

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFİ ANTROPOLOJİ VE MAHTUMKULU FİRAKİ’NİN İNSAN
ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
FERUZA HAYETOVA

Danışman
PROF. DR. SEBAHATTİN ÇEVİKBAŞ

AĞUSTOS, 2018

MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFİ ANTROPOLOJİ VE MAHTUMKULU FİRAKİ’NİN İNSAN
ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
FERUZA HAYETOVA

Danışman
PROF. DR. SEBAHATTİN ÇEVİKBAŞ

AĞUSTOS, 2018

MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFİ ANTROPOLOJİ VE MAHTUMKULU FİRAKİ'NİN
İNSAN ANLAYIŞI

HAZIRLAYAN
FERUZA HAYETOVA

Sosyal Bilimler Enstitüsünce
Tezli Yüksek Lisans
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 13.08.2018
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 06.08.2018

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Tuncay SAYGIN

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Tuncay ÖĞÜN

AĞUSTOS, 2018
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 11/07/2018 tarih ve 846/3 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi Feruza Hayetova'nın "Felsefi Antropolji ve Mahtumkulu Firaki'nin İnsan Anlayışı" adlı tezini incelemiş ve aday 06/08/2018 tarihinde saat 11.03 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 70 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin kabul edildiğine oy birliği ile karar verildi.

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Üye

Dr. Öğr. Üyesi Tuncay SAYGIN
Üye

YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Felsefî Antropoloji ve Mahtumkulu Firaki’nin İnsan Anlayışı” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

13 / 08 /2018

FERUZA HAYETOVA

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ		
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU		
YAZARIN		
Soyadı:HAYETOVA		
Adı: Feruza		Referans No: 10207900
TEZİN ADI		
Türkçe: Felsefi Antropoloji ve Mahtumkulu Firaki'nin İnsan Anlayışı		
Y. Dil: Philosophical Anthropology and Human Notion From Mahtumkulu Firaki's Perspective		
TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans		
Doktora		
Sanatta		
Yeterlilik		
x		
O		
O		
TEZİN KABUL EDİLDİĞİ		
Üniversite : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi		
Fakülte : Edebiyat Fakültesi		
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü		
Diğer Kuruluşlar :		
Tarih :		
TEZ YAYINLANMIŞSA		
Yayımlayan :		
Basım Yeri :		
Basım Tarihi :		
ISBN :		
TEZ YÖNETİCİSİNİN		
Soyadı, Adı : ÇEVİKBAŞ Sebahattin		
Ünvanı : Prof. Dr.		

TEZİN YAZILDIĞI DİL: TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI: 84

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Felsefi Antropoloji
2. Mahtumkulu Firaki'nin İnsan Anlayışı
3. İnsan

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELEER:

1. Felsefe
2. Felsefi Antropoloji
3. Mahtumkulu Firaki
4. İnsan

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELEER:

1. Philosophy
2. Philosophical Antropology
3. Human

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

O

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezin tamamının fotokopisi alınabilir **O**

Yazarın İmzası:



Tarih: 13/08/2018

FELSEFİ ANROPOLOJİ VE MAHTUMKULU FİRAKİ’NİN İNSAN ANLAYIŞI

ÖZET

Bu çalışmada felsefi antropoloji ve Mahtumkulu Firaki’nin insana bakış açısı ele alınmıştır. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın Birinci Bölümünde genel olarak özet şeklinde felsefi antropolojinin imkânı, işlevi ve kendi başına ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkışı incelenmiştir. “İnsan”, insani düşünce ve eylemlerin temel kavramı olmuştur. Mitoloji, din, felsefe ve bilimin bütün çabası genel olarak dünyayı özel olarak da insanı anlamayı amaçlar. Bu nedenle araştırmamızda gerek ilkel toplumlarda gerek felsefe/düşünce tarihinde ve mitlerde, şiirlerde “insan” kavramı tahlil edilerek, felsefi antropolojinin bu günkü hale gelişi açıklanmıştır.

Çalışmanın İkinci Bölümünde ise Mahtumkulu’nun hayatı ve yaşadığı devrin siyasi ve toplumsal olayları hakkında bilgi verilmiştir. Bunun yanı sıra Mahtumkulu’nun eserlerinde “insan” anlayışı felsefi yönden incelenmiş ve toplumla olan ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Felsefi Antropoloji, İnsan, Mahtumkulu Firaki, Mahtumkulu Firaki’nin İnsan Anlayışı.

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND HUMAN NOTION FROM MAHTUMKULU FİRAKİ'S PERSPECTIVE

ABSTRACT

In this study philosophical anthropology and the perspective of Mahtumkulu Firaki with human being are examined. This study includes two main parts. In the first part opportunities, functions and being a discipline as itself of philosophical anthropology are generally analysed. "Human" is the main notion of human thoughts and actions. The purpose of mythology, religions and all kind of the sciences is generally, understanding the world and specifically, understanding human. Therefore, how philosophical anthropology has come to today is explained by analysing "human" concept in both primitive societies and history of philosophy/thinking, myths and poets.

In the second part of the study, the reader is informed about life of Mahtumkulu and those days' the political and social situation. In addition, in the works of Mahtumkulu, "human" is examined from the perspective of philosophy and the relationship between the humans and society is emphasized.

Keywords: Philosophical Anthropology, Human, Mahtumkulu Firaki, Human Notion from Mahtumkulu Firaki's Perspective

ÖN SÖZ

Yüksek lisans tez çalışmamın yürütülmesi esnasında, çalışmalarına yön veren, bilgi ve yardımlarını esirgemeyen ve bana her türlü desteği sağlayan danışman hocam, Sayın Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ' a en içten teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisans tez çalışmam esnasında tecrübelerine başvurduğum Prof. Dr. Aynur UNAL, Doç.Dr. Mikail SÖYLEMEZ, Yrd. Doç. Dr. Kubilay HOŞGÖR ve Felsefe Bölümü Öğretim Üyelerine müteşekkirdiğimi ifade etmek isterim.

