşk üzerinden Tanrı ile *benzerlik* ilişkisi kurduğuna kaidir.¹¹³ Zât-sıfat ilişkisi bağlamında ele alındığında aşkın, onun Zâtından kaynaklandığı ve hatta bizzat Zâtı olduğunu; Zât'ının dışında bir sıfat olmadığını ve dolayısıyla varlık vermenin ondan ayrıl(a)mayacağı rahatlıkla söylenebilir.

İbn Sînâ düşüncesinde aşk Tanrı, insan ve âlem üçlüsü arasındaki irtibatı kurmakta ve teleolojik bir karakter arz etmektedir. İbn Sînâ sisteminde iki türlü hareketi birbirinden ayırt etmek gerekir. Varlığın ilki hakikatten aşağı doğru gelen taayyün mertebelerini içeren ve bir de bu taayyün aşamalarını aşarak yeniden lâtaayyüne ulaşma şeklinde gerçekleşen iki cihetinden söz edilebilir. O'nun varlığının aynı zamanda ta'ayyününden¹¹⁴ bağımsız olarak düşünülemediği de açıktır. “İlâhî inâyet, kendisini tedricî olarak açan bir sisteme sahip, aklî bir eylemdir.”¹¹⁵ Denebilir ki kendisinden neşet eden varlık aleminde her bir unsur, “tekrar fitrî veya zorunlu bir aşk sâikiyle Allah'a dönmek istemektedir.”¹¹⁶ İbn Sînâ bu eserinde Tanrı'yı gaî sebep olarak tasvir etmede

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013, s. 224.

¹¹⁰ A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupası'ndaki Etkileri*, İstanbul: Ötügen Yayınları, çev. İsmail YAKIT, 2000, s. 40.

¹¹¹ Alper, “İslâm Felsefesinde ‘Altın Çağ’ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi”, s. 202.

¹¹² İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. 19.

¹¹³ İhsan Fazlıoğlu, *Fuzuli Ne Demek İstedi*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015, s. 81.

¹¹⁴ Ta'ayyün kavramını burada dış dünyada varlığa sahip olmak şeklinde anlamak gerekmektedir.

¹¹⁵ Ebu'l-alâ afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 46.

¹¹⁶ İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 127.

oldukça başarılıdır.¹¹⁷ Tanrı evrenin yalnızca yaratıcısı konumunda olmayıp, varlığın ve yetkinliğin yöneldiği nihaî hedeftir. İbn Sînâ'da varlıkların Tanrı'ya yönelmesi diğer eserlerinde özellikle de kozmik akıllar için kullanılan şevk tabiri ile karşılanan yönelimin risâlede aşk olarak karşılandığını görebilmek mümkündür. İbn Sînâ bütün varlıkların varoluş sınırlarının gerektirdiği bir yetkinliğe yönelişini Tanrı'nın Sırf İyilik oluşuna bağlamakta, tabiî, insîyâkî veya irâdî olsun bu yönelişleri “aşk” olarak isimlendirmektedir.¹¹⁸

Aşka çok farklı açılımlar kazandırmış olan İbn Sînâ'da aşk, aynı zamanda kozmogonik bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ bu duruma işaret etmek için şöyle demektedir:

Varlığın en şerefli olandan başlayıp şerefli olanların heyulâda son buluncaya dek nasıl sıralandığını, sonra en değersizden dönüş değersiz olanların değerli olanlara doğru, düşünen nefse ve kazanılmış akla erinceye dek (yukarıya doğru) nasıl sıralandığını düşün.¹¹⁹

Aşkın hem objesi hem de süjesi konumunda olan Tanrı aşkı, varlıklarını kendisinden alanlar için onlara söz konusu varlıklarını koruma amaçlı aşlamıştır. Aşk bir bakıma Tanrı ile kendisinden meydana gelen varlıklar arasındaki ilişki biçimini tesis eder ve denebilir ki aşk üzerinden insanın Tanrı ile dolaysız irtibat kurması mümkün hale gelebilmektedir. Bu yollardan biri bilgi iken diğeri de aşktır. Zorunlu varlığın kendisine ilişkin bilgisi nasıl ki diğer her şeyin bilgisini içeriyorsa, aynı zamanda varlığı da diğer her şeyin varlığını kapsamaktadır.

Risâle'de odak noktası varlığa ve varoluşa çevrilmiştir. Bilginin olduğu kadar varlığın da temeli aşktır. Eş deyişle İbn Sînâ aşka hem varlık bilimsel ve hem de bilgi bilimsel bir görev biçmiştir. Aynı zamanda açıkça görülebileceği üzere Tanrı, Aristoteles'te olduğu üzere nihaî hareket ettirici olarak evreni bir saat gibi kurup geri

¹¹⁷ Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 46.

¹¹⁸ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 146.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 249.

çekilmemiştir. O, varlığından da veren bir Tanrı olma özelliğine sahiptir; varlık verme Tanrı'nın herhangi bir sıfatından değil aksine Zât'ından kaynaklandığından varlık vermenin O'ndan ayrılabilmesi ve dolayısıyla sekteye uğrayabileceği söylenemez.

2.2.1. Tanrı'nın Aşk, Âşık ve Ma'sûk Oluşu

Âşk, Âşık ve Mâşuk, hakikatte aynı varlığa gönderimde bulunmaktadır. Risâlede dikkat çeken temel hususlardan biri de Tanrı'nın Akıl, İyilik olmanın yanı sıra Aşk olarak nitelenmesidir. O'nun âşık olmasında¹²⁰ ve kendisine âşık olunmasında kendisinden başka bir nedenin olduğundan söz edilemez, dolayısıyla ma'sûklukta gaye Tanrı'dır. "Herhangi bir şey ile sevinenlerin en yücesi, özü gereği el-Evvel'dir. Çünkü o, yetkinlik bakımından eşyanın en şiddetlisi olduğu gibi algılama bakımından da eşyanın en şiddetlisidir."¹²¹ Bu anlamda olmak üzere onun mutlak olarak basit oluşundan söz etmek gerekir. "Gerçek aşk, herhangi bir zatın hazır bulunuşunun tasavvuru sebebiyle sevinmektir. Arzu ise bu sevinci tamamlamaya dönük harekettir."¹²² O'nun hem aşkın kendisi hem de kendi özüne âşık olması anlamında mâ'sûk olması aynı zamanda kendisi dışında aşka konu olabilecek başka bir şeyden söz edilemeyeceği anlamına gelmektedir. İbn Sînâ bu görüşünü Tanrı'yı hiçbir şeyin meşgul edemeyeceği şeklinde açıklar.

İbn Sînâ Tanrı'ya işaret etmek adına muhtelif sıfatlar kullanmaktadır. Tanrı mutlak aşkın olmakla birlikte, aynı zamanda varlıkların var olma sebebidir ve özünde bilgi olduğu kadar aşktır. Açıkçası İbn Sînâ daha önce saf İyilik ve akıl olarak tanımladığı Tanrı'yı bu eserinde aynı zamanda saf Aşk olarak nitelemektedir. İbn Sînâ Âşk, Âşık,

¹²⁰ Joseph Norment Bell, *Aşk Risâlesi'nin* felsefi olmayan Müslüman geleneklerle ilişkisine dair kaleme aldığı yazısında, Fackenheim'in risâlenin İngilizce çeviride Tanrı'nın tecelli edişini arzu kavramıyla karşılamasını eleştirmektedir. "O kendi tezahürünü arzular." Bell, çevirinin yanıltıcı olduğunu vurgular. Çünkü İbn Sînâ aşkı güzel ve uygun olanın içten bir şekilde onaylanması olarak tanımlamaktadır. Aşkın bu tanımının Müslüman düşünürler tarafından yaygın olarak kullanılan bir diğer görüş ışığında ele alınması gerektiğini düşünür Bell. Bu görüşe göre aşk yalnızca bir şeyi onaylama ya da onu iyi anlamına (istihsan) gelmez, aynı zamanda bir eğilimi/meyli gerektirir. Bell, İbn Sînâ'nın tanımının ise kasıtlı olarak durağan olduğunu ve eğilimi dışladığını belirtir. Mutlak İyi kendi tezahürüne âşiktir fakat kendi tecellisini arzulamaz. Joseph Norment Bell, "Avicenna's Treatise on Love and Nonphilosophical Muslim Tradition", *Der İslam* 63 (1986): 82.

¹²¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 180.

¹²² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 180.

Mâ'suk olarak açıkladığı Zorunlu Varlığı aynı zamanda her türlü güzelliğin de kaynağı olarak kabul etmektedir.

Her güzellik, her uyumluluk (mülâ'eme) ve algılanması iyi olan her şey kendisi hakkında bir sevgi ve aşk duygusu uyandırır. Onu algılayan için "mahbûb" ve "ma'sûk" kılan onun tarafından algılanmış olmasıdır. Akli varlığı idrâk eden akıl gücünün tecrübe edeceği sevgi ve haz duygusu elbette çok daha fazla olacaktır. Şu halde ma'kullerin akıl ile idrâki yalnızca bilgi doğurmamakta aynı zamanda sevgi ve haz da doğurmaktadır. Burada kullanılan sevgi ve haz kavramlarını Zorunlu Varlığın Kendi Kendine duyacağı aşk ve Kendisinden alacağı akli haz bir nebze de olsa tasavvur olunabilir.¹²³

Varlığın zorunluluğunu İbn Sînâ, aşk olan zât'a dayalı olarak açıklamaktadır. Çünkü ona göre herhangi bir şey ya zâtı açısından ya da başkası sebebiyle zorunlu olmak durumundadır. Zât açısından ele alındığında varlığının zorunlu olmadığını söylediğimiz şeylerin imkân dahilinde olduğunu bildirir. "Onun varlığı imkânsız da değildir yoksa var olamazdı."¹²⁴ Tanrı dışında diğer her şey de başkası sebebiyle zorunlu, dolayısıyla bizâtihi mümkün varlıklardır. Bizâtihi mümkün olmak ise yok olma imkanını taşımak anlamına gelmektedir. Varlığı zât bakımından zorunlu olanın bu anlamda kendisini varlığa çıkaracak bir sebebe ihtiyaç duyduğundan bahsedilemez. "Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur."¹²⁵ O'nda ayrıca varlık ve mâhiyet birbirinden ayrı değildir yani varlığına sonradan dahil olan bir mâhiyet yoktur; bu anlamda olmak üzere herhangi bir çokluğa rastlanmaz. Tanrı'da varlık ve mâhiyetin bir arada bulunmasında da aşk başat faktör durumundadır.

¹²³ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 184-185.

¹²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 35.

¹²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik I*, s. 35.

2.2.2. Yetkinleşme (Kemâl, İstikmâl)

İbn Sînâ düşüncesinin merkezî kavramlarından biri de risâlede karşılaştığımız kemâldir ve her bir varlık için onun kemâline dönük temayülünü aşk olarak adlandırdığını görüyoruz. Aşk yetkinleşmeyi tetiklemektedir. İbn Sînâ sistemine göre yetkin varlık olmak, var olmaya yönelişin bir tarzıdır.¹²⁶ Her daim tamamlanmaya dönük bir yönelim içerisinde olmamız, aşkın varlığına bir diğer kanıt niteliğindedir.

İbn Sînâ felsefeyi insanın gücü nispetinde şeylerin hakikatini kavraması şeklinde tanımlayarak teorik ve pratik olmak üzere iki düzeyde incelemiştir. Bu hususları ele almak onun yetkinleşme anlayışının temellerini aydınlatma anlamında oldukça önemlidir. “İbn Sînâ için en önemli amaç, aklın nazarî ve amelî güçlerinin kemâle erdirilip, nefsin maddî dünyadan kurtularak ilâhî dünyaya dönmesidir; ebedi mutluluk budur.”¹²⁷ Buradan çıkarılabilecek sonuç insanın akıllar seviyesine erişebileceğidir ki erişilmesi hedeflenen söz konusu aklîliğe maddîlikten gittikçe sıyrılma olarak bakılmalıdır. Aşk bu noktada devreye girmekte ve bireysel ruhların ilâhî olana ulaşmasını sağlamaktadır. “İyilik her şeyin kendi ontolojik sınırları içinde ulaşmak ve böylece varlığını tamamlayıp yetkin bir şekilde gerçekleştirmek istediği bir gayedir.”¹²⁸

“İbn Sinâ’da akıl/zihin bilgiye, nazarî ve amelî güçlerini belirli bir eğitimden (*tehzîb*) geçirdikten sonra hazır olabilir. Ancak insan nefsi/ruhu aşk ile Tanrı’ya dolaylımsız ulaşmaktadır. Bu nedenle bilgi’deki sıradüzen/hiyerarşi, aşk’ta yoktur.”¹²⁹ Şayet bu teorinin bilgiyle ilgili yönünü tetkik edersek, Aklın, nebati fonksiyonlarla başlayan ve derece duyumdan tasavvur ve hafıza fonksiyonlarına yükselen ve nihayet rasyonel fonksiyonda son bulan psişik süreci nasıl tamamladığını hemen fark ederiz.¹³⁰ Nefsin sahip olduğu kendine özgü birtakım güçlerinin geliştirilmesi yoluyla yetkinleşmesi fikri, bu risalede de temel olarak vurgulanan hususlar arasındadır.

¹²⁶ Hatice Toksöz, “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları”, s. 154.

¹²⁷ Fazlıoğlu, *Fuzulî Ne Demek İstedi?*, s. 76.

¹²⁸ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 146.

¹²⁹ Fazlıoğlu, *Fuzulî Ne Demek İstedi*, s. 76.

¹³⁰ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 113.

Ruhun daha yüksek ve daha alt kısımlarının hiyerarşik uyumunun açığa çıkarılması İbn Sînâ düşüncesinin önemli başarılarından biridir; selefleri bu ilişkiyi kalıcı bir karşıtlık olarak görüyorlardı.¹³¹ İbn Sînâ açısından ahlâkî görev, artık ruhun alt kısımlarının daha çok baskılanması değil, bu kısımların ruhun mükemmelliğe dönük mücadelesine entegrasyonudur.¹³²

Kötülük yalnızca kemâlin yokluğu durumunda kendisinden bahsedilebilecek izafi bir kavram durumundadır. “Kötülüğün mutlak olmayışının ve bir çeşit yokluk sayılmasının sebebi maddenin her çeşit sûrete bürünme özelliğidir.”¹³³ Kötülüğün kaynağını ise Tanrı’da aramamak gerekir. Varlık İyi ile İyilik ile eşdeğer tutulmuştur. Buradan hareketle İbn Sînâ, yokluğun arzulan bir amaç olmadığını vurgulayarak, eşyadaki yok oluş sürecini daha az yetkin olanın daha yetkin olana yerini bırakması olarak değerlendirmektedir.¹³⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (Ar. *el-İşârât ve t-Tenbihât*) adlı eserinin Sekizinci Nemât’ında aynı şekilde Tanrı’nın bütünüyle bilfiil ve salt varlık olması bağlamında yokluğu kötülüğün¹³⁵ kaynağı olarak ortaya koymaktadır. Aşk sayesinde her varlık kendisi için iyi olana yönelir ve bulunmadığı durumlarda da onu arzular.¹³⁶ “O, imkân doğası ve yokluktan münezzehtir. Bu ikisi, kötülüğün kaynağıdır.”¹³⁷ Varlıkların tamamı doğaları gereği iyiye yönelmekte, kendilerine mahsus kusurlarından ve her durumda maddîlikle doğrudan ilintili olan, kötüden kaçınılmaktadırlar. “İbn Sînâ’ya göre varlık kendinde iyi, yokluk kendinde kötüdür.”¹³⁸ Mutlak yokluk, mutlak iyi ya da mükemmellikten uzak olmak anlamına gelmektedir. İbn Sînâ yalnızca varlıkların Tanrı’dan sadır olmasına değil, aynı zamanda ruhların tekrar ait oldukları kaynağa yükselmelerine odaklanmaktadır.

¹³¹ G. E. Von Grunebaum, “Risâla Fi’l Ishq And Courtly Love”, *Journal of Eastern Studies* 4 (1952): 234.

¹³² Grunebaum, “Courtly Love”, s. 234.

¹³³ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *DİA*, 20, s. 328.

¹³⁴ Toksöz, “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları”, s. 155.

¹³⁵ İbn Sînâ hayr ve şerr kavramlarının hem metafizik hem de nefis yaklaşımı temelinde izahını yapmaktadır. Nefs ve onun güçleri açısından iyi ve kötü kavranışı için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993, s. 165-180.

¹³⁶ Fackenheim, “Treatise on Love by İbn Sînâ”, s. 213.

¹³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 180.

¹³⁸ Tahsin Görgün, “Bir Problem Olarak Modernite”, *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997, s. 36.

Tanrı tarafından yönlendirilen, varoluşun nedeni olan, doğuştan sahip olunan aşk aracılığıyla varlıkları kendi kemallerine erişmeye sevk etmektedir; bu noktada aşk mükemmel olmaya dönük gayretin tetikleyicisi durumundadır. Aşkın bir bütün olarak varlıklara yayılmasından başlayarak, cansız tabiatı da kapsayacak şekilde geniş bir biçimde kullanmak suretiyle ay-üstü alemde konumlandırmakla aşkın, canlılık sahibi ilâhî nefislerde de olduğunu göstermektedir ki buradan hareketle anlaşılacağı üzere, aşkın dahil olmadığı herhangi bir varoluş kategorisinden söz edebilmek mümkün değildir.

İfade ettiğimiz üzere İbn Sînâ'nın veciz bir biçimde kaleme almış olduğu risâlesinde daha önceki eserlerinde yer verdiği diğer birçok problematiğiyle ilişkilendirilebilecek tezlere ulaşabilmek mümkündür.

İbn Sînâ'dan sonra aşk kavramının nasıl bir karşılık bulduğuna bir örnek vermek gerekirse İbn Sînâ'nın aşk konusunda ileri sürdüğü görüşleri kendisinden sonraki düşünürleri de büyük ölçüde etkilemiştir. Örneğin Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'sinde aşk kavramına önemli bir yer ayırmış ve aşkın bütün bir varlığın özü olduğu konusundaki düşüncelerini İbn Sînâ'nın risâlesine atıfta bulunmak suretiyle açık kılmaya çalışır.

Kınalızâde aşkın bütün eşyada sâri olduğunu ve alemin bekasının aşka müstenit olduğunu söyler. Hiçbir varlık vahdet-î vücud dışında kalamayacağı gibi, muhabbete meyletmekten de müstağni olamaz. Her şey aşk ile hareket eder, aşk ile var olur, aşk etrafında döner. Eşyanın merkezinde yer alan bu tabîi halden uzaklaştıkça saadetten mahrumiyeti ziyadeleşir.¹³⁹

İbn Sînâ sonrası için onun felsefe, tasavvuf ve kelâmdaki belirleyiciliği, hiçbir araştırmamanın aksini iddia etmediği bir yere sahiptir ki bunun için örneğin tasavvuftaki “aşk” konusuna bakmak yeterli olacaktır.”¹⁴⁰

Filozofların dinî naslar ve pratiklerden hareketle Tanrı bilgisine ulaşma, derunî bir ahlâkî hayat sürme ve böylece Tanrı'nın âlemdeki cömertliğini,

¹³⁹ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 12.

¹⁴⁰ Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Ona Yöneltilmiş Eleştiriler*, Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2010, s. 18.

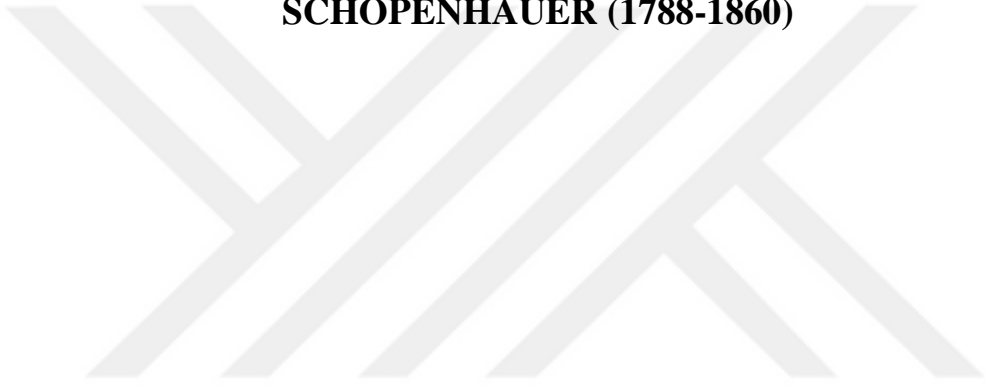
kudretini ve hikmetini bilcümle kavrama anlamında tasavvufa atıfları Âmirî ve İbn Sînâ'da belirginleşmiş; Gazzâlî'de metafizik bilgi iddiasına dönüşerek; İbnü'l Arabî ve Sadreddin Konevî'de ise felsefi metafiziğe atıfları açık, konusu ve meseleleri belirginleşmiş bir metafiziğe evrilmiştir.¹⁴¹

Her bir varlığın, erişmek istediği mükemmelliği elde etmeye dönük çabasında, duyduğu arzunun da temel saiki olarak neticede tek bir Kemâl'in varlığından bahsedilebilir. Bunun yanı sıra en önemli hususlardan biri olarak en sıradan anlamıyla bireysel düzeyde insanlar arasında olduğu kabul edilen anlamda aşk, burada kalınmayarak çok geniş bir alana taşınarak bütün bir varlığın açıklanmasında kendisine müracaat edilen bir kavram olarak alınmıştır. İbn Sina aşkı tüm varlıkların kendisinden belli bir hiyerarşiye dayalı olarak taşıdığı ve kendilerinde özce mevcut aşkın yönlendirmesi ile yeniden bağlı buldukları ilk İlkeye dönme çabasında karşılığını bulan bir düşünce sistemi tasarlamıştır. İbn Sînâ sisteminde felekler fiillerinde Tanrı'ya benzemek, onun gibi mükemmel olmak için çabalarken diğer her şeyin varlığını aşka borçlu olduğu söylenebilir.

¹⁴¹ Ömer Türker, Metafizik: "Varlık ve Tanrı, İslâm Felsefesi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, proje ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 614.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SCHOPENHAUER (1788-1860)



3.1. Transandantal İdealizm ve Kant Felsefesi'nin Kritiği

Alman İdealizminin en önemli temsilcilerinden Fichte (1762-1814), insanın nasıl bir hayat sürdürdüğü ile nasıl bir felsefe seçtiği arasında doğrudan bir irtibat olduğunu aktarır. Bu bakış açısıyla ifade edilebilecek, bir düşünürün yaşam tarzı ve felsefesi arasında ne tür bir ilişki olabileceği hususunda hakkında en çok görüş beyan edilen isimlerin başında şüphesiz Schopenhauer gelmektedir. Felsefesinin bütünüyle yaşam biçimi ile paralellik arz ettiği konusunda büyük ölçüde mutabakat söz konusudur.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısının önemli düşünürlerinden olan Schopenhauer, felsefesinin hem genel anlamda ilgi görmemesinden hem de özelde Hegel'in devasa sistemi'nin gölgesinde kalmasından muzdariptir, öyle ki kendisine yönelik süregelen ihmalin bilinçli bir biçimde gerçekleştirildiğine kanaat getirmiştir. Bu ilgisizlik karşısında düşüncesinin esasında hakikatin ifadesinden başka bir şey olmadığına yönelik kanaatini kendi ifadelerine başvurarak izah etmek mümkündür: “Benim felsefem onların (çağdaşı düşünürler) ilgisini çekmiyor; ama bunun nedeni başka bir şey değil, hakikat araştırmasının onların ilgisini çekmemesidir.”¹⁴² Onun yaşadığı dönemde itibar görememesinin muhtemel gerekçelerinden biri de aklı/zekâ iradeye kıyasla ikincil bir statüye yerleştirmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Schopenhauer, düşüncenin daima bir araç olmaktan ziyade bizâtihi amaç olması gerektiğini vurgulamış ve buradan hareketle düşünürleri “kendileri için düşünenler ve başkaları için düşünenler”¹⁴³ olmak üzere ikiye ayırmıştır. 1816 yılında *Görme ve Renkler Üzerine* (İng. *On the Vision and Colors*) Goethe'nin övgüsünü kazanmış denemesini yazmasının akabinde 1819'da Leipzig'de yayımlanacak olan temel eseri *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'yı* yazar. Schopenhauer 1844 yılında hem şaheserinin hem de doktora tezinin daha geniş bir versiyonunu kaleme alır. “Ömrünün sonlarına doğru artık -deyim yerindeyse-

¹⁴² Arthur Schopenhauer, *Üniversiteler ve Felsefe*, İstanbul: Say Yayınları, çev. Ahmet Aydoğan, 2008, s. 106.

¹⁴³ Schopenhauer, *Üniversiteler ve Felsefe*, s. 58.

Hegelmeciliğin çöküşünden tam yararlanacak duruma gelen Schopenhauer her açıdan düşünce tarihinin en özgün karakterlerinden biri olagelmıştır.”¹⁴⁴

“Keza herhangi bir tanrının mevcudiyetine dair hiçbir şey bilmezken, bağılıları bir dinin zorunluluğu hususundaki derin inancına; mistik bir tarafının olduğuna, hedef ve niyet olarak bir münzevî ve bir çileci olduğuna işaret ederler.”¹⁴⁵ “Daha çok XIX. ve XX. yüzyıllar felsefesinin karakteristiği olan irade üzerine ısrarla durmaya başlamıştır.”¹⁴⁶

Schopenhauer her ne kadar aksi yönde iddialarını sürdürmeye devam etmiş ve çeşitli eleştiriler aracılığıyla kendini ayırtırmaya çabalamışsa da onu post-Kantçı jenerasyon (Alman İdealizmi) içerisine dahil etmek gerekir; çünkü örneğin kendinde şeyin mahiyetini açığa çıkarmaya ilişkin çabasında olduğu üzere, jenerasyonun ilgili olduğu problemler onun gündemini yoğun olarak meşgul etmiştir.

Schopenhauer önceliği bilgiye, bilince veren düşünce biçimini sekteye uğratarak, iradeyi ön plana çıkarmasıyla, felsefe tarihinde önemli bir safhayı teşkil ettiğini düşünmekte ve böylece “güç iradesi” kavramını felsefesinin merkezine yerleştiren Nietzsche’yi önelemektedir. Schopenhauer’ın baş yapıtında yer verdiği irade felsefesine geçmeden önce ileride belirteceğimiz çeşitli gerekçelerden dolayı onun doktora tezi ile başlamanın doğru olacağı kanaatindeyiz.

Schopenhauer’ın düşüncesindeki yeniliğin ve düşünce tarihi içerisindeki özgünlüğünün nerede yattığına dair birkaç yöne işaret etmek doğru olacaktır:

İlk olarak Schopenhauer, Hint düşüncesini Alman Düşüncesi’ne dahil ederek Batı mistisizmiyle birleştirdi. Schopenhauer’ın kötümserliği o zamanlar bir tür kinizm değil, *Upanishadlar*’da ifade edildiği gibi varoluşun boşluğunun içsel deneyiminden doğan bir metafiziktir. Bu da, sezgisel pratiğe dönüştürülmüş bir etik anlayışının kapılarını aralar. İkincisi, Schopenhauer iradeyi dünyanın gerçek özü olarak ortaya koydu¹⁴⁷

¹⁴⁴ Édouard Sans, *Schopenhauer*, Ankara: Dost Yayınevi, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Yayınevi, 2006, s. 9.

¹⁴⁵ Thomas B. Saunders, *Schopenhauer*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2006, s. 41.

¹⁴⁶ Cemil Sena, “Schopenhauer, *Filozoflar Ansiklopedisi*, III, 195.

