

ARTHUR SCHOPENHAUER: DİN FELSEFESİ Mİ?!

Arş. Gör. Dr. Abdurrahman ALİY

Çukurova Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Felsefesi A.B.D.

mutev@web.de

ÖZET

Arthur Schopenhauer, 1788 Danzig – 1860 Frankfurt a.M., protestan, dinsel olarak Alman mistisizminden, Fransız kiyetizminden ve de aydınlanmadan derinden etkilenmiştir. Upanişatlar'ı okumuş, 1818, ve bu tarihten itibaren Budizm'i yakından tanımıştır. Bütün yaşamı boyunca, ilkin felsefesine delil olarak daha sonra kritik bir tavırla din ile uğraşmıştır.

Felsefe: Kendini Kant'ın gerçek ardılı olarak görür. “Ding an sich” aslında belirsiz “İstenç”dir. İstenç sınırsız ve tatmin edilememiş çaba demektir ve bireydeki her tür acının ve ölümün nedenidir. Schopenhauer Pesimist zühtün mistisizme kayan çözümünü Hint dinlerinde ve en eski Hıristiyanlık'ın özünde bulmaktadır.

Hıristiyanlık: Asli günah istencimizi kullanmamızın sonucudur. İnsanlaşan tanrı, istenci yadsımayı ve kurtuluşu sembolize eder. Bu yanıyları Hıristiyanlık bir ‘kurtuluş’ dinidir. Hıristiyanlığın çarpık bir formu olarak Katoliklik eleştirilmektedir. Protestanlık ise züht hayatını ve bekar yaşama öğretisini dışladığı için yerilmiştir. Schopenhauer asli günahı yadsıyan rasyonalizmi de eleştirmektedir.

Teizm: Schopenhauer panteizmi, her tür ahlaki olanaksız kıldığı için çok keskin bir biçimde reddetmektedir. Spinoza panteizmi pratikte ateizmdir. Tanrı akli ve istenci olan bir şahsiyet olarak düşünölmektedir.

Din ve Felsefe: Dinler optimiz ile pesimiz arasındadırlar. Sadece ahlak önemlidir, dogmalar değil. Yahudilik ve İslam Schopenhauer'a göre optimist ve teist dinlerdir. Buna karşın Hıristiyanlık pesimist ve ateist bir dindir. Otoriteye ve vahye dayanan dinler ile akli temel alan felsefe arasında çok büyük bir uçurum vardır. Dinler insanın metafizik gereksinimlerini doyurur. Bu yüzden allegorik karakterlidir. Din acı ve ölüm avuntusu olarak faydalıdırlar.

Anahtar Sözcükler: Felsefe, Din kritiği, Hıristiyanlık: Katoliklik ve Protestanlık, Optimizm ve Pesimizm, Teizm, Ateizm, Upanişatlar.

ZUSAMMENFASSUNG

Arthur Schopenhauer, 1788 in Danzig – 1860 in Frankfurt a.M., ist protestantisch, religiös stark von der deutschen Mystik und dem französischen Quietismus, aber auch von der Aufklärung geprägt. Er lernte Upanischaden, 1818, seit 1818 den Buddhismus kennen. Er hat sich in seinem ganzen Leben mit der Religion befasst, zunächst als Beleg für seine Philosophie, danach sehr kritisch.

Philosophie: Er sah sich als wahrer Nachfolger Kants. “Ding an sich” ist unklarer “Wille”. Der Wille bedeutet granzenloses und unbefriedigendes Streben und ist

Ursache allelei Leiden und Tod in den Individuen. Die Lösung dieser in Mystik übergehende Ethik der pessimistischen Weltentsagung findet Schopenhauer in Indiens Religionen, auch im Kern der Urchristentum.

Christentum: Die Erbsünde ist unsere Schuld der Bejahung des Willens. Der menschengewordene Gott symbolisiert die Verneigung des Willens (nichtsexuelle Herkunft, Scheinleib und Kreuz) und die Erlösung. Somit ist das Christentum eine Erlösungsreligion. Als Fehlformen des Christentum wurde der Katholizismus kritisiert. Der Protestantismus wurde wegen seiner Ablehnung der Askese und Zölibat kritisiert. Schopenhauer hat auch den Rationalismus, der die Erbsünde leugnet, kritisiert.

Theismus: Schopenhauer hat am schärfsten den Pantheismus abgelehnt. Das ist Theopanie und verunmöglicht jede Ethik. Der Pantheismus Spinozas ist praktisch Atheismus. Gott wird immer als Person mit Verstand und Wille gedacht; dies führt notwendigerweise zu Aporien. Aus nichts wird nichts.

Religion und Philosophie: Die Religionen sind zwischen Optimismus (griechisch-römisches Heidentum und Islam) und Pessimismus. Nur Ethik ist entscheidend, nicht Dogmen. Judentum und Islam sind nach Schopenhauer optimistisch und theistisch. Wahres Christentum ist dagegen pessimistisch und atheistisch. Es gibt zwischen Religion, die sich auf Offenbarung und Autorität beruft, und Philosophie, die mit der Vernunft gegründet ist, eine große Kluft. Religionen erfüllen die metaphysischen Bedürfnisse des Menschen. Deshalb ist sie allegorisch. Als Trost in Leid und Tod, sowie für den Eid, ist die Religion nützlich.

Schlüsselbegriffe: Philosophie, Religionskritik, Christentum: Katholizismus und Protestantismus, Optimismus und Pessimismus, Theismus, Atheismus, Upanischaden.

Giriş

Schopenhauer¹ felsefesinin küçük, ama önemsiz sayılamayacak bir bölümü din kritiği eksenlidir. Dilimizde Schopenhauer ve öğretisi ne kadar az tanınıyorsa, onun din kritiği – artık kullanacağımız ifadeyle söyleyecek olursak – din felsefesi çok daha az tanınmaktadır ve bildiğimiz kadarıyla bu konuda müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle bu çalışmamız sadece bir başlangıç olarak görülmelidir. Amacımız Schopenhauer'ın bütün eserlerini² göz önünde bulundurarak, onun dine ilişkin görüşlerini birbirine bağımlı bir bütün halinde ortaya koymak olacaktır.

¹ 22 Şubat 1788 Danzig – 21 Eylül 1860 Frankfurt a.M.