Hayatım boyunca maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen, sabır ve hoşgörülerini ile her konuda yanımda olan babama ve aileme, varlıklarıyla beni zenginleştiren güzel dostlarıma çok teşekkür ederim.

Feruza HAYETOVA

13 / 08 / 2018

Muğla

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
FELSEFİ ANTROPOLOJİYE GENEL BİR BAKIŞ.....	4
Felsefi Antropolojinin İmkânı	4
1.3. Felsefi Antropoloji Nedir?.....	12
1.4. Felsefi Antropoloji Hangi Yaklaşımı Benimser?	15
1.5. Din Açısından İnsana Bakış	16
1.6. Felsefi Antropolojinin Doğası, Nesnesi/Amacı Nedir ve Nasıl Çalışır?.....	19
1.7. Felsefi Antropoloji Nasıl Ortaya Çıktı?	20
1.8. Bağımsız Bir Disiplin Olarak Felsefi Antropoloji	23
1.9. Felsefi Antropolojinin Tarihsel Gelişimi	24
1.9.1. Max Scheler'in İnsanı "Geist" Olarak Kavrayışı	27
1.9.2. Helmuth Plessner'in İnsanı "Egzantrik Konumlama" Olarak Kavrayışı	33
1.9.3. Arnold Gehlen'in İnsanı "Biyolojik" Olarak Kavrayışı	35
1.9.4. Ernst Cassirer'in İnsanı "Sembolik" Olarak Kavrayışı	38
İKİNCİ BÖLÜM	42
MAHTUMKULU FİRAKİ VE İNSAN ANLAYIŞI.....	42
2.1. Mahtumkulu Firaki'nin Kısaca Hayatı	42
2.2. Mahtumkulu Firaki'yi Etkileyen Devrin Siyasi ve Toplumsal Olaylar	46
2.3. Mahtumkulu Firaki'nin Divanının Ana Temaları	50
2.4. Mahtumkulu Firaki'nin İnsan Anlayışı	53
2.4.1. Mahtumkulu'nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı	57

2.4.2. Mahtumkulu Firaki'nin Ahlak Anlayışı	61
2.4.3. Mahtumkulu Firaki'nin Toplum Görüşü	64
SONUÇ	77
KAYNAKÇA	80





GİRİŞ

Felsefe öğretilerinin, düşüncelerinin merkezinde insan, insanın anlamı ve yaşamı, insan yaşamının ve eylemlerinin anlamı ile ilgili sorular vardır. Özellikle 20. yüzyıl felsefesi insanı, tarihin öznesi ve nesnesi hükmünde, onun tüm karşılığında ve bütünlüğünde görür. Felsefe sadece insanın dünya ile farklı ilişkilerinde değil, kendi kendisi ile olan ilişkisini de ele alarak incelemektedir. Ben kimim? Hayattaki amacım, görevim, sorumluluğum nedir? gibi sorularla insanın kendini sorguladığı her düşünce felsefi antropolojinin bir başlangıcı anlamına gelmektedir.

Felsefi antropoloji ya da insan felsefesinin sorun haline dönüştürdüğü “İnsan nedir?” sorusu aslında insan var olduğu andan itibaren onun zihnini meşgul eden sorunların en önemlilerinden biri olmuştur. İnsan, kendini bu soru ile merkeze almıştır (Akdemir, 2010, s.10). Tüm felsefe çalışmalarının insanla ilgili olması asıl problemin “insan” olduğunu göstermektedir. İnsanın kendini tanıması, bilmesi felsefi düşünce dünyasının en temel problemidir. Ancak insanı sorgulamak yalnız felsefe dünyasında değil, mitoloji, din, şiir ve edebiyat, bilim dünyasının da ana temasıdır.

İnsan nedir? sorusunu ilk olarak insan felsefesi sorununa dönüştüren Immanuel Kant’tır. Kant’ın insanı varlık yapısı bakımından ele alış tarzı antropolojiye esaslı görüşler getirir. Kant için insan, bir yanı ile doğal bir varlık ve doğa yasalarına bağlı, diğer yanı ile akıl varlığı ve akıl yasalarına bağlı olarak dual (ikili) bir varlıktır. Bu nedenle insan iki görüş açısından incelenebilir. Aslında bu teori, insanı derinlemesine inceleyen antropolojik bir görüştür. Bunun için de felsefi antropolojinin başlangıç noktasında Kant’ın büyük etkisi var (Mengüşoğlu,2015, ss. 63-65).

Takiyettin Mengüşoğlu 20 yüzyılda insanı parçalamadan, somut bütünlüğüyle inceleyen, ontolojik temellerden hareket eden felsefi antropolojisini geliştirir. Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisinin özelliği, insanı bir tek özelliğinden ve etkinliğinden ortaya koymaması; açık’lığı, kendini geliştirmeye elverişli olması, insan fenomenlerinin insana özgü etkinliklerinden olmasıdır. İnsan felsefesine önemli katkıda bulunmasının sebebidir budur. İnsanı olduğu gibi tanımak onun fenomenlerinin incelenmesindedir (Kuçuradi, 1997, ss.69-71).

İnsanı somut bir bütün olarak incelemek, onu bütün koşullarıyla birlikte, kısaca bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, belirleyen, özgür olan, inanan bir varlık olarak kavramak demektir (Cıvgın, s.120). İnsanın varlık yapısının temelini oluşturan koşullardan en önemlisi “inanma”dır. İnsanın yapıp etmeleri, çalışmaları, başarıya ulaşması, devlet kurması inanan bir varlık olmasıyla mümkündür. İnanma olmadan insan aktif olamaz, yani yapıp etmeleri durur, insan varlığı tehlikeye girer. Burada inanma, ne bir şeyi olduğu gibi kabul etme, dogmatik olma anlamına gelmekte ne de dinsel dinsel bir anlamda kullanılmaktadır (Mengüşoğlu, 2015, ss.308-309).