¹⁴⁷ Mehmet Bayraktar, *Tasavvuf ve Modern Bilim* adlı eserinde, Schopenhauer’ın düşünce tarihi içerisinde kendisini iradeyi dünyanın ve varlığın özü olarak ortaya koymada ilk sıraya yerleştirmesine karşı çıkmakta ve onun yalnızca kendisinden çok önce mutasavvıfların her şeyde irade ve idrak

ve ilk kez insan doğasını “somut cinsel dürtülerden” biri olarak tanıdı ve ek olarak beden ve ruh arasındaki ilişkide önceliği tersine çevirdi. Bu maddî antropoloji, bir merhamet etiğinin gerçekçi temeli haline geldi ve böylece bilinçaltına ilişkin psikanalitik doktrinleri öngördü.¹⁴⁸

Schopenhauer, felsefesinin temel birtakım varsayımlarını Kant’a¹⁴⁹ borçludur. Bu aşamada Schopenhauer’ın Kant ile ilişkisine dair birtakım detaylara yer vermek Schopenhauer’ın kavramsal ayrımlarını daha iyi anlama olanağı sağlayacaktır. Transandantal felsefesini Kant’tan devraldığı kendinde şey ve tezahür (Alm. *Erscheinung*, İng. *Appearance*) arasındaki ayrım üzerine inşa eden Schopenhauer’a göre, varlığın varlık anlamının tezahürün gerisinde yer aldığı söylenebilir. Kant’ın düşünce alanında benzerini gerçekleştirdiğini düşündüğü, Kopernik Devrimi olarak işaret ettiği haliyle nesnenin özne tarafından kurulduğu varsayımını Schopenhauer felsefesi için başlangıç noktası olarak konumlandırmaktadır. Kant’ın düşüncesini de alâ’l-itlâk kabul etmeyen Schopenhauer, eserinin geniş çaplı bir kısmını Kant felsefesinin bir tenkidini yapmaya ayırmıştır.

Schopenhauer, düşüncesini Kant’ın doğal bir devamı ve hatta tamamlayıcısı olarak kabul etmektedir,¹⁵⁰ daha da önemlisi o kendi kanaatine aynı iddia ile yola çıkan birtakım düşünürlerden farklı olarak aynı zamanda Kant’ın en sadık takipçisidir. Bu takip bir noktadan sonra ifade ettiğimiz üzere yerini, temel eserinde bir bölüm teşkil edecek biçimde geniş çaplı bir eleştiri silsilesine devretmektedir. Schopenhauer, post-Kantçı jenerasyonun en temel hatası olarak Fichte’den başta olmak üzere, kendinde şeyin inkâr edilmiş olmasını göstermektedir.¹⁵¹

görmelerini doğrulamakla yetindiğini belirtmektedir. Mehmet Bayraktar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 72.

¹⁴⁸ Arthur Schopenhauer, *Philosophical Writings*, ed. Wolfgang Schirmacher, New York: The Continuum Publishing Company, 1994, s. x.

¹⁴⁹ Yalnızca Schopenhauer değil Post-Kantçı jenerasyon olarak nitelendirilebilecek düşünürler Kant düşüncesinin anahtar varsayımları olan *kendinde şey*’i (Alm. *Ding an sich*) ve insan zihninin dış dünyanın inşasında üstlendiği doğrudan rolü felsefi sistemlerinin zeminine yerleştirmişlerdir. Bkz. Terry Pinkard, *German Philosophy: The Legacy of Idealism*, New York: Cambridge University Press, 2002.

¹⁵⁰ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, İngilizceye çev. E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1966, s. vi.

¹⁵¹ Pinkard, *German Idealism*, s. 335.

Schopenhauer'ın Kant felsefesini eleştirisi ve onun irade kavramının Kant'ın numeni ile aynı anlama gelip gelemeyeceği konusu detaylarıyla tartışılmayı hak etmekte ve müstakil bir çalışma konusu olmayı gerektirmektedir; fakat Schopenhauer ilk etapta iradenin kendinde şey'e (Alm. *ding an sich*) karşılık geldiğini Kant'ın bu hususta konuşma hakkındaki bütün tereddütüne rağmen açık bir şekilde dile getirmektedir. Benzer şekilde Schopenhauer, Kant tarafından tezahür alanı ile sınırlanan yaklaşımı aşarak iradenin ontolojik üstünlüğünü savunmuş ve onu kendinde şey ile karşılamıştır.

İradenin zihinsel olmayan karakterini saptadığı ve ayrıca fenomenler dünyasının sınırlarının dışına taşıdığı için insan eyleminin inkâr edilmez metafizik anlamını açıkladığı kadarıyla -Schopenhauer kendisinin ilk kez açıkça izah edip formüle edeceği hakikatin yani iradenin *Weltprincip* olduğu hakikatinin belli belirsiz de olsa Kant tarafından bilindiğini düşünmektedir.¹⁵²

Kant'ın kendinde şeye dair daha fazla açıklama yapmamasının, sadece bilen varlıklardan ibaretmişiz gibi ele alınmasına, ve ayrıca mutlak manada tasavvurdan başka bir veriye sahip değilmişiz gibi düşünülmesinin yolunu açabileceğine işaret etmektedir.¹⁵³ Halbuki ona göre biz kesinlikle içimizdeki iradede tasavvurdan *toto genere* farklı olan bir başka şeye sahibiz.¹⁵⁴ Eş deyişle tasavvurdan yola çıkıldığı takdirde burada kalınması durumunda tek yanlı bir bakış açısında kalınacağını, şeylerle yalnızca yüzeysel bir karşılaşmayla yetinileceğini vurgulayarak iradeye geçişini meşrulaştırmaktadır.

Anlaşılabacağı üzere Schopenhauer, epistemoloji alanında ele aldığı birçok konuda Kant'ı takip etmektedir. Kant '*Salt Aklın Eleştirisi*'nin (Alm. *Kritik der Vernunft*) önsözünde "ben aslında inanca (pratik akla) yer açabilmek için bilmeyi imkânsız kıldım" demektedir.¹⁵⁵ Kant'ın bilmenin imkânsız kılınmasıyla göstermeye çalıştığı, kendinde şey üzerine spekülasyon yürütmenin imkânının olmadığı, öyle ki onun var olduğunu söyleyebilmenin bile doğru olmayacağıdır. Kant pratik aklın faaliyet alanı içerisinde irade kavramına özgürlüğe kapı aralamak adına yer vermekte ve anlaşılacağı üzere onu ahlak

¹⁵² Ahmet Aydoğan, *Schopenhauer*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 82.

¹⁵³ Arthur Schopenhauer, *Felsefe Tarihinden Kesitler*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 143.

¹⁵⁴ Schopenhauer, *Felsefe Tarihinden Kesitler*, s. 143.

¹⁵⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993, s. 29.

alanında ortaya koymaktadır. Ona göre özgür bireyler olabilmesi için insanın tezahür eden olmakla birlikte aynı zamanda iradeye sahip bir varlık olması gerekmektedir. Kant, kendinde şeyin bilinmeyeceğini kabul etmekle birlikte dikkat etmek gerekir ki onun yine de “düşünülebilir” yönüne işaret etmektedir.

Schopenhauer açısından Kant’ın aklın sınırlarını gösterme anlamında kritik projesinin en temel ve önemli başarısı, iradenin önemini açığa çıkarma noktasında anlamını kazanmıştır. Kant her ne kadar pratik aklın faaliyet alanı içerisinde özgürlüğe kapı aralamak amacıyla irade kavramına yer veriyorsa da Schopenhauer tarafından irade cevher biçiminde düşünülerek, metafizik bir temel kazanmakta ve ahlâk alanının ötesine taşınmış olmaktadır.¹⁵⁶

Transandantal tabiri ile Kant’ın kastı, dünyanın bize verilen ilk ve temel yasalarının kökünün beynimizde yer aldığı ve dolayısıyla a priori bilindiği gerçeğinin farkına varmamızı sağlayan felsefedir.¹⁵⁷ Transandantal, tecrübeye yer almayan fakat tecrübenin mümkün olabilmesi için gerekli tüm zorunlu koşulları kapsamaktadır.

Schopenhauer *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*’da varlığın gerçek doğasını açığa çıkarma çabasındadır. İradenin ampirik yolla gerçekleşmeyen dolaysız bir sezgisine sahip olduğumuzu belirterek, ileride detaylandıracağımız üzere bilgiyi iradenin hizmetine vermektedir. David Hume’un (1711-1776), aklın daima yalnızca tutkuların kölesi olarak kalacağını ve asla bundan başka bir görev üstlenme iddiasında olamayacağını ifade etmesine benzer şekilde Schopenhauer, aklın daima iradenin kölesi durumunda olduğunu bildirmektedir. Bu noktada denebilir ki irade ve zekâ arasındaki ayırım Schopenhauer’da her zamankinden çok daha belirgin şekilde açığa çıkmaktadır.

Schopenhauer’ı kendinden önceki düşünürlerden ayıran noktalardan bir diğeri de şudur: “Felsefe tarihi boyunca salt varlığın fenomenal dünyayla ilişkisi noktasında idealar teorisine sahip olan Platon haricinde, kendinde varlık alanının nasıl olup da değişim ve dönüşüm meydana getirdiğinin üzerinde duran başka bir filozoftan bahsetmek zor

¹⁵⁶ Schopenhauer ayrıca Kant’ın sayılarını on iki olarak belirlediği kategorileri arasından da on bir tanesini bütünüyle lüzumsuz oldukları gerekçesiyle reddederek yalnızca nedensellik kategorisini alıkoymaktadır.

¹⁵⁷ Schopenhauer, *Felsefe Tarihinden Kesitler*, s. 145.

görülmektedir.”¹⁵⁸ Çünkü Schopenhauer’a göre varlığın bizatihi kendisine giden bir yol açma ihtiyacında iradenin kilit rolü üstlenmesi gerektiği görmezden gelinmiş, apaçık bir hakikat olarak karşımızda duran bu gerçek daha önce hiçbir şekilde keşfedilememiştir.

Schopenhauer iradenin evrensel gerçeklik oluşundan, herkesin ve her şeyin tek bir iradeden meydana geliyor olmasından hareketle, kimseye zarar vermemek gerektiğini kabul ederek, aynı öze sahip olduğunu vurgular ve ahlâkî yaklaşımını ortaya koyma yolunda ilk adımı atar.

3.2. Yeter Sebep İlkesinin Dört Kökü Üzerine

Schopenhauer, eserlerinin hangi sıra ve yöntem takip edilerek okunması gerektiği konusunda da okura birtakım tavsiyeler vermekten geri durmaz. Schopenhauer’ın bir diğer talebi *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*’dan beş yıl önce kaleme aldığı, kendisine doktor unvanı kazandıran *Yeter Sebep İlkesinin Dört Kökü Üzerine* (İng. *On the Fourfold Root of The Principle of Sufficient Reason*) adlı denemesinin bu eserin bir girişi olduğu düşünülmektedir ve daima çalışma içerisinde yer aldığı varsayılarak okunması yönündedir. Schopenhauer’ın iddiasına göre, ilk etapta bu giriş (İng. *propaedeutic*) ile tanışmaksızın başyapıtının doğru bir şekilde anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu yapılmadığı takdirde, mezkûr denemenin içeriği bu eserde (bütünüyle) yer almadığından *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* daima eksik bir eser olarak kalacaktır. 1813 yılında doktora tezi olarak hazırlanmasının ardından, Schopenhauer’ın felsefesinin temeli haline gelen, akabinde kaleme aldığı eserlerinde sıklıkla atıfta bulunduğu eserdeki düşüncelerini sonraki yıllarda da uzunca bir süre radikal denebilecek anlamda değiştirmeksizin korumaya etmeye devam etmiştir.

Var olan her olgunun açıklamasının yapılabileceği temel tezini savunan bu çalışması ile başlamak, şüphesiz iradenin ontolojik açılımlarına geçişimizi kolaylaştıracak olmakla birlikte söz konusu çalışmasında Schopenhauer’ın bilgi teorisine ilişkin açıklamalarını sağaltmak mümkündür. Schopenhauer, bilgiyi mümkün kılan ve

¹⁵⁸ Ahmet Uğurlu, *Schopenhauer’da İrade-Ahlâk İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 32.

özneye tabi a priori formlar olmaları bakımından anlama yetisi, akıl ve algı arasındaki birtakım ilgileri de bu eserde tespit etmektedir.

Yeter sebep ilkesi ile koşul gitmesi anlamında tasavvur olarak dünyanın anlaşılması, aynı zamanda bu düzeyde eksik olan ve kendinde şey'i kabul etmeyi gerektiren hususları görebilmek açısından elzemdir. Eser aynı zamanda Alman düşüncesinin temel felsefi kavramlarını ve önceki geleneklerini yansıtmaları bakımından kendisine hayranlık duyulan bir başvuru kaynağı niteliğindedir.¹⁵⁹ Bizim esas olarak çalışmanın devamında yeter sebep ilkesine geniş bir biçimde yer vermemizde önemli olan, Schopenhauer'ın iradeye karşılık geldiğini belirttiği, şeylerin en derin özünün yeter sebep ilkesinden bağımsız olduğuna ilişkin kanaatinin açık kılınmasıdır.¹⁶⁰ Schopenhauer için fiziğin açıklanmasında hareket noktası her zaman için sebep iken, metafiziğin açıklanması her zaman iradeden başlamak durumundadır.

Schopenhauer yeter sebep ilkesinin bütün bilimlerin temeli olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmekte ve tasavvurların birbirleri ile irtibatını, eş deyişle oluşturdukları zorunluluğu bütünüyle söz konusu ilkeye dayalı olarak açıklamaktadır. Bilim, onun deyişle bir kavramlar sistemini imlemektedir; daha doğru bir deyişle, sadece bağlantısız kavramların bir araya gelmesinin aksine, bütününe birbiri ile irtibatlı olduğu kavramlara işaret eder. Yeter sebep ilkesi dışında bir sistemin birbirine bağlanabileceği bir yol yoktur. Her bilimi bir yığın olmaktan farklı kılan da onun kavramlarının, zeminden ya da sebeplerinden ötürü birbirini takip etmesidir.¹⁶¹ Schopenhauer yeter sebep ilkesi ile olanaklı her nesnenin yeter sebep ilkesine nasıl bağlandığını ayrıntısıyla gösterdiğini, aynı zamanda nesnenin, bir yandan belirleyen olarak öteki nesnelere zorunlu bir bağı olduğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir.¹⁶²

Schopenhauer, eserde döneminin güncel bir tartışma konusunu oluşturan yeter-sebeup ilkesine ilişkin kendi kanaatlerini bildirmeden önce, ilkeyi tarihsel kökenlerine geri

¹⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *On The Fourfold Root of The Principle of Sufficient Reason*, İngilizceye çev. E. F. J. Payne, 7. Basım, LaSalle Illinois: Open Court Publishing Company, 1997, s. xxi.

¹⁶⁰ Schopenhauer açısından şeylerin bizatihi özünü salt fenomenin yasalarıyla uyum içerisinde oluşturmaya çalışmak, uzay geometrisine ait bir cisim safi yüzeylerden ve onların yasalarından oluşturmaya çalışmaya benzer.

¹⁶¹ Schopenhauer, *FR*, s. 5.

¹⁶² Schopenhauer, *WWR*, Vol I, s. 6.

götürerek, çeşitli ele alınışlarının kronolojik bir sıralama dahilinde ve eleştirel bir değerlendirmesine yer vermektedir. Daha açık bir şekilde belirtmek gerekirse Platon ve Aristoteles'ten başlayarak, Locke ve Hume'a gelene kadar yeter-sebeup ilkesinin çeşitli ele alınışlarıyla bir hesaplaşma içerisine girmekle temel amacı, bu konuda daha önce kimsenin yapmadığını belirttiği farklı neden türlerini hassas bir şekilde ayırt eden kendi özgün yaklaşımını ortaya koyabilmektir. Schopenhauer'ın eleştirdiği üzere birçok filozof ayırım gözetmeksizin, tipik olarak açıklama getirmenin belli yönlerini diğerlerine indirgemekte ve böylece tüm gerçekliği sınırlı kavramlar dizisi içinde açıklama imkânına sahip olmaktadır.¹⁶³ Halbuki tüm çeşitliliğiyle deneyimin doğası kapsamlı bir sorgulamaya tabi tutulmalıdır. Benzer şekilde akıl, güdü ve neden arasındaki farklılıkların belirlenmesine ilişkin olarak daha önce gerekli ihtimam gösterilmemiştir.

Schopenhauer bilginin temeli olan yeter sebep ilkesinin daha erken dönemlerde, az ya da çok doğru bir şekilde formüle edilmiş olduğunu belirtir. Buna göre örneğin Platon'un *Philebos* diyalogunda söylediklerini aktarır: "Ortaya çıkan her şeyin bir sebebi olması gerekir." Platon'un tekrar *Timaeus*'ta şöyle söylediğini aktarır: "Olan her şeyin mutlaka bir sebeple gerçekleşmesi gerekir, herhangi bir şeyin bir sebep olmaksızın var olabilmesi/varlığa gelebilmesi mümkün değildir." *Kader Üzerine* (Lat. *De Fato*) adlı eserinin sonunda Plutarch: "En önemli ve temel ilke şu olmalıdır; sebepsiz hiçbir şey yok, ancak olan her şey kendinden önceki nedenlerden ötürü cereyan ediyor." Benzer şekilde *İkinci Analitikler*'inde Aristoteles, daha geniş bir biçimde yeter sebep ilkesini şu şekilde ifade eder: "Biz bir şeyin kendisi vasıtasıyla varlığa geldiği sebebi bildiğimizde her şeyi mükemmel bir biçimde anladığımızı düşünürüz, yani bu bunun sebebidir, yoksa bu aksi takdirde mümkün olmayacaktı." Hakiki bilgi sebeplerin bilgisidir ve bilmek nedenleri bilmek anlamına gelir.

Schopenhauer, birçok filozofun doğuştan ve ilkesel olarak evrenin bütünüyle rasyonel bir yer olduğunu varsayma eğiliminde olduklarını belirtmektedir.¹⁶⁴ Aslında çalışma genel olarak, gerçek olanın rasyonel olan ve rasyonel olanın da gerçek olduğunu

¹⁶³ Adrian Samuel, "An Introduction Schopenhauer's Metaphysics", *Richmond Journal of Philosophy* 17 (2009): 2.

¹⁶⁴ Robert Wicks, "Arthur Schopenhauer", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/schopenhauer/> (erişim 12.08.2017).

ileri sürmenin ne anlama geldiğine dair kapsamlı bir yaklaşımı barındırmaktadır. Schopenhauer'dan bir yüz yıl kadar önce kendisinin de vurguladığı üzere G. W. Leibniz (1646–1716) *Monadoloji*'sinde (1714) bu varsayımın ilkesi olarak yeter-sebebe ilkesini, neden böyle olması gerektiğine ve başka türlü olamadığına ilişkin yeter sebebinin verilemediği bir gerçekliğin olamayacağı konusunu tartışmaya açmıştır.

Dört kök altında sunduğu ilke temelde tek bir ilkeye irca edilebilmektedir: “Hiçbir şey neden başka türlü değil de olduğu gibi olmasına ilişkin bir sebep (reason) ya da temel (ground) olmaksızın meydana gelmez.”¹⁶⁵ Bu noktada, ilkenin açıklanması aşamasında Schopenhauer, en yaygın ve genel olarak kullanıldığını belirttiği Christian Wolff'un formülasyonuna başvurmuştur. Yeter sebep ilkesinin bütün bilgi ve bilimin temel ilkesi olarak formel ifadesini sunan ilk kişi olarak Schopenhauer tarafından Leibniz gösterilmektedir. Schopenhauer açısından Leibniz ilkeyi formüle eder etmesine, hatta iki farklı anlamına da yer verir fakat gerçekte öyle olmadığını farkında olmasına rağmen adını çeşitli eserlerinde oldukça yanlış biçimde ilkeyi ilk kez icad eden kişi gibi duyurma yanılığine kapılmaktadır. Schopenhauer'a göre Leibniz, her şeyin bir nedeninin olması gerektiğine ilişkin genel bir açıklama sunmanın ötesine geçememiş ve ilkenin derinlemesine bir tartışmasına girebilme becerisini gösterememiştir.¹⁶⁶

Schopenhauer, a priori geçerliliğe sahip kabul ettiği ilkenin için kısır bir döngüye yol açacağı gerekçesiyle kendisi için ayrıca bir kanıt gösterme çabasına asla girmemekte, daha çok onun işaret edeceğimiz dört farklı nesne çeşidine denk düşecek şekilde fiziksel, mantıksal, matematiksel ve ahlâkî olmak üzere dört farklı açıklama tarzında karşılık bulduğunu belirtmektedir. Daha doğru bir deyişle, kendi başına mevcut olmamakla birlikte ilkeye dört açıdan işaret edebilmek mümkündür ve aynı zamanda dört kök, ifade ettiğimiz üzere temelde tek bir genel köke irca edilebilir ve bu şekilde açık kılınabilir niteliktedir. Schopenhauer ilkeyi dört düzeyde ele almasıyla varlık, oluş, bilgi ve eylemin yeter sebebinin birbirinden tefrik etmiş olmaktadır.

¹⁶⁵ Schopenhauer, *FR*, s. 6.

¹⁶⁶ Schopenhauer, *FR*, s. 24.

Schopenhauer yeter-sebep ilkesinin tanımını ise kabaca şu şekilde yapmaktadır: “Yeter sebep ilkesi, a priori bilincinde olduğumuz bütün kalıpların ortak anlatımıdır.”¹⁶⁷ Dolayısıyla a priori olarak bildiğimiz her şey bu ilkenin içeriğinden başka bir şey değildir.¹⁶⁸ A priori olarak bilebildiğimiz her şeyin ortak ifadesini sunuyor olması, bu anlamda onun uzam, zaman ve nedensellikten çok daha kapsamlı bir kalıp olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Nesnenin tasavvura dayalı olarak, daima bir özneyi varsaymak durumunda olduğunu tasavvura bağlı dünya altında tekrar ele alacağız. Fakat söz konusu göreceliğe (her öznenin kendi dünya tasavvuruna sahip olması bakımından) rağmen işaret ettiğimiz üzere nesnelere dünyası yine de zorunlu yasalarla düzenlenmiştir.¹⁶⁹ Yeter sebep ilkesi ile birbirine bağladığını belirttiği olanaklı tüm nesnelere, özne için nesne oldukları yani tasavvur oldukları sürece, bu zorunlu bağlantıya -birbirleri ile olan zorunlu irtibat anlamında- geri götürülebileceklerini ileri sürmektedir. Tasavvurların birbirlerine doğal ve düzenli bağlarla a priori biçimde bağlanmış olması, kendi başına, bağımsız varlığa sahip, aynı şekilde tek başına ve müstakil olarak var olan hiçbir şeyin bizim için bir nesne haline gelemeyeceği olarak anlaşılmalıdır.¹⁷⁰

Bahsi geçen irtibat, kendi başınlığı ortadan kaldırarak, özne için nesnelere sınıfı olabilmenin imkânını ortaya koymaktadır. Yeter sebep ilkesi özne için var olan her nesnenin koşullu doğasının ilkesidir; dolayısıyla önemini özne için nesne olmada bulmaktadır ve bu ilkenin dışında kalabilecek bir nesnenin varlığından bahsedilemez.

Yeter sebep ilkesinin izahının verilebilmesi kolay gibi görünse de temelde şaşırtıcı birtakım sonuçlara yol açmaktadır. Söz konusu ilkeye örneğin şunu tartışmak için başvurulabilir: Bütünüyle birbirine benzeyen iki şey yoktur, aksi takdirde neden birinin bir yerde iken diğerinin başka bir yerde olduğunun yeterli sebebini verebilmek mümkün olmayacaktı. İlke ayrıca fiziksel dünyanın herhangi bir zamanda yaratılmadığı argümanını desteklemektedir, çünkü zaman içindeki tüm noktalar niteliksel olarak aynı

¹⁶⁷ Schopenhauer, *FR*, s. 6.

¹⁶⁸ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, Vol I, çev. Richard Burdon Haldane Kemp ve J. Kemp, 8. Baskı, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Limited Publisher, 1883, s. 6.

¹⁶⁹ Veysel Atayman, *Var Olmanın Acısı: Schopenhauer*, İstanbul: Donkişot Yayınları, 2004, s. 43.

¹⁷⁰ Schopenhauer, *FR*, s. 40.

olduğundan, neden bir zamanda yaratıldığı ve bir diğerinde yaratılmadığına ilişkin yeterli bir sebep getirebilmek mümkün değildir.

Yeter sebep ilkesini ortaya koymakla Schopenhauer'ın göstermeye çalıştığı, var olan her şey için geçerli olmak üzere, varlığının kendisi yoluyla anlaşılıp açıklandığı bir sebep ya da zeminin bağıntı dahilinde mutlaka var olmak durumunda olduğuna ilişkin kanaatidir. Ona göre tıpkı Aristoteles'te olduğu üzere, herhangi bir şeyin varlığının sebebini bildiğimizde ve bunu başka şeylerin gerçekleştiremeyeceğini düşündüğümüzde, çok daha doğru bir anlayışa sahip olduğumuza inanırız. Fakat şeylerin bir sebebe sahip olduklarını söylemekle bu sebeplerin neler olduğunu ayırt etmek birbirinden farklı çabalardır. Schopenhauer açısından “Dünyada varlığının mutlak kesinlik ve genellikle sebebi açıklanamayacak hiçbir şey yoktur, fakat yalnızca tam olarak şimdi ve burada olmak kaydıyla.”¹⁷¹

Duyular hiçbir zaman bize organlardaki duyumdan fazlasını vermez, dolayısıyla da gereç kendi başına son kertede yetersizdir. Anlama yetisi, a priori bildiği nedensellik yarasını, yine onda a priori içkin olan uzam, zaman kalıplarını uygulayarak, bu gereçten ilk kez cisimsel dünyayı kurar. Bu görüleme ediminin uyarılması, uyanırken, olağan durumda kesinlikle duyumdan başlar; çünkü duyum bir etkidir, anlama yetisi bu etkinin nedenine bakar, buna başvurur.¹⁷²

Anlaşılacağı üzere, bilimin açıklamalarını dayandırdığı yeter-sebeup ilkesi (Lat. *principium rationis sufficientis*), işleyiş ve geçerlilik açısından daima duyusal alanla, eş deyişle fenomenal düzlemle sınırlı kalmak durumundadır. İlkenin dört köke sahip olması bütünüyle dört farklı nesne çeşidine sahip olmamızdan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda olmak üzere, yeter sebep ilkesinin dört farklı kökünden hiçbiri bizi tasavvur olarak dünyanın ötesine taşımaz; ilkeler bütünüyle tasavvur dünyasına içkindir. Buradan hareketle, zorunluluğu temin eden ilke olarak yeter-sebeup ilkesinin kendinde şey (Alm. *Ding an sich*) ile herhangi bir şekilde ilişkiye sokulabilmesi mümkün değildir ve bu anlamda olmak üzere iradenin bizâtihi kendisi daima bu ilkenin dışında bir işleyişe

¹⁷¹ Schopenhauer, *WWI*, Vol I, s. 138.

¹⁷² Arthur Schopenhauer, *Ruh Görme Üzerine*, çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Yayınları, 2014, s. 7.

sahiptir. Bu noktada Schopenhauer'ın kendisinden önce kimsenin açık bir şekilde ayırmaya muktedir olmadığını, daha doğrusu ayırma hassasiyetini göstermediğini belirttiği bahsi geçen farklı açıklama çeşitlerinden, daha doğrusu farklı neden türlerinin karşılık geldiği farklı nesne türlerinden bahsedeceğiz.