² Schopenhauer'ın bütün eserleri, farklı kişiler tarafından farklı zamanlarda basılmıştır. Bizim bu çalışmada kullandığımız baskı, genelde kabul görmüş ve Schopenhauer çalışmalarında esas olarak kullanılagelmiş bir baskıdır ve 6 cilt halinde yayımlanmıştır. Ed. Eduard Grisebach: *Sämtliche Werke in 6 Bänden*. Leipzig 1891:

- 1) *Die Welt als Wille und Vorstellung I*
- 2) *Die Welt als Wille und Vorstellung II*
- 3) *Der Satz vom zureichenden Grunde. Über den Willen in der Natur. Die beiden Grundprobleme der Ethik.*

Schopenhauer'ın din felsefesini derlemek çeşitli açılardan güçlükler içermektedir. Çünkü öncelikle, onun din felsefesini belirli bir sınırlama içerisinde ortaya koyduğu temel bir metin bulunmamakta. Dine ve dinî sorunlara olan eleştirileri genellikle kendi felsefe sisteminin içinde işlevsel bir tarzda serpiştirilmiş durumdadır. İkinci olarak, din eleştirisinde, dinden neyi kastedtiğinin anlaşılması gerekmektedir. Zira o, ömrünün sonlarına doğru “ateist dinler” dediği uzakdoğu dinleriyle uğraşmaya başlamıştır ve bu çalışmalarında da “din” kelimesini kullanmaktadır. Birinci engeli aşmak, onun altı ciltlik külliyyatının ve ölümünden sonra yayınlanan metruk notlarının³ gözden geçirilmesiyle, ikinci engel ise, Schopenhauer felsefesini kronolojik okumaya tabi kılmakla aşılabilir görünmektedir.

Schopenhauer “Din Felsefesi” kavramıyla alay ederek onu, “Zwitter” (hünsa), “Kentauren” (mitolojideki insan başlı, at gövdeli, dört ayaklı yaratık), “Missgeburt” (sakat doğum) ve birbirine temelde ters iki kavramın biraraya getirilmesiyle oluşturulmuş anlamsız bir kombinasyon olarak görmektedir⁴. Çünkü ona göre, din ve felsefe içerik (kaynak), metod ve hedef olarak birbirine taban tabana ters iki alandır. Schopenhauer gerçek felsefenin sadece ama sadece felsefi problemlerle uğraşması, başka alanlardan felsefi alana taşınan sorunlarla meşgul olmaması gerektiğini söyler. Ona göre, hakikat yalnızca felsefe yoluyla bulunabilir, dinî otoritelerin bu yolda sağlayacakları bir yarar yoktur. Bu yüzden ‘Felsefe’ ve ‘Din’i bir kaba koyarak “Din Felsefesi” yaratıldığında yapılan şey, felsefenin hakikat arayışının başka alanların sorunlarıyla engellenmesidir. Böyle bir kavram, Schopenhauer’a göre, “insanlığın en yüce ve en asil çabalarının öfkelenirici bir karikatürüdür”⁵. Schopenhauer’ın bütün bu tanımlamalarına, argümanlarına ve “Din Felsefesi” kombinasyonunun yanlışlığına dair görüşlerine rağmen, eserlerinin genelinde onun din ve dinî ahlaka ilişkin sorunları felsefi bir metotla ele alması, onun bu eylemini din felsefesi olarak tanımlamamıza imkan tanımaktadır. Ancak bu, “felsefi din” veya “dinî felsefe” içerikli değil, dini araştırma konusu olarak alan felsefi bakış açılı bir kritik anlamındadır. Tıpkı hukuku konu alan hukuk felsefesi, ahlakı konu alan ahlak felsefesi ve doğa bilimlerini konu alan doğa felsefesi gibi⁶.

-
- 4) *Parerga und Paralipomena I*
 - 5) *Parerga und Paralipomena II*
 - 6) *Farbenlehre.*

Yapacağımız alıntılar SW kısaltması ve cilt numarasıyla verilecektir.

³ Ed. Eduard Grisebach: *Schopenhauer's Handschriftlicher Nachlaß.* Leipzig 1892.

⁴ SW II, 194; IV, 169f.; Ayrıca bkz. Grisebach, Eduard (Ed.): *Schopenhauer's Handschriftlicher Nachlaß.* Leipzig 1892, IV 242 Bu eserden yapılacak alıntılar N harfiyle gösterilecektir.

⁵ SW IV, 170.

⁶ Schopenhauer'ın dini felsefi bir bakış açısıyla kritik ettiği temel metinler şunlardır: SW II, Kap. 17 (*Über das metaphysische Bedürfnisse des Menschen*); SW II, Kap. 15 (*Über die Religion*); SW I-V son bölümler.

Schopenhauer'ın Dine Bakışı

Öncelikle Schopenhauer'ın "din"den neyi anladığını ortaya koymakla başlamak istiyoruz. Ona göre, din "halk metafiziği"dir⁷. "Elbette, insanların büyük bir çoğunluğu için, düşünmeye değil de inanmaya yatkın olduklarından, sebeplere değil de otoriteye duyarlı olduklarından ve ikinci tür [metafizik] sistem geçerlidir. Bu nedenle bu sistemler [dinler] halk metafiziği olarak tanımlanabilirler... Bu sistemler böylelikle, din adı altında meşhurdur ve bütün halklarda mevcuttur..."⁸. Schopenhauer'a göre, insanın dünyaya, orada-varlığa (Dasein) dair birşeyler söyleyen ve ilişkilerini düzenleyen böyle bir sisteme ihtiyacı vardır. Bunu karşılayan sistem dindir ve bu sistem insanı avundurur⁹. Schopenhauer şöyle demektedir: "Kim din hakkında hüküm vermek isterse, yığın'ın (Haufen) yapısını -ki din bu yığın için belirlenmiştir- göz önünde bulundurmalıdır, yani bu yığın bütün ahlaki ve entelektüel süfliliğini"¹⁰. Buna rağmen Schopenhauer, din tanımlamasında dini "halk metafiziği" olarak görmekle, dinî yaşam olgusunun zihinsel bir yanının da olduğunu kabul etmektedir. Yine de bu tanımlamaların doğurduğu bir sorun bulunmaktadır. Bir yandan metafiziksel bir yapı göstermesi ve bu yapıyla felsefe gibi hakikat arayışında olması, diğer yandan ise, halk metafiziği olarak belirli pratik hedefleri olması nedeniyle din, felsefenin hakikat arayışına ters bir işleyiş göstermektedir. Burada Schopenhauer'ın çözüm önerisi ise şudur:

Dinin kendini ortaya koyduğu fenomenler (mitler, dogmalar ve kültürler) kesinlikle 'hakikat' olarak anlaşılabilirler. Bunlar allegorik yorumlarla anlaşılabilirler. Dini allegorik tarzın dışında yorumlamaya kalkışmak onun bu olgularını gerçeklik gibi anlamaya kalkmak, saçma ve utanmazca bir girişimden öteye gitmeyecektir¹¹. Rasyonalistler ve doğaüstücüler böyle bir girişimde bulunmuşlardır. Böylesine birbirine zıt iki ekolün aynı hatada birleşmelerinin sebebi, her iki tarafın da dini, kelimenin tam anlamıyla, hakikat olarak almalarından kaynaklanmıştır. Doğaüstücüler dinin var olduğunu, rasyonalistler ise olmadığını ispat etmeye çalışırken, dinin aslî unsurunu gözden kaçırmışlardır: Bunlar mitler ve sembollerdir. Schopenhauer'a göre de bu ikisi, dinin özünü oluşturmaktadır. Eğer din bir hakikat içeriyorsa bu tesadüfidir ve bu tesadüfî hakikat fantazi dolu yalanlar ve batıl inançlarla örtülüdür¹². Felsefede ise durum farklıdır. Çünkü her felsefî düşünce, kelimenin tam anlamıyla hakikat olmak zorundadır, yani bir tek gerçek felsefe olabilir, fakat bir tek gerçek din yoktur. Bunun sebebi, dinlerin eleştirel karakterden yoksun ve fantazi dolu düşünüş karakterine sahip olmalarıdır. Esasen bu iki özellik mitsel düşünüşün ayrılmaz parçalarıdır¹³. Ama din de bazı hakikatler içerebilir. Yalnız bu hakikatler sembolik bir örtünün ya da bulanıklığın

⁷ SW II, 190 (Kapitel 17'nin tamamı bu görüşünü temellendirmeyi hedeflemektedir.); V, 354.

⁸ SW II, 190.

⁹ SW II, 194.

¹⁰ SW V, 354.

¹¹ SW II, 193f.; IV, 174; V, 350.

¹² SW V, 354, 409.

¹³ SW II, 192, 741; IV, 221; V, 352; N IV, 251.

arkasındadırlar. Bunları ortaya çıkaracak şey ise “*halk metafiziği*” olan din değil, bundan daha üstün bir konumda bulunan felsefedir¹⁴.

Schopenhauer dinî fenomenleri allegorik bir yoruma tabi tutmakla çok yeni birşey yapmış değildir. Kant sonrası Alman düşüncesinin önde gelen isimleri Fichte, Schelling ve Hegel’den birçok noktada keskin bir şekilde ayrılan Schopenhauer’ın bu konuda onlarla çok net bir benzerliğe sahip görüşleri savunuyor olması ilginçtir.

Schopenhauer dinî olguların allegorik bir biçimde yorumlanabilmeleri için öncelikle şunu bilmemiz gerektiğini söylemektedir: Mitoloji yaratan fantazi, sadece hayallerin, batıl inancın ve [zihinsel] hatanın kaynağı değil, aynı zamanda dinî inancın birçok parçasında değişik şekillerde bulunmaktadır. Ancak böyle bir tespit sonrası dinî fenomenleri allegorik bir yorumlamaya tabi kılabiliriz. Bu bilgiye sahip olmaksızın yapılacak yorum ziyadesiyle keyfi bir yapı ve anlam alacaktır.

Schopenhauer’ın dinin fonksiyonlarına ilişkin görüşlerini ve eleştirilerini de şu şekilde özetlemek mümkündür: Din birçok yönden hayli iyileştirici ve “olmazsa olmaz” bir rol oynamaktadır. Halk metafiziği olarak din, öncelikle kitlelerin entelektüel ihtiyaçlarını tatmin etmektedir. Tarih boyunca en primitifinden en modernine kadar bütün insanlar kendilerini, varoluşları ve varoluşlarının gerçekleştiği düzlem olan dünyayı anlama sorununun karşısında bulmuşlardır. Çünkü insan metafiziksel bir canlıdır –“*animal metaphysicum*”–. İnsanlar arasındaki entelektüel farklılıkları gözeterek bu ihtiyacı yalnızca din tatmin eder. “*Hakikat halkın önünde çıplak olarak ortaya çıkamaz*”¹⁵. Ama mitolojik ifadelerle örtülü bir biçimde, tabi bu arada yanlışlarla ve batıl inaçlarla dolu olarak yeterli zihinsel olgunluğa ulaşmamış yığınım önünde zuhur edebilir. Böylelikle din, metafizik ihtiyacı primitif tarzda tatmin ederken, felsefenin yerini tutmakta, kısmen felsefenin fonksiyonunu üstlenmektedir¹⁶.

Dinin bu fonksiyonunun yanında, onun bir de ahlakla ilgili fonksiyonu vardır. Din insanın ahlakî tabiatına hitap eder. Bu rolü belki birinci rolünden daha önemlidir. Bu rolüyle din, insanın töresel bilincini gerçekleştirmesine yardımcı olarak insanlığın dinî gelişim sürecinde önemli bir aşamayı oluşturur¹⁷. Bir yasanın (emir ya da nehiy) tanrısal bir otoriteye dayanması onun etkisini güçlendirir ve etki alanını genişletir¹⁸. Böylelikle insanın içindeki zarar verme duygusu gittikçe törpülenerek, insanın sosyal bir varlık olarak yaşamasına imkan doğar¹⁹. Dinin bu fonksiyonu tamamen *praxis*’e, yani gündelik hayata ve sosyal ilişkilere yöneliktir, dolayısıyla metafizik unsurlar içermez; bu haliyle o fazileti ve ahlakiliği gerçekleştirmeyi hedefler²⁰. Din bahsettiğimiz bu pratik yanıyla eş zamanlı olarak insan hayatında hayli çok bulunan acılar ve sıkıntılar karşısında teselli edici ve yatıştırıcı özelliğe sahiptir.

¹⁴ SW II, 195, 741; IV 174; V, 378, 412; N IV 242, 255.

¹⁵ SW I, 196.