Mahtumkulu Firaki’nin felsefi antropolojisinde insan ve insanın içinde yaşadığı doğa olaylarını ve toplumsal olayları güçlü ruh (Tanrı) tarafından yaratılmıştır. Evren/dünya ve her türlü olaylar sonsuz değildir, değişime uğramaktadırlar, bu yüzden bu dünya “geçici/ölümlü” (fani) dünya olarak kalır. Ebedi değişmezlik sadece Allaha mahsustur. Tüm değişimlerin ve nesnelerin asıl sebebi olan Allah’a mahsus içerikler ebedi olsa da, onun bir parçası olarak ortaya çıkan olaylar, gelişime ve değişime sebep olmaktadır. Mahtumkulu, Allah tarafından yaratılan geçici dünya da, insanoğlunun değişme, gelişme yeteneklerinin olduğunu belirtir. Bu gelişme nasıl olur ve insan ona nasıl etki eder? Düşünür, insanın dünyayı nasıl değiştirebileceğini iki türde temellendirir. Şair öncelikle insanları sabırlılık’a çağırır. Örneğin;

Mahtumkulu bir kuldur

Kulluğuna kayıldır- (Hikmet, 1992, s.313).

dediği satırlarında alçakgönüllülükten, sabırlılıktan yön alır ve insanlara kalbini yumuşatacak, kendisini doğruluğa, iyiliğe götürecek biçimde vaaz etmiştir. Yani dinsel öğütlerde bulunmuştur. Bir de akıldarın “Galıp men” şiirinde aşağıdaki satırları görmek mümkün;

Bu dünyayı göçüp baryan göç bildim

İşini bet andım, özün puç bildim- (Hikmet, 1992, s.445).

derken Mahtumkulu, bu dünya hayatının gelip geçici olduğunu, fani olana bel bağlamamak gerektiğini ısrarla ifade eder.

İnsanı öteki yaratıklardan ayıran en önemli niteliği kendi kendini bilen bir ruh oluşudur. Yalnız insan, kendi kendisi ve evrendeki yeri üzerine düşünebilir. Bundan dolayı insan bir hayvan gibi sadece türün bir bireyi değildir, bir kişidir, bir şahıstır. Her insanda kapalı, birlik halinde, şekil verici bir güç saklıdır, bu güç her insanı ötekinden ayırır (Akarsu, 1998, s.17). Hatta İtalyan Rönesans'ının düşünürü Mirandolalı Pico insanoğlunu, doğası belirsiz bir yaratık olarak tasarlayıp onu... İnsana nasıl isterse öyle olma, ne isterse onu yapma gücünü bahşetmektedir. Ve diyor ki; *'Biz, felsefe aracılığı ile gelecekteki göksel parıltıya, onura giden bir yol olabiliriz.'* Demek ki insanoğlu büyük bir mucize, muhteşem, isterse eğer ilahi bir yaşama da yükselebilecek bir yaratıktır (Alatlı, 2010, s.158).



BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFİ ANTROPOLOJİYE GENEL BİR BAKIŞ

Felsefi Antropolojinin İmkânı

Felsefi soruşturmalarının en yüksek amaçlarından birinin “*kendini-bilme*” olduğu şeklinde ortak bir kanı vardır. İnsanın kendini bilgi nesnesi yaparak “*kendini-bilme*” amacı, sadece felsefe araştırmalarının değil, aynı zamanda insanın kendini ve içinde yaşadığı evreni bilmeye, anlamaya yönelik olan tüm yapıp etmelerinin de ortak amacıdır (Çevikbaş, 2003). O nedenle insan, başlangıçtan itibaren doğayı anlamaya yönelik sorular sorarken aslında kendini anlamaya çalışıyordu ve dolayısıyla kendini kendine sürekli bir araştırma konusu yapmıştı. Doğa filozoflarının doğayla ilgili arke merakını, insan yaşamından kopuk olarak düşünmek anlamsızdır (İyi, 2006, s.57). İnsan da diğer canlılar gibi doğanın bir parçasıdır. Hatta eski dönemlerde insan atılmış olduğu evrende kendini diğer canlı varlıklardan ayrı olarak görmemiştir. Örneğin, kimi Kızılderililer ve Avustralya yerlileri ağaçlara, bitkilere, böceklere bir bütün olarak doğa varlıklarına “*kardeşim*” diye seslenmişlerdir, onları kişileştirmişlerdir. Buna benzer biçimde Yunanlılar da anlaşılmayan kaba bir dil konuşan insanlara “*barbarlar*” diye hitap etmişlerdi. Yine aynı şekilde eski Yunanlıların söylem kalıplarından yabancı insanları insanaltı varlıklar olarak gördükleri anlaşılıyor (Sarı, 2012).

İnsan, tarihi boyunca sürekli kendini düşünme/öz düşünüm (*self- reflection*) yani ben bilgisini sorgulama ile dikkat çekmiştir. Bu sorgulama çok farklı sorularla gerçekleşir, ancak birinde özetlenebilir; “İnsan nedir?”. Böylece bir insan kavramı ve onun karmaşıklığı, zenginliği, belirsizliği ortaya çıkar. Demek ki, insanın ne olduğu sorusunun kökenleri, yalnızca felsefi düşüncede değil, aynı zamanda şiir – edebiyat, din ve mitolojilerde de karşımıza çıkar. Eski Yunan mitolojilerini “İnsan hayatının amacı nedir?”, “İnsan nereden geliyor?” gibi soruları akılda tutarak analiz edilirse, eski efsaneler de dünyayı, kosmosu ve olimpiyatları anlamının yanında bir insanın

kendisini nasıl anladığına dair düşünceler de bulunur. Daha önce M.Ö. 442 yılında yazılan *Sophocles' Antigone*'da dünyada birçok canlı varlık olduğunu ancak hiçbirinin insandan daha muhteşem olmadığını söylüyor (Večerskis, 2013, s.3). Örneğin, Koro, insanı öven parçayı okurken, seyirciler sıralarında mest olurlardı.