Dört açıklama tarzı ise şunlardır: Fiziksel (nedensel), mantıksal (önermesel), geometrik ya da matematiksel ve ahlâkî ya da motivasyonel. Fiziksel, bir diğer adıyla nedensellik adını alan ilk açıklama, yalnızca fizikî dünyada cereyan eden olaylar ya da durumlara uygulanabilmektedir. “Schopenhauer'ın nedensellik kuralı, nedenselliğin gerçek nesnelere arasında değil, gerçek nesnelere değişimleri ya da durumları arasında bir ilişki olduğunu vurgular.”¹⁷³ Schopenhauer özne için nesnelere sınıfı olmada yeter sebep ilkesinin nedensellik olarak açığa çıktığını belirtmekte ve onu “oluşun yeter neden ilkesi” olarak adlandırmaktadır.¹⁷⁴ “Schopenhauer açısından nedensellik, uzay ve zaman biçimlerinin yanında Kant'ın tüm diğer kategorilerine esas teşkil eden temel biçimdir.”¹⁷⁵ Nedensellik ilkesini Schopenhauer şu şekilde ifade eder:

Şayet bir yahut birkaç gerçek nesnenin yeni bir durumu ortaya çıkarsa yeni durumun düzenli olarak takip ettiği, başka bir deyişle ilk durum var olduğu sürece, başka bir durum bunu öncelemiş olmalıdır. Böylesi bir takip sonradan gelen, *sonuçlanma* olarak adlandırılır; ilk duruma *neden*, ikinci duruma ise *sonuç* denir.¹⁷⁶

Bu ilkeye göre şayet bir neden varsa onu mutlaka akabinde bir sonuç takip etmelidir. Schopenhauer nedensellik ilkesinin a priori doğasına dikkat çekerek ilkeye dair en doğru ifadeyi şu şekilde dile getirdiğini belirtmektedir: “Her değişikliğin sebebi, onu hemen önceleyen bir başka değişiklikte içkin durumdadır.”¹⁷⁷ Dolayısıyla Schopenhauer'ın, dünya üzerindeki her değişiminin ancak ve ancak kendisinden önce

¹⁷³ David E. Cartwright, *Schopenhauer*, çev. Sibel Erduman, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, s. 194.

¹⁷⁴ Schopenhauer, *FR*, s. 53.

¹⁷⁵ Hans Joachim Storig, *Dünya Felsefe Tarihi: Vedalardan Tractatus'a*, çev. Nilüfer Epçeli, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 479.

¹⁷⁶ Schopenhauer, *FR*, s. 53.

¹⁷⁷ Schopenhauer, *WWI*, Vol II, s. 214.

gelen başka bir nedenin sonucu olarak ortaya çıktığını düşündüğünü söyleyebilmek mümkündür.

Schopenhauer bu ilkeye örnek olarak yanmayı gösterir. Herhangi bir şeyin yanmasından bahsedildiğinde, söz konusu yanma oksijene teması, belirli bir sıcaklığı ve yanacak bir maddeyi gerektirmekte ve tüm gerekli faktörlerin bir arada olması durumunda yangın aniden patlak vermektedir. Schopenhauer açısından bu durumun daima var olmuş olamayacağı açıktır; yalnızca o an için, tam da yanma durumu esnasında ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan sonuç bir değişimdir ve nedensellik ilkesi yalnızca ve her zaman değişim ile ilgilidir. Schopenhauer'ın bu konudaki yaklaşımının üzerinde durmak gerekir. Şeylerin kendilerinin değil, aralarındaki değişim ya da durumlarının sebep ya da sonuç olarak ele alınabileceğini düşünür. Her bir neden ortaya çıktığında söz konusu olan bir değişimdir ve bu değişim yalnızca daha önce görünmediğinden, buradan çıkarılacak sonuç, bu değişimi de önceleyen başka bir duruma gereksinim olduğudur ki burada karşımıza başlangıcı olmayan bir nedensellik zinciri çıkmaktadır.

Özne için nesne olmanın ikinci sınıfı kavramlar ya da soyut tasavvurlar ile ilgilidir. Schopenhauer bu ilke ile aklın kavramlar¹⁷⁸ oluşturması yeteneğine, dolayısıyla yalnızca insanlarla sınırlı bir fakülteye gönderimde bulunur. Söz konusu yeti, sezgisel ve soyut tasavvurların birbirlerinden ayrıştırılması işlevini görmektedir.¹⁷⁹ Mantıksal kök, şayet bir öncülün olması durumunda sonucun olması gerektiğini bildirir ve *bilginin yeter sebep ilkesidir*. Üçüncü kök olan matematiksel açıklama ise varlığın yeter sebep ilkesine karşılık gelmektedir. Dördüncü kök motivasyon yasası olarak kendisini göstermekle birlikte bütünüyle eylemlerimizde açığa çıkmakta, *eylemin yeter sebep ilkesi* adını almaktadır. Schopenhauer ahlâkî açıklama kapsamında değerlendirdiği ve benzer bir zorunluluğa sahip olduğunu düşündüğü güdülenme yasası için “içeriden görülen nedensellik” ifadesini kullanmaktadır.

¹⁷⁸ Kavramları Schopenhauer, tasavvurların tasavvurları olarak açıklamaktadır. Schopenhauer'ın tasavvur anlayışının iradeden bağımsız olarak, dolayısıyla epistemolojik düzeyde ele alındığı bir çalışma için bkz. Ömer Naci Soykan, “Schopenhauer’de Dil Çerçevesi İçinde Tasarım Kavram Bağıntısı” *Felsefe Arkivi* 28 (2012): 233-241.

¹⁷⁹ İnsandan farklı olarak hayvan sadece tikeli bilebilmekte dolayısıyla tikel içerisinde gömülü kalmaktadır. Fakat insan, tikeli aşmak suretiyle git gide daha fazla olmak üzere küllileri idrak edebilmektedir.

Uzay ve zamanın yanı sıra nedensellik adını verdiğimiz ilke de Schopenhauer için bütünüyle zihinsel bir temele dayanmaktadır. Fakat nedensellik iradenin nesnelleştiği fenomenal düzlemde her düzeyde aynı şekilde karşımıza çıkmaz. “Dar anlamıyla mekanik olayların birbirlerini belirlemesi olarak ortaya çıkan nedensellik, organik dünyada *uyarım*, aynı zamanda *güdülenme* olarak açığa çıkmaktadır.¹⁸⁰ Burada uyarım ve güdülenmenin birbirlerinden ayrı olduklarına dikkat etmek gerekir. Güdülenim söz konusu olduğuna bilincin devreye girdiği anlaşılır.

Her türlü açıklama için geçerli olmak üzere yetep-sebep ilkesi zeminini *özne için nesne* olmada bulmaktadır; bu durumda denebilir ki nesneyi açıklama çabasında olan bir özne daima varsayılmalıdır. Öznenin kurucu etkinliği içerisinde meydana gelen, özne olmaksızın varlığından bahsedilemeyecek alanı tasavvur olarak düşünmek gerekmektedir. Tasavvur olarak dünya da nihaî kerte, kendimizde irade olarak bulduğumuz gerçek varlığa dayanmak durumundadır. Schopenhauer'ın özne ve nesne arasındaki ayrımın tasavvur, dolayısıyla insan bilgisi için ilk ve en genel koşulu oluşturduğu iddiası Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teorik kaynağını bulmaktadır. Kant, benzer şekilde kendi bilgi teorisini, oldukça soyut, biçimsel ve evrenselleştirilmiş bir şekilde özne-nesne ayrımına dayandırmıştır.¹⁸¹

Yeter sebep ilkesini uzun uzadıya ele almamızın temel gerekçesi Schopenhauer'ın belirttiğimiz üzere irade anlayışına adım attığı eseri olması dolayısıyladır. İlk üç kökün alındığı noktada Schopenhauer iradeden bahsetmemekte ve motivasyon yasasına geldiğinde iradeye giriş yapmaktadır.

“İrade gösteren özne ile bilen öznenin özdeşliği ki “Ben” sözcüğü her ikisini de kapsamaktadır ve ikisine de işaret etmektedir, dünyanın düğümüdür ve bu yüzden tarafımızca anlaşılmazdır.”¹⁸² Anlaşılacağı üzere Schopenhauer öznenin herkes

¹⁸⁰ Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği: Schopenhauer'ın Felsefesi*, 5. baskı, çev. Selâhattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997, s. 85.

¹⁸¹ Robert Wicks, "Arthur Schopenhauer", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/schopenhauer/> (erişim 12.08.2017).

¹⁸² Schopenhauer, *FR*, s. 42.

tarafından bilindiği ve fakat kendisinin kimse tarafından bilinmiyor oluşunu bu şekilde açıklamaktadır.

Yeter sebep ilkesinin yegâne uygulama alanı olan tasavvurlarımız yine bu ilke tarafından koşullanmıştır ve zorunlu yasalara sahiptir. Yeter sebep ilkesini Schopenhauer, bütün açıklamalara sınır veren dörtlü çatı olarak düşünmekle aslında hakkında konuşulamayan, düşünceye temsil olunamayana sınır çekmiş olmaktadır.¹⁸³

Varolmakla algılanabilirliği birbirine eşitleyen ve buradan hareketle maddî tözün tamamen bir yanılısamadan ibaret olduğu fikrine ulaşan Berkeley'in (1685-1753) idealizm konusunda felsefeye en büyük katkıyı sağladığını bildiren Schopenhauer'ın, bu noktada felsefenin zeminini idealizmin radikal bir versiyonunu ortaya koyan Berkeley'ci temellerine geri götürmeyi hedeflediği söylenebilir. Fakat Schopenhauer'a göre ideal olanı başarılı bir biçimde ortaya koymada oldukça başarılı olan Berkeley, gerçek olanı bulma noktasında büyük bir güçlüğü maruz kalmış ve aynı oranda başarısız olmuştur.

3.3. İrade ve Tasavvur Olarak Dünya

*İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*¹⁸⁴ tek bir hakikatin metafizik, etik ve estetik alanlarında serimlendiği bir eser olma niteliğini haizdir. Dört kitap halinde sunulan eser “Epistemoloji”, “Doğanın Metafiziği”, “Sanatın Metafiziği”, “Ahlâkın Metafiziği” başlıklarını taşımaktadır. Başka bir deyişle eserin oluşmasındaki temel itki esasında tek bir düşünceyi bildirmektir. (Alm. *Ein Gedanke*) Schopenhauer, tüm bu ayrımları yapmanın akabinde, eserinin tüm parçalarının birbiri ile irtibatlı olduğu organik bir bütün teşkil ettiğini vurgulamaktadır.

¹⁸³ Dale Jacques, *The Philosophy of Schopenhauer*, London: Acumen Publishing Limited, 2005, s. 2.

¹⁸⁴ Eserin Almandan İngilizceye iki farklı çevirisi bulunmaktadır. Payne çevirisinde tasavvurun karşılığı olarak *representation* 'u tercih etmektedir. Bkz. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, çev. E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1966. Haldane ve Kemp çevirisinde de İdea kavramı kullanılmaktadır. Bkz. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, çev. Richard Burdon Haldane Kemp ve J. Kemp, 8. Baskı, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Limited Publisher, 1883.

Schopenhauer bahsi geçen eserinin uzun yıllar boyunca felsefe adı altında aranan düşünceyi temsil ettiği ve ortaya koyabildiği, dolayısıyla hakikati dile getirebildiği kanaatindedir. İrade temel gerçekliktir ve bu anlamda iradenin dışında bir hakikat aramak beyhude bir çaba olacaktır. İfade ettiğimiz üzere eser dört kitaptan oluşmakta ve bu anlamda tabiri caizse dört başı mamur bir düşüncenin aşamalar dahilinde ortaya konmasını içermektedir. Fakat temel olarak, başlıktan da anlaşılacağı üzere, içerisinde yaşadığımız dünya Schopenhauer tarafından irade ve tasavvur olmak üzere iki farklı kutba ayrılmış ve dünyanın her iki veçhesi de farklı bölümler altında geniş çaplı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken temel husus ise Schopenhauer'ın metafizik kavrayışının fenomenal düzlemde kalma noktasındaki ısrarıdır. Ona göre “bir metafiziği deneyim üzerine temellendirmek” gayet mümkündür.¹⁸⁵

Her şeyin kendisinden türetilebileceği, bir bütün olarak dış dünyada tezahür eden bir zemine başvurma çabası dışarıda bırakılacak olursa Schopenhauer, Hegel'de olduğu üzere dünya tarihi zemininde spekülâtif ve rasyonel bir temelde kendi kendisini açımlayan, bilinçlenmek ereğiyle hareket eden ve özü özgürlük olan Geist benzeri bir kavrama müracaat etmemektedir. İrade, tüm belirlenimlerini kendisinde barındıran rasyonel bir güç olmaktan bütünüyle uzak kör bir yaşama iradesidir.

Schopenhauer'ın esasında -irade kavramının kullanımının yarattığı tüm yanlış anlaşılımların¹⁸⁶ farkında olarak- irade kelimesini alışılan anlamından çok farklı bir biçimde oldukça geniş manada kullanmış olduğu ve böylece kendi özgün bakış açısını yansıttığı görülebilecektir.

Eserin oluşmasındaki temel itki esasında ifade ettiğimiz üzere sadece tek bir düşünceyi bildirmek/açıklamaktır. Tüm çabalarına rağmen Schopenhauer bu hakikati, bütün kitabından daha kısa bir şekilde verebilmenin bir yolunu bulamadığını beyan etmektedir.

¹⁸⁵ Sans, *Schopenhauer*, s. 49.

¹⁸⁶ Schopenhauer'ın irade kavramını tercih emesinin çeşitli gerekçeleri ve doğurduğu olumsuz birtakım neticeler için Bkz. Byran Magee, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 224-228.

3.3.1. Tasavvur Olarak Dünya

Schopenhauer felsefesini anlamak için onun irade ve tasavvur kavram çifti arasında yaptığı ayrımı iyi kavramak gerekmektedir. Bu bağlamda olmak üzere Schopenhauer, Birinci Kitab'ında dünyayı yalnızca öznenin tasavvuru olması cihetinden ele almaktadır. Felsefi sistemine giriş niteliği taşıdığı ve onu büyük ölçüde özetlediği söylenebilecek olan bu düşüncesini en veciz bir biçimde şu ifade ile dile getirmektedir: “Dünya benim tasavvurumdur.”¹⁸⁷

Dünyanın tasavvur (Alm. *Vorstellung*)¹⁸⁸ olduğu gerçeğini soyut bilince ve düşünülmüş olmaya taşıyabilen yalnızca insan olabilmesine rağmen bu doğruluk, ona göre yaşayan ve bilen her canlı için istisnasız bir geçerliliğe sahip olmak durumundadır.¹⁸⁹ Schopenhauer tarafından varsayıldığı üzere, söz konusu doğruluğu kabul eden kimse için akabinde şu açık ve kesin hale gelecektir: Onun güneşi ve dünyayı değil yalnızca bunları gören gözü ve kavrayan eli bilebilmesi mümkün olabilmektedir, dolayısıyla kendisini çevreleyen dünya ancak tasavvur olarak ve dolayısıyla özne ile ilişkisi dahilinde nesne olarak vardır.

Schopenhauer, “Bizim tüm tasavvurlarımız öznenin nesnelidir ve öznenin tüm nesneleri bizim tasavvurlarımızdır.”¹⁹⁰ demektedir. Buradan çıkarılacak sonuç, tasavvurun daima bir özneyi gerektirdiği ve doğal olarak tasavvur olması bakımından dünyanın da benzer şekilde özne ve nesne olmak üzere iki yarım küreye ayrıldığıdır. Eş deyişle tasavvur, anlamını özne için nesne olmada bulmaktadır;¹⁹¹ söz konusu özne ve nesneye ayrılma ise a priori olabilecek tüm kalıpları önceleyen en genel kalıp olmak durumundadır. Fakat tasavvur dünyanın yalnızca bir ve ikincil (haricî) yanını

¹⁸⁷ Schopenhauer, *WWI*, Vol I, s. 3.

¹⁸⁸ Heidegger'in *Düşünmek Ne Demektir* başlıklı eserinde belirttiği üzere Schopenhauer'ın “Dünya benim tasavvurumdur.” cümlesi içerisinde özetlediği felsefesi, 19. ve 20. asrın bütün düşüncesini, doğrudan gündeme gelmediği ve hatta önermesine karşı gelindiği yerlerde bile derinden belirlemiştir. Bkz. Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?: 1951/52 Kış Dönemi Ders Notları*, çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013, s. 26.

¹⁸⁹ Schopenhauer, *WWI*, s. 3.

¹⁹⁰ Schopenhauer, *WWR*, s. 34.

¹⁹¹ Schopenhauer tasavvuru esas alan yaklaşımını şu şekilde belirtmektedir: “Ne nesneden ne öznenen, tersine bilincin ilk olgusu olan tasavvurdan hareket ediyorum.” Schopenhauer'dan aktaran: Ömer Naci Soykan, “Schopenhauer'da Dil Evresi Çerçevesinde Tasarım Kavram Bağıntısı”, s. 234.

oluşturmaktadır. Öznenin birincil fonksiyonunu ve temel niteliklerini Schopenhauer şu şekilde açıklamaktadır:

Her şeyi bilen, hiç kimse tarafından bilinmeyen, öznedir. Buna göre de o, dünyanın taşıyıcısıdır, bütün nesnelere ve bütün fenomenlerin evrensel şartıdır, koşuludur, varlığı her zaman önceden kabul edilir; var olan her ne var ise o sadece özne için vardır. Bilginin nesnesi olmadığı sürece, herkes kendisini bu özne olarak bulur. Gelgelelim kişinin bedeni bir nesnedir. Öyle ki bu bakış açısından bedene de tasavvur deriz. Çünkü dolaysız bir nesne olsa bile o da nesnelere tabi olduğu yasalara tabidir, o da nesnelere arasında bir nesnedir. Bütün algı nesnelere gibi, o da bilginin tüm kalıplarına yani uzam ve zamana dahildir, uzam ve zamanın içindedir, zaman ve mekân aracılığıyla çokluk vardır. Bilen özne hiçbir zaman bilinmez, bu kalıplar içerisine girmez, tersine, o her zaman bu kalıplar tarafından ön görülür ve bu yüzden onda ne çokluk ve ne de çokluğun zıttı olan birlik vardır. Biz onu asla bilemeyiz, fakat her nerede bilgi ne'inden bir şey varsa onu bilendir.¹⁹²

Tasavvur kavramı ile Schopenhauer, kendisi aracılığıyla bilimin ve deneyin yapıldığı, daima sebep-sonuç ilişkisi dahilinde işleyen fiziksel gerçekliği betimlemektedir ve dolayısıyla tasavvur olarak dünyadan kastı Schopenhauer'ın her koşul ve durumda bilimin dünyası ile eşdeğer olmak durumundadır.

İfade ettiğimiz üzere tasavvurlarımızdan oluşan dünya düşüncesi a priori olduğu söylenebilecek yegâne doğruluğa işaret etmektedir. Schopenhauer dünyanın tasavvur (Alm. *Vorstellung*) olduğunu söylemekle ilk etapta varlığı zihne irca eden yaklaşım tarzını devam ettirmektedir. Schopenhauer, dünyanın varlığının bilincin varlığına dayalı olarak açığa çıkması anlayışının öncülerinden, bilhassa Descartes ve Berkeley'den övgüyle söz etmektedir. Dolayısıyla denebilir ki birçok idealist düşünürde olduğu üzere Schopenhauer'da da kendisinden emin olunabilecek en temel şey zihinsel içeriklerin mevcudiyetidir. Bu aşamada o, daima özne ile olan ilişkisi çerçevesinde dış dünyanın varlığından bahsetmektedir. Dış dünya, esasında onu algılayışımızdan farklı değildir ve bu durumda bir algılayan olmaksızın onun var olabileceği her ne pahasına olursa olsun söylenemeyecektir. Daha doğru bir deyişle, dış dünyanın kapsamı içerisinde yer alan

¹⁹² Schopenhauer, *WWI*, s. 5.

şeyler her durumda iradeye kıyasla ikinci dereceden önemli olan unsurlardır. Fakat şuna dikkat edilmelidir:

Sıradan duyu araçlarıyla ve bilimsel araştırmayla bildiğimiz şekliyle şeylerden, başka bir deyişle deney dünyasından oluşan tezahür (görünüş) doğrudan yanılısma olarak anlaşılmalıdır: deneysel bilgide bizi karşılayan şeyler bir sanrı değildir, onlar görünüşün Yunancadaki karşılığı dikkate alınır, dünyayı oluşturan fenomenlerdir. Bununla birlikte, bütün dünyanın yalnızca bu fenomenlerden oluşup oluşmadığı hâlâ soru olarak kalmaya devam eder.¹⁹³

Nesnenin her zaman bir özneyi varsaymak durumunda olduğunu iddia ederek Schopenhauer dış dünyanın varlığını bütünüyle bilince bağlamakla, tüm bilinçlerin ortadan kaldırıldığını varsaydığımız takdirde, dışsal gerçekçiliğin iddia ettiği üzere dünyanın varlığını devam ettirebilmesinden bahsedilemeyeceğini kabul etmiş olmaktadır.

Anlaşılacağı üzere Schopenhauer düşüncesinin kalkış noktasını tıpkı fenomenolojiyi ortaya koyarken Husserl'in takip ettiği gibi şeylerin bizim dışımızda bir gerçekliğinin olduğu ön kabulünü bir kenara bırakmak oluşturmaktadır. Kendi başına bizden bağımsız nesnenin var olduğu düşüncesi hatalı bir düşünce olmak durumundadır. Buraya kadar söylenenlerden hareketle, Schopenhauer'ın dış dünyanın gerçekliğini yadsıdığı şeklinde bir kanaate varmamak gerekir; bu husus kendisinin de işaret ettiği üzere İdealizm söz konusu olduğunda sık karıştırılan noktalardan biri olagelmıştır. Schopenhauer yalnızca zihin tarafından tasavvur edilen dünya ile zihinden bağımsız olarak var olan "kendinde ne ise o" dediğimiz haliyle dünyanın aynı olmadığını/örtüşmediğini (İng. *correspondence*) daha doğrusu bu örtüşmeden emin olamayacağımızı düşünmektedir. Ampirik dünyanın sahip olduğu tüm özellikler zihin tarafından koşullanmaktadır. Özne her şeyi bilmekte ve fakat kendisi hiç kimse tarafından

¹⁹³ Christopher Janaway, *Schopenhauer*, çev. R. Çağrı Ataman, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007, s. 27.

bilinememektedir.¹⁹⁴ “Biz onu asla bilemeyiz ama o tam olarak bilginin nerede olduğunu bilir.”¹⁹⁵

Schopenhauer yaşamı iradenin parodisi olarak anlamaktadır. “Dünya, hayata baskın yapan muazzam bir iradedir.”¹⁹⁶ Bütün varlıkların özünde yer alan ve yıkılmaz bir niteliğe sahip olan yaşam iradesi bitmek tükenmez bir var olma çabasına karşılık gelmektedir. Schopenhauer tasavvuru iradeyi bütün olarak yansıtan bir ayna olarak betimlemekte ve iradenin bu aynada kendisini dereceli olarak yükselen bir çeşitlilik ve tamlıkla ortaya koyduğunu belirtmektedir.¹⁹⁷ Ayna metaforu burada iradenin kendisi aracılığıyla nesnelleştiği, görünür hale geldiği vasat olarak anlaşılmalıdır. Öznenin fenomenal varoluşu irade tarafından kuşatılmış durumdadır. Şeylerin iç doğasını kavrama amacına ancak ve ancak şeylerde kendimizi bularak ulaşabiliriz.¹⁹⁸

3.3.2. İrade Olarak Dünya

Schopenhauer irade (Alm. *der Wille*) anlayışını ortaya koymadan önce, sırasıyla bu hedefe götürebilecek temel yol taşları olmaları bakımından matematik, felsefe ve doğa bilimlerini, aradığı gerçekliği temin edip etmeyecekleri hususunda detaylı bir incelemeye tabi tutmaktadır.

Örneğin matematik, tasavvurlar ile onlar yalnızca zaman ile uzamı doldurdukları kadarıyla, açıkçası sadece büyüklükler olmaları bakımından ele almakla kendisini sınırlandıracaktır.¹⁹⁹ Schopenhauer, mekaniğin, fiziğin ve kimyanın da bize sunabileceğinin benzer şekilde yalnızca birtakım yasalar olarak kalacağına dikkat çeker.

¹⁹⁴ Schopenhauer, *WWI*, s. 5.

¹⁹⁵ Schopenhauer, *FR*, s. 42.

¹⁹⁶ Didier Raymond, *Arthur Schopenhauer: Bir Filozofun Huzurunda*, çev. Barış Tut, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016, s. 43.

¹⁹⁷ Schopenhauer, *WWI*, Vol I, s. 353.

¹⁹⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Yayınevi, 2009, s. 25.

¹⁹⁹ Schopenhauer, *WWR*, s. 46.

İçine girilemezlik, yerçekimi, katılık, akışkanlık, bağlanma, esneme, ısı, ışık, çekim, manyetizm elektriklilik daha nice si bu yasalara göre işler. Başka bir deyişle, söz konusu disiplinler, bu güçlerin zaman ve uzama girdikleri her durumda uydukları yasaları, kuralları öğretirler. Bütün gösterişimize karşın, bu güçler kendilerinde (İng. *qualities occulte*) [gizli nitelikler] olarak kalırlar. Çünkü ortaya çıkışıyla bu görüntüleri sergileyen, kendinde şeyden başka bir şey değildir.²⁰⁰

Dolayısıyla buradan hareketle denebilir ki, söz konusu disiplinlerin her biri şu ya da bu şekilde tasavvurun dışına çıkamayıp fenomenlerin kendilerinde ne oldukları ve en önemlisi de varlığın ne anlama geldiği hakkında gerekli ve yeterli bilgiyi veremedikleri için eksiktirler; eş deyişle varlığın derin doğası hakkında bizi aydınlatamamaktadırlar.

Bilim, eylemsizlik ve yer çekimi gibi ilkeler doğrultusunda bedenlerin hareketlerini açıklamaktadır. Ancak bilim bu güçlerin doğası konusunda hiçbir açıklamada bulunmaz. Ben şahsen dünyada varım ve bedenim sadece diğerleri arasında var olan bir varlık değil, onun farkında olduğum bir gücü var. Bu ve yalnızca bu varlıkların özel doğasına nüfuz etmemize izin verir.²⁰¹

Ancak ve ancak insanın yapısı tasavvurun ardına ulaşmaya ve iradeye kapı aralamaya muktedirdir, şayet böyle olmasaydı varlığa dair açıklama yapmanın imkânı tamamen ortadan kalkmış olacaktı. Çünkü var olmanın yanı sıra varlığının şuurunda olabilen, varlık ufkunu tayin edebilecek potansiyele sahip yegâne canlı odur. Fakat daha da önemlisi, insan Schopenhauer için tasavvur olmanın yanı sıra aynı zamanda irade olarak da tezahür etmektedir.

Anlaşılacağı üzere dünyanın yalnızca tasavvura dayalı olarak var olduğu, eş deyişle tasavvurlarımızdan oluşan dünyanın yegâne doğruluk alanını teşkil ettiği düşüncesini tek yanlı ve eksik bulan Schopenhauer, onu aynı zamanda irade olarak düşünmekten yanadır. Schopenhauer dünyanın tasavvurun dışında bir anlama gelip gelmeyeceğini sormakta ve şayet varsa bu şeyin doğası bakımından tasavvurdan ve onun

²⁰⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 68.

²⁰¹ Schopenhauer, *WWI*, s. 100.

yasalarından bütünüyle bağımsız olması gerektiğini hatırlatmaktadır. Sıradan insanî edimler temelde bünyelerinde yoğun metafizik bir ağırlık barındırmaktadırlar. Pekiyi dünyada nasıl bir yan vardır ki hem bütünüyle metafizik bir unsur olan irade, hem de onun fenomenal belirmeleri aynı gerçeklik içerisinde bir arada bulunabilmektedirler? Bir yanıyla fenomenallik tarafından sarılıp sarmalanan dünya, öbür yanıyla sonsuz bir kuvvet tarafından yönlendirilmektedir. Bu iki yaklaşım, dünyanın bu iki yakası tutarlı bir biçimde nasıl bir araya getirilebilecektir? Schopenhauer bütünüyle ampirik temellere dayanan bir metafizik anlayışı ortaya koymuştur.

Araştırmanın devamında ilk olarak, iradenin birincil ve temel kuvvet olarak nesnelleştiği basamakları gösterecek, akabinde Schopenhauer'ın genel metafizik perspektifini husule getiren irade ve tasavvur ayrımı ışığında, iradenin objektifikasyonunda kendisi de iradenin bir ürünü olan/irade olarak açığa çıkan insanın rolünün ne olduğu sorularına cevap aramaya çalışacağız.