¹⁶ SW I, 196; II, 189f., 192f., 741f.; V 338f.; 345ff., 355, 379.

¹⁷ SW II, 741; V, 351, 412.

¹⁸ SW V, 351, 366.

¹⁹ SW V, 345, 356f., 365, 369f.; N IV, 242, 459.

²⁰ SW II, 193; V, 345; N IV, 459.

“[Din] insanı ölümden bile [yalnız] bırakmaz, hatta bu durumda etkisini daha da katlar.”²¹

Bu açıdan bakıldığında, din bir anlamda mazur görülmektedir. Çünkü o, ortalama insanın modern bir bilince ulaşmasında ve bütün eksikliklerine ve yanlışlarına rağmen insan doğasının temel ihtiyaçlarından birisini tatmin etmesinde önemli bir işleve sahiptir²². “Din tıpkı, kör birinin elinden tutan ve onu götüren bir kimseye benzer. [Kör olan kimse] Kendi göremediğinden onun tek amacı hedefine ulaşmaktır, herşeyi görmek değil.”²³

Schopenhauer’da Din Kritiği Olarak Din Felsefesi

Schopenhauer’ın dinin fonksiyonuna ilişkin bu görüşlerini özetledikten sonra, şimdi de onun eleştirilerine göz atmak istiyoruz. Schopenhauer’a göre, bütün dinlerin özünde iki anlamlılık, dolayısıyla anlamsızlık vardır ve bu çifte anlamlılık birbirine taban tabana zıt yorumlamaları ve anlamaları-anlamlandırmaları mümkün kılmaktadır. Dinin iki yüzü vardır, dostane ve karanlık. İlki hakikati içerirken ikincisi yalanı içerir²⁴. Buna karşın felsefi düşünce sadece hakikati hedefler ve bundan kesinlikle taviz vermez. Mitolojik parçacıklar, her ne kadar hakikatin örtüleri olsa da, felsefe tarafından tahrifat kabul edilerek reddedilmelidir. Hiç bir yanlış zararsız değildir. Yanlışlardan kurtulmak ise her zaman bir kazanç sayılmalıdır²⁵. Saygıdeğer yanlışlar yoktur²⁶. Bu yüzden kritik bilginin kritik olmayan inançla çatışmaya düşmesi kaçınılmaz²⁷.

²¹ SW V, 351, 354, 388; II, 193. Din ve ahlak ilişkisine dair Schopenhauer, eserlerinin değişik yerlerinde bazen birbirine tezat düşer görünen görüşler dile getirmiştir. İnsandaki tarihî-psikolojik tanrı inancını Schopenhauer, doğada bulunan güçler karşısında insanın kendini güçsüz ve aciz hissetmesi sonucunda, nesneleri içlerinde bulunan manevi güçlerle açıklama çabası olarak açıklamaktadır. “*Primus in orbe deos fecit timor.*” SW I, 418, 649; III, 237; IV, 141f.; V, 351. Bir başka açıklama tarzı ise şöyledir: İnsanın egosu entelektüel sınırlılığının bilincinde olduğundan bu eksikliğini doğada bulunan güçleri şahsileştirerek aşmaya çalışmıştır. SW IV, 143f. Schopenhauer’ın tanrı inancını açıklamadaki bu son tarzı, insanın ahlaki bir düzen kurmada yetersizliğinden ve henüz ulaşamadığı olgunluk iddiasındadır. SW III, 487. Ve tanrı inancı dogmasının ahlakla olan ayrılmaz ilişkisi, dini elinde bulunduran din adamları sınıfı tarafından devamlı kullanılagelmiştir. Böylelikle mitlere karşı her hareket, aynı zamanda ahlaka ve yerleşik düzene bir başkaldırı olarak algılanagelmiştir. SW I, 465; N IV, 252f.

²² SW II, 193.

²³ SW V, 351.

²⁴ SW V, 352, 378.

²⁵ SW V, 358; N IV 240, 460. “*Her yanlış derununda bir zehir taşır. Eğer insanı yeryüzünün efendisi yapan tin (Geist) ve bilme (Erkenntnis) ise, zararsız bir yanlış, hatta daha az onurlu, kutsal yanlışlar yoktur.*” SW III, 238.

²⁶ SW V, 357; N IV, 252.

²⁷ SW, V, 362, 378, 411f.; N IV, 253ff., 355. Schopenhauer’a göre iman ve bilgi bir terazinin iki kefi gibidir. Birisi yükselirken diğeri alçalır (SW V, 362). Bilgi daha güçlü bir malzmeden olduğundan birbirleriyle çarpıştıklarında iman zarar görür (SW

Sorun, bütün bunların belirlenmesi ve kabul edilmesi değildir. Sorun, bütün dinlerin sembolik yapılarını itiraf edememeleri ve kendi öğretilerini ve bildirimlerini kelimenin tam anlamıyla hakikat olarak kabul etmeleri ve kabul edilmelerini istemeleridir²⁸. Aksine hareket eden din, bütün etkisini ve saygınlığını yitirir²⁹. Eğer bir din mitolojilerle örtülü hakikati, bütün çıplaklığıyla insanlara anlatacak olursa, “*hakikati yalan örtüsü içinde*” sunmuş olur³⁰. Dinin temsilcileri asırlardır bu şekilde bir etki yaratmışlardır. En hassas olunan çocukluk döneminde insanlara dini önyargılar aşılanmıştır. Bu dönemde insanın muhakeme kabiliyeti henüz yeterli olgunluğa ulaşmadığından, bu önyargılar çok çabuk etki edebilmektedir³¹. Bu durumdaki çocuğun saf ruhuna en saçma dogmalar bile kolaylıkla nüfuz edebilir. Bunu gerçekleştirenler ‘positif’ dinin temsilcileri ve koruyucularıdır, yani rahipler³². Onlar tekelcilerdir ve kendilerine insanın temel ihtiyaçlarından olan metafizik ihtiyacı tatmin etmeyi görev edinmişlerdir. Bunu gerçekleştirme usulleri ise, bu ihtiyacı sonuna kadar sömürmek ve yağmalamaktır. Amaç ise sadece kendi geçimlerini temin ve bazı konularda öncelikli olmaktır³³. Schopenhauer’a göre insan zihninin işleyişi bu tür bir manipulasyona müsaittir. Dogmatikleşme süreci aynı zamanda da insan zihninin uyuşma sürecidir. Böylelikle din sadece dogma olarak kalmaz, devlet mekanizmalarından birisi olur ve eğitim din adamlarının elinde toplanır³⁴. Bütün bunları bilmeden Schopenhauer’a göre teizm ‘karabasan’ını anlamak mümkün olmaz. Mitolojik kalıntı olarak teizm, Hıristiyanlık formunda güçlü olduğu dönemde bilgiyi, bilmeyi tahrif etmiştir. Hatta bu dönemlerin büyük kafaları bile ister istemez bundan etkilenmişlerdir³⁵.