Doğada harika güçler yok,

Ama insandan güçlüsü yok.

Ne kışın ok gibi soğuğu korkutur onu,

Ne de gökten boşanan sağanaklar.

Yelden hızlı konuşur,

Yelden hızlı düşünür.

Şehirler kurmuştur barınmak için,

Zengindir hikmette ve sanatta.

Evet, burada insanın güçlü olduğu, bunu bildiği ve insanın nasıl övüldüğü anlaşılıyor (İlin, Segal, 1998, s.180). Benzer şekilde, Sekizinci Mezmurda bir mezmur okuyucusu, tüm yaradılışın büyüklüğünü düşündüren insan doğası üzerindeki şaşkınlığını dile getirir (Večerskis, 2013, s.3). Gerçektende 8 mezmurun aşadaki satırlarından anlaşıldığı gibi;

“... İnsan ne ki onu anasın,

Ya da insanoğlu ne ki, ona ilgi gösteresin?” (Mezmurlar 8, 2009, 4)

İnsan düşüncesinin, evren ve kendine yabancı olan, dolaylı olarak kendisiyle ilişkili olan alanlar kadar, kendisini de konu edindiğini, dahası, evrenin ilk mitolojik açıklamalarında, evrenbilim yanında her zaman insanbilimin de var olduğunu, evrenin başlangıcı sorunu ile insanın başlangıcı sorununun yukardaki anlatılardadını, mitolojik ve felsefi- içiçe girmiş olduğunu görüyoruz (Çevikbaş, 2003).

Cassirer'in de dediği gibi; “...Evrenin ilk söylenebilimsel (mitolojik) açıklamalarında ilkel bir evrenbilim'in (kozmoji) yanında her zaman ilkel bir

insanbilim de (antropoloji) bulmaktayız. Dünyanın başlangıcı sorunu ayrılamaz bir şekilde insanın başlangıcı sorunu ile birbirine karışmıştır” (Cassirer, 1997, s.17).

Canlıların birbirine bağlı ve birarda olduğu doğada insan, bütün canlıları, evreni anlamakla aynı zamanda kendini de bir varlık olarak algılama becerisini gösterebilen bilinen tek varlık olmuştur. İnsan daha ilkel dönemde taşlara veya maddelere şekil verip tasarımlar yapabilmiş, elleri ile üretebilmiş ve tüm bunların sonucunda kendini bir bütün olarak ifade edebilecek sanatı ve kültürü oluşturmuştur (Çilingir, 2004).

Sözünü ettiğimiz bu insan kimdi?

Ne tek bir kişiydi, ne de tüm insanlık. Tek başlarına çalışan ayrı ayrı düşünür kişilerdi. Bunlar, öğrencileriyle birlikte felsefeyle uğraşan bir avuç insandı (İlin, Segal, 1998, s.190).

Felsefi düşüncenin gelişimi içerisinde insan, felsefenin temel konusu olmuştur. İnsan her zaman felsefi bir düşüncenin merkezinde yer almıştır. İnsanı merkeze almayan hiçbir araştırma biçimi yoktur. Ancak neden insan, hep felsefenin problemi olmuştur?

Felsefede bir insan problemi, felsefenin disiplini olduğu sürece var olur. Kişi, varlığın anlamını sorduğunda, bir bütün olarak dünya, var olan her şeyin nihai sebepleri ve biliş imkânları, sorunun kendisinin olasılığı ve anlamı üzerinde sürekli olarak düşünmeye zorlanır. İnsanın bilgisi bilişi, yalnızca dünyanın yapısını değil, aynı zamanda anlamını ortaya çıkarmak isteyen her felsefi söylemde ima edilir. Felsefe bir yandan insan hayatından kaynaklanır, öte yandan insan hayatını yönlendirir ve belli bir yönde ilerler. Böylece, felsefe, başlangıcından bu yana bir insanın antropolojik doğasını düşünce konusu yapar. İnsan diğer canlıların aksine, yalnızca var olmakla kalmaz, aynı zamanda benliği kendisinden sürekli olarak sorar ve benliği anlamaya çalışır (Večerskis, 2013, s.4).

İnsanın kendini veya benliği ve dünyanın anlamını sorgulaması gerçeğe olan susuzluktan kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce, kendini tanımakla ilgileniyor. Yalnızca bir şey bildiğimizde, yani doğasını bildiğimiz zaman, ne bekleyeceğimizi, neyi beklemeyeceğimizi ve onun fonksiyonunu bilebiliriz (Macau, 2012, s.2). Öyle görünüyor ki insan, Aristoteles’in de dediği gibi, “... *doğal olarak bilmek*

ister”(Aristoteles, 1996, 980a, s.75) bilmeye, anlamaya meraklıdır çünkü bu bilgi kendi varlığıyla ilgilidir. Ben neyim? Nereden geldim, Nereye gideceğim, Ne yapmam gerekiyor? Hayatın anlamı var mı? Bunlar hepimizin kendisine sorduğu sorular (Macau, 2012, s.2). Ancak insanın doğasını nasıl bilebiliriz? İnsanın doğasını araştırmaya çalışırken felsefe mi yapmış oluruz yoksa insanbilimi mi ya da her ikisini de mi?