Şeylerin gerçek doğasının kendimizde irade olarak bulduğumuz ile aynı olduğunu düşünerek, onu başka yerde arama çabasının yersizliğini, bir şatonun etrafında dolanıp duran, boşuna bir giriş arayan, ara ara dış duvarların kaba taslağını çizen bir adamın durumuna benzetmektedir. Schopenhauer'a göre kendisine gelene kadar Kant da dahil olmak üzere hiçbir filozof bu şatonun içerisine girme şansını elde edememiştir.

İrade ve tasavvurun da ardında Schopenhauer derin bir hiçlik sezmektedir. Eş deyişle bu durumda ne bilinebilecek ve ne de istenebilecek -çünkü irade her bir ediminde belli bir isteği doyurmaya yönelik olarak hareket etmektedir- hiçbir şey kalmamaktadır.

3.3.3. İradenin Objektifikasyonu

Kendinde şeyi bilmenin imkânına dair görüşlerini belirten Schopenhauer, söz konusu bilmenin yollarını araştırdığı noktada objektifikasyon aşamalarına geçmekte ve bu kavram ile kastının iradenin dış dünyadaki gerçekleşmesi olduğunu belirtmektedir. Schopenhauer iradenin nesnelleşmesinin zorunluluğuna ve iradenin özüne ait oluşuna vurgu yapmaktadır.

İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın "İradenin Objektifikasyonu" başlığını taşıyan İkinci Bölümü'nde Schopenhauer, fenomenin kalıplarına giren iradeyi tüm görünüşleriyle incelemeye geçmekte ve bu noktada yer çekimini, (İng. *Gravity*) nesnelleşmenin en düşük ve temel seviyesi olacak şekilde ortaya koymaktadır. Her bir nesnelleşme derecesinde irade daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmakta ve en yetkin şeklini insanda bulmaktadır.

Her ne kadar nesne düzeyinde kendisini gösterse de iradeyi Schopenhauer, nesneden farkı itibarıyla ortaya koymaya çalışmaktadır. "Çünkü her nesne, yalnızca iradenin bir belirmesidir, artık onun kendisi değildir."²⁰² İradenin metafizik karakterini ortaya koyma çabasına dahilinde çeşitli bilimlerin verilerini inceleyerek iradenin doğa bilimlerinin yöntemleri ile elde edilemeyeceğini tespit ettiği sırada, organik doğada açığa çıkan iradenin kendisinin hiçbir organa bağımlı olmadığını özellikle vurgulayan Schopenhauer, Franz Joseph Gall'ın²⁰³ (1758-1828) frenoloji yaklaşımını, ahlâki niteliklere sahip olunabilmesi için beyin deneni organın gerekliliğine işaret etmesi bakımından eleştirmektedir.²⁰⁴

Descartes sonrası felsefede cogito düzeyinde kesinlik arayışı farklı formlarda karşılık bulacak şekilde varlığını sürdürmeye devam etmiştir; Schopenhauer iradeyi açıklarken benzer bir kesinliğe ulaşmayı hedeflemektedir.

Yalnızca iç yaşantımızdaki olup bitmeler, iradeyle ilgili oldukları sürece hakiki gerçekliğe sahiptirler ve de gerçek meydana gelmelerdir; çünkü iradenin kendisi kendinde şeydir. Her mikrokozmos içinde bir makrokozmos yatar ve sonraki, öncekinde içerilenden daha fazlasına sahip değildir. Çokluğun (Alm. *Die Vielheit*) kendisi fenomendir ve dışsal olup bitmeler, fenomenal dünyanın sadece görünüşleridir; bu yüzden onlar, doğrudan ne gerçekliğe ne de anlama sahiptirler; fakat sadece dolaylı olarak, bireylerin iradeleriyle ilişkileri yoluyla sahiptirler.²⁰⁵

²⁰² Schopenhauer, *WWI*, s. 54.

²⁰³ Franz Joseph Gall, frenoloji yaklaşımının kurucusudur. Frenoloji tabiri Yunanca karakter anlamındaki phrenos ve lygos kelimelerinin birleşmesinden oluşur. Beynin anatomisini inceleyen Gall, kafatasının biçimi ile insan yetileri arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Schopenhauer Gall'ın derslerini uzun süre takip etmiştir.

²⁰⁴ Schopenhauer, *WWI*, s. 468.

²⁰⁵ Schopenhauer, *WWR*, Vol III, s. 225.

Bireyde aradığı hakikate erişmenin imkânını keşfeden Schopenhauer, insan bedeni aracılığıyla somutlaşmasından dolayı iradeyi insandan hareketle açık kılmaya başlamaktadır. Bu yolla iradenin doğrudan bilinebilir yönüne işaret etmesiyle Kant'tan ayrılmış olmaktadır. Gerçekliğin tecrübesi ona göre bireysel düzlemde herkesin erişimine açık durumdadır. Sahip olduğu bu tecrübe ile özne sadece bilen bir özne olmaktan çok daha fazlası olduğu için, iradenin fenomenalleşmesine kapı açacak anahtarı temin edecek olan da odur ve şüphesiz ki insanın bu yönü olmasaydı, tasavvurun ötesinde bir gerçekliğe erişmenin imkânı ortadan kalkmış olacak ve hatta imkânsız hale gelecekti. İradenin açığa çıkmasındaki en temel ontolojik zemininin insan olduğu söylenebilir. Anlaşıldığı üzere Schopenhauer'a göre hepimize, görüntülerin dünyasının arkasına bakma fırsatı verilmektedir: kendi içimize bakarak.²⁰⁶ Schopenhauer kendi bedenimize dahi hem beden hem de irade olarak bakmaktan çekinmemeyi telkin etmektedir.

Dış dünya -dış dünyanın kurucusu olması bakımından olarak insan- da dahil olmak üzere var olan her şey iradenin nesneleşmesinden başka bir şey değildir. Fenomenin kalıplarına tabi olan, iradenin sadece nesnelleşen cihetidir. İradenin her bir nesnelleşme derecesinin gönderimde bulunduğu gerçeklik düzeyi birbirinden farklı ve her aşamada daha yetkindir denebilir. Örneğin insan ve hayvana atfedilen ve cansız varlıkların mahrum olduğu özellikler iradenin yalnızca bir derece daha seçiklik kazanması durumunda açığa çıkan özelliklerdir.

3.3.3.1. İradenin Temel Nitelikleri

Schopenhauer iradenin sahip olduğu temel niteliklerin detaylı bir şekilde ele alınmasına girişir. Bunu yapmakla amacı iradenin doğasına ait olmayanı, onun bir aşaması ve geçici ortaya çıkışlarını ondan soyutlamaktır. Örneğin iradeye bilginin eşlik etmesi ve devindiricilerle belirlenmiş olması bunun gibidir. Bu iradenin doğasının özüne değil de yalnızca bir insan ya da hayvan olarak, en seçik ortaya çıkışlarına aittir. Dolayısıyla bir

²⁰⁶ Paul Strathern, *90 Dakikada Schopenhauer*, çev. Melek Yıldırım, İstanbul: Gendaş Yayınevi, 1997, s. 52.

taşı yere çeken güç, onun doğası gereğidir. İradenin öz niteliği yalnızca devindiricilerden yola çıkarak anlaşılabilir. İrade gösterdiğimiz üzere birtakım nesnelleşme basamaklarından geçmektedir, fakat bu durum onun her bir aşamada farklı bir irade olarak/başkalaşarak açığa çıktığı anlamına gelmemektedir. İlk etapta iradenin herhangi bir çokluya karşılık gelmediğini anlamak gerekmektedir; iradenin en temel niteliği her yerde yalnızca tek bir iradeye karşılık gelmesidir. Zaman ve mekân gibi mefhumlar belki olayların tasnif edilmesi ve önceden tahmin edilmesi için faydalıdır; fakat gerçeklik hakkında bize herhangi bir bilgi vermezler.²⁰⁷ İrade kendi kendisinin varlık sebebidir ve dış dünyayı var etmektedir. İrade yani mümkün olduğu kadar çok var olma temayülü.²⁰⁸ İrade tezahürlerince tüketilemeyendir ve fakat yine de tezahür düzeyinde kendisini göstermesi iradenin özü gereğidir ve zorunlu olmak durumundadır.

İradenin farklı açığa çıkışlarını böylece ele aldıktan sonra belirtmek gerekir ki irade kavramını güç kavramına indirgemenin beraberinde getirebileceği güçlüklerle karşılaşan Schopenhauer'ın, kendini bu minvalde fikir ortaya koyan diğer düşünürlerden, iradeyi en geniş bir biçimde ele almış olması bakımından şu ifadeleriyle ayrıştırmış olduğu söylenebilir: “Şimdiye kadar irade kavramı, genellikle güç kavramının altında görüldü. Ama ben tam tersini yapıyor, doğadaki her gücün, irade diye düşünülmesini istiyorum.”²⁰⁹ demektedir. Doğada genel, değişmez olarak nitelediği yasalara göre etki eden bütün güçlere teşmil ettiği iradeyi Schopenhauer şu şekilde detaylandırır:

Hiç organı olmayan bu cisimler, uyarıcıya karşı duyarsızdır, devindiriciyi de algılamazlar. Onları yakından incelediğimizde koskocaman, karşı konmaz bir güç gözleriz. İrmaklar bu güçle denize akıp gider. Pusulayı yeniden kuzey kutbuna döndüren bir dediğim dediklik, demiri mıknatısa uçuran bir hazır olma, elektrikte karşıt kutuplarda birleşmeye bir can atma gözleriz. Kristalin hızla, birdenbire böyle bir bakışla oluşmasını görünce; cisimlerin birbirini itip çektiği, birleşip ayrıldığı seçme sürecini gözlemlediğimizde onlar katılığın bağlarından kurtarılıp sıvı durumunda salıverildiğinde; son olarak yer yüzüne çekimiyle gövdemizi engelleyenin kendi eğiliminin peşinde koşarken onu ısrarla sıkıştıranın, ona yüklenenin

²⁰⁷ Andre Cresson, *Filozofik Sistemler*, çev. S. Becarano, 2. Baskı, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004 s. 181.

²⁰⁸ Henri Bergson, *Etik ve Politika Dersleri*, çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 50.

²⁰⁹ Schopenhauer, *WWR*, s. 234.

nasıl bir ağırlık olduğunu doğrudan duyumsarken, bütün bunları gözlemlerken, böylesine büyük bir uzaklıktan bile, kendi doğamızı tanımak için düş gücünün büyük çabasına gerek kalmaz.²¹⁰

“Cansız varlıkların mantıkla ya da dürtülerle hareket etmediği konusunda hem fikir olduğuna göre, neden Schopenhauer doğal eğilimleri Aristoteles gibi istek (appetit, iştihâ) veya Newton gibi “kuvvet” olarak adlandırmamaktadır?”²¹¹

İradenin güç iradesine indirgenemeyeceğinin temel gerekçesini Nietzsche'nin daha sonra sıkı bir biçimde eleştireceği üzere şu şekilde ifade etmektedir: İradeyi güç iradesine indirgemek, daha iyi ve daha doğrudan bilinen bir şeyin daha az bilinen ve nesnel bir karşılığa sahip olan bir şey ile açıklanması olacaktır. “Hakikaten, irade hakkındaki fikir, karanlık bir güç fikri ile anlaşılabilir. Bilâkis güç hakkındaki bilgi ancak irade fikrinin parlak ışığı altında aydınlanabilir.”²¹² Schopenhauer anlaşılacağı üzere atom altı parçacıkların ve galaksilerin birbirlerini çekme ve itmelerini dahi Schopenhauer irade ile açıklamaktan çekinmeyecektir.

İlk kitapta dünyayı tasavvur düzeyinde inceleyen Schopenhauer, İkinci Kitap'ta irade olmak bakımından dünyayı ele alarak gerçekliğin bu iki farklı veçhesini birbiriyle dengelemiş olmaktadır. Daha sonra eserin diğer bölümlerinde Schopenhauer tekrar tasavvura ve akabinde yeniden iradeye bir geçiş yapmaktadır. Buradan çıkarılabilecek en temel sonuç dünyanın bir yanı ile tasavvur iken diğer açıdan bütünüyle iradeden ibaret olduğudur.

Tasavvur olarak dünya fenomen alemine karşılık gelirken irade, fenomenallığı aşması bakımından kendinde şey'dir. Bu itibarla, irade ve tasavvur arasında doğa bakımından değil yalnızca derece bakımından bir farklılık olduğundan bahsedebilmek mümkündür. Yeter-sebep ilkesinin iradeye/kendinde şeye uygulanamaması, onun kendisini var kılan hiçbir nedeninin olmamasından kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde

²¹⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 63.

²¹¹ Anthony Kenny, *Modern Dünyada Felsefe*, çev. Burcu Doğan, İstanbul: Küre Yayıncılık, 2017, s. 27.

²¹² Cresson, *Filozofik Sistemler*, s. 184.

yeter sebep ilkesini takip ettiğimiz takdirde -ki bu ilke yalnızca tezahür ile ilgilidir- fenomenin ardına geçebilmek de mümkün olmayacaktır.

Felsefe üzerine derinlemesine kafa yorulduğunda, dipsiz bir uçuruma, töz birliğine varmak gerekir. Ama Hegel o birliği nerede aramıştır? Gerçek bir felsefe öğretmeni olarak onu düşüncenin boş kavramlarında, zihnin anlamsız temsillerinde aradı, çünkü zihnin ruhun bir alt yetisi, daha çok da beynin melez meyvesi, duyumlarımızdan yayılıp göğe yükselen, çocuklarda hayranlık uyandıran, sonrasında ellerinin arasında patlayan bir sabun köpüğü olduğunu anlayacak durumda değildi.²¹³

3.3.3.2. İnorganik Tabiat ve Organik Tabiat

Schopenhauer, kendinde olduğu haliyle iradenin bütünüyle bilinç durumlarından yoksun olduğu ve kör bir nitelik taşıdığı iddiasındadır. Şeylerin akledilebilir/anlaşılabilir (İng. *intelligible*) ve dolayısıyla düzenlenip denetlenebilir bir doğasının olmadığına inanan Schopenhauer açısından irade, tüm belirlenimlerini kendisinde barındıran rasyonel bir güç olmaktan uzaktır. Bu anlamda olmak üzere, irade canlıda içgüdüsel davranıştan rasyonel davranışa doğru evrilmektedir. Bu durumda zekâ/akıl (Alm. *Vernunft*) ise artık iradenin insanda daha yetkin bir biçimde açığa çıkması durumundan başka bir anlama gelmemektedir. Eş deyişle bilginin eşlik ettiği irade yalnızca bir derece daha seçik bir derecedir ve bu anlamda iradenin yalnızca tek bir nesneleşme basamağına karşılık gelmektedir. Aklın açığa çıkması ise şu şekilde olmaktadır: “Nihayet öyle bir an gelir ki iradesini dışı vuran varlık, sadece seçme koşuluyla besin bulabilir ve sadece seçme koşuluyla uzayda yer değiştirebilir fakat sadece akıllı olmak koşuluyla seçebilir.”²¹⁴

Buradan hareketle, bilginin ortaya çıkışının temelde insanın ihtiyaçlarının karşılanması açısından oldukça önemli olduğu hatta yalnızca bu sebeple ortaya çıktığı söylenebilir. Bilgi ve irade arasındaki ilişki efendi ile kölesi arasındaki ilişki gibidir. Schopenhauer insanı sadece bilen bir özne olmanın dar ve sınırlı kalıbının dışına çıkarmış

²¹³ Didier Raymond, *Arthur Schopenhauer: Bir Filozofun Huzurunda*, çev. Barış Tut, İstanbul: Sel Yayınları, 2016, s. 37.

²¹⁴ Bergson, *Etik ve Politika Dersleri*, s. 52.

olmaktadır. İfade ettiğimiz üzere Schopenhauer nezdinde akıl daima ikincil bir konumdadır. G. Simmel'e göre de Schopenhauer'ın irade doktrininin ayırt edici en temel özelliklerinden biri, onun kendinden önceki düşünürlerden farklı bir biçimde insanı rasyonel bir varlık olarak anlamamış olmasıdır.²¹⁵

Dolayısıyla onun her defasında yeniden vurgulamış olduğu dikkate alınacak olursa, bilginin yokluğundan iradenin yokluğunu çıkarsamak mümkün değildir; bu şu anlama gelir: Şimdiye değin evrensel olarak kabul edilemediği üzere iradenin bilgi tarafından koşullandığı yollu düşünce yanlış olmak durumundadır. Schopenhauer bu yaklaşımıyla felsefenin odak noktasını epistemolojinin dışına kaydırmış olmaktadır. Schopenhauer bilginin iradenin önüne geçirilmesini ilineğin yanlış bir biçimde töz olarak düşünülmesine benzetmektedir.

İster doğada ister insanda olsun, iradenin belirlenimlerinin tüm biçimlerinde tezahürler birbirinden farklı olsa da öz bakımından irade değişmez niteliktedir. Bu irade insanda bir bütün olarak ve bilinçsiz tabiatta söz gelimi bir taşa ise kısmen objektive oluyor değildir; aksine irade doğanın bütününde ve bir bütün olarak edimsel bir varoluşa sahiptir. Yaşama iradesi her varlıkta, hatta en küçük olanında bile, var olmuş ya da var olacak şeylerin toplamında olduğu kadar eksiksiz olarak bütün ve bölünmemiş olarak mevcuttur.

Bu iddiayı öne sürmekle Schopenhauer, felsefeyi bambaşka bir zemine yerleştirdiği kanaatindedir ve iradenin bu denli geniş bir biçimde ele alınması ve hatta iradenin bu fonksiyonlarının ayırt edilmesi hususunda kendinden önce hiçbir filozof başarılı olamamıştır. Buna göre irade sadece canlı varlıkların istemli hareketlerini veren değil, canlı vücudunun şekil ve niteliğini de verendir; bitki örtüsü ve bu bitkilerin kendisini ve hatta kristalleşme ve yerçekimini de içerecek şekilde organik ve inorganik tabiatta yer alan bütün fiziksel ve kimyasal güçlerin kaynağında yer alandır.²¹⁶ Buradan hareketle iradenin yalnızca şekil, nitelik ve hatta hareket de değil, aynı zamanda varlık da

²¹⁵ Georg Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*, İngilizceye çev. Helmut Loiskandl, Deena Weinstein ve Michale Weinstein, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1986, s. 27.

²¹⁶ Arthur Schopenhauer, *On The Will in Nature: An Account of The Corroborations Received by The Authors Philosophy Since Its First Appearance From The Empirical Sciences*, çev. Julius Frauenstadt, Frankfurt, 1854, s. 217.

verici bir role sahip olduğunu görüyoruz. Bedenin uzuvları da bu somutlaşmadan payını almaktadır.

Dişler, boğaz, bağırsaklar nesnelleşmiş aklıdır. Eşeyssel organlar nesneleşen eşeyssel istektir. Kavrayan eller, hızlı ayaklar, iradenin sonraki, daha dolaylı bir düzeyini gösteren didinmelerine karşılık gelirler. İnsanın biçimi genelde insanın istemesine karşılık geldiğinden bireysel gövde, bireysel olarak dönüşüme uğrayarak iradeye -bireyin karakterine- karşılık gelir.²¹⁷

Minerallerde de mevcut olan iradenin yayılım sahası hayvan krallığından başlayarak inorganik tabiata doğru ilerlemektedir. Bu tabaka üzerinde canlılar tabakasının yükseldiği görülür. Bilince sahip olmayan canlılar alanının dolayımından geçen irade, nihayetinde insanda en zirve noktasına ulaşmaktadır. Organik katmanda irade inorganik katmana kıyasla daha yetkin bir durumdadır ve anlaşılacağı üzere irade kendisini yalnızca insan ya da hayvan varoluşunda göstermemektedir.

Daha ileri giden bir düşünce yoluyla onun bitkilerde canlanan, büyüyen bu gücü tanımasına yol açacaktır. Kristali oluşturan, mıknatısın kuzey kutbuna dönmesini sağlayan, farklı metallerin değmesi sonucunda kişinin yaşadığı çarpılma, maddenin itip çekmesi olarak onun seçici eğilimlerinde görünen güç; son olarak baştan sona, bütün maddeyi çeken, taşı dünyaya, dünyayı güneşe çeken yer çekimi –kişi bunların hepsinin, olsa olsa fenomenal varoluşlarında farklı olduğunu oysa iç doğalarında özdeş olduğunu saptar.²¹⁸

Taşın tabii mekânına ulaşma arzusu, bitkilerin güneş ışığını emmek üzere yönelmeleri, cisimlerin, atom altı taneciklerin ve galaksilerin birbirlerini çekme ve itmeleri, nüfuz edilemezlik, kristalleşme (billurlaşma), elektriklenme; bunların her biri iradenin farklı iddialarına/ortaya çıkışlarına karşılık gelmektedirler. Kanın dolaşımında, sindirimde de dahil olmak üzere canlı cansız her düzeyde iradenin mevcut oluşundan

²¹⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 52.

²¹⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 53.

bahsedilebilmektedir. Hayvanın yiyecek bulma yolundaki arayışına, canlıların üreme ve bu yolla türlerini muhafaza etme çabalarına da iradenin bir hareketi olarak bakılmalıdır.

Rutubeti *isteyen* kök, çoğu kez onu en dolambaçlı yollarla elde etmeye çalışır. Filizlenmek üzere toprağa konulan tohum, kendisine verilen şekil ne olursa olsun, daima dalını yukarı, kökünü aşağı doğru uzatacaktır. Mürekkep balığı siyaha yakın bir sıvı ile kendini gizler; Amerika ayısı kendini düşmanın gözünden saklamak için çimenlerle örtülü bir ağaç gövdesi şeklini alır. Hayvan, genellikle ve özel olarak da çölde avcının takibinden kurtulmak istediği için, içinde bulunduğu çevreden kendini en az ayırt eden rengi alır.²¹⁹

Schopenhauer iradeyi belirsiz ve görece daha düşük denebilecek seviyede ortaya çıkışlarını da ihata edecek şekilde genişleterek en basit hücrelilerden, bitkilere ve insanın dünyasına varana kadar bütün bir varlıklar dünyasını iradenin varlık alanı içerisine dahil etmiş olmaktadır. İradeye sahip olmak bakımından insanın polip²²⁰ (Lat. *Polypus*) ile ortaklığını bildirmesinden de onu ne kadar geniş bir çerçevede düşündüğünü kestirebilmek mümkündür. “Bireyden yola çıkan Schopenhauer, *mikrokozmos* veya insanda tespit ettiği temel öğeleri bir bütün olarak evrene, yani *makrokozmosa* taşır.”²²¹

3.3.3.3. İradenin Upuygun Objektifikasyonu: Platonik İdealar

“Var” olan her şeyin kendisi tarafından belirlendiği “yaşama iradesi” dereceli bir yapı arz etmektedir; bu irade her şeyin gerek kaynağı ve gerekse dayanağını oluşturmaktadır. İradenin nesnelleşmesindeki derecelenmeyi Schopenhauer, Platonik ideaların nesnelleşmesi ile aynı tarzda ele alıp incelemekte ve anlaşılacağı üzere nesnelleşme, arka planda (sabit) bir hiyerarşinin varlığına dayalı olarak gerçekleşmektedir. İradenin

²¹⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993, s. 379-380.

²²⁰ Bir Zooloji terimidir. Polipler selenterlerden olup, koloni halinde yaşayan basit yapıları bir hayvana işaret eder.

²²¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, 3. baskı, Ankara: Say Yayınları, 2011, s. 925.

upuygun nesneleşmesi olarak ifade ettiği idealar, tezahürlerin kendilerine göre gerçekleştiği hiyerarşik bir yapıya sahiptirler. Schopenhauer bilginin her ne kadar irade sayesinde ele geçirildiğini düşünse de dünyanın iradeden bağımsız bir biçimde kavranmasından söz etmektedir; bu anlamda olmak üzere, şeylerin idealarına erişmenin yolu onlarla olan ilgimizin kesilmesinden geçmektedir.

İdeaları Schopenhauer iradenin en tam ve uygun nesnelleşmesi²²² şeklinde açıklamakta ve gerçek varlığa sahip olanın bireyler değil, ancak hiçbir şekilde ortadan kalkmayacak olan idealar olduğunu belirtmektedir. İdeaları tanımlama noktasında Schopenhauer, Platon ile örtüşerek duyularımızla kavradıklarımızın gerçek olmayıp yalnızca görelî bir varlığa sahip olduklarını ve gerçek bilginin nesnesi olarak nitelenebilecek olanın kendinde bir varlığa sahip idealar olabileceğini ifade eder. Bununla birlikte onun Platon'dan ayrıldığı noktalar vurgulamak gerekir:

“Platonik idea, aslî güçte bulunan ve bilen öznenin zekâsıyla kavrayacağı bir öğedir. Fakat Schopenhauer bu kavramın salt akla hitap eden yanını değil, aynı zamanda dinamik yaratıcı yönünü de vurgulayarak Platon'un tanımladığı idea kavramından uzaklaşır. O'na göre iradenin insanda nesnelleşmesi evrensel iradenin yaratıcı niteliği sayesinde. Bütün insanlığın ulaşmaya çalıştığı bir insanlık ideasının olmadığını ifade edişiyile de Platon'dan farklı bir yaklaşımı savunur, çünkü bu türde bir olgu ancak bitki ve hayvan dünyası için geçerlidir.”²²³

Schopenhauer açısından önemli olan nokta tikelde tümeli görebilme anlamında şeylerin ilk örnekleri olan idealarının kavranmasıdır. İdeaların bilinmesi küllîlerin bilinmesi anlamına gelmektedir. Bu da yalnızca iradenin taleplerinin yerine getirilmemesi yoluyla, bilmenin alanından dışlanması yoluyla mümkün hale gelebilecektir. “Şeylerin ne olduklarını ortaya koyan, ideanın bilgisi dünyanın objektif yapısını yansıtan aynadır.”²²⁴ İradenin her bir temel objektifikasyonu, farklı bir İdea'ya karşılık gelmektedir. İdealar da

²²² Schopenhauer, iradenin bir şeydeki nesneleşme basamağını Aristoteles'in *forma substantialis*'i ile karşılaştırır. Platon'un idea anlayışı ile arasındaki birtakım farklılıklara işaret eder.

²²³ Arthur Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, çev. Mehtap Söyler, Ankara: Öteki Felsefe Yayınları, 2000, s. 2.

²²⁴ Işık Eren, *Sanat ve Bilgi İlişkisi: A. Schopenhauer ve M. Heidegger'in Sanat Görüşleri*, Bursa: Asa Kitabevi, 2005, s. 32.

benzer şekilde sebep sonuç zincirinin dışında yer almaktadırlar ve onların varlığına sebep olan da iradedir.

3.3.3.4. En Seçik Derece

İnsan da doğanın bütün diğer parçaları gibi iradenin nesnelleşmesidir.²²⁵ Bu noktada o, iradenin kendisini fenomenal düzlemde gerçekleştirmesinin vasatı ve vasıtası, dolayısıyla varlığın anahtarı haline gelmektedir.²²⁶ İnsan bedeni irade ve tasavvur olacak şekilde iki düzeyde verilmiştir. Her bir nesnenin varlığının aynı zamanda öznenin tasavvuruna dayalı olması hasebiyle irade ve beden/gövde birbirleri ile özdeşdir. İrade içeriden yükselir ve dolayısıyla bütünüyle farklı bir biçimde ve doğrudan bilinen durumundadır. Bütün bir varlığı, dolayısıyla bütün bilmeyi kendimizi bilmeye indirgemeyi Schopenhauer²²⁷ tasavvurun ardına geçmeyi temin eden en son açıklama tarzı olarak kabul etmektedir.

Schopenhauer en iyi bilinenden başlamak suretiyle varlığın ve onun bilinebilirliğinin açık kılınmasına yönelmiştir. Bu en iyi bilinen noktayı sonuna kadar kullanmamız ve bizi irade fikrine götürmesi için daha derin soyutlama ve araştırma yapmamız gerektiğini hatırlatır; tasavvurla kıyaslandığında iradeye ulaşmak daha derin bir spekülasyon gerektirir.