Böylelikle din, tarihi ve psikolojik açıdan bakıldığında, sadece felsefe alanında değil, diğer birçok alanda hakikati bilme hususunda, ilerlemenin önündeki en büyük engeldir. Tarihte çok az kişi, büyük bir zihinsel güce sahip olduğundan devletin belirlediği düşünce tarzının dışına çıkarak Kilisenin ortaya koyduğu inancı aşabilmiştir– Schopenhauer mizahıyla– ve bu cesaretlerini şahadetleriyle! ödemişlerdir³⁶.

V, 378). Bilgi ile iman aynı kafeste yer alamazlar; aynı kafeste bulunan kurt ile kuzu gibidirler. Kurt olan bilgidir ve iman devamlı tehlikededir (SW V, 412). Tıpkı bilgi ile iman gibi, Bilim ve Din birbirlerinin daima düşmanlarıdır. Onları birbiriyle cem etme, barıştırma çabası komiktir ve şöyle nitelenebilir “*bellum ad internecionem*” (SW V, 411). “*Kim hakikati seviyorsa tanrılardan –tekil ya da çoğul- nefret eder*” (N IV, 255). Ayrıca bkn. N IV, 253, 355; SW I, 647; IV, 169. Çağının felsefe hocalarına çıkışan Schopenhauer felsefe öğretmekten “*Yahudi mitolojisi öğretmeyi*” anlamadığını söylemektedir (N IV, 362). Dünyayı personal bir varlığın yarattığı kabulü, iman ettirir, ama düşündürmez (N IV, 254).

²⁸ SW II, 193; IV, 174; V, 349, 357, 382.

²⁹ SW V, 349.

³⁰ SW V, 348f., 357, 382.

³¹ SW II, 187, 217.

³² SW II, 187, 190; V, 341-353.

³³ SW II, 187; V, 379.

³⁴ SW V, 341f.; N IV, 249f.

³⁵ SW III, 141; IV, 27; V, 344f., 396; N IV, 252ff.

³⁶ SW I, 341, 344f.; II, 216f.

Dinî iddiaların inandırıcılığı, Schopenhauer'a göre, her ne kadar dini elinde bulunduranlar tarafından hararetle savunulsa da, kelimenin tam anlamıyla yoktur. Çünkü bu iddialar temellendirilirken bir otoriteye dayanılmaktadır. Bu da hakikate ulaşmanın önündeki en önemli engellerden birisidir³⁷.

Schopenhauer'a göre, insanın hakikati arayışı 'otorite' tarafından bastırılmaz ise, dinin akibeti bellidir; bilimsel düşünce yükselirken dinî iman alçalır³⁸. Bilimsel bilinç kendini geliştirip büyüdüğünde bilhassa tecrübi bilimler –bunların başında ise doğa bilimleri gelir– felsefî düşünceye yaklaşırlar, sonuç ise dinin çöküşüdür³⁹. “Çünkü dinler ateşböcekleri gibidirler. Parlayabilmek için karanlığa gereksinim duyarlar.”⁴⁰ Bu karanlık aydınlatıldığında, çözüme başlamıştır: “Dinler cehaletin, annelerinden daha uzun yaşamayan çocuklarıdır”⁴¹.

Schopenhauer'a göre, Avrupa medeniyeti buna iyi bir örnektir. İnanma yeteneğini kaybeden Avrupa insanında bilme, bir ihtiyaç olarak kendini dayatmıştır. Dinin bütün fenomenleri –iman, vahiy, otorite– insanın ihtiyaçlarını karşılayamadığından, insan artık kendi görüşlerini oluşturma çabası içine girmiş ve böylece fiziki ihtiyaçları kadar güçlü bir ihtiyaç olan metafizik, ister istemez onu, felsefeye yaklaştırmıştır⁴². Gelecekte felsefe dinin yerini alacaktır⁴³. Bu ise zorunlu olarak 'din'in ötenazisi'dir⁴⁴. Bunun önkoşulu ise insanlığın gerekli olgunluğa ve eğitim seviyesine yükselerek gerçek felsefeyi üretmek ve bu felsefeyi kabul edebilme yetisine sahip olmasından geçer. Böyle bir şeyin nasıl ve ne zaman gerçekleşeceği konusunda Schopenhauer susmakta, ama gerçekleşeceğini ve gerçekleşmesi gerektiğini ise vurgulamaktadır⁴⁵. İşte bu noktada Schopenhauer, dini açıklarken pozitivist hatta

³⁷ SW II, 189f.; V, 347; N IV, 242.

³⁸ SW V, 361.

³⁹ SW IV, 68; V, 361f.

⁴⁰ SW V, 361.

⁴¹ SW V, 411.

⁴² SW III, 139; V, 362; N III, 115.

⁴³ SW V, 361.

⁴⁴ SW V, 352; 273; N IV, 253.