Konu olarak insanı ele alan insanbilim çok farklı özellikleri, eğilimleri, doğrultuları, yaklaşım açılarını içeren bir çalışma alanıdır. Bu bilgi dalına ilişkin düşünceler ortaya koyan bilim adamları, filozoflar, özellikle bilgilerin bu denli arttığı, geliştiği, artık ayrıntılarla uğraşıldığı günümüzde, çeşitli düşünme geleneklerinin etkisiyle insanbilim farklı boyutlarını sergilemektedirler. Örneğin, felsefi bakış açısıyla yogrulan ve insanın bütünselliğini kavrayıp açıklamayı amaçlayan çalışmalar bir felsefi insanbilimi oluşturmaktadır (Çotuksöken, 1997, s.169).

Dolayısıyla felsefe ve antropoloji birbirini etkilemektedir. “Antropology” kelimesinin kendisinin de ima ettiği gibi, antropolojinin konusunun insan olduğu açıktır. Aynı şekilde felsefenin nesnesi de bir insandır (Večerskis, 2013, s.5). İnsanın kendisinin ne olduğunu, onun dış dünya ile olan bağlarını, varlık-sferleri ile insan arasındaki ilişki vb. gibi problemlerle insanın kosmostaki yeri problemini incelemeye, anlamaya felsefeden başka hiçbir bilim girişmemektedir. Bu problemleri incelemek felsefenin işidir. Öte yandan “antopology”nin objesi insanı incelemek olduğuna göre bir bütün olarak bu problemleri inceleyen felsefe dalına “insan felsefesi” ya da “felsefi antropoloji” (Mengüşoğlu, 1988, s.253) adını verebilirmiyiz? Bu durumda şu önemli sorular ortaya çıkmaz mı?

Sağduyunun, doğal ve sosyal bilimlerin, tarih ve din, insan doğası ve insan fenomeni hakkında söyledikleri şu soruyu sorar; **felsefi antropoloji, özellikle insan hakkında felsefi araştırma mümkün mü ve eğer mümkünse nasıl?**

Öyleki, felsefi araştırmalar yapan filozoflar (özellikle insan doğası ve insan fenomeni hakkında araştırmalar) bu soruları cevaplamaktan kaçınamazlar. Çünkü doğal olarak kendi düşüncelerinin doğası da dâhil olmak üzere, kendilerinin de olduğu insan doğasını anlamaya ilgi duymalıdır. Dolayısıyla antropoloji veya insanbilim, felsefi düşünce konusunun doğasının bir parçası olarak tanımlanabilir¹. Buradan hareketle felsefi antropolojinin, insan doğasının özünü ve insanlığı sorgulayan bir felsefi disiplin olduğunu söyleyebiliriz.

Takiyettin Mengüşoğlu'na göre, 20.yüzyıl ürünü olan felsefi antropoloji uzun bir gelişme tarihine sahip olsa da felsefenin problemlerinden ayırt edilerek ele alınmamıştır. Tersine felsefenin öteki problemleriyle birlikte incelenmiştir. Örneğin, Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche gibi birçok filozofların düşünce sisteminde felsefi antropoloji sorunları görmek mümkündür (Mengüşoğlu, 2015, s.26). Dolayısıyla felsefi antropolojinin doğası ve imkânı meselesi yalnızca felsefenin kendi gelişimini inceleyerek de ele alınabilir. “... *Filozoflara bakıldığında ise hemen her filozofta insan bazen çok dolaylı da olsa soru konusu olmuştur. Bunun tarihte birçok örneği vardır. Sokrates, Platon, Aristoteles, Abelardus bunun eski dönemlere ait örnekleridir*”(İyi, 2006, s.57).

Düşünce tarihinde kendi başına ayrı bir disiplin veya ilke olarak ele alınmamış olsa da aşağıdaki önce eski çağdan örneklerde, daha sonra ise yeniçağdan sonraki örneklerde görüleceği üzere aslında boydan boya içkin olduğu açıktır.

1. 2 Antik Felsefede İnsan Kavramı.

Felsefe, ilk günlerden itibaren insanla ilgili antropolojik nitelikte olmuştur. Dolaylı olarak olsa da, insanın ne olduğu ve nasıl davranması, yaşaması gerektiği vb. gibi sorusu ile bağlantılıdır. Cicero'nun iddia ettiği gibi; “ *felsefeyi gökten indiren ilk filozof Sokrates*” olsa da, Sokrates, felsefeyi antropolojik çalışma yolunda yönlendiren ilk kişi değildi.

¹ Chin-Tai Kim, “The Nature and Possibility of Philosophical Anthropology “, Case Western Reserve University,
www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthKim.htm

Sofistlerin insan ile ilgilenen ilk filozoflar olduğu söylenebilirse de kosmos veya dünyanın düşüncelerinin kaynağı değildir. Sofistler insanı kültürel felsefe açısından tartışır. Hatta Sofistler’in felsefede ilk gerçek antropolog oldukları da iddia edilir. Çünkü kültürü ilk analiz eden onlardır (Večerskis, 2013, ss.11-12).

M.Ö. 5.yüzyılın ortalarında Yunan’da büyük bir felsefî dönüm, yani doğadan insana dönüş gerçekleşir. Felsefeye tam bir hümanizm hâkim olur. Böylece Sofistlerle Sokrates tarafından insan üzerine felsefenin belirleyici motifi ortaya çıkar (Cevizci, 2011, s.63). Sofistlere göre insan, neyin yanlış neyin doğru, neyin iyi neyin kötü olduğunu herkes kendine göre belirlediği için olağanüstü bir konuma getirilir. Protagoras’a göre insan, her şeyin ölçüsüdür. Bu sofist iddialar sadece görelilik değil, aynı zamanda insan her şeyi oluşturan, kendi eserlerini de yaratan kişidir. Bu şekilde insan, ilk defa kendi kültürünün yaratıcısı olarak tanınmıştır (Večerskis, 2013, s.12).