Bir yandan da aslında çok uzak bir amaca göz dikmiş olmuyoruz çünkü iradenin ne olduğu hususunda aslında hepimiz kendi içimizde yanılmaz bir biçimde onun ayırdındayız. Gözlerimizin önüne getiremesek dahi aslında hepimiz baştan aşağı kendimizi irade ile sarılıp sarmalanmış halde buluruz. Herkes kendinde bu iradeyi en doğrudan biçimde idrak eder, diğer her şeyi bildiğinden daha iyi bilir ve dahi sadece idrak etmekle kalmaz aynı zamanda herkes ve her şey bu irade olur da. Bu tür bir deneyimde

²²⁵ Schopenhauer, *WWR*, s. 56.

²²⁶ Schopenhauer'in insanın kendi içine bakarak bütün tezahürat alemini idrak edebilmesi yaklaşımı, insanın bütün varlığının iradeden ibaret bulunması durumunda dahi mümkün olamayacağı şeklinde çeşitli eleştirilere tabi tutulmuştur. İrmak, *İrade Felsefesi*, s. 25.

²²⁷ Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları, 2015, s. 26.

bilincin nesnesi ile nesneyi bilmek aynı şey haline gelmektedir.²²⁸ Eş deyişle bu noktada bilen özne ve nesne bir ve aynı şeydir. İfade ettiğimiz üzere her şeyden önce kendisini bedenir iradî/istemli hareketleri cinsinden ilan eden iradenin edimlerinin her biri aynı zamanda ve doğrudan bedenin edimleridir ve fakat iradenin bizâtihi kendisi bu edimlerin herhangi birinden ibaret değildir ne de bunların bir toplamına indirgenemez.

Nesneler arasında bir nesne olması onun fenomenalliğe bakan yönüdür; fakat bir yandan fizik alanının sınırları içerisinde yer alan beden, diğer bir yandan da nesne olmanın ötesindedir. Nedenselliğin hükümler alanı dışında olan iradenin ortaya çıkışı hali hazırda zaten var olanın açığa çıkması anlamında anlaşılmalıdır. “İrade/isteme, var olmak için artık başka bir nedene muhtaç olmayan son nedendir.”²²⁹

İrade ile Schopenhauer’ın açık kılmaya çalıştığı, diğer her şeyden önce sadece onun yaşama iradesine tekabül ettiği; bu anlamda yaşamı idame ettirme irade sayesinde gerçekleşmektedir, öyle ki Schopenhauer irade yerine yaşama iradesi (Alm. *der Wille zum Leben*) denmesinin yalnızca ağız kalabalığından ibaret olacağına dikkat çekmektedir. Bu anlamda olmak üzere var olan her ne var ise onda yaşama iradesi varlığını biteviye devam ettirmekte ve yaşam, iradeye insana gölgesinin eşlik etmesi gibi eşlik etmektedir. Yaşam, iradenin tasavvur için temsil edilmesinden başka bir şey olmadığına göre bunların hepsi birdir.²³⁰ İnsanî varoluşun içerisinde gerçekleştiği yaşam dünyasını anlamının anahtarının da irade tarafından bahşedildiğini düşünmektedir. Buna göre irade hakikî manada var olan yegâne şey olarak sunulmakla birlikte Schopenhauer’ın transandantal felsefesinin aslî unsuru durumundadır. Her şeyin fenomen olduğu dünyada yegâne metafizik unsur olan irade, istisnasız her şeye var olma ve harekete geçme gücü vermektedir.²³¹

Schopenhauer tasavvur alanının ardında yer aldığını düşündüğü iradenin, tek gerçek olduğuna inandığı varlığın izini sürmektedir; bedensel deneyimlerimiz (duygu durumlarını da içerecek şekilde iç hallerimiz) de benzer şekilde bir sebep sonuç zinciri

²²⁸ Leszek Kolakowski, *Neden Hiçlik Değil de Bir Şey Var*, çev. Suat Kemal Angı, İstanbul: Jaguar Kitap, 2016, s. 185.

²²⁹ Atayman, *Schopenhauer*, s. 48.

²³⁰ Schopenhauer, *WWI*, Vol I, s. 354.

²³¹ Schopenhauer, *WN*, s. 217.

dahilinde işleyişini sürdürmektedir. “Cansız cisimlerde, bitki ve hayvanlardaki üç katlı farklılığa göre, onlarda meydana gelen tüm değişiklikleri yönlendiren nedensellik üç şekilde belirlenir, yani kelimenin en dar anlamıyla *neden*, *uyarım* (stimulus) veya *güdülenim* olarak.”²³²

İrade tarafından açığa çıkarılan her bir edim, daha geride güdü ile ifade ettiği ilke aracılığıyla/dolayısıyla gerçekleşmektedir. Kolumu kaldırmayı düşünmemle, kolumu “kaldırmam” arasında pek büyük fark var. İkincide tasavvuru aşıyorum. Hiçbir düşünce işlemiyle elde edilemeyecek bir alana giriyorum, yani “bir şey yapıyorum”. Bu yapma gücü bende olduğu gibi bütün gerçeklik derecelerinde: Hayvanlarda, bitkilerde, maddi şeylerde, doğanın kendisinde de var. Öyle ise yapma gücü (aslında sadece yapma değil aynı zamanda olma), aklı ve aklın tasavvurlarını aşan bir güçtür ve asıl gerçek odur.²³³

Buradan hareketle, anlaşılacağı üzere bedenın her türlü devinimi aynı zamanda iradenin devinimi olmak durumundadır. İrade Schopenhauer’da tasavvurdan, eşdeyişle bilimin üzerine inşa olduğu fiziksel gerçeklikten farkı itibarıyla ele alındığında fizikten metafiziğe geçişi sağlayan kavram olması bakımından oldukça önemlidir. Schopenhauer’ın numenal dünya kavramının gerçek doğasını ayırt edebilmek için güç ve enerji gibi dinamik kavramların açık kılınması hayati önemi haizdir.²³⁴ Schopenhauer, insanda beden ve iradenin birliğine sıklıkla vurgu yaparak bedenın ve istemenin bir ve aynı şey olduğunu ileri sürmektedir. Bedenin eylemde bulunmasını sağlayan güdülenme ile alakalı olarak yeter sebep ilkesini ele aldığımız kısımda ortaya koyduk. İrade ve insan arasındaki bağlantı Schopenhauer’a göre dolaysız bir bağlantıdır, daha doğrusu insan bizzat iradenin kendisinde açığa çıkmasını sağlamaktadır.

İradeyi hangi seviyelerde ele aldığını da böylece ortaya koyduktan sonra şu soruyu sormak anlamlı hale gelecektir: Her yerde kendisini gösteren aynı irade ise şeylerdeki

²³² Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, s. 37.

²³³ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2000, s. 116.

²³⁴ Valtteri Viljanen, “Schopenhauer’s Twofold Dynamism”, *The World As Active Power: Studies in The History of Philodophy of European Reason*, proje ed. Juhani Pietarinen and Valtteri Viljanen, cilt ed. A. J. Vandergart, Netherlands: Brill Hotei Publishing, 2009, s. 307.

farklılığı ve çokluğu ortaya çıkaran/koşullayan dolayısıyla bireyselleşmeyi sağlayan nedir?

3.3.3.5. Bireyleşme İlkesi (Principium Individuationis)

Uzam ve zaman aracılığıyla oluşan çokluk, Schopenhauer tarafından eski Skolastik felsefeden ödünç aldığı bir tabir olan bireyleşme ilkesi (*principium individuationis*) olarak adlandırılmaktadır.

Schopenhauer uzam ve zaman kalıpları dahilinde, iradenin tabiri caizse ete kemiğe büründüğü/görünür hale geldiği kanaatinde olmakla birlikte, deneyimi mümkün kılan fakat kendisi deneyime tabi olmayan/deneyimden türetilmesi mümkün olmayan söz konusu iki form onda, Kant'ta olduğu üzere *a priori* olmaları bakımından, çokluğu ortaya çıkaran unsurları oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla bu anlamda olmak üzere uzam ve zaman, kavramların dolayımı olmaksızın salt görü (Alm. *Anschauung*) yoluyla elde edilebilmektedirler. Salt *a priori* olmaları tecrübeden türetilmemeleri -hatta tecrübeyi mümkün kılan olarak- dolayısıyla bütünüyle düşünsel unsurlar oldukları ve bireyde doğuştan var oldukları anlamına gelmektedir.

Bireyleşme İlkesi: Bireylerdeki bireyliğin sebebi veya temeli; bir şeyi genel veya külliden farklı olarak fert veya münferit yapan. Bilindiği gibi eski dünyada bireyleşme meselesi büyük ölçüde göz ardı edilmiş, varlık bahsinde dikkatlerinin odak noktasını daha çok külliler meselesi teşkil etmiştir. On ikinci yüzyılın ortalarından sonra, bilhassa on üçüncü yüzyılın sonlarına doğru Aquinas ve Duns Scotus ile birlikte bireyleşme meselesi müstakil bir tartışma konusu haline gelmiştir. Yeni dünyada da bireyleşme meselesi bilhassa ilk zamanlarda bir metafizik mesele olmaktan çok bilgi felsefesi, yani ontolojik planda bireyleşmeye yol açan yerine bireylerin ayırt edilebilirlik şartları açısından ele alınıp tartışılmıştır. Schopenhauer felsefesinin doğu düşüncesinden esinlenen bölümüyle bireyleşmeyi metafizik veçhesiyle düşünmüş ve onu mayanın örtüsünün bir sonucu olarak kabul etmiştir. Hatırlanacağı üzere Schopenhauer mekân ve zamanı çokluk ve çeşitliliğin mümküniyetinin zorunlu koşulları olarak görür ve bu hüviyetiyle onlar

duyarlığın a priori formlarıdır ve tasavvur olarak dünyayı tanımanın zorunlu özellikleri işlevi görürler.²³⁵

Fenomenal alan iradenin uzam ve zaman kalıplarına girmesi yoluyla açığa çıkmaktadır, bu anlamda uzay ve zaman içerisinde yer alan hiçbir şeyin, kendi başına mevcut olmakla nitelendirilebileceği söylenemez. Eş deyişle kendinde denebilecek hiçbir şeyin bir yer ve bir zamanda olmakla nitelenemeyeceği açıktır. Kendinde şeyin niteliğine dair Schopenhauer'ın kendi ifadelerine başvuracak olursak bu konuda şunu dile getirmektedir: “Kendinde şey duyularımızın herhangi biri aracılığıyla algıdan bağımsız olarak mevcut olan, dolayısıyla hakiki anlamda var olan şeyi ifade eder.”²³⁶ Bu anlamda olmak üzere, irade sahasında nedensellik ilişkisinin geçersizliğinden bahseder Schopenhauer; neden sonuç kanununa tabi olmaması onun zaman ve mekânın dışında yer almasından kaynaklanmaktadır. Yan yanalık ve art ardalık, duyuşsal alanın zorunlu kıldığı durumlardır. Fenomenin kalıpları olan uzam, zaman ve nedensellik aracılığı ile irade bireyleşmektedir; bireyleşme ile bireylerin varlığa/dünyaya gelmesi ve ayrılması gerçekleşmektedir. Bireyleşme, bir şeyin kendisi dışındaki diğer her şeyden ayırt edilebilmesi anlamına gelmektedir. Bireyleşme ilkesi aynı zamanda bilmenin gerekliliğini de kanıtlar nitelikte olup, bilginin edinilebilmesini sağlama noktasında oldukça önemlidir.

Şimdi eğer zihnin nesnel kavranışı itibarıyla gidebildiğimiz kadar geri gidersek genel olarak bilgi ihtiyacının veya zaruretinin var olanların çokluğu ile ayrı mevcudiyetinden, dolayısıyla bireyleşmeden kaynaklandığını görürüz. Zira bir an için sadece tek bir varlığın mevcut olduğunu kabul edersek o zaman böyle bir varlık bilgiye ihtiyaç duymayacaktır çünkü o zaman bu varlığın kendisinden farklı bir şey, dolayısıyla böyle bir varlığın mevcudiyetini bilgiyle, yani suret ve kavramlar dolaylı olarak kendisine yaklaştırmak zorunda kalacağı bir şey var olmayacaktır. O zaten bizatihi her şey olacak ve bu yüzden onun için bilinebilecek bir şey, yani nesne olarak kavranabilecek yabancı bir şey kalmayacaktır. Buna mukabil şeylerin çokluğuyla birlikte her münferit varlık kendisini her şeyden tam bir tecrit edilmişlik hali içinde bulur ve bilgi gerekliliği buradan kaynaklanır.²³⁷

²³⁵ Ahmet Aydoğan, *Schopenhauer*, İstanbul: Say Yayınları, s. 171.

²³⁶ Arthur Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, çev. Ahmet Aydoğan, Ankara: Say Yayınları, 2012, s. 9.

²³⁷ Arthur Schopenhauer, *Akıl Sağlığı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 121.

Şimdiye kadar tasavvurdan hareket ettik ve tasavvurun ardında iradenin nasıl yükseldiğini göstermeye çalıştık. Schopenhauer her ne kadar irade ve tasavvurun arasını birbirinden ayırsa da aslında aralarında mahiyet değil sadece derece farkı olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda belirtmek gerekir ki irade ve tasavvur Kartezyen denebilecek bir biçimde ve mutlak anlamda birbirlerinden ayrılamamaktadır. Tüm hayatî işlevlerin birincil kaynağı olan “irade tek ve yok edilemez olduğundan, var olmuş olan hiçbir şey, var olmaya son veremez. Yalnızca biçim değişir.”²³⁸

3.4. Tabiattaki İrade Üzerine

1836 yılında Schopenhauer, *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'da ortaya koyduğu irade anlayışını daha geniş bir biçimde ele almak üzere, felsefesinde önemli bir adımı teşkil ettiğine inandığı *Tabiattaki İrade Üzerine* (Alm. *Ueber den Willen in der Natur*) başlıklı eserini kaleme almıştır. On yedi yıl aradan sonra suskunluğunu bozduğu ve felsefesine kimlerin dikkat çekmiş olabildiğini göstermeyi hedeflediğini belirttiği eserde, işaret ettiği empiristlerin düşüncelerinin doğal akışı istikametinde, kendi yollarında ilerlerken kaydettikleri ilerlemelerin onun fikirlerine katkı sağladığının altını çizmektedir.²³⁹

Eserin bütününde Schopenhauer, kendi irade anlayışını destekleyici nitelikte veriler olmaları bakımından döneminin fizyoloji alanında kat ettiği hemen tüm gelişmeleri incelemiş ve eserine dahil etmiştir. Yalnızca fizyoloji değil patoloji, anatomi, bitki fizyolojisi, canlı manyetizması ve büyü, sinoloji gibi birçok disiplin ile iradeyi ilişkilendirmiş olması onu ne kadar geniş düşündüğünün işaretleridir. Bu eserin *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'dan bağımsız başlı başına ve farklı bir eser olarak alınıp alınmayacağı sıkça tartışılan konular arasında yer almıştır. İradenin somutlaşması aşamalarına Schopenhauer detaylı bir biçimde burada yeniden yer vermektedir. Kendinde şeyi bilmenin imkânına dair soruşturmasında, daha doğru bir ifadeyle fenomenen kendinde şey'e geçişte bu eseri önemli bir safhayı teşkil etmektedir. Buna göre söz

²³⁸ Sans, *Schopenhauer*, s. 98.

²³⁹ Schopenhauer, *WN*, s. 216.

konusu eserinde gösterdiği üzere, bir olay veya bağıntı ne kadar açık kavranabilirse, o kadar salt fenomende yer almaktadır ve kendinde şey ile ilgisinden bahsedilemez. İradenin kendi dışında bir amacı ya da onu meydana getiren herhangi bir sebebinin olmayışının delili olarak şu ifadeleri gösterilebilir: “O irade ettiği/istediği için vardır ve var olduğu için irade eder/ister.”²⁴⁰ “Günümüzün beyin araştırmacıları için bugün olağan olan, o zamanda onun için yenilik, öğretisinin dayandığı şartların doğrulayıcısı verilerdi: Tin, zekâ, ruh, bilinç ve akıl ile birlikte fikirler, beynin son derece sallantılı, ikinci dereceden önemli ürünleridir.”²⁴¹

Schopenhauer, yukarıda kısmen yer vermeye çalıştığımız eserinde, diğer her şeyden önce irade (Alm. *Wille*, Lat. *Voluntas*) ve özgür irade (Alm. *Wülkühr*, Lat. *Arbitrium*) arasında bir ayırım²⁴² yapma gerekliliğinden bahseder ki katı bir biçimde bu ayırımı yapmasının ardında yer alan temel itki, iradenin özgür irade olmaksızın da var olabileceğini göstermek istemesi dolayısıyladır.²⁴³ İradenin “kendinde” olarak nitelenen hali tümüyle özgür olmak durumundadır; dört kata sahip olduğunu belirttiği ve bütünüyle fenomenal düzeyde işleyen yeter-sebep ilkesince dayatılan zorunluluğa burada rastlanmamaktadır. Bu durumdaki iradenin benzer şekilde kendisine ilişkin bilgisi de dahil olmak üzere hiçbir şeye dair bilgi sahibi olabilmesinden söz edilemez. Çünkü o kendinde ve kendi başına bilen değil isteyen bir şeydir.²⁴⁴ Kendi başına ele alındığında irade aynı zamanda kör bir dürtüden ibarettir; inorganik ve bitkisel tabiatta, onun yasalarında ve aynı zamanda kendi yaşamımızın bitkisel kısmında kendisini bu şekilde göstermektedir. İradeye, kendisine bağlı olarak geliştirilen tasavvur olarak dünyanın eklemlenmesi ile birlikte, kendi istemesinin bilgisini, istediği şeyin bilgisini edinmiş olur.²⁴⁵

²⁴⁰ Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, s. 16.

²⁴¹ Atayman, *Schopenhauer*, s. 9.

²⁴² Schopenhauer *Wille* ve *Wülkühr* terimlerini kesin olarak karşı karşıya getirmektedir: *Wille* her türlü nesneleştirilmeden ve bilinçlenmeden önce gelen mutlak İradedir; *Wülkühr* güdülerin belirlediği nesneleşmiş iradeyi, cansız dünyayı ilgilendiren nedeni, temel hayvansal ve bitkisel düzeyi niteleyen tahrifi belirtir -güdü hayvana ve özellikle insana ayrılmıştır. “Serbest irade hareketleri ile zorunluluktan kaynaklanan hareketler arasındaki farklılık, demek ki temel ve ilk ögeyi etkilemez (bu öge her iki durumda da iradedir), ama yalnızca ikincil unsuru İradenin tezahürünü etkiler.” Édouard Sans, *Schopenhauer*, s. 34-35. Ayrıca *Wülkühr* kavramının Türkçe karşılığı olarak keyfilik kullanılabilir.

²⁴³ Schopenhauer, *WN*, s. 238.

²⁴⁴ Schopenhauer, *Akıl Sağlığı*, s. 67.

²⁴⁵ Schopenhauer, *WWI*, Vol I, s. 354.

Schopenhauer, “Bitkilerin Fizyolojisi” başlığını taşıyan bölümde, kendi başına ele alındığında iradenin bilinçten bağımsız olduğunun altını çizmektedir. Nasıl ki güneş, ışığını yansıtmak için nesnelere ihtiyaç duyuyorsa, irade de ancak idrak sayesinde kendinin bilincine varabilmektedir. İfade ettiğimiz üzere Schopenhauer, özgür iradenin ilk etapta dışarıda bırakılmasının (ayrılması gerekliliğinin) aynı zamanda iradenin daha berrak bir izahının yapılmasına hizmet edeceği kanaatindedir. Bu durumda bilginin eşlik etmediği yerde iradenin var olmadığı şeklindeki süregelen yaygın kanaate yönelik ciddi bir karşı duruşu bu eserinde de sürdürmektedir ve aksine olarak bilgi, iradenin bir neticesi olmakla birlikte yine de ondan neredeyse radikal denebilecek bir anlamda farklıdır. Akabinde Schopenhauer, söz konusu ayrımın dışında iradî ve gayrî iradî hareket arasında da ikinci bir ayrım daha yapmaktadır. “Mukayeseli Anatomi” başlığını taşıyan bölümde iradenin kendisini savunmanın yanı sıra saldırı amaçlı organ ve silahlara sahip olduğundan, ayrıca birey ve türün korunması amacıyla da canlılarda zekâ ile de donatıldığını ifade eder.

3.5. Asketizm ve Yaşama İradesinin Reddi

Bu noktada şu soruyu sormak anlamlı hale gelecektir. Nesnelere dünyasına sızan ve aralıksız şekilde kendisini bizlere dayatan ve hatta bizi var kılan iradenin bu denli geniş bir tesir alanına sahipken, Schopenhauer’ın temel argümanlarından biri olarak son kertede bizâtihi iradenin kendisini reddinin gerekliliğinden ne anlamak gerekir? Bu kısımda bahsi geçen soruların temelinde yer alan zaman, mekân ve nedenselliğin aşılmasının anlamı üzerinde durmaya çalışılacak.

İrade ve ıstırapın birbirine koşut gittiğini düşünen Schopenhauer, daima neden-etki zinciri dahilinde olduğunu düşündüğü fenomenalliği, yanılısamadan ibaret olan ve dolayısıyla gerçekliğin kendisine ulaşabilmek adına aşılması gereken bir alan olarak tasarlamakta, dolayısıyla buradan iradenin yadsınması düşüncesine ulaşmaktadır. İradenin ortadan kalktığı durum, bu anlamda zaman, mekân ve nedenselliğin aşıldığı, nesnenin bizzat kendisine temas etmenin mümkün olduğu bir duruma işaret etmektedir.

Schopenhauer'ın düşünce sistemi soyut bir yapıdan ziyade, içselliğin ön planda olduğu, özünde mistisizmi barındıran estetik bir yaşam biçimine yönlendiren pratik bir felsefe olarak düşünülmelidir.²⁴⁶ Bu anlamda olmak üzere Schopenhauer, yaşama iradesinin yadsınması adına her şeye karşı kayıtsız olmak gerektiği önerisinde bulunur.

Her türlü istemenin bilinçten çıkmasıyla birlikte geriye haz durumu kalır; diğer bir deyişle geriye kalan her türlü ıstırapın hatta onun ihtimalinin bile yokluğudur. Çünkü böylece birey böylece sadece bilen ve bundan böyle istemeyen bir özneye dönüşür; ancak o yine de tam bu şekilde kendinin ve etkinliğinin bilincinde kalır. Bildiğimiz gibi irade olarak dünya ilk dünya, tasavvur olarak dünya ikinci dünyadır. İlki şiddetli arzulamanın dolayısıyla ıstırapın ve bin türlü elemin dünyasıdır. Halbuki ikincisi esas itibarıyla kendinde acısızdır; ayrıca görülmeye değer, bütünüyle anlamlı, en azından eğlendirici bir manzara içerir. Saf bilme öznesi olmak demek kendinden geçmek demektir.²⁴⁷

Şeylerin açık ve seçik olarak karşımızda belirebilmesinin tek şartı, mümkün merteye iradenin tesirlerinden kurtulmaktan geçmektedir. Kişi bu anlamda iradesine ket vurabilmeyi, iradenin tesirlerinden yakasını kurtarmayı öğrenmek durumundadır. Schopenhauer iradenin bağlayıcılığından kurtulmanın ön şartı olarak daha sonra Nietzsche'nin amansızca eleştireceği üzere yaşamdan vazgeçmenin gerekliliğini öne sürmektedir. İradenin bitmek bilmeyen çabalarının tatminkâr bir neticesine ulaşmanın yollarından biri etik ise diğeri sanattır. Schopenhauer her iki çözümün de iradeyi geçici bir süreliğine susturmak dışında uzun soluklu bir netice vermeyeceğinin altını çizmektedir.

Benzer şekilde iradenin inkâr edilmesinin ya da yadsınmasının hiçbir şekilde cevherin yok edilmesi anlamına gelmeyeceğini, fakat sadece istememe ediminin ileri sürülmesi anlamına geleceğini açıklar.²⁴⁸ İçinde bulunduğumuz dünyanın bitip tükenmek bilmeyen mücadelelere tanıklık ettiğini düşünen Schopenhauer, asketik bir yaşam sürdürmenin, eş deyişle arzuların minimize edilmesinin söz konusu çatışmadan

²⁴⁶ Schopenhauer, *Philosophical Writings*, Introduction, s. ix.

²⁴⁷ Arthur Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği: Sanatın ve Güzelin Sırları*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 26.

²⁴⁸ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2007, s. 39.

kurtulmanın en doğru yolu olduğunu düşünmektedir. Schopenhauer, iradenin reddedilmesinin gerisinde yer alan hiçliğe dair ilk cildin sonlarında şunları söylemektedir: “Bütünüyle iradeyle dolu olan kimseler için iradenin tamamen ortadan kalkmasının akabinde geriye kalan sadece hiçliktir. Fakat aksine iradenin ters çevrildiği ve kendisini inkar ettiği kişide dünyamız, bütün güneş ve galaksileriyle hiçliktir.”²⁴⁹

3.6. Alman İdealizmi ve Schopenhauer

3.6.1. Heidegger’in Nietzsche Yorumu: Batı Metafiziğinde İrade Olarak Varlık

İrade gözü gören meflûcu omuzlarında taşıyan güçlü kuvvetli bir âmâdır.

Arthur Schopenhauer

Bu aşamada Heidegger’in Nietzsche değerlendirmesine başvurmamızın temel gerekçesi, Heidegger’in Nietzsche düşüncesini Nihilizm temelinde bütün yönleri ile ele alma amacıyla ilerlerken, aslında temel olarak tarihsel açıdan bütün bir Batı metafiziğinin geldiği nihaî noktayı gözler önüne serebilmesi dolayısıyladır. Nietzsche’de güç iradesi şeklinde nihaî halini alana kadar geçen süre zarfında irade kavramının izlerini sürebilmenin, Schopenhauer’ın Heidegger düşüncesindeki yerinin ve irade felsefesinin kavranabilmesinin en iyi yollarından biri Heidegger’in eseridir. Açıkça Schopenhauer de Heidegger için, betimlediği süreç dahilinde metafizik düşünce içerisinde sıkışıp kalmış isimler arasındadır. Dolayısıyla Heidegger’in Nietzsche yorumu ışığında Batı Metafiziğinde Varlığın irade olarak kavranmasının izleri sürülecektir.

Varlığın anlamı sorusunu ele alma çabasında retrospektif denebilecek tarzda bir okuma yapan Heidegger, bu sürece ilişkin sorgulamasında Nietzsche’yi Batı metafizik

²⁴⁹ Schopenhauer, *WWI*, Vol I, s. 532.

tarihinin zirvesinde yer alacak şekilde ve son büyük metafizikçi olarak konumlandırmakla birlikte öncülü birtakım düşünürlerle ve onların görüşlerine de aynı amaç dahilinde yer verir.

Dolayısıyla eserden hareketle irade kavramının felsefe tarihindeki izdüşümlerini görmek, Schopenhauer'ın irade fikrini anlamada büyük oranda yardımcı olacaktır. Schopenhauer'ın irade anlayışının temellerinin yanı sıra benzeri bir yaklaşım tarzını sürdüren düşünürlerle olan irtibatına ilişkin sorgulamada başvuracağımız bahsi geçen eser, M. Heidegger'in Nietzsche üzerine 1935'den 1945 yılına değin verdiği konferans serisinden²⁵⁰ oluşan ve 1961 yılında yayımlanan isimli eser dört bölümden oluşmaktadır. Bu eser yirminci yüzyıl felsefesinin ve entelektüel tarihinin anlaşılması için hayatî önemi haizdir.

Heidegger kendi zamanına gelene kadar Batı Metafiziğince Varlığa dair ortaya konulan düşüncelerin bir anlamda çetelesini tutmuş ve bunları derinlemesine bir biçimde tartışmıştır. Daha açık ifade edecek olursak Sokrat-Öncesi Grekler ile başlayarak 20. yy'a uzanan binlerce yıllık düşünce serüvenini "Varlık" sorunsalı minvalinde eleştirmiştir. Kabaca söylendikte bu serüven ontik düzeyden ontolojik düzeye geçişin serüvenidir. Varolan'ın Varlık içerisinde kendisini ne şekilde ızhar ettiği sorusunu temel alıp, Varlığın bizatihi kendisine gidecek yepyeni bir yol açma ihtiyacı hâsıl olmuştur ki Heidegger açısından esas formüle edilmesi gereken ihmal edilegelen bir sorun olarak Varlığın anlamına ilişkin sorundur. Heidegger'in ontolojik fark olarak adlandırdığı Varlığın herhangi bir var olana irca edilemezliği Heidegger düşüncesinde merkezi bir noktayı teşkil etmektedir. Heidegger açısından halihazırda karşımızda duran en temel sorun varlığın anlamının nasıl açığa çıkarılacağı sorundur.