⁴⁵ SW V, 352, 273. Burada konuyla ilgili bir parantez açmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Schopenhauer, insanlığın zihinsel gelişimine paralel olarak, dinin metafizik ihtiyaçları artık karşılayamaz olduğu ve buna binaen dinin bir sona doğru gittiği düşüncesine ulaşması, onun 'din' ile 'sembol' arasında kurduğu bağlantı sonucundadır. Genelde dinler, özelde Hıristiyanlık ona göre insan zihninin çocukluk devresinin bir sonucu olarak, somut olmak zorunda kalmışlar ve bunu ise algılarımıza doğrudan hitap eden semboller ile yapmışlardır. Bu din-sembol ilişkisinde kabul edilen görüşlerden yalnızca birisidir. Günümüz karşılaştırmalı din bilimleri uzmanlarının çoğu aksi görüştedir. Semboller soyutluğu ortaya koyarlar ve soyut düşündürmeyi hedeflerler. Biz Schopenhauer gibi düşünmekteyiz. Semboller – dinî ya da din-dışı – soyut düşünemeyen dinlerin bunu tatmin etme araçlarıdır. Aynı zamanda, dinler açıklayamadıkları ve insan zihninin dinî olmayan bağlamda saçma bulabilecekleri görüşleri ve dogmaları sembolleştirerek kutsal, dolayısıyla üzerinde düşünülmesinin mümkün olmadığı bir alan haline getirmişlerdir. Olaya Batı düşüncesinde devamlı

evrimsel pozitivist bir bakış açısı sergiler ve bu yaklaşımıyla da A. Comte'ü çağrıştırmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Schopenhauer, dine öncelikle fonksiyonları açısından yaklaşmış ve bir noktaya kadar kaçınılmaz gördüğü fonksiyonları eleştirerek dine dair görüşlerini ve eleştirilerini ortaya koymuştur. İnsanın doğasında bulunan metafizik ihtiyacı karşılama olgusu olarak tanımladığı dini, insanlığın gelişmesinde bir ön-basamak olarak zorunlu görmüş, ama bu basamağın aşılması ve bir üst-bilince ulaşılmasının gerekliliğini belirterek, dinin bu fonksiyonuna bir son verilmesi gerektiğinde karar kılmıştır. Bu yaklaşımıyla da pozitivist-fonksiyonalist bir tutum sergilemektedir.

Schopenhauer'ın dinin ikinci fonksiyonu olarak gördüğü 'ahlak' alanına dair eleştirilerine gelince:

Dini savunanlar, dinin anlam ve değerinin pratik alanda, yani ahlak alanında aranması gerektiğini iddia etmektedirler. Pratik alan insan eğitiminde çok önemli bir yere sahiptir ve dolayısıyla din karşıtları ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, dinin bu fonksiyonunu yadsıyamaz ve pratik alanı dinden soyutlayamazlar. Bu görüş karşısında Schopenhauer'ın düşüncelerini izleyecek olursak: Gerçekten de dinin etki alanı töresel bilinci etkilemektedir. Tarih boyunca insanların en kaba duyguları ve arzuları dinî motiflerin yardımıyla kontrol altına alınmış ve eğitilmiştir⁴⁶. Bundan dolayı, dinin primitif kültürün gelişmesinde olumlu bir rol oynadığı söylenebilir. Fakat bunu tümel bir ilke olarak kabul edebilmek mümkün değildir. Biraz daha derinden incelendiğinde dinin pratik-ahlakî etkisi kendisini problematik olarak göstermektedir. "*Farzedelim ki*",

gözardı edilen, ya da genelleyci bir bakışla diğer dinlerle ayırım gözetilmeden hakkında hükmedilen İslam dini açısından bakmak, bu kültür içindeki bizlerin kaçamayacağı, kaçınmayacağı bir ödevidir. Bu açıdan: "**İslam'da semboller yoktur**". Bu görüşümüz ilk bakışta temellendirilmesi çok kolay görünmeyen bir hüküm gibi algılanabilir. Ama din bilimleri ve özellikle dinler tarihiyle uğraşan herkes, tabii ki sembol sorunsalıyla uğraşmışlarsa, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın sembol anlayışlarıyla İslamın sembolleri olarak kabul edilen şeylere yaklaşıldığında bu dinlerdeki sembollerle İslam'ınkileri arasında kesinlikle bir bağlantının kurulamayacağını anlar. Bazı çağdaş araştırmacılar (BÜRGELE, Johann Christoph: *Die Bedeutung der Symbolik im Islam*. S. 29ff. In: *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung*. Hrgs. LURKER, Manfred. Baden-Baden 1982.) İslam'ın sembolleri olarak, ibadetin araç ve gereçlerini vermekte, bunu ise tasavvufun sembolleri sayılan şeylerle desteklemeye gitmektedirler. Halbuki bu zorlama bir yorumdur. Çünkü dinsel sembol, bize göre, bir dinin açıklanamayan temel dogmalarının 'kutsallaştırılmasından' başka birşey değildir. Yedi kollu şamdan ve ortaçağda 400'den fazla versiyonu olan haç gibi (Bu konuda önemli bir çalışma için bkz. ALBAYRAK, Kadir: *Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi*. S. 105ff. Özellikle 107ff. ve 120ff. In: *Dini Araştırmalar Cilt 7 Sayı 19*. Ankara 2004.) İslamın sembolü olarak akla ilk gelen kabe, cami, tesbih gibi şeyler, dogmaların yerini tutmazlar, sadece ibadetin araçlarıdır. Bu bakımdan bize göre: İslam insanlığın sembollerle düşünmesinin bittiği son noktadır. Bu ise artık olgunlaşmış insan zihninin sembollerle düşünmesine konulmuş bir noktadır.

⁴⁶ SW V, 369f.; N IV, 459.

demekte Schopenhauer, “birden bire bütün ceza kanunlarının kaldırıldığı açıklansa, insanlar nasıl sadece dini motiflere dayanarak kendilerini güven içinde hissedebilirler?! Bunun aksine, bütün dinlerin yanlış olduğu açıklansa, biz insanlar kanunların güvencesinde kaygılanmadan yaşayabiliriz”⁴⁷. Bu örneklerle Schopenhauer, dinin pratik-ahlakî alana olan etkisinin kabul edilenden daha az olduğunu söylemektedir. Schopenhauer düşüncelerini daha da keskinleştirmekte ve şöyle devam etmektedir: Dinin ahlakileştirme etkisinin yanısıra ahlak-dışlaştırma etkisi daha fazladır ve belirgindir. Seremoniler, ibadetler ve dualar yoluyla inanan kimse, çalışarak elde etmek yerine dilenme yoluna gitmektedir. Bu ise ahlaki bir çöküntüdür⁴⁸. Bu da din adamlarının ‘rüşvetçi tanrılarla pazarlığın aracıları’ olmaları sonucunu doğurmuştur⁴⁹. Aslında din insan vicdanında daha kötü etkilerde de bulunmaktadır. Zira dinî fanatizmin yarattığı vahşetin sayılamayacak kadar çok örneği vardır. Dinlerin yol açtığı kanlı savaşlar buna iyi bir örnektir⁵⁰. Birçok masum kan, saf dindarlığın sonucunda akmıştır. Örnek olarak Schopenhauer Hıristiyanlık’ın ve İslam’ın tarihine bakmayı önermektedir. Haçlı seferleri, İspanya’da Yahudilerin yok edilmeleri ve Engizisyon Mahkemeleri vs. başta olmak üzere her dinde ve toplumda din kaynaklı ahlaki barbarlığın örneklerini görebilmek mümkündür⁵¹. Bütün bu örneklerden sonra Schopenhauer, monoteizm eleştirisine varmaktadır işi. Tek tanrıya inanmanın zorunlu sonucu olarak monoteist dinler katı ve toleranssızdırlar. Monoteizm’in kaynağı olan Yahudilik ve ondan çıkan diğer iki din, katılığın ve toleranssızlığın en güçlü olduğu dinlerdir⁵². Schopenhauer’ın monoteizm eleştirisinde, sanki politeist dinleri toleranslı olarak kabul ettiği gibi bir izlenim ortaya çıksa da, ona göre bütün dinlerde ve dinî yaşamlarda toleranslı olmayan bir özellik vardır. Yalnız bunun bir istisnası vardır: Budizm. Çünkü Budizm tarihine bakılacak olursa, kanlı olmadığı ve güç kullanarak yayılmadığı görülecektir⁵³.