“Sokrates’in felsefesinin hareket noktası, Protagoras’ın ve sofistlerin şüpheciliğinden başka bir şey değildir. Bütün bildiği, hiçbir şey bilmediğidir...” (Weber, 1998, s.42). Sokrates’in felsefesi insanın etik sorunlarıyla ilgilidir. Onun için etik dışında ciddi bir felsefe yoktur. Sokrates’e göre doğru bilgi, insana erdemli olmayan şeylerden kaçınma imkânı verir ve insan ruhuna mutluluk getirir. Ona göre bu bilgi insanın doğasını gerçekleştirmesi ve gerçek amaca ulaşmasını sağlayan tek bilgidir (Cevizci, 2011, s.78). Diğer bir deyişle, Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” eğilimi Sokrates’le “Kendini tanı/bil” olarak daha belirgin ve etkili hale geldi. Ve aynı zamanda “İnsan nedir?” olarak ifade edilebilir (Dombaycı, 2014). Çünkü Sokrates, “kendi ruhunuzu düşünün, kendi kendinizi iyice tanıyın. Bir kerecik olsun size ait olanı değil, kendinizi, şehre ait olanı değil, bizzat şehri düşünün” diyordu. (İlin, Segal, 1998, s.212)

Benzer şekilde Cassirer de, Sokrates felsefesinin kesinlikle bir insanbilimsel (antropolojik) felsefe olduğuna vurgu yapar. Çünkü Sokrates’in araştırmalarının yöneldiği tek evren, insan evrenidir. Sokrates bize insanın tanımını yapmamış olsa da tek tek insansal nitelik ve erdemleri ayrıntılı olarak inceleme yapar (Cassirer, 1997, ss.18-19).

Platon'un felsefi antropolojisi, düşünce teorisi ve dünyanın ikili anlayışından ayrılmaz. İnsan, bedenden ve ruhtan oluşan dualistik bir varlıktır. Platon'un felsefi antropolojisinde insan bedeni değer kaybetmiştir. Ruhun rasyonel dünyasına öncelik verilmiştir. Antropolojik kavram ve konuların Platon felsefesinde daha iyi formüle edildiğini görüyoruz. İnsanı sorgulaması, etik bağlamından metafizik düşünce teorisine kadar uzanır (Večerskis, 2013, s.13). Yunan felsefesinde yaratılış fikri olmadığı için insanın en büyük şerefi aklıdadır. Sokrates, insanın aydınlığını aklın ışığında görür. Platon ise insanın hissine değer vermiştir. Görüldüğü gibi hem Sokrates hem de Platon'un felsefi sistemlerinde insan; akılla his ve bunların meydana getirdiği fiil ve hareketlerden ibarettir (Söylemez, 2002, s.28).

Platon felsefesinde olduğu gibi, Aristoteles'in felsefi antropolojisi, insanı metafizik kategorileri bağlamında sorgular. Aristoteles, Platon'a benzer şekilde insanın yapısı beden ve ruhtan oluştuğunu ve ruhun rasyonel unsuru sayesinde insanın ne olduğunu açıklamaya çalışır. Bu nedenle ruh insanın özüdür fakat Platon için sadece bir araz² (*accident*) dır. Çünkü Aristoteles için madde ve formun birbirlerine bağlı olduğu gibi insan ruhu ve bedeni özünde bağlıydı. Bu metafizik şemaya dayanarak, duyuların ve bedenin var olması gerçekleşir. Tıpkı bir form madde olmaksızın var olamayacağı gibi, bir beden olmadan bir ruh da var olamaz. Ruh bizi canlı yapan, hareket etmemizi, hissetmemizi ve düşünmemizi sağlayan ilk unsurdur (Večerskis, 2013, s.14). Aristoteles düşünmemin işlevini, "iyi bir yaşam nedir?" sorusunu "insanın özü nedir?" sorusuna bağlar ve bu bağlamda çözümlemeye yönelir. Belli bir iyiyi seçmede insanın kendisinin ne tür kapasitelere sahip olduğunu bilmesi önemlidir. İnsan kendisi için iyinin ne olduğu düşündüğünde bile tek başına yaşayan varlık değildir (Ekızan, 2012, s.17). İyi ve dostluğu başarabilmek için gayret gösterir. Dolaysıladır ki, insan; doğası gereği sosyal bir hayvandır (Večerskis, 2013, s.15).

Nitekim yalnızca eski çağ felsefesi ile kalmaz hatta doğa filozofu Thales'in "*Dünya'da en zor olan şey, insanın kendisini bilmesidir*" (Can, 2013, s.15) açıklamalarında ve benzer şekilde Aristoteles, Aquinas, Hume, Descartes, Kant, Marx ve Nietzsche'nin insan doğası üzerine görüşlerinde antropolojik fikirlerin

² **Araz:** ilinek / accident / accidens. Bağımsız, kendine yeter varlığı olmayan, varlığı bir başka varlığa bağımlı olarak var olabilen, özden kaynaklanmayan ikincil derecedeki özelliklere verilen ad. Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 2011, s. 46.

felsefi bir özünü bulmak mümkündür. Ancak bu akımın açığa çıkması 20.yüzyılın ilk yarısıdır.

Felsefenin Kant ile birlikte insan deneyimi teorisine dönüşü, insan doğası üzerine yeni bir felsefi bakış açısının beklentisi arttırdı. Fakat bu beklenti hayal kırıklığına uğradı. Çünkü ne doğal ne de kültürel koşullar Kant'ın insan deneyiminin veya eyleminin olasılığını açıklamasına giremez. Kant için tarih ve kültür sadece ampirik bilgi nesneleridir. Bu nedenle Kant, “İnsan nedir?” sorusuna açık bir yanıt vermediği için kendisine ait kesin bir felsefi antropoloji sunmamıştır³. Bu bakımdan insan doğası üzerine görüşleri Kant’la başlatmak yeterli değildir.