Akabinde göreceğimiz üzere Nietzsche'ye gelene kadar bütün düşünürleri metafizik yapmakla niteleyerek söz konusu unutmaya katılmış olmakla itham etmiştir. Heidegger metafiziğin uzun tarihinin her döneminde Varlığın kendisinin kendisini gizlediğini iddia eder.²⁵¹ Varlık daima var olana (Alm. *Seiende*) başvurarak ya da var

²⁵⁰ Freiburg'taki hocalığı zamanında Heidegger'in Nietzsche üzerine çok sayıda ders verdiği bilinmektedir.

²⁵¹ Metin Bal ve Özgür Aktok, *Heidegger*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 23.

olana irca ederek anlaşılmaya çalışılmıştır. Descartes ve Husserl'den farklı olarak ele alınması gereken yalnızca öznenin varlığının anlamı değil; Varlığın varlık anlamının ne olduğudur. Varlık sorusunun ufkunun ortaya konması en temel gayesi olduğundan, Varlığın varlık anlamı sorusu onda diğer tüm soruların kendisinden neşet edeceği esas soru olarak zemine yerleştirilmiştir.

Heidegger, bu minvalde Nietzsche'yi Batı metafiziğini ikmale erdiren son büyük metafizikçi olarak anmaktadır. “Heidegger düşüncesinin bütünsel dinamiğinde, bir dönem ya da çağa köken olarak ele alındığı düşünüldüğünde Nietzsche bir çağı kapatan ve yeni çağı hazırlayan olması bakımından düşünsel bir dönüm noktasıdır.”²⁵² O halde, Nietzsche'nin işaret edilen sürecin son aşamasında yer almasının anlamı nedir? Nietzsche'de benzer şekilde varlığın varlık anlamına ilişkin aslî sorunun ihmal edilmesiyle metafizik düzeyde takılıp kalmış, Aristoteles ve Platon'dan bu yana süregiden geleneğe eklenmiştir. Benzer şekilde hakikatin özü (Alm. *Das Wesen der Wahrheit*) yine Platon'dan itibaren bütün filozoflarda söz konusu olduğu üzere düşünülmeden bırakılmıştır. “Nietzsche'nin düşüncesi bir yandan getirdiği hakikat eleştirisi sayesinde metafiziği olanaklarının son noktasına taşıırken, diğer yandan da hakikati “hakikî varolanlar” modeli üzerinden anlamaya devam etmesi sebebiyle metafiziği aşmayı başaramamaktadır.”²⁵³

Kendi düşüncesini Platonculuğun tersine çevrilmesi olarak niteleyen Nietzsche, bütün bir varlığı güç iradesi kavramlaştırması kapsamında ele alması bakımından Heidegger tarafından, her ne kadar son kerteyi teşkil etse de bir metafizikçi olarak ele alınmaktan kurtulamamıştır. Bunun en temel gerekçesi ise güç iradesi (Alm. *Wille zur Macht*) tabirinin de “Varlık olmak bakımından varlık nedir?” sorusuna yanıt olarak ortaya konmuş olması dolayısıyladır. İleride detaylarını vermek üzere formülasyonunu sunduğumuz bu sorunun felsefenin temel sorusu kabul edilerek cevaplanmaya çalışılması birtakım olumsuz neticeler doğurmuştur. Heidegger'in en temel eleştirisi bu sorunun yanıtlanmasında Varlığın yerine var olanları ikame etmek suretiyle Varlığın bizzat

²⁵² Sanem Kurtar, “Heidegger'in Nietzsche Yorumu: “Son Metafizikçi” Olarak Nietzsche”, *Felsefe Dünyası* 49 (2009): 1.

²⁵³ Elif Yavnik, “Heidegger'in Dersleri Nietzsche'nin Biyoloji Kavrayışını Nasıl Gözardı Etti?”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi* 8 (2017): 224.

kendisinin unutulmasına (Alm. *Seinsvergessenheit*) ilişkindir. Hal böyle olunca, varlığın varolan içerisinde nasıl tezahür ettiği önemli bir mesele olarak çözüm beklemektedir. Bu unutma, örtme hadisesi henüz Parmenides'in varlığa ilişkin soruyu sormasının akabinde gerçekleşmiştir. "Varlığın unutulması esasında varolanın kavranabilirliğini ve hâkim olunabilirliğini ve hatta hükmedilebilirliğini amaçlayan ilkelere başka hiçbir şeyin araştırılmadığının teyididir."²⁵⁴ Fakat Heidegger açısından bilakis insanın Varlığın mülkiyetine geçirilmesi ve varlığın ise insana ithaf edilmesi²⁵⁵ söz konusudur.

"Varlık'ın unutulmuşluğu teması giderek daha yoğun olarak Batı'nın büyük metafizik düşünürlerinde geçerlilik kazanmış; bu düşünürler Varlık'a bir ad, bir son söz vermekle Varlık'ın çokkatlı yapısını ortadan kaldırmışlardır."²⁵⁶

Heidegger'e göre Platon, Varlığı idea olarak ve İdeaların *koinonia*'sı olarak, Aristoteles *energeia* olarak, Kant *konum* ve Hegel *mutlak kavram* olarak ve Nietzsche de *güç istenci* olarak tasarladıklarında (Schopenhauer'da dahil edilebilir) bunlar rastgele öğretiler değil daha çok, kendini gizleyeni göndermekten söz yani "Varlık vardır, O Varlığı verir"den söz eden bir iddiaya verilen yanıtlar olarak Varlığın sözcükleridir.²⁵⁷

Anlaşılacağı üzere metafizik düşünce her ne kadar Nietzsche tarafından derinlemesine bir eleştiriye tabi tutulmuş olsa da Heidegger açısından Nietzsche'ye gelene kadar varlığını devam ettirmiştir. "Bizzat Nietzsche, Batı tarihinin akışını metafiziksel olarak ve gerçekte nihilizmin ortaya çıkışı ve gelişmesi olarak yorumlamaktadır."²⁵⁸ Heidegger'in her şeyden önce Nietzsche'yi metafizik bir perspektiften hareketle okumasının anlamını kendi ifadelerinde atıfla anlayabilmek mümkündür: "Araştırmamızda Nietzsche'yi Batı metafiziğinin zirvesi olarak anlayıp

²⁵⁴ Otto Pöggeler ve B. Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 18.

²⁵⁵ Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997, s. 23.

²⁵⁶ Ernst Behler, "Yirminci Yüzyılda Nietzsche", *Cogito* 25 (2001): 44.

²⁵⁷ Martin Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kamit, Ankara: a Yayınevi, 2001, s. 22.

²⁵⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2001, s. 23.

varlığın hakikatine ilişkin bundan farklı bir soruya yönelmeden Nietzsche'nin esas felsefesine ulaşmayı asla başaramayız"²⁵⁹

Heidegger'in temel çabasını ise Batı metafiziğinde nihaî olan bir evreyi aydınlatma girişimi²⁶⁰ olarak ifade etmek mümkündür. Söz konusu evre Nietzsche düşüncesine arızî bir durum olmayıp, Batı düşüncesinin doğal akışı istikametinde başından bu yana gerçekleşeceği esasında belirgin olan bir sona işaret eder.

Varlık felsefe tarihi içinde Bir, Logos, İdea, Ousia, Töz, Cogito, Algılama, Monad, Nesne, Beden, Ruh, İstenç ve Güç vs. gibi çeşitli anlamlarda yorumlandı. Fakat tüm bu anlamlar Varlık'ın mutlak ve öncel ontolojik anlamını veremez. Çünkü Sokrates sonrası düşünürler, Varlığın asıl anlamını metafiziksel kavramlarla açıklayıp onun asıl anlamını unutturdular.²⁶¹

3.6.2. İrade Olarak Varlık

Bütün bir Alman İdealist düşünce geleneği, Varlığı irade olarak kavramaktadır.²⁶² Bu düşüncesini dile getirmekle Heidegger, Alman Felsefesi'ni de varlıkların Varlığını kavramaya çalışan gelenek kapsamına dahil etmiş olmaktadır. Varlığın bütünüyle iradeden ibaret ele alınması neticesinde denebilir ki, irade eden, edilen ve açığa çıkan mevcudat bu düşüncede birbirinin aynı olmak durumundadır. Heidegger'in dikkat çektiği üzere, iradenin bütün varlıkların varlığının özü olarak kavranması fikri, Batı metafiziğinin uzun soluklu bir dönemine tekabül etmektedir.²⁶³ Bu yaklaşımın kökenleri, Antik Yunan düşüncesine kadar geri götürülebilmektedir. Henüz Antik çağda formülasyona kavuşan ve felsefenin cevaplaması beklenen temel ve yönlendirici soru olarak kabul gören “varlıkların temel karakteri olarak varlık nedir?” için verilen yanıtlar bağlamında

²⁵⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche: The Will to Power as Art*, Vol I, İngilizceye çev. David Farrell Krell, Harper & Row Publishers, 1979, s. 10.

²⁶⁰ M. Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, s. 11.

²⁶¹ A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997, s. 80.

²⁶² M. Heidegger, *Nietzsche: The Will to Power as Art*, Vol I, s. 62.

²⁶³ M. Heidegger, *Nietzsche: The Will to Power as Art*, Vol I, s. 34.

Heidegger, varlıkların irade olarak kavranmasının ne anlama geldiği sorusuna geniş çaplı yanıt aramaya çalışmaktadır. Heidegger'in değerlendirmeleri bir yana "aklın sınamasına başvurarak başlamış olan düşünce hareketinin son söz-nihaî kavram olarak iradeyi hakikate eriştiğimiz kanal olarak telaffuz etmesi, spekülasyon tarihinde ilginç bir olgudur."²⁶⁴

Detayda birtakım farklılıklarla birlikte örneğin Leibniz, Fichte ve Schelling'de nihaî kertede iradeden başka bir varlığın olmadığını görebilmek mümkündür. Dolayısıyla Schopenhauer, iradenin nihaî gerçeklik olduğu şeklindeki hâkim düşünce tarzını devam ettirmiş görünmektedir. (İng. *Voluntarizm*). Örneğin Fichte, bütün bir madde ve düşünce dünyasının iradeye bağlı olduğunu ileri sürmektedir.²⁶⁵

Hem varlık hem de varoluşu irade biçiminde idrak eden bu düşünürler, varlığın meydana gelişini izah ederken esas rol ve önceliği iradeye bahsetmişlerdir. "Schopenhauer'ın irade felsefesi Schelling'in felsefeyi irade olarak anlamasını önünde hazır bulmuştur."²⁶⁶ Schelling'de benzer şekilde evreni ilk iradenin kendini açıklaması olarak anlamaktadır. Heidegger'in dikkat çektiği üzere Schelling²⁶⁷ (1775-1854), *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*²⁶⁸ adlı eserinde son aşamada iradenin dışında bir varlığın olmadığını ve iradenin temelde yer aldığını (aslında temel varlık oluşunu) vurgulamaktadır. Schelling'in eseri, *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'dan dokuz yıl önce 1809 yılında yayımlanmıştır. Benzer şekilde Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde (1807) Varlığın özünü bilgi olarak kavramaktadır, fakat bilmeyi de özellikle irade özdeşleştirmektedir. Heidegger, Schopenhauer'ın kendi düşüncelerini ortaya koymada Hegel ve Schelling'i takip ettiğini belirtir. Bunun kanıtı olarak da onlara yönelik her fırsatta dile getirdiği aşağılamaları örnek gösterir. Hegel ve Schelling'in varlığı irade

²⁶⁴ Thomas B. Saunders, "Schopenhauer: Yaşam ve Öğreti", *Schopenhauer*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, s. 59.

²⁶⁵ Saunders, "Schopenhauer: Yaşamı ve Öğreti", s. 60.

²⁶⁶ Ömer Naci Soykan, *Kuram Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, Mvt Yayıncılık, 2006, s. 9.

²⁶⁷ Bu noktada Schopenhauer'ın Schelling'i kıyasıya eleştirdiğini ve hiçbir şekilde kendisinin öncülü olarak kabul etmediğini belirtmek gerekir. Schelling'in özgürlüğe dair incelemeleri Kant'ın düşünceleri dışında yeni ya da temel bir aydınlanmaya yol açacak hiçbir şey içermemektedir ona göre. Bkz. Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, s. 38-39.

²⁶⁸ Martin Heidegger'in "Schelling'in en büyük eseri ve aynı zamanda Alman, dolayısıyla da Batı felsefesinin en derin çalışmalarından biri" olarak nitelediği eser Mehmet Barış Albayrak tarafından dilimize kazandırılmıştır.

olarak açıklamalarını ise Heidegger, daha geride yer alan, Varlık kavramını yorumlayan Leibniz'e bağlamaktadır. Leibniz Varlığın özünü algının (perceptio) ve iştihanın (appetitus), tasavvurun ve iradenin orijinal birliği olarak tanımlamıştır.²⁶⁹ Dolayısıyla Heidegger'e göre Nietzsche'nin *Güç İradesi* başlıklı eserinde Leibniz'e iki farklı pasajda atıfta bulunması tesadüf değildir. Anlaşılacağı üzere Heidegger açısından Leibniz, Hegel ve Schelling de iradenin merkez olma konumunu paylaşırlar.

Güç iradesi olarak Nietzsche'de görülen, varolanın temel karakteristiğinin ifade edilişi, Heidegger açısından anlaşılacağı üzere çok daha geniş ölçekte bir karşılığa sahiptir. Bilhassa Yeniçağ'daki araştırmalar neticesinde varolanın temel karakteristiği salt bir istemeyi isteme olarak karşılık bulmuştur ki bu da varolan ile gerçek olanın birbiri ile aynılaştırılması anlamını taşır.²⁷⁰ Tüm bunlar varolanı durmaksızın nesneleştirmenin yolunu açmakta ve varolan Varlık sanılmaya devam etmektedir.

Anlaşılacağı üzere Schopenhauer, kendi irade anlayışını ortaya koyarken süregiden bir geleneğe eklemlenmiş, iradenin tezahürlerin kaynağında yer aldığını ve aslı varlığa karşılık geldiğini düşünen Alman İdealizminin benzer bir versiyonunu ortaya koymuştur. Buradan hareketle denebilir ki benzer şekilde Schopenhauer, İdealist düşüncede olduğu üzere Mutlak varlığın kendi dışına nasıl çıkacağına açıklanması kaygısını taşımıştır.

Nietzsche'ye gelindiğinde felsefe bir anlamda bütün imkânlarını tüketmiştir. Heidegger, Nietzsche'nin bizzat kendisinin, "irade" ve "güç iradesi" kavramlarından ne anladığını sorar ve onun bakış açısından iradenin güç iradesinden başka bir şey olmadığını salık verir.²⁷¹ Nietzsche'de benzer bir biçimde kâinatın bütününün ve hatta her bireyin güç güç iradesinden oluştuğunu belirtmiştir. "Güç iradesi kendisinden meydana geldiğimiz nihaî olgudur." Heidegger açısından Nietzsche'de şayet güç iradesi olarak irade bütün var olanların temel karakteri ise ve iradenin özünü tanımlamada belirli bir varlığa ya da Varlığın özel bir moduna başvuramıyorsak, bu

²⁶⁹ M. Heidegger, *Nietzsche: The Will to Power as Art*, Vol I, s. 34.

²⁷⁰ M. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örneş, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınevi, 2009, s. 46.

²⁷¹ M. Heidegger, *Nietzsche: The Will to Power as Art*, Vol I, s. 37.

durumda iradenin özünü açıklamada bize hizmet edecek olanın ne olduğu sorusunu sorma lüzumu doğmaktadır.²⁷²

Heidegger bu noktada iradenin ne ile ilişkilendirilebileceğini açık kılabilmek için negatif bir yol takip ederek onun ne olmadığını açık kılmaya çabalamaktadır, daha doğru bir deyişle alışlageldiği üzere kullanılan anlamlarından soyutlayarak bir ölçüde kavramın jenealojisini yaparak ona gerçek anlamını vermeye çabalamaktadır. Her şeyden önce irade, psikoloji ile irtibatlı olarak ruhun bir yetisi olarak anlaşıla gelmiştir ve ruhun zihin ve bedenden ayrı ve özel, ayrıcalıklı bir varlığa sahip olduğunu iddia eden bakış açısına aittir. Bu durumda irade bir şeyi yapabilecek durum ve konumda olmak, o şeyi gerçekleştirecek güce sahip olma anlamına gelir ki şayet Nietzsche'nin görüşü bütün varlık türlerinin varlığını belirliyor dersek bu durumda ruha ait olmadığını söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü ruh şu ya da bu şekilde irade ile ilgilidir.

Bir diğer yaklaşımın ise Heidegger, iradenin sebep olarak ele alındığı yaklaşım olduğunu belirtir. Bir kişiye örneğin güç iradesi ile yapabildiği kadarını zekâsı ile yapamadığını söylediğimiz durumda irade bir şeyi gerektirir ve sonuç doğurur. Fakat benzer şekilde bir sebep olmanın da Heidegger, varlığın özel bir moduna işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla, iradenin sebep sonuç ilişkisi dahilinde de açıklanamayacağı açıktır. Netice olarak güç iradesi bir bütün olarak Varlığı karakterize ediyorsa, bu durumda iradenin kendisi olarak, açıkçası kendisiyle tanımlanabileceği başka bir şey bulunamaz. Bu durumda “irade iradedir” demekten başka bir yol yoktur. Nietzsche üzerinden iradenin özünü/içeriğini aydınlatma girişiminde Heidegger, Nietzsche açısından irade ve güç iradesi kavramlarının ne anlama geldiği sorusunu sormakta ve iki farklı soru gibi görünse de tek bir karşılığa sahip olduğunu vurgulamaktadır; irade güç iradesinden başka ve güç de iradenin özü olmaktan başka bir anlama gelmemektedir. Buradan çıkarılacak sonuç, güç iradesi aslında irade iradesidir. Dolayısıyla Heidegger, *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche'nin şu sözleri söylemesinin yerinde olduğunu belirtir: “Bugün biliyoruz ki irade yalnızca bir kelimedir.” Benzer şekilde “Sizin özgür iradenize ve hem de özgür olmayan iradenize gülüyorum; sizin irade olarak adlandırdığınız benim için bir yanılsama; irade yoktur.” Heidegger'in deyimiyle bütün varlıkların temel

²⁷² M. Heidegger, *Nietzsche: The Will to Power as Art*, Vol I, s. 37.

karacterinin irade olduğunu söyleyen bir düşünürün “irade yoktur” demesi dikkate değerdir. Fakat Nietzsche'nin buradaki kastının Heidegger, ruhun bir yetisi olarak ele alınan, genel anlamda çabalamaya karşılık gelen iradeye yönelik olduğunu belirtir. Heidegger Nietzsche'den geriye bakışımızı yönelttiğimizde Schopenhauer ile karşılaştığımızı hatırlatarak onun düşüncesi de aynı geleneğe bağlar. Fakat Schopenhauer Heidegger'e göre ahlâkî değerleri alıkoymak, korumak adına dünyayı inkâr etmiş ve nihayetinde mistik bir düşünceyi benimsemiş, inatçı bir ahlâkî kişilik olarak karşımıza çıkmıştır.

Heidegger yalnızca güç iradesi kavramını değil, Nietzsche'nin Nihilizm ve aynının bengi dönüşü (İng. *eternal recurrence of the same*) konusundaki açıklamalarını da aynı metafizik kapsamında değerlendirmektedir.

Güç istenci ve aynının ebedî dönüşü gibi görünürde bağdaştırılması olanaksız iki kavramı aynı kavramın iki yönü gibi görmek için kaynaştırmamız gerekir. Klasik terminolojiyle, güç istenci her şeyin özü (*essentia*), buna karşılık aynının ebedî dönüşü onun varlığıdır. (*existentia*). Aşkın felsefenin diliyle, güç istenci kendi içinde şey (*noumenon*), aynının ebedî dönüşü ise görüngüdür. (*phainomenon*). Heidegger'in terminolojisiyle güç istenci Varlığı gösterir, aynının ebedî dönüşü ise varlıkların çoğulluğunu simgeler.²⁷³

Denebilir ki Heidegger Nietzsche değerlendirmesinde, onun bütün düşünsel serüvenini Nihilizm kavrayışı özeline indirgeyerek gerçekleştirir. Kabaca dört ciltten oluşan bu eserin tüm bölümleri boyunca Nietzsche'nin metafizik düşüncesinde önemli bir yer işgal eden Nihilizm sorununa odaklanılmıştır. Nihilizm, içinde varlıkların hiçliğe doğru seyrettikleri tarihsel süreci işaret etmektedir.

Heidegger güç iradesi²⁷⁴ tabirinin Nietzsche'nin düşüncesinde, ilkin uzun yıllar çabalamasına rağmen yazmadığı temel felsefî çalışmasına bir başlık olarak hizmet etmesi

²⁷³ Ernst Behler, “Yirminci Yüzyılda Nietzsche”, s. 45.

²⁷⁴ Oğuz Haşlakoğlu, Türkçe'ye güç iradesi olarak çevrilen “Wille zur Macht” ifadesinin temelinde yer alanın “irade” değil de “irade etmek” olduğu gerekçesiyle “murad” kavramını daha doğru bir karşılık olarak kabul etmekte ve bu şekilde kullanmayı sürdürmektedir.

planlanan ve ikinci olarak da bütün varlıkların temel karakterini oluşturan şeyi adlandıran bir kavram olarak tasarlanması üzere ikili bir rol oynadığı kanaatindedir. Heidegger, Nietzsche'nin irade kavramı ile anladığının Schopenhauer'dan neredeyse bütünüyle farklı olduğundan ve güç iradesi kavramını Schopenhauer'ın irade kavramının zıttı olarak düşünmenin yetersiz bir açıklama olacağından bahsetmektedir. Heidegger Nietzsche'nin irade ile kastının tamamen farklı bir şey olduğunu ve Schopenhauer'ın iradesinin tam karşıtı olarak düşünülmesinin de onun irade kavrayışını anlamada yeterli bir yaklaşım tarzı olmayacağına dikkat çekmektedir.

O halde birbirlerine çok yakın bir mesafede duran ve genelde birbirlerine indirgenme eğiliminde olunan bu iki kavram arasındaki ayrım noktası ya da noktaları nerede aranmalıdır? Aynı kaygıdan hareket eden Deleuze, Nietzsche'nin felsefesinin bütününde belirgin bir biçimde duran çokluğu kavramadan onun gereğince anlaşılmasının mümkün olmayacağına inanmaktadır. Nietzsche'nin, Schopenhauer'dan ayrılma noktasının ise iradenin tek mi yahut çok mu olduğu konusunda açık hale geldiğini belirtmektedir.²⁷⁵ Buradan hareketle, Deleuze'un haklı olarak belirttiği gibi, Schopenhauer'ın iradenin inkârı doktrinini öne sürebilmesi de iradenin tek olduğuna ilişkin kanaatinin mümkün kıldığı bir açıklamadır.²⁷⁶ Nietzsche ise kendi yaklaşımını ortaya koyarken çok daha önce Schopenhauer'ı iradenin tekliğini vurgulamak suretiyle onun gerçek karakterini yadsımış olmakla suçlamaktadır. Benzer şekilde, kavramın epistemolojik kullanımına ilişkin olarak Nietzsche'nin en temel bir diğer eleştirisi de Schopenhauer açısından iradenin deyim yerindeyse dünyanın en iyi bilinen şeyi olduğu konusunda düğümlenir ki kesin bir dille belirttiği üzere bu tarz bir epistemolojik kesinliğe ulaşabilmek Nietzsche'ye mümkün görünmemektedir. Deleuze'ü takip edersek güç iradesi kavramı Nietzsche'ye göre ne Schopenhauer'daki gibi evrensel bir iradedir, ne de geleneksel psikolojide olduğu gibi tekil, kendiyle özdeş bir iradedir.

Ona göre, hakikat ya da doğruluk varlığa aittir. Ancak varlık artık metafizik geleneğin kayıtsız kaldığı, tek tek şeyleri sormaya, araştırmaya indirgediği ve yalnızca bir şeyin (var) olanlığı ya da basitçe el altında olma ya da bir/o şey olarak mevcut olma ile ilgili değildir. Bu gerekçeyle

²⁷⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s. 10.

²⁷⁶ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 11.

Heidegger, Nietzsche'nin hakikat ya da doğruluğu yanlış ya da sınırlı anlamıyla kullandığı kanısındadır. Nietzsche, hakikat/doğruluğu görünüşü düzenleyen, sabitleyen bir şey olarak anlamaktadır.²⁷⁷

Heidegger açıklamalarında temel olarak metafiziğin ne anlama geldiğine ve söz konusu metafizik tarihi içerisindeki düşünürlerin yerini tespit etmektedir. Heidegger'in metafizikten anladığı, felsefeden ne anladığı ile eşdeğerdir; Heidegger'in Nietzsche'si genel olarak felsefesinin olduğuna ilişkin tartışmasında merkezi bir noktada durmasını kanıtlamaktadır.²⁷⁸ Heidegger'in söz konusu Nietzsche değerlendirmesinin kimi araştırmacılar tarafından özgün bir yorum olduğu teslim edilmekle birlikte, yine de genel kabul görmüş olduğu söylenemez. Heidegger'in Nietzsche değerlendirmesinde kendi felsefi yaklaşımını ele veren birçok unsura rastlamak mümkündür.

Nietzsche için geleneksel metafizik köken ve anlamını, duyulur ve akledilir olan arasında yaptığı ayırım ve akledilir olana verdiği üstünlük bağlamında Platonizmde bulur ve metafizik onun düşüncesinde bundan başka bir anlama gelmez.

²⁷⁷ Kurtar, "Hakikatin Şöleni: Güzelle Karşılaşma ve Başlangıcın Yıkımı", s. 170.

²⁷⁸ Mark Blitz, "Heidegger's Nietzsche", *The Political Science Reviewer* 22 (1993): 56.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İBN SİNÂ VE SCHOPENHAUER

4.1. İbn Sînâ'da Aşk ve Schopenhauer'da İrade: Varlık İlkesi Olarak

Daha önceki bölümlerde İbn Sînâ ve Schopenhauer düşüncelerinin hareket noktalarını teşkil eden unsurları, varlığın temeli olması bakımından aşk ve irade kavramlarını hangi yollarla ortaya koyduklarını ele almış olduk. Bu bölümde varlığın özüne dair sundukları çerçeveyi ve çözüm yollarını, ayırım noktalarına da işaret edecek bir biçimde göstermeye çalışacağız. İbn Sînâ'nın aşkı bir bütün olarak varlığın nihaî prensibi olarak düşünmesine paralel bir biçimde Schopenhauer da iradeyi doğada mevcut olan her şeyin yegâne sebebi ve temeli olarak sunmaktadır. Newton'un genel çekim yasası ile doğanın bütün ilişkilerini ifade etmesine benzer tarzda, aşk ve irade kavramları da her iki filozofun elinde inorganik ve organik, tüm tabiatı kendileri aracılığıyla açıklama imkânı veren kavramlar olarak ön plana çıkmaktadırlar. Her iki düşünür için de önemli olanın, şeylerin kendisinden meydana geldiği temel ya da zemini açığa çıkarma çabası olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ açısından her bir hüviyet kendisine ait olan eksiklik formundan uzaklaşıp, giderek daha mükemmel olmaya ve hatta kemâl olma noktasında eşi ve benzeri bulunmayana benzemeye çalışma gayretindedir. İnsan, aşka dolaylı biçimde sahip olması bakımından aşka doğrudan ve kesintisiz bir biçimde sahip olan ilâhî nefislerin aşkını örnek almaktadır.