Dinlerin tarih boyunca gerçekleştirdiği ahlak-dışılığı görmezden gelmek ya da hafife almak felsefenin ödevine terstir⁵⁴. Ancak felsefenin yardımıyla dinleri teorik ya da pratik yanlarıyla değerlendirebiliriz⁵⁵.

Schopenhauer kritiklerinden bir piramit oluşmaktadır. Bu piramitin en alt tabakasında realist ve optimist yanları –Schopenhauer bunu felsefî yanlışlık olarak adlandırmakta–⁵⁶ ağır basan dinler bulunmaktadır. Bunlar; çeşitli formlarıyla antik

⁴⁷ SW V, 370; I, 75; N IV, 252f.

⁴⁸ SW V, 370ff., 376.

⁴⁹ SW V, 371.

⁵⁰ SW V, 372; I, 465; III, 615f.

⁵¹ SW V, 359, 365f., 372f., 376; III, 615f.

⁵² SW II, 411; IV, 27; V, 375f. Schopenhauer’a göre tek Tanrı doğal olarak kiskançtır ve başka hiçbir tanrıya yaşama alanı bırakmaz. Buna karşın, politeist dinlerin tanrıları, yine doğal olarak toleranslıdırlar, kendileri kadar diğer tanrıların da yaşamasına izin verirler. Krş. SW V, 376.

⁵³ SW V, 375.

⁵⁴ SW II, 218; V, 367f.; N IV, 416, 459.

⁵⁵ SW V, 379; II, 195.

⁵⁶ SW I, 422; II, 688, 737; III, 328f.; IV, 80; V, 397; N IV, 258, 359.

politeist (das antike Heidentum) dinler⁵⁷, optimist yanıyla İslam⁵⁸. Yahudilik her ne kadar asli günah öğretisiyle, yani bu pesimist unsuruyla –Schopenhauer pesimizmi– felsefî hakikate yaklaşırsa da, tarih içerisinde optimist yanı belirginleşmiş ve optimist bir din olarak evrilmiştir⁵⁹. Hristiyanlığa yaklaşıırken Schopenhauer, Protestanlık ve Katoliklik’i ayrı ayrı değerlendirmektedir. Ona göre rasyonel olduğu iddiasında bulunan Protestanlık, zahit bir yaşantı önerisiyle Hristiyanlık’ın ilk dönemlerine yaklaşı görünmektedir. Ama bu ‘ucube’ din, rahatlıkla evlenebilen Protestan papazların dininden başka bir şey olamaz; çünkü bu din, negatif yönden bozulmuş Hristiyanlıktır. Katoliklik ise ‘utanılacak derecede kötüye kullanılmış’ bir dinden başka birşey değildir. Her iki formuyla Hristiyanlık, ilk başından itibaren yok olmaya mahkum kalmıştır⁶⁰. Bu piramidin ikinci kesitinde optimist ve pesimist prensipleri eşit ağırlıkta vurgulanan Zerdüştilik vardır⁶¹. Bunun bir üst basamağında ise, ifadesini en güzel şekliyle Augustinus’da bulmuş olan Yeni Ahit Hristiyanlık’ı vardır⁶². Bunun nedeni, bu dünyanın varlığının kendi kendine açıklanamaz olduğu felsefî pesimizminin vurgulanmasındandır.

Sadece bu yanıyla, yani asli günah–ırsi suç mitolojisi ve sonucundaki ‘kurtuluş gizemi’ ile Hristiyanlık, zühd yanı ağır basan kurtuluş dinlerine yaklaşımaktadır⁶³. Ancak bu, Hristiyanlık’ın yalnızca bir yönüdür. Ama özünde olan ve tarih içinde de gittikçe güçlenen yanlışlığı ise, dünyanın ‘dışarıdan’ personal (şahsî) bir tanrı tarafından, hatta “hiç”ten yaratıldığını kabul etmesidir⁶⁴. İkinci büyük yanlış ise, insanı tabiat içindeki diğer canlılardan, hayvanlardan ayrı kabul etmesi ve böylelikle insanı doğadan ve dahası kendi özünden koparmasıdır⁶⁵. Bunun farkına varan mistik Hristiyan düşünürler, hristiyan teizmini panteist bir yorumla tabi tutmuşlardır. Fakat bu sefer de, tanrısız bir dünya görüşünü doğurarak Hristiyanlık’ın zeminini ortadan kaldırmışlardır.

Schopenhauer’ın tasarımıladığı dinler piramitinin kurgusu zamansal değildir. Zira piramitin sondan bir önceki ve zirvesinde bulunan iki din, zamansal olarak diğerlerine göre daha eski olmalarına rağmen, Hind dinleri ve Budizm’dir. Hind dinlerinin temel düşüncesi, gerçekliği olan herşeyin mutlak birliğidir. Ama bu düşüncede teist bir tanrı inancı ve personal (şahsî) bir tanrı yoktur. Ayrıca idealist-pesimist bir dünya görüşü dile getirilmekte ve böylece yüce bir ahlak sistemi inşa

⁵⁷ SW II, 197, 712, 734; III, 615; V, 363, 380; II, 690, 732.