Heidegger’in felsefesinde, ontolojik temelli insan felsefesine ve Kant’ın felsefi antropoloji girişimine karşı eleştirilerine rastlanır. Heidegger felsefesinde insan, bir anlama nesnesi olarak değil, varlığı hakkında endişelenen ve varoluş anlamını soran benliğin anlayışı olarak anlaşılır. “*Kant ve Metafizik Problemi*” kitabında Heidegger, Kant’ın metafiziğinin insan meselesine dayandığını iddia eder. Kant’ın üç sorusunu; 1. Ne bilebilirim? 2. Ne yapmalıyım? 3. Ne umabilirim? Kozmoloji, psikoloji ve teoloji olarak yorumlar. Dördüncü soru olan; “İnsan nedir?” genel metafizik veya felsefi antropolojide bütün felsefenin gerekçesi haline gelmelidir. Gerçeği söylemek gerekirse bu felsefi antropoloji ampirik değil, transendental olmalıdır der. Heidegger’e göre, Kant tarafından geliştirilen antropoloji doğasında ampirik olduğundan 20.yüzyıl felsefenin görevi, aşkın felsefi antropolojiyi geliştirmektir. Bir insanın bilimsel olarak algılanışı kuşkusuz yeni veriler sağlar, ancak bir insanın özünü ortaya çıkarmak için başarısız olur. Heidegger’e göre, antropoloji, felsefi antropoloji haline gelirse ancak insanın özünü ortaya çıkarmak başarılı olur. En başından beri Heidegger, insanın incelenişini insan sonluluğu sorunuyla bağlantılıyor. Böylece Heidegger, felsefi antropolojiyi metafiziksel yönünü bırakıp, “temel ontoloji ” olarak araştırmak veya anlamak ister (Večerskis, 2013, ss.19-20).

19. yüzyılda insan doğası sorunu, doğa bilimlerinin gelişimi ile çeşitli ve yeni yollarla ve farklı disiplinlerle ele alındı. Örneğin, Darwinci evrimin yükselişi, insanoğlunun doğasını yalnızca biyolojik kuvvetler aracılığıyla açıklar. Karl Marx’ın

³ a.g.y. www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthKim.htm

felsefesi öncelikle ekonomik, sosyal ve politik güçler yoluyla insanoğlunun özünü açıklarken, Sigmund Freud'un teorileri insan doğasını öncelikle psikolojik güçlerle açıklar. Tarih ve Sosyoloji gibi diğer insan bilimleri, aynı zamanda, insanoğlunun “doğası” değilse de kültürel ve çevresel koşulları açıklamaktaydı.⁴

Bu dönemde insanı parçalayarak ele alıp incelenmesi, bilimlerde uzmanlaşmaya bağlı olarak ortaya çıkmıştır. İnsanın ihmal edilmişliğinden hareketle böyle bir alan “İnsan nedir?” sorusunun sorulmasını zorunlu hale getirir. Aslında her şey insan için olmasına rağmen, biz insanı olup bitenden soyutlamışız. Öyle ki insan doğa araştırmasının nesnesi haline gelmiş, hâlbuki insan fail. “İnsanı nesne haline getirmek kişiliğini ortadan kaldırmak olur. İnsan objeye dönüştürülerek kenardan anlaşılabilecek madde/nesne değildir” (Večerskis, 2013, s.6). İnsanın bütün bilme çabalarının amacı, kendini, ben bilgisini, yaşamını anlamaktır, doğadaki yerini belirlemektir.

20 yüzyılın başlarından itibaren, felsefenin temel ilgisi insan olmuştur. Bu konu biyolojiden fizyolojiye, psikolojiden sosyolojiye, kültür, tarih, ekonomi v.b. birçok alanla ilgilenmeyi gerektirir (Mengüşoğlu, 2015, s.12). Yani bütün bu bilimlerin hedefi insanı diğer canlılardan ayırt edici özelliklerini açığa çıkarmaktır. 20.yüzyıla gelinceye kadar insan, birebir kendi problemleriyle ilgili olarak değil, din, hukuk ve etik, sanat ve tarihteki rolü ile ilgili problemlerle birlikte ele alınmıştır. Bu yüzden felsefi antropolojik araştırmanın amacı insanı bütün olarak her yönüyle ele alıp incelemek olmuştur. Nitekim insanı tamamıyla anlamak mümkün mü? Mümkünse nasıl? Dolayısıyla felsefi antropolojinin mümkün olup olmadığı sorusunu kısaca bu şekilde belirledikten sonra felsefi antropolojinin ne olduğundan, bu alanda yapılan çalışmalardan kısaca sözedilebilir.

1.3. Felsefi Antropoloji Nedir?

Onun belirsizliği, karmaşıklığı, çok yönlülüğü ve bilimsel önemi nedeniyle, insan sorunu evrenseldir. Bu nedenle insan birçok bilimin çalışma nesnesidir. Her bilim

⁴ Philosophical Anthropology, New World Encyclopedia, www.newworldencyclopedia.org/.../philosophicalanthropology

alanı insanın farklı yönlerini görür ve kendi perspektifinden inceler. (Psikoloji, etik, din, eğitim, tıp, fizyoloji, etnografi vb.) Bilimin belirli verilerini genelleştiren felsefe, insanın genel ve temel bilgisini ortaya çıkarmaktadır. İnsan sorunlarını incelediği felsefenin bölümüne de “Felsefi Antropoloji” adı verildi.⁵

Böylece, insan toplumunu geleneklerini inceleyen *kültürel antropolojiye* sahibiz ve *psikolojik antropoloji*, insan davranışlarını zihinsel dinamikler açısından gözden geçirerek, kişilik bozukluklarını ve rahatsızlıklarını inceler. Başka bir örnek, *sosyal antropoloji*, toplumun çeşitli biçimlerinde bireyler arasındaki ilişkileri analiz eder. Birde *etnolojik antropoloji*, insan gruplarını, yaşadıkları coğrafi, tarihsel ve iklim koşulları ile ortak özelliklerini tanımlar ve karşılaştırır.