Schopenhauer kendinde şeye karşılık gelen irade ile olgulardan oluşan fenomenal dünyayı birbiriyle ilişkilendirmek adına, iradenin tezahürlerini en tam nesnelleşmeler olduklarını belirttiği idealar ile açıklamaktadır.²⁷⁹ İdea vasıtasıyla bireyin yaşamını yönlendirmeyi amaçlayarak, olgu dünyasındaki hareketin hedefinin kendine yönelik olmasını sağlamaktadır.²⁸⁰ Böylece her iki kavramın da teleolojik bir izahının yapılmış olduğunu görüyoruz.

İbn Sînâ düşüncesinde tecellisi aşk olan Mutlak İyi'nin bilinmesi aşk vesilesiyle mümkündür. Dolayısıyla onun en temel çabasının bu eserinde Tanrı ve insan arasındaki

²⁷⁹ Ahmet Uğurlu, "Schopenhauer", *Doğu'dan Batı'ya Düşünce Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi*, 1. Baskı, proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, cilt ed. Ahmet Erhan Şekerci, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, III, s. 494.

²⁸⁰ Uğurlu, "Schopenhauer", s. 493.

irtibatın açık kılınması doğrultusunda olduğu söylenebilir. Benzer şekilde Schopenhauer açısından irade tezahürlerinden hareketle bilinebilir olmaktadır ve iradenin bütün çabası dış dünyada kendini gerçekleştirmektir. Muhtelif nesnelleşme derecelerinin her birinde irade söz konusu görünürlüğünü daha açık kılmaya çabalamaktadır. Schopenhauer sisteminde irade herhangi bir kayıt ile mukayyet olmaması anlamında (zaman, mekân ve nedensellik) mutlak özgürlük ile eşdeğerdir. Schopenhauer'ın iradesi yaşama iradesi ve yok olmaya karşı gösterilen bir direnç olarak canlı organizmanın ve cansız varlıkların bütününde kendisiyle karşılaştığımız bir güç durumundadır. İrade onda var olan her şeyin temel niteliğidir. Bütün bir dünya iradenin kendisini gerçekleştirmesinden ibarettir ve iradeden bağımsız bir gerçeklik yoktur. Schopenhauer'da irade soyut ve bilinemez bir tümellikten ibaret değildir, bilakis somutlaşarak, uzam ve zaman kalıpları içerisine yerleşerek dış dünyada görünür olmakla birlikte aynı zamanda ayırt edilebilir hale gelir, gerçekleşip belirginleşir. Bu anlamda belirli her varlık, iradenin nesnelleşmesinde farklı bir aşamayı teşkil etmektedir. İradenin bilinebilmesi de uzam ve zaman kalıplarına girerek nesnelleşmesi dolayısıyla mümkündür

Hakikî anlamda varlığa sahip olduğu söylenebilecek bir şey varsa İbn Sînâ düşüncesinde aşk ve Schopenhauer'da da irade olduğunu söylemek mümkündür. Benzer şekilde gerek Schopenhauer gerek İbn Sînâ açısından aşk/irade her bir fenomenin özünü oluşturan şeye tekabül etmekle birlikte var olmaya ve varlıkta kalmaya dönük bir meyle işaret eder. (var oldukça var kalmayı istemek). Bu varlık İbn Sînâ'da taşma yoluyla bütün bir aleme yayılmaktadır.²⁸¹ Aynı şekilde hem aşk ve hem de irade her ne yol üzerinde varlık sahnesine çıkıyor olurlarsa olsunlar, tüm bu ortaya çıkışların aslında temelde bir birlik teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Tezahürler birbirinden farklı da olsa öz bakımından irade de bir ve değişmezdir. İrade varolanın aslıdır ve “varolanın aslı”nın özelliği, işte bu noktada, onun bilinebilirliğindedir.”²⁸²

İbn Sînâ düşüncesinde aşk kuvvetine sahip olmayan bir şey için onun var olduğu söylenemez. Benzer biçimde İbn Sînâ'nın tüm tabiatta daha yetkin olmak için gösterilen

²⁸¹ Âlem ifadesi burada genel kullanım üzere Tanrı dışında diğer her şeyi kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

²⁸² İonna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınevi, 2013, s. 16.

çaba olarak, var oldukça var olarak kalmak isteyen varlıkların sahip olduğu aşk kavramının Schopenhauer'ın daha çok var olma arzusu dediği şeye karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Varlıkta kalmada ısrar ve yokluktan kaçınma çabasının açıklanmasına çalışmaktadırlar. İbn Sînâ mevcut olan her şeyin yetkinliğe şevk duyduğunu belirtmektedir.²⁸³ Schopenhauer ise her sonlu olanın her ne olursa olsun en mümkün olmak adına çabaladığını düşünür.

Schopenhauer açısından bakıldığında şimdiye kadar bilen olma karakterine vurgunun yapılageldiği insan, özünde isteyen bir varlıktır ve nesnelleşmenin en yetkin basamağında yer almaktadır. İrade her bir ediminde bir isteği tatmin etmeye, onu doyurmaya yöneliyorsa buradan çıkacak sonuç da artık istememenin artık var olmamak olduğu şeklinde olacaktır. Yaşamayı istemek, ısrar etmek ile yokluktan korkmak, kaçınmak arasında bu anlamda bir fark yoktur. Öyle ki yaşamı isteme, ona göre bütün düşünsel faaliyetlerimizin de önüne geçmektedir.

Her iki düşünür de varlıkların meydana gelişinde sebep-netice bağının varlığını kabul etmekte ve bir sebebin neticesi olarak meydana gelen her şeyde mevcut bir birliğe işaret etmektedirler. Söz konusu birliği temin eden ilke İbn Sînâ açısından aşkın bir varlığa sahip iken Schopenhauer açısından içkin bir birlik söz konusudur. Schopenhauer düşüncesinde transandantal olması bakımından iradenin bu dünyanın dışında bir varoluşa sahip olma anlamında bir aşkınlığa sahip olmadığına/sahip olduğu sanılmamalıdır.

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın Zâtı gereği varlık ve dolayısıyla aşkı bütün var olanlara varlıklarını sürdürme adına verdiklerini bildirerek, varlıkların bu durumdan haberdar olmamalarının kendilerinde mevcut bulunan aşkı kaldırmayacağını düşünmektedir. Aşk tabii bir varoluşa sahiptir. Schopenhauer yaşama iradesinin tüm düzeylerdeki varlığının zorunluluğuna dikkat çekmekte ve yaşamın ortadan kaldırılmasının iradenin ortadan kaldırılması anlamına gelemeyeceğini belirtmektedir. Söz konusu iradenin ortadan kalkması, bireysel iradenin yadsınması olarak anlaşılmalıdır. Acı ve ızdırapların kaynağı olması bakımından iradeden kurtulmanın intihar aracılığıyla mümkün olamayacağını

²⁸³ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 145.

belirtmesi de aynı gerekçeyle. Çünkü insan kendi varoluşundan vazgeçmesi durumunda bu vazgeçiş, mutlak iradeye herhangi bir şekilde tesir etmiş olmayacaktır.

Benzer şekilde söz konusu kavramları organik olmayan tabiatı da ihata edecek şekilde geniş bir biçimde kullanmakla birlikte canlı varlıklar sahasının dışında bu güçlerin bilinçsiz oluşuna dikkat çekerler, yalnızca insan ve hayvan cinslerinde aşk ve iradenin bilince sahip olduğu söylenebilir. (temyiz kabiliyeti)

Araştırmamızda ulaştığımız en temel sonuçlardan biri de her iki düşünür açısından da gerek irade ve gerek aşk kavramları ontolojiyi epistemolojiye bağlamanın anahtarıdır. Klasik düşünce cihetinden bakıldığında modern zamanlarda karşılaştığımız ayrımlara rastlanmaz. Ontoloji, epistemoloji, kozmoloji ve ahlak birbiriyle irtibatlı olarak bir bütün teşkil etmektedir. Modern düşüncenin her şeyi parçalayıcı ve indirgeyici yaklaşımını görmek mümkün değildir. Schopenhauer'da benzer bir biçimde etik ve metafiziğin birbirlerinden bağımsız bir biçimde ele alınamayacağını düşünmüştür.

Her iki kavramın da nihaî gerçekliği ifade etmeye dönük anlama ve her şeyi (tüm varlığı ve varoluşu) kuşatıcı olmaları bakımından kapsayıcı bir karşılığa sahip olduklarını söylemek mümkündür. Her iki düşünür de odak noktalarını en geniş anlamıyla varlığa ve var oluşa çevirmiştir.

Schopenhauer bütün evrenin iradenin var olma arzusunun bir neticesi olduğunu ve iradenin evreni meydana getirmesinin herhangi bir bilinçli nedeninin olmadığını düşünmektedir. Schopenhauer açısından evrenin meydana gelişi şayet bir Tanrı varsa onun en kötü planı yürürlüğe koyduğunun göstergesidir. Fakat İbn Sînâ'da varlık iyidir ve alem belli bir nizam üzere tahakkuk etmiştir. (hayr-ı mahz) Kötülüğün belli ölçüde gerekli olduğunu düşünen İbn Sînâ, kötülüğün kaynağı olarak ise Evvel'i görmemektedir.

İradenin dış dünyadaki devinimi inorganik tabakanın akabinde bitkilere, tek hücrelilere ulaşmakta nihayetinde bilinçli haline insanî düzeyde geçmektedir. Bilinçsiz doğada itme çekme olarak açığa çıkan irade mineral, bitkisel ve hayvansal aşamalardan geçmektedir. İradenin insanda tezahür etmesi düşüncesi Schopenhauer'ın oldukça mistik bir yaklaşımdır. İnsan kendisinde bedenselleşen iradeyi aynı zamanda bir bütün olarak taşıma ve temsil etmeyi sürdürmektedir. Bu anlamda Schopenhauer'ın düşüncesinin

temeline yerleştirdiği irrasyonel biçimde varlığını sürdüren iradenin, her Şeyde tahakkuk edebilmesi fakat yine de değişmeksizin kalabilmesi söz konusudur.

İbn Sînâ'da da her nefis türünün kendinde özgü sahip olduğu bir aşk söz konusudur. İrade Schopenhauer'da insan ruhunun derinlerinde işleyen irrasyonel bir kapasite yahut yeti olarak düşünülebilir.

İbn Sînâ'nın varlıkların aşk sayesinde var olduklarını belirtmesi ile Schopenhauer'un iradeyi bir varlık ilkesi olarak ön plana çıkarması örtüşmektedir. Fakat en temel ayırım noktalarından biri olarak İbn Sînâ Mahza İyi bir varlıktan sudûr yoluyla yayılan dış dünyanın belli bir düzen üzere var olduğunu düşünürken, Schopenhauer'da kendi tutkuları olan ve haz ilkesine göre işleyen irade evrendeki kötülüğün temel kaynağıdır. İrade tasavvur dünyasını ve tasavvur sahibi olarak insanı kuran bir Şey olarak karşımıza çıkar. Asıl varlık ilkesi olan, "kendinde" fakat rasyonel olmayan iradenin doğal olarak Şeyleri varlığa getirmede bilinçli bir nedeninin olmadığını söyledik. Gerçeklik bu şekilde kurulan bir Şey ise var olmayı seçmek Schopenhauer açısından doğru bir karar olmayacaktır.

İbn Sînâ için varlıkların meydana gelişinde bir sebep-sonuç ilişkisinden, aşkın zorunlu olarak bütün hüviyetlerde var olmasının gerekli olduğu şeklindeki kanaatinden aşkın varlık olması ve varlığın delili olmasının zorunlu olduğu sonucunu çıkarabilmek mümkündür. "Nesneler arasında kurulan sebep-sonuç ilişkisi (illiyet) duyuların verisi değil duyu verilerinden hareketle aklın bir çıkarsamasıdır. Şu hâlde sebepler hakkında söylenecek her Şey, bir sebeplilik olduğu ortaya konduktan yani mutlak sebep düşüncesinin ispatından sonra anlam kazanacaktır."²⁸⁴

Schopenhauer *Yeter Sebep İlkesi'nin Dört Kökü Üzerine* adlı daha önce yer verdiğimiz doktora tezinde açık kıldığı üzere, hiçbir Şeyin kendisini meydana getiren ve bu anlamda onu önceleyen bir nedeni olmaksızın var olamayacağını düşünmektedir. Schopenhauer nedensellik alanında yer alan ve her türlü bilginin temelini teşkil eden tasavvuru, *kendinde Şeye kıyasla ikincil planda düşünmekte ve varoluşun haricî yanı*

²⁸⁴ Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ El-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Diyanet İlmî Dergi*, 50 1 (2014): 18.

olarak konumlandırmaktadır. Şeylerin iç özü yeter sebep ilkesine yabancıdır; o kendinde şeydir ve o da saf iradedir. O irade ettiği/istediği için vardır ve var olduğu için irade etmekte/istemektedir. İrade ve tasavvur arasında birinin diğerini netice olarak açığa çıkarması gibi bir ilişkiden bahsedilemeyeceğini de vurguyla açıklamaktadır, çünkü nedensellik zincirinin takip edilmesi durumunda gerçekliğin kendisinin hiçbir zaman erişime açılmayacağını düşünür.

Fakat zorunluluk bağlamında da İbn Sînâ, onun Tanrı tarafından verildiğini düşünmektedir; Tanrı sebebiyle Zorunlu olan varlıkların öz bakımından mümkün olduklarını vurgulamak gerekir. Dolayısıyla zorunluluk burada aşkın bir niteliğe sahiptir. Schopenhauer'da sebep sonuç ilişkisi yalnızca ifade ettiğimiz üzere tasavvur alanında bulunup a priori bir form olarak insan zihninde yer almaktadır.

Varlığı hem merteye hem de mutlak olarak düşünebilmek mümkündür. Kökleri Alman Mistisizmine dayanan (Jacob Boehme) evrenin ve Tanrı'nın aynılığı düşüncesine Schopenhauer'da da rastlanmaktadır. İrade Schopenhauer'da mutlaktır²⁸⁵ ve fakat aşk bir açıdan mutlak olmakla birlikte diğer taraftan Zorunlu Varlığı isimlendirirken onun taayyün ettiği bir mertebeye işaret etmektedir. Daha doğru bir deyişle İbn Sînâ açısından aşk, yalnızca Tanrı'nın kendisi aracılığıyla tecellî ettiği sıfatlardan birine tekabül etmektedir.

²⁸⁵ Schopenhauer'ın iradenin mutlaklığını öne sürmekten kurtulamadığı yönündeki iddiasını burada Nietzsche'nin düşüncelerine referansla ifade edebiliriz. *Güç İstenci* başlıklı eserin Schopenhauer'ın Nihilizminin Hıristiyan Teizmini yaratmış olan aynı idealin sonucu olduğuna dair başlığı altında Nietzsche şunları yazar: En yüksek istenirliğin, en yüksek değerlerin, en yüksek yetkinliğin bağlamında emniyet derecesi o derece büyüktü ki, filozoflar bundan a priori olarak mutlak bir kesinlikten yola çıkarak hareket etmişlerdir. "Tanrı'ya benzer olmak, Tanrı'da yok olmak" bunlar binlerce yıldan beri en naif ve en ikna edici olan istenirliklerdi. İdeali vaz etmeye ilişkin şahısların -realitesini teslim ve kabul etmek- unutuldu. Ateist olundu. Ama aslında idealden vazgeçildi mi? Son metafizikçiler arasında hâlâ onda gerçek realiteyi", "Ding an Sich"i aramaktadırlar ki, ona nispeten bütün onun dışında kalanlar sadece zahiri olarak görüldü. Onların dogması (akide, inak) bizim duyular dünyamız belirgin olarak o idealin ifadesi olmadığından, o düpedüz gerçek değildir mealindedir. Ve esas itibarıyla asla o metafizik dünyaya sebep olarak aslında indirgenemez. O en yüksek etkinlik olduğuna göre kayıtsız şartsız var olan (Tanrı) bütün kayıtlı ve şartlı olan için sebebi teşkil edemez. Bunu başka türlü isteyen Schopenhauer, o metafizik sebebi idealin zıddı olarak düşünmeye mecbur kaldı, onu kötü, kör irade diye düşündü. Buna göre, duyular dünyasının içinde kendini belli eden şey anca görünen şey olabiliyordu. Ama bizzat bununla idealin mutlaklığından vazgeçmedi – o onun içinden usulca geçti. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2012, s. 29.

Tanrı aşktır fakat sadece aşk değildir. Schopenhauer’da ise aslî olan her daim iradedir. Dolayısıyla denebilir ki İbn Sînâ’da varlık veya tanrı arasında ayırım yapma imkânı saklı kalmaktadır. Tanrı ile diğer varlıkların arasını gerek zorunluluk, yetkinlik ve gerek varlık bakımından ayırma konusunda İbn Sînâ oldukça başarılıdır. Schopenhauer’da iradenin bir tanrı olarak tasavvur edilmesi oldukça güçtür. Bütün bir Alman İdealist düşüncesinde olduğu üzere Schopenhauer’da da Zât düşüncesine rastlanmaz.

4.2. İbn Sînâ ve Schopenhauer’da İnsanın Ontolojik Konumu

İnsanın mahiyetinin ne olduğu ve varlık anlamının ne şekilde belirlenebileceği mevzusu geçmişten bu yana düşünürleri meşgul etmiş kadim meseleler arasında ilk sıralarda yer almaktadır. İbn Sînâ ve Schopenhauer arasındaki en temel ayırım noktalarından birinin, insanın ve doğanın mahiyetine yönelik genel tutumlarında yer aldığını söyleyebilmek mümkündür. İbn Sînâ açısından insan, tabîî bir yönelim ile iyiyi gerçekleştirme, iyilik ile eşdeğer olan varlıkta kalmada ısrar etmektedir. Schopenhauer ise pesimist bir perspektif geliştirerek içerisinde yaşadığımız dünyanın mümkün dünyaların en kötüsü olduğuna inanır ve insanda acı ve sefalet şeklinde tezahür eden iradenin yine insanın kendi içinde ortadan kaldırılması gerektiğini düşünür.

İbn Sînâ açısından insanın varlığını mümkün olduğunca koruma ve devam ettirmenin yanı sıra kemâline doğru çekildiğini ve tamamlanmaya dönük çaba sarf ettiğini belirtmiştik. Aşk konusunda insan akılların sahip olduğu aşkı örnek almaktadır ve “aşkın insanı yükselteceği en üst kemal noktası "ilâhîleşmiş insan" mertebesidir.”²⁸⁶

İnsan, Schopenhauer’da²⁸⁷ da her şeyden önce iradenin dış dünyada tezahür ettiği en yüksek merhaleyi temsil etmektedir. Bunun gerekçesi ise insanın fenomen ve numen alemi arasında tabiri caizse bir köprü vazifesi görmesi ve iradenin kendinde açığa çıktığı

²⁸⁶ Kutluer, “Aşk”, s. 17.

²⁸⁷ Schopenhauer açısından irade kavramının insan ile irtibatına ilişkin örnek bir yazı için bkz. Kazım Sarıkavak, “Schopenhauer’de İnsan-İrade İlişkisi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2002): 176-190.

alan olmasıdır. Her şeyden önce insan nesnelere arasında bir nesne olmak bakımından görünen alemin içerisinde yer alır. Fakat o kendisinde iradenin en yetkin tecellisini barındırmasından dolayı bu dünyanın sınırlarını zorlayan bir konuma da sahiptir.

Ontolojik esaslara dayalı felsefî antropolojinin gelişiminden bahsettiği yazısında Takiyettin Mengüşoğlu, Schopenhauer'ın insan felsefesi sahasında oldukça önemli ve pozitif fikirler ortaya koyduğunu aktarır.²⁸⁸ Bir bütün olarak varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan Schopenhauer'da, bu noktada insanı nazar-ı itibara almadan düşüncesini ortaya koymak mümkün olmayacaktır.

Schopenhauer düşüncesinde dünyanın olduğu gibi insanın da iki yanından ya da kutbundan bahsedilmek mümkündür; bir yanıyla o rasyonel bir varlık iken öte yandan daha derinde bilinçsiz kör bir irade ile idare olunmaktadır. Schopenhauer, insanın bir yönüyle irade alemine, diğer bir yönüyle de fenomenal dünyaya ait olduğunu, bu özellikleri nedeniyle de iradenin nesnelleşmesinde mükemmel bir safhayı teşkil ettiğini ifade etmektedir. İnsan hem fenomenal dünyanın hem de numenal dünyanın özelliklerini taşıyan bir varlık olması bakımından, insanın bilinmesi/anlaşılması hakikatin bilinmesi açısından hayati önem arz etmektedir. İnsan beden yönüyle bu dünyaya ait olduğu için fenomenal dünya tecrübesi insanda beden vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

İnsan her iki düşünür için de varlığın en üst aşaması; varlığın kendisi yoluyla taayyün ettiği, varlık sorusunun asıl muhatabıdır. Varoluş zincirinin en temel halkasının her iki düşünürde de insan olarak tayin edildiğini görüyoruz çünkü varlık insanda en açık biçimde zuhur eder.

İbn Sînâ'da insanı beden ve nefsten oluşan çift yönlü bir yapı dahilinde düşünür. Nefs teorisi İbn Sînâ'da tüm yaşamsal işlevlerin kaynağı olmak bir yana fizikten metafiziğe geçişi sağlamaya yarar. Her ne kadar bedenle bir arada bulunsun da nefis, gayri cismanî/aklî bir varoluşa sahiptir.

Schopenhauer hakikatin anlaşılmasında fiziki nedenlerin önemsizliği fikrine, fenomenal dünyaya ait özelliklerin gerçeğin tek nedeni olamayacağı fikri ile karşı

²⁸⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, ed. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınevi, 1997, s. 1.

çıkılmaktadır. Ona göre fiziki dünya, iradenin nesnelleşme sürecinde alt bir düzeye tekabül etmektedir. Hakikatin en basit düzeyi olan fenomenal dünyanın, hakikatin ifşa edilmesinde çok fazla rolü yoktur. Çünkü insan, iç dünyasında iradeyi mükemmel derecede barındırdığı için hakikatin ortaya konmasında büyük rol oynar. Nesnellikten hareket etmek, kendisine bağlı bütün kanunları ile birlikte yalnızca tabiatı, Schopenhauer'ın deyişiyle *mutlak fiziği* verecek ve gerçekliğin kendisine nüfuz edilemeyecektir.

Schopenhauer açısından da iradenin izahında insan bedeni her ne kadar hayati önemi haiz olsa da insan yalnızca bedenden müteşekkil bir organizma olarak kavranamaz. Cisimsel olmasının ötesinde beden, metafizik arka plana açılan anahtar fonksiyonu görür.

Schopenhauer insana dair yaptığı çift yönlü açıklamayı tabiata da tatbik etmektedir. “Tabiattaki her varlık eş zamanlı olarak kendinde şey ve tezahür veya *natura naturata* ve *natura naturans* olduğu için fizik ve metafizik diyebileceğimiz iki yönlü bir açıklamayı kabul etmektedir.”²⁸⁹

İbn Sînâ bitkilere ait nefsin, kendisiyle birlikte bulunan ve ondan asla ayrılmayacak olan bir aşkla bir arada olduğunu bildirmektedir. Gıda alıcı kuvvete mahsus olan bu aşk, gıdanın alınmasını ve alındıktan sonra da aynı yerde kalmasını sağlamaktadır. Schopenhauer'ın irade kuvvetinin her düzeyde kendini gösterdiğini daha önce belirtmiştik. Gezegenlerin hareketinde, bitkinin güneş ışığını almasında, hatta sindirimde dahi iradenin etkili olduğunu bu noktada hatırlatmakta fayda var. Dolayısıyla yalnızca çekme değil aynı zamanda tutma sindirme gibi organik faaliyetleri de içeren bir irade ile karşı karşıyayız.

Platon bilindiği üzere duyular ve idealar dünyası ayrımı yapmış, (hissedilir, akledilir) ilkinin beş duyu organı aracılığıyla tecrübeye konu olabilen hissedilir dünyaya karşılık geldiğini fakat idealar dünyasının yalnızca akletmek/kavranmak suretiyle erişime açık olduğunu bildirmiştir. Schopenhauer daha önce söz ettiğimiz üzere Platon'un

²⁸⁹ Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, s. 12.

idealarının oluş dünyasında yer alan şeylerin temel ilkelerini oluşturması fikrini kendi düşüncesine tatbik ederek iradenin derecelendirilmesini bu yolla izah etmiştir.

İbn Sînâ, Platonik ideaları türsel bir anlamın yalnızca türü taşıyan fertlerde tahakkuk edeceği düşüncesiyle kabul etmemiştir. Fakat semavî feleklerin aşkından onların var olarak kalmalarının oluş ve bozuluşun sürekliliğini temin ettikleri şeklinde bahsetmiştir. Felekler de nefis sahibi olmaları hasebiyle aynı zamanda canlı varlıklardır. İbn Sînâ organik varlıkların yanı sıra gök cisimlerinin varlığını da aşk ile açıklar. Var olan şeylerin bir tür ideal formları olarak düşünülebilmeleri mümkündür. Hayvani ve insani hayat, bu semavî cisimlerin hareketinden neşet etmektedir.²⁹⁰

Schopenhauer iradenin dereceli bir yapı halinde görünür hale gelmesini temelde değişmez ezelî, ebedî idealara atıfla açıklar, yani “Platon’un somut varlıkların ne iseler o olarak var olmalarını bu ideleri temsil etmelerine bağlaması”²⁹¹ düşüncesini kabul ederek iradenin ortaya çıkışına uyarlar. Bu idealar iradenin en tam nesnelleşmesidir. Fenomenal dünyanın sınırları dışında yer alan ideaların var olma nedeninin irade olduğu düşünülünce, onların en tam nesnelleşmeye sahip olmaları ve dış dünya üzerinde etki sahibi olmaları İbn Sînâ’da feleklerin sahip olduğu rolü burada ideaların aldığını söylemek mümkündür. İdealar da bir yandan fenomen alanın dışında durmakta, fakat öbür yandan fenomenal alanla irtibatlı bir konumda yer almaktadır.

4.3. Çoğalmanın Kaynağı ve Türün Devamı Olarak Aşk ve İrade

İbn Sînâ canlı varlıklarda aşkın, neslin devamını sağladığına ilişkin birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Aşkın bu tezahürünü ona onun en belirgin hali olarak nitelemektedir. Şöyle ki: “Canlıların istek kuvvetleri halk indinde aşkı hasıl eden varlıkların en bellisidir.” Hayvanlar söz konusu olduğunda aşkın mahalli üremeyi sağlayan şehvet gücüdür. Soyun sopun var olarak kalmasında da İbn Sînâ Tanrı’ya benzeme gayesinin yönlendirici rolü üstlendiğini bildirmektedir. Fakat buradaki Tanrı’ya

²⁹⁰ Ömer Özden, *İbn Sînâ ve Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996, s. 86.

²⁹¹ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, 27, s. 336.

benzemenin eylemde değil de yalnızca gayede söz konusu olduğuna da özel vurguda bulunur.

Schopenhauer'da bilhassa *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya'nın "Cinsel Aşkın Metafiziği"* başlığını taşıyan bölümünde ve ayrıca *Aşkın Metafiziği* adlı eserinde aynı husustan bahseder. İradenin açık bir biçimde kendisini gösterdiği halinin türün devamını sağladığı kanaatindedir.

Son tahlilde iki ayrı cinsten insanı böylesine güç ve şiddetle, bir başkalarına değil de birbirlerine yaklaştıran/çeken şey, burada varlığının kendi amaçlarına uygun düşen nesnelleşmelerinden (objektivasyonlarından) birini, bu iki sevgilinin meydana getireceği bireyin varlığının içinde (onların bir araya gelmelerinden) önce gören, o bütün insan türü içinde kendini gösteren *yaşama iradesidir*.²⁹²

“Çünkü, güzel’in iyi’ye ve doğru’ya katılması insanın tekamülünü artırır. Örnek olarak karşılıklı-cinsler (dişil-eril) arasındaki aşk, kişinin, Tanrı’nın cemâl ve celâlini, kısaca kemâlini, en iyi cisimleştirdiğine inandığı, kendini cezbe eden kişiye tutulmasıdır.”²⁹³

İradenin yaşama iradesi olmanın yanı sıra aynı zamanda cinsel dürtü olarak açığa çıkmasının anlamı, her zaman için mutlaklığını korumak istemesi ve nesiller boyunca varlığını sürdüreceği olması dolayısıylaıdır.