⁵⁸ SW II, 186, 521, 595, 712, 734; V, 407.

⁵⁹ SW I, 497; II, 595, 683, 712, 730f., 734; III, 142, 145; IV, 150ff., 155; V, 271, 396ff., 400, 407.

⁶⁰ SW I, 519f.; II, 712, 725, 736f.; V, 408f.

⁶¹ SW II, 734; V, 397.

⁶² SW I, 519ff.; II, 174f.; 192, 710; V, 381ff., 406.

⁶³ SW I, 495ff., 518f.; II, 196f., 521, 573, 683, 710ff.; 725f., 734ff.; V, 315, 328, 363ff., 380ff., 407ff.

⁶⁴ SW I, 520f.; III, 141; IV, 68, 129ff.; V, 396; N IV, 140f., 236, 243f., 249ff.; 356.

⁶⁵ SW I, 497; III, 114, 543, 620f.; IV, 219; V, 388ff.

edilmektedir⁶⁶. Yine bir bu kadar daha önemli olan, bu dinlerde insanın tabiatla olan ilişkisi yok edilmemiştir. Her canlı, bir kişilik olarak kabul edilmiştir. Çünkü her canlıda insanın kendisiyle ortak özün olduğu düşüncesi benimsenmiştir. Mitolojik hikmetin zirvesine ise reenkarnasyon düşüncesiyle ulaşılmıştır⁶⁷.

Piramitin en üstünde Budizm bulunmaktadır. Çünkü bu ateist bir dindir⁶⁸. Schopenhauer'ın bu dinlere karşı duyduğu sempatiyi, bu dinlerde kendi felsefî sistemini destekleyecek unsurlar bulmasıyla açıklayabiliriz. Dahası o, kendi felsefesiyle belli oranda uyuşan bu dinlerin Avrupa halkları için ikinci bir Rönesans'ı doğuracağına inanır.

Sonuç

Anglo-Sakson din felsefesi geleneğine aşına olan araştırmacılar, bizim burada Schopenhauer felsefesindeki din kritiğini 'din felsefesi' olarak adlandırmamızı, temelde yadsımasalar da, yine de çeşitli şekillerde eleştiriye tabi tutarlar. Yalnız kıta Avrupası geleneğinde, dini yalnızca dil açısından değil, aynı zamanda fenomenolojik ve historik bağlamıyla felsefî bir kritiğe tabi tutmanın, 'din felsefesi' –belki din felsefesi tarzlarından biri– olarak adlandırıldığını bilenler, bizim buradaki çalışmamızda kullandığımız ifadenin yerinde olduğu kanaatinde olacaklarını düşünüyoruz.

Bu bağlamda Schopenhauer, kıta Avrupası din felsefesi geleneğinin içinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu geleneğin temel prensiplerinden birisi, dinin 'hakikat' iddialarının – ister dilsel olsun, ister eylemsel– felsefî bir yorum ölçütüne vurulması gerektiğidir ki, bu ilke Schopenhauer'da oldukça belirgindir. Yine bu gelenekte ortaya çıkan bilgi-iman çatışmasında, bilginin bir üst seviyede yer alması gerekliliği

⁶⁶ SW I, 34, 39, 50, 360, 457ff., 497ff., 542; II, 195f., 521, 573, 593, 688f., 711, 724; III, 45, 114, 142ff., 326ff.; IV, 52, 77, 80, 150f.; 153; V, 46, 227ff., 315f., 388, 397, 401, 407, 418, 543, 621. Alman idealizminin coşkusuyla ivme kazanan yakındoğu ve uzakdoğu oryantalizminin ne denli parçacıklı ve ahistorik bilgi aktarımında bulunduğunu burada çok net bir şekilde görebiliriz. Tamamen hindoloji ve sinolojinin Avrupa'ya aktardığı bilgilerle yetinmek zorunda kalan ve bunun üzerine değerlendirmelerde bulunan Schopenhauer, Hind dinlerinin ahlakî sistemlerini hiç mi hiç bilmediğini izhar ediyor bu düşüncelerinde. Panteizm'in amansız düşmanı olan Schopenhauer, Hind dinlerinin panteizmin kaynağı olduğu ve idealist bir yapıdan ziyade, 'olanı olduğu gibi kabul etme' düşüncesinin bu dinlerde ne denli güçlü olduğunu, elindeki malumatın eksikliği ve kısmen yanlışlığından görememektedir. Ve bu dinlerdeki pesimizm, Schopenhauer'ın yücelttiği bir teorik pesimizm değildir, pratik pesimizmdir. Bu dinlerin mensupları bu pesimizmin farkında bile değildiler. Batıdaki farklı kültürleri tanıma çabası aydınlanma ve idealizmle ivme kazanmıştır kazanmasına, ama her zaman şu hata yapılagelmiştir; kendine lazım olanı kendince almak. Bu uzakdoğu ve yakındoğu oryantalizminde hep böyle olmuştur.

⁶⁷ SW I, 294, 457f., 481; II, 590ff., 707ff.; III, 652f.; IV, 52; V, 224, 285f., 388, 392ff., 421f.; N IV, 241, 253;

⁶⁸ SW I, 619; II, 195f., 521, 592f.; III, 143ff.; 327ff., 492; N IV, 138ff.; V, 231f. Konfüçyanizm ve Taoizm de Schopenhauer tarafından ateist dinler olarak tanımlanmıştır.

Schopenhauer tarafından, bir çok filozoftan daha net bir şekilde dile getirilmiştir. Schopenhauer ile İslam felsefesinde sıklıkla dile getirilmiş bir öğreti arasında dolaysız bir bağ kurulabilir: Felsefe seçkinlerin (havâs), din ise halkın (avâm) metafizik ihtiyacını giderir. İhtiyaç giderme ve dünyayı yorumlama çabası olarak her iki öğreti de ortak bir amaçta birleşmektedirler. Ama metod ve varılan hedefte birbirlerinden olağanüstü derecede ayrılmaktadırlar. Bununla birlikte önemle vurgulanmalıdır ki dinin, ya da imanın, irrasyonel kaynaklara dayanması, masumiyetine rağmen suçsuzluğu anlamına gelmemektedir. Din savunucuları ve fonksiyonalistler tarafından dinin pratik yanının ısrarla vurgulanması da isabetli bir tavır değildir. Çünkü eylemde de aslolması gereken hakikattir.