Schopenhauer her ne kadar metafiziksel bir temele sahip olsa da yaşam sürecinin sürdürülmesinin direniş göstermeksizin devam etmeyeceğini ve sonuç olarak çaba sarf etmek gerektiğini belirtmektedir.²⁹⁴ “Bütün varlıkların mahiyet olarak sürekli bir yönelim ve çaba içinde olmaları, kendilerini durmaksızın daha net ve tam şekilde görünür kılmaya çalışmaları “yaşama iradesi”nin özü gereğidir.”²⁹⁵

²⁹² Arthur Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2003, s. 23.

²⁹³ Fazlıoğlu, *Fuzulî Ne Demek İstedi*, s. 48.

²⁹⁴ Schopenhauer, *WWI*, Vol III, s. 357.

²⁹⁵ Lokman Çilingir, “Schopenhauer’ın Kurtuluş Öğretisi”, *Tabula Rasa felsefe teoloji* 8 (2003): 53.

İnsanın eksikliğine işaret eden her iki düşünür, bu eksikliğin sürekli olarak çabalamaya sevkettiği ve bunun da aşk ve iradeyi gerektirdiği noktasında hemfikirdirler. Fakat Schopenhauer, iradeye sahip olmanın beraberinde getirdiği ve bilgi ile doğru orantılı bir şekilde, gittikçe daha da artan biçimde kendisini gösteren sonsuz ızdırabı ön plana çıkarmaktadır.

Çünkü her çaba eksiklikten ortaya çıkar ve kişi tatmin olmadığı sürece de bu bir acı çekmektir. Ama hiçbir tatmin sürekli değildir; daha ziyade o, yeni bir çabanın hareket noktasıdır. Çabanın her yerde çeşitli şekillerde engellendiğini, her yerde savaşıldığını görürüz: Öyle olunca da acı çekilir: Bu acının hiçbir son hedefi yoktur: Yani acı çekmenin ölçüsü ve hedefi yoktur.²⁹⁶

Hatta ona göre iradenin kendini koruma içgüdüğü ile sınırlandırmaması, varoluşun dinginlikten, dert ve tasadan uzak olmayıp talihsizlik ve sefalet ile dolu olması ile neticelenir.²⁹⁷ Şayet irade yalnızca kendini koruma iç güdüsü olarak açığa çıksaydı, bu aynı zamanda yalnızca bireysel bir fenomenin doğal süresi anlamında bir zaman aralığını kapsar ve iradenin mutlaklık iddiasını sınırlandırır.

²⁹⁶ Schopenhauer, *WWI*, Vol I, s. 385.

²⁹⁷ Schopenhauer, *WWI*, Vol III, s. 337.

SONUÇ

Martin Heidegger, her gerçek metafiziğin aynı zamanda ontoloji olduğunu, aksi takdirde başka bir şey olamayacağını söylemektedir. Aşk ve irade kavramlarının her iki düşünür açısından metafizik ve ontolojilerinin kesişme noktası olarak ele alınabileceğini söylemek mümkündür. Eş deyişle söz konusu kavramları, her iki düşünür açısından ontoloji yaklaşımlarını epistemolojiye ve metafiziğe bağlamanın anahtarları olarak görebilmek mümkündür.

İbn Sînâ'da hiçliğe sürüklenmekten duyulan korkunun, eş deyişle var oldukça var kalmayı istemenin beraberinde getirdiği aşk kavramında olduğu üzere, Schopenhauer için de yaşama iradesi olarak kendisini gösteren temel prensibin, diğer tüm kaygıların önüne geçmesi; yaşamanın diğer her şeyden daha fazla sevilmesi ve onu mümkün olabilecek her şekilde devam ettirme gayreti, düşüncesinin seyri açısından oldukça tayin edici konumdadır.

Her türlü açıklamanın varıp dayandığı nokta olması bakımından kendisinden sonra artık her türlü açıklamanın yersiz olduğu aşamanın Schopenhauer, boş bir kelime olmaktan bütünüyle uzak olup; daha önce sonsuz, mutlak, idea ve benzeri kavramlarla ifade olunduğu üzere en gerçek olarak bildiğimiz ve gerçekliğin bizzat kendisinin çekirdeğini teşkil eden irade olduğunu belirtmektedir. Fakat Schopenhauer, bütün nedenlerin kendisine dayandığı nihaî prensip olarak Tanrı'ya ulaşılması anlamında kozmolojik argümanın kabul edilemeyeceği kanaatindedir. Schopenhauer kendi kendinin nedeni olan, bir İlk neden gibi bir fikre ulaşma yönündeki inancın ve çabanın saçma ve yersiz olduğunu düşünür, şayet varsa bile, bu o nedenin hiçbir şeyin fiziksel nedeni olamayacağını bildirir.

Bir bütün olarak ele alındığında İbn Sînâ ve Schopenhauer felsefi yaklaşımlarının önemli farklılıklar barındırmasına rağmen, ontoloji yaklaşımlarının paralellik arz ettiği noktaları vurgulamaya çalıştık. Her ikisinin de aslında varlığın kendisinden neşet ettiği tek bir kaynaktan bahsetmelerini vurgulamak önemlidir. Fakat ifade ettiğimiz üzere Schopenhauer, İbn Sînâ'dan farklı olarak aşkın bir ilkeye gönderimde bulunmamaktadır.

Metafizik çerçeve onda bütünüyle deneyim dünyası ile sınırlandırılmıştır ve olası deneyimin ötesi ile ilgilenmediğini, açıkça dünyanın varlığını nihaî bir biçimde açıkladığını düşünmediğini belirtir. Yalnızca irade kendinde şeydir. Eserin sonunda yöntemine dair fikirlerini ortaya koymak adına yer verdiği “Epifelsefe” başlıklı kısımda, iradenin işleyişinin içkinliğine (İng. *Immanent*) vurgu yapmaktadır.

Schopenhauer’ın dünyanın irade olarak düşünülmesi gerektiğini söylemesi her zaman için oldukça şaşırtıcı gelebilecek bir düşüncedir, çünkü dünyayı daima ilâhî bir iradenin ürünü olarak kabul etmeye meyilliyizdir. Söylenecek en iyi ve en genel şey yine de iradenin her durumda insan zihninden bağımsız olması gerektiği gerçeğidir. İradenin kendisine nüfuz edemediği ya da kendisinde bir bütün olarak gömülü olmadığı hiçbir şeyden bahsedilemez.

Ayrıca tespit ettiğimiz en temel hususlardan biri de her iki kavramın da dış dünyada belirginleşmesine özel vurgunun yapıldığıdır. Söz konusu açığa çıkışları iradenin tezahürü ve aşkın tecellisi başlıkları altında değerlendirmiş olduk.

İbn Sînâ Tanrı’yı bir yandan mutlak ve aşkın olarak konumlandırmış, fakat öte yandan özü ve varlığı birbirinin aynı olan el-Evvel’i içkin ve bütün bir dünyaya yayılan, varlıkların var olma sebebi olarak açıklamıştır. Schopenhauer iradenin fenomenen ve onun bütün yasalarından farklı olduğunu belirtse de iradenin şeylerin gerisinde yer alması anlamında aşkın olduğunu kabul etmiş ve de içkin olarak nitelendirilebilecek bir metafizik perspektif sunarak, söz konusu iradeyi dış dünyanın her aşama ve düzeyinde kendisini hissettirmeye yönelik çabaladığını bildirmiştir.

Dikkat çeken bir diğer husus ise şu şekilde açıklanabilir: İbn Sînâ aşk aracılığıyla insan ve alem arasındaki ilişkide yani makrokozmos ve mikrokozmos arasında bir paralellik öngörmektedir. Schopenhauer da benzer şekilde mikrokozmos düzeyde tespit ettiği bütün özellikleri makrokozmosa taşımaktadır.

Schopenhauer insanın kendi varlığına ilişkin dolaysız farkındalığı üzerinden iradeyi temellendirmektedir. Dolayısıyla insanda, iradeye erişimin sezgi yoluyla en açık ve doğrudan bir biçimde mümkün olabildiğini gözlemleyebiliriz. Schopenhauer’dan

sonra Bergson da insanın mutlağa ulaşmasında, ona nüfuz edilmesinde sezgiyi ön plana çıkaracaktır.

Schopenhauer doğada şu ya da bu şekilde işleyen, etkin olan her gücün irade ile özdeş olduğu düşüncesinin kendisinden önce kimse tarafından saptanamadığını düşünmektedir. İradenin adeta büyümlü bir söz gibi doğadaki her şeyin özünü açığa çıkardığına inanır. İster özmeden ister nesneden hareket edelim onu aynı ölçüde buluruz. Bitkilerde daha yüksek bir düzeyde, hayvanlarda ise daha da yüksek bir düzeyde açığa çıkan irade yeni hayat formlarının açığa çıkabilmesi için gerekli metafizik temeli teşkil eder. İbn Sînâ'da ise bütün varlık düzeylerinde kendisi ile karşılaşılacak bir temayül olarak aşk, yetkinleşme açısından oldukça önemli ve insanda açığa çıkması bakımından ihtiyarî olarak isimlendirdiği aşk sayesinde kişi kendi sınırlarını aşabilecek, yüksek şeref ve başarılarla tabi olabilecektir. İbn Sînâ'ya göre bütün canlıların gerçekleştirdikleri fiillerinde gayeleri olabildiğinde O'na benzemektir; türün devamının var olarak kalmasında da aynı fikrî tezahürü ile karşılaşmak mümkündür. Schopenhauer'da da irade, bireyden önce türün devamının sağlanması adına hayatî önemi haizdir.

Schopenhauer'da sebep sonuç ilişkisi dahilinde işleyen dış dünya, yeter sebep ilkesine dayanmaktadır. Yeter sebep ilkesinin temelinde de belirlenmemiş belirleyici olarak niteleyebileceğimiz irade yer almakta ve söz konusu ilke, kendisi aracılığıyla açığa çıkan iradenin fiilî düzeni olmaktadır. Fakat dünya, sıklıkla vurguladığı üzere aynı zamanda şeylere sızan ve en derinde yer alan irade olarak düşünülmelidir. Buradan hareketle irade, kendinde olduğu haliyle art arda gelişlerin tümünü aşmakta ve öncesiz sonrasız olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü sebep sonuç ile birbirlerine bağlanan her şey uzay ve zamanda yer almakta ve söz konusu uzay zaman da zihin tarafından koşullanmakta, dolayısıyla insana tabi olmaktadır. İrade herhangi bir zemine ya da sebebe dayanmamakta ve bütünüyle uzay zaman sınırları dışında yer almaktadır. Schopenhauer kendinde şeyin ne olduğu sorusunun cevabı olarak iradeyi telaffuz etmektedir. Tek tek insanlarda açığa çıkan iradenin kaynağı olmasına rağmen temel varlık ilkesi olarak irade, söz konusu şeylerin hiçbirine indirgenemez.

Araştırmada ulaştığımız sonuçları kabaca şu şekilde ifade etmek mümkündür: İbn Sînâ düşüncesinde aşk; ontolojik, epistemolojik, psikolojik ve kozmogonik bir ilke olarak

oldukça zengin bir içerik kazanmıştır. Schopenhauer'da ise irade, bütün bir yaşam döngüsünü etkileyen, cansız tabiatın kendisine bağlı olduğu ve bilginin de kendisi tarafından öncelendiği ontolojik, metafizik ve epistemolojik bir ilkedir. İbn Sînâ, varlığın ve varoluşun delili/illeti telâkkî ettiği aşkın, istisnasız (canlı, cansız) tüm hüviyetlere yerleşmesinin detaylı bir izahını sunmuştur. İbn Sînâ sisteminde mahzâ aşk olan Tanrı zorunlu bir sudûr neticesinde kendisinden sâdır olan varlıklara varlıklarını devam ettirebilmeleri adına bir iştiyak vermiştir. Bu şevk ise aşktır. Aşk onun düşünce sistemi içerisinde yalnızca canlı varlıklara özgü kılınmayıp, cansız varlıklar da dahil olmak üzere tabiatın bütününde etkin bir kuvvet olarak kendini göstermekte ve en temelde bir varlık ilkesi olarak işlev görmektedir. Diğer yandan aşk, âlemin bekasını sağlayan, varlıkları bir arada tutan, fakat aynı zamanda onlardaki varlığın devamını/sürekliliğini sağlayan güçtür.

Öte yandan Schopenhauer, incelemesini sunduğumuz *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı baş yapıtının adından da anlaşılacağı üzere dünya fenomeninin iki farklı kutbunu birbirinden tefrik etmiştir. Dört kitaptan oluşan eser tek ve aynı hakikatin metafizik (ilk iki kitap), etik ve estetik alanlarında serimlendiği/açımlandığı bir eser olma niteliğini haizdir. Buna göre irade, var olan her şeyin temel niteliği/karakteristiğidir. Schopenhauer benzer şekilde irade anlayışını canlı cansız bütün dünyayı ihata edecek, doğadaki bütün güçleri kapsayacak bir biçimde genişletmiştir. İradenin tahakkukunu farklı düzeylerde ele aldığı söz konusu eserinin her biri irtibatlı parçalardan oluşan, organik bir bütün teşkil ettiği kanaatindedir. Schopenhauer düşüncesinde tasavvur anlamlı olmakla birlikte irade öncelikli bir konumdadır ve bu anlamda iradeden bağımsız bir gerçeklikten bahsedebilmek mümkün görünmemektedir.

Aşk ve irade her iki düşünür için bütün varlığın özünü teşkil etmekte ve her şeyin gerisinde yer almaktadır. Varlık aşk ile verilmiştir ya da varlık ile aşk bir ve aynı şeydir. Varlıkların sudur neticesinde Zorunlu Varlığa doğru yönelişini İbn Sînâ aşk ile açıklamış ve yetkinliğe doğru gidişin söz konusu varlıklarda onların varlığını meydana getirdiğini düşünmüştür. Türün korunması ve varlığın sürdürülmesinde de İbn Sînâ'da aşk etkin bir ilke iken Schopenhauer'da bu ilkenin irade olduğu rahatlıkla söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”, *DİA*, 20, 337-345.
- Alper, Ömer Mahir. “İslâm Felsefesinde ‘Altın Çağ’ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*. Proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 179-204.
- Anwar, Etin. “İbn Sînâ’s Philosophical Theology of Love: A Study of the Risâlah fi al-‘Ishq”. *İslamic Studies* 42:2 (2003): 331-345.
- Aristoteles. *Magna Moralia: Büyük Etik*. Çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Arslan, Hilal. “İbn Sînâ ve Mevlânâ’nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması.” Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.
- Atayman, Veysel. *Var Olmanın Acısı: Schopenhauer*. İstanbul: Donkişot Yayınları, 2004.
- Aydın, Hasan. *Mitos’tan Logos’a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013.
- Aydoğan, Ahmet. *Schopenhauer*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Bayraktar, Mehmet. “İbn Sînâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, 261-267.
- Bayraktar, Mehmet. *Tasavvuf ve Modern Bilim*. Seha Neşriyat, İstanbul 1989.
- Behler, Ernst. “Yirminci Yüzyılda Nietzsche”. *Cogito*: 25 (2001): 22-50.
- Bell, Joseph Norment. “Avicenna’s Tratise on Love and Nonphilosophical Muslim Tradition”. *Der İslam* 63 (1986): 74-89.

- Bergson, Henri. *Etik ve Politika Dersleri*. Çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2010.
- Blitz, Mark. "Heidegger's Nietzsche". *The Political Science Reviewer* 22 (1993): 56-73.
- Bolay, Mehmet N. *İbn Sînâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Cartwright, David E. *Schopenhauer*. Çev. Sibel Erduman, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- Cevdet Kılıç ve Hilal Arslan, "İslam Düşüncesinde Aşk Metafiziği: İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın Aşk Felsefeleri". *Social Sciences Theology-İslamic Philosophy* 2 (2007).
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi*. Etik Yayınları, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. 3. baskı, Ankara: Say Yayınları, 2011.
- Cresson, Andre. *Filozofik Sistemler*. Çev. S. Becarano, 2. Baskı, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Çilingir, Lokman. "Schopenhauer'ın Kurtuluş Öğretisi". *Tabula Rasa Felsefe Teoloji* 8 (2003): 52-73.
- Çüçen, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. Çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010.
- Direk, Zeynep. "Cinselliğin Felsefeye Büyük Geri Dönüşü: Jean Luc Nancy Cinsel İlişki, Arzu ve Keyif Üzerine". *Cogito*, 85 (2016): 100-110.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ", *DİA*, 20, 322-331.
- E. Peter, Francis. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Ebû Bekir er-Râzî. *Felsefe Risâleleri*. Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

- Ebu'l-alâ affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İz Yayınları, Çev. Ekrem Demirli, 2000.
- Elkaisy, Maha. *God and Humans in Islamic Thought: Abd al-Jabbar, İbn Sînâ And al-Ghazâlî*. New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006.
- Eren, Işık. *Sanat ve Bilgi İlişkisi: A. Schopenhauer ve M. Heidegger'in Sanat Görüşleri*. Bursa: Asa Kitabevi, 2005.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Fackenheim, Emil. "Treatise on Love by İbn Sînâ". *Medieval Studies* 7 (1945): 208-228.
- Fahri, Macid. *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Fuzuli Ne Demek İstedi*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Fazlurrahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*. Çev. Ömer Ali Yıldırım ve Mehmet Ata Az, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- G. E. Von Grunebaum, "Risâla Fi'l Ishq And Courtly Love". *Journal of Eastern Studies* 4 (1952): 233-238.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "İbn Sînâ Felsefesinde Aşk Kavramı" Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1998.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2015, I, 152-164.
- Goichon, Anne Marie. *İbn Sîna Felsefesi ve Orta Çağ Avrupası'ndaki Etkileri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, Çev. İsmail YAKIT, 2000.
- Görgün, Tahsin. "Bir Problem Olarak Modernite". *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997.
- Görgün, Tahsin. "Mahiyet", *DİA*, 27 336-338.

- Gutas, Dimitri. "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine". *İbn Sînâ'nın Mirası*, Çev. Cüneyt Kaya, 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları,
- Gürer, Dilaver. "*Sûfi*" *İbn Sînâ ve Makâmâtü'l Ârifîn*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir*. Çev. Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Hadot, Pierre. *Plotinos Ya da Bakışın Saflığı*. Çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Hadot, Pierre. *Plotinos Ya da Bakışın Saflığı*. Çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Heidegger, Martin. *Düşünmek Ne Demektir: 1951/52 Kış Dönemi Ders Notları*. Çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*. Çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınevi, 2009.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Cilt I-II, Çev. Joan Stambaugh, David Farrell Krell, Frank A. Capuzzi, New York: HarperCollins Publishers.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Heidegger, Martin. *Özdeşlik ve Ayrım*. Çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.
- Heidegger, Martin. *Zaman ve Varlık Üzerine*. Çev. Deniz Kanit, Ankara: a Yayınevi, 2001.
- Helm, Bennett. "Love", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy içinde*, Ed. Edward N. Zalta August 2017, Metaphysics Research Lab, Stanford University, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/love/>, Erişim (10.03.2017).
- İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*. Çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Horoz Basımevi, 1953.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

- İbn Sînâ, Kaderin Sırrına Dair Risâle, *Risâleler*. Çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Avrasya Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik I*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Necât: Felsefenin Temel Konuları*. Çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013
- İhvân-ı Safâ. “Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle”. Çev. M. Fatih Birgül, *Aşk Risâleleri*, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000.
- J. Storig, Hans. *Dünya Felsefe Tarihi: Vedalardan Tractatusa*. Çev. Nilüfer Epçeli, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Jacquette, Dale. *The Philosophy of Schopenhauer*. London: Acumen Publishing Limited, 2005.
- Janaway, Christopher. *Schopenhauer*. Çev. R. Çağrı Ataman, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kenny, Anthony. *Modern Dünyada Felsefe*. Çev. Burcu Doğan, İstanbul: Küre Yayıncılık, 2017.
- Keyinci, Ceyda. “Aristoteles’in Philia Kavrayışı ve Modern Felsefi Tartışmalar”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 34 (2017).
- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*. Haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kolakowski, Leszek. *Neden Hiçlik Değil de Bir Şey Var*. Çev. Suat Kemal Angı, İstanbul: Jaguar Yayınları, 2008.
- Köksal, Hüseyin. “İbn Sînâ’da Aşk Kavramı.” Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Kuçuradi, İonna. *Schopenhauer ve İnsan*. 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

- Kurtar, Sanem. "Heidegger'in Nietzsche Yorumu: "Son Metafizikçi" Olarak Nietzsche". *Felsefe Dünyası* 49 (2009): 1-13.
- Kurtar, Senem. "Hakikatin Şöleni: Güzelle Karşılaşma ve Başlangıcın Yıkımı". *Dört Öge* 8, (2015): 155-172.
- Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinos'un Aşk Kuramı*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992.
- Kutluer, İlhan. "Aşk", *DİA*, 4, 11-17.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisi'nde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*. Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*. Ed. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınevi, 1997.
- Metin Bal ve Özgür Aktok, *Heidegger*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Morewedge, Parviz. "The Logic of Emanationism And Sûfism In The Philosophy of İbn Sînâ". 91 (1971) 467-476.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. Çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci: Bütün Değerleri Değiştirme Denemesi*. Çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2012.
- Okumuş, Mesut. "İbn Sînâ'nın Hayatı, Eserleri ve Düşünce Sistemi Üzerine". *İbn Sînâ*, Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2005.
- Otto Pöggeler ve B. Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı*. Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Özden, Ömer. *İbn Sînâ ve Descartes -Metafizik Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Özkan, Senail. *Schopenhauer: Paradokslar Üzerinde Raks*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. “Yeni Platonculuğun Fârâbi’nin Aşk Anlayışına Etkileri”. *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016): 211-237.
- Pinkard, Terry. *German Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Platon, *Lysis*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.
- Platon. *Phaedrus*. Çev. Alexander Nehamas and Paul Woodruff, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995.
- Platon. *Symposion*. Çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Raymond, Didier. *Arthur Schopenhauer: Bir Filozofun Huzurunda*. Çev. Barış Tut, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.
- Samuel, Adrian. “An İntroduction Schopenhauer’s Metaphysics”. *Richmond Journal of Philosophy* 17 (2008): 1-7.
- Sans, Édouard. *Schopenhauer*. Çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Yayınevi, 2006.
- Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*. Haz. A. Bâki Güçlü, Erken Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Saunders, Thomas B. *Schopenhauer*. Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- Sayadmânsur, Alirezâ. “Content Analysis of Love in the Conctect of Plato and Avicenna”. *Hekmat va Falsafah (Wisdom and Philosophy) II* (2015): 23-42.
- Schopenhauer, Arhur. *The World as Will and Representation*. Vol I-II, Çev. E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1966.
- Schopenhauer, Arthur. *Akil Sağlığı*. Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *Aşkın Metafiziği*. Çev. Selâhattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yayınlar 1997.
- Schopenhauer, Arthur. *Aşkın Metafiziği*. Çev. Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2003.
- Schopenhauer, Arthur. *Bilmek ve İstemek*. Çev. Ahmet Aydoğan, Ankara: Say Yayınları, 2012.

- Schopenhauer, Arthur. *Felsefe Tarihinden Kesitler*. Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Schopenhauer, Arthur. *Güzelin Metafiziği Sanatın ve Güzelin Sırları*. Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. Çev. Levent Özşar, 3. Basım, İstanbul: Biblos Yayınevi, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. *İstencin Özgürlüğü Üzerine*. Çev. Mehtap Söyler, Ankara: Öteki Felsefe Yayınları, 2000.
- Schopenhauer, Arthur. *On The Fourfold Reason of Principle of Sufficient Reason*. Çev. E. F. J. Payne, 7. Baskı, LaSalle Illinois: Open Court Publishing Company, 1997.
- Schopenhauer, Arthur. *On The Will in Nature -An Account of The Corroborations Received by The Authors Philosophy*. Translated from the Fourth Edition published by Julius Frauenstadt,
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga ve Paralipomena*. Çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *Philosophical Writings*. Ed. Wolfgang Schirmacher, New York: The Continuum Publishing Company, 1994.
- Schopenhauer, Arthur. *Ruh Görme Üzerine*. Çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, İstanbul 2014.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Idea*. Çev. Richard Burdon Haldane Kemp ve J. Kemp, 8. Baskı, London: Kegan Paul, Trench Trubner Company Limited Publisher, 1883.
- Schopenhauer, Arthur. *Üniversiteler ve Felsefe*, İstanbul: Say Yayınları, Çev. Ahmet Aydoğan, 2008.
- Sena, Cemil. "Schopenhauer", *Filozoflar Ansiklopedisi*. III, 192-209.
- Simmel, Georg. *Schopenhauer and Nietzsche*. Çev. Helmut Loiskandl, Deena Weinstein and Michale Weinstein, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1986.

- Soykan, Ömer Naci. “Schopenhauer’de Dil Çerçevesi İçinde Tasarım Kavram Bağintısı”. *Felsefe Arkivi* 28 (2012): s. 233-241.
- Soykan, Ömer Naci. *Kuram Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*. Mvt Yayıncılık, 2006.
- Strathern, Paul. *90 Dakikada Schopenhauer*. Çev. Melek Yıldırım, İstanbul: Gendaş Yayınevi, 1997.
- Tillich, Paul. *Aşk, Güç ve Adalet: Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar*. Çev. Ruhattin Yazoğlu-Bozkurt Koç, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
- Toksöz, Hatice. “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları.” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Toksöz, Hatice. *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Türker, Ömer. “Metafizik Nedir? İbn Sînâ’nın Kitâbu’ş-Şifâ El-İlâhiyyât’ı Bağlamında Bir Tahlil”. *Diyanet İlmî Dergi* 50 (2014): 15-26.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. Metafizik: “Varlık ve Tanrı, İslâm Felsefesi”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Proje ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Uğurlu, Ahmet. “Schopenhauer”. *Doğu’dan Batı’ya Düşünce Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi*, Proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ed. Ahmet Erhan Şekerci. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Uğurlu, Ahmet. “Schopenhauer”, *Doğu’dan Batı’ya Düşünce Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi*. Proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, Cilt ed. Ahmet Erhan Şekerci. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, III, 489-510.
- Uğurlu, Ahmet. *Schopenhauer’da İrade-Ahlâk İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Uludağ, Süleyman. “Aşk” (Tasavvuf), *DİA*, 4, 11-17.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- Viljanen, Valtteri. “Schopenhauer’s Twofold Dynamism”. *The World As Active Power: Studies in The History of Philodophy of European Reason*, Proje ed. Juhani

Pietarinen and Valtteri Viljanen, cilt ed. A. J. Vandergart. Netherlands: Brill Hotei Publishing, 2009, 305-329.

Voss, Stephen. "Descartes'in Sevgi Kuramı". Çev. Alp Tümertekin ve A. Özlem Özgür, *Cogito* 10 (1997): 161-170.

Weber, Adler. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp, 5. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993.

Wicks, Robert. "Arthur Schopenhauer". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/schopenhauer/> Erişim (12.08.2017).

Yavnık, Elif. "Heidegger'in Dersleri Nietzsche'nin Biyoloji Kavrayışını Nasıl Gözardı Etti?". *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi* 8 (2017): 223-236.

Yörükân, Turhan. *Yunan Mitolojisi'nde Aşk*. Ankara: eBabil Yayıncılık, 2005.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Emine		ASLAN
Doğum Yeri ve Yılı	Van		28.11.1992
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		Arapça
ve Düzeyi	İyi		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2006	2010	Tekirdağ Malkara Anadolu Lisesi
Lisans	2010	2014	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2015	2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	İlmi Etüdler Derneği		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 4. Lisansüstü Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi 5. Lisansüstü Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi		
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	emine29mayis@gmail.com		
	Tarih	13/09/2018	
	İmza		
	Adı Soyadı	Emine ASLAN	