Görüldüğü gibi, bu bilimsel disiplinleri her biri insanın tek bir yönüyle ilgilidir. Ancak her biri insanı kendi zenginliği ve karmaşıklığı ile kendi başına kavrayamaz. Bunlar aslında bilimsel- deneysel analizlerdir. Kendi içinde kişiyi açıklayamayan, yani küresel olarak görülür ve belirli bir bakış açısıyla görülmez.

Öte yandan *felsefi antropoloji*, insanı dünyada varoluşun temel ilkeleri ve davranışlarıyla birlikte insanı bütün olarak kavramaya çalışır. Bilim, bireyin çevresi için kendini nasıl gösterdiğini araştırırken, felsefe, insanın neden varlığı ve etkinliğinin nihai ilkelerini araştırır. Adı geçen bilimsel disiplinler daha çok Nasıl davranıyor? Nasıl gelişiyor? Nasıl başkalarıyla etkileşime giriyor? gibi soruları sorarak endişe ederken, felsefe, “İnsan nedir?” sorusunu cevaplamayı amaçlamaktadır. Yani bilimsel ve felsefi yaklaşımlar arasındaki fark bu şekilde ifade edilebilir. Bu demek birbirleriyle iletişim kuramadığı anlamına gelmez, tam tersi felsefe bilim sonuçlarını hesaba katmalıdır.

Felsefi antropoloji terimi felsefede nispeten yeni bir kavramdır. Kökleri Kant’tan kaynaklanmasına rağmen, ilerde de değineceğimiz gibi bu terim, 20.yüzyılda özellikle Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen’in çabalarıyla ortaya konulmuş bir kavramdır. Ve bu yazarlar, insan üzerinde biyolojik veriler ve

⁵ Философская антропология и её основные проблемы, 2015, с.13. (Filosofskaya antropologiya i yeyo osnovnyye problemy, 2015, s.13) [*Felsefi antropoloji ve onun temel sorunları*, 2015, s.13]

https://studopedia.ru/18_25725_filosfskaya-antropologiya-i-ee

hayvanlarla karşılaştırma üzerine araştırma yapmakla birlikte, insanın kendi bünyesinde insanlık kısıtlılığının ötesinde felsefi bir antropolojiyi sunmayı amaçlamaktadır (İllinois, 2014, ss.18-19).

Nitekim felsefi antropolojinin açığa çıkmasına sebep olan en temel soru “İnsan nedir?” sorusunun hareket noktası Immanuel Kant’a borçludur. Kant’ın insan problemleri ile ilgili şu soruları sorması; 1. Ne bilebiliriz? 2. Ne yapmalıyız? 3. Ne umabiliriz? 4. İnsan nedir? Ve ayrıca insan ile hayvan arasındaki fark üzerine çalışması, bütün bunlar Kant’ın felsefi antropoloji için temel dayanak noktaları hazırladığını gösterir (Mengüşoğlu, 2015, s.66). Başka bir deyişle, felsefi antropoloji için her girişim bu anlamda Kant’ı dikkate almak zorundadır. Kant’ın bu çabasının büyük bir etkisi görülmektedir.

Kant’ın düşünce dünyasından hareket ederek, 20.yüzyılın başlarında Max Scheler, insan ve hayvan arasında davranış veya zekâ açısından mahiyet farkı değil, derece farkı olduğunu iddia ederek insan felsefesinin doruk noktasını oluşturur (Örnek,1997, s.68) Dolayısıyla felsefi antropolojinin ilk esaslarını 20.yüzyıl da insanı bağımsız bir problem olarak ele alıp inceleyen Max Scheler olmuştur (Mengüşoğlu, 1949, s.2).

Felsefi antropoloji, insanın bütün esaslarını, nihai ilkelerini anlamaya çalışır ve aynı zamanda “İnsan nedir?” sorusuna cevap aramaktadır. Bir cevap bulmak için diğer beşeri bilimler tarafından yapılan katkıları dikkate almalıdır. Felsefi antropolojinin metodolojisi, hem analitik – endüktif (yaşanmış deneyimlerden nihai ilkelere geri dönülmesi) hem de sentetik - tümdengelim (yeni veriler toplamak için gözlemlenebilir fenomene ilkelerin uygulanması) olmalıdır (İllinois, 2014, s.26).

Öte yandan felsefi antropoloji, insanlığın doğasını anlamak için şu iki soruyu dikkate alır; “İnsan nedir?” ve “Ben kimim?”. Bu soru, geleneksel felsefe ile gündeme getirilen sorudur ve çeşitli cevaplar verilse de en ünlü felsefi tanımlama, Aristoteles tarafından sağlanan klasik bir tanımdır. Bir insanın özü “*Rasyonel bir hayvan*”dır.⁶ Bu noktada Cassirer, bu tanımın bize insana özgü bir ayrımı göstermediğini yalnızca genel bir kavram verdiğine vurgu yapar. Yerine kendi insan, “*Sembolleştiren hayvan*”dır görüşünü getirir.

⁶ a.g.y. www.newworldencyclopedia.org/.../philosophicalanthropology

Bütün bunları dikkate alarak kısaca özetlemek gerekirse, felsefî antropoloji, insanı doğal ve toplumsal varlık olarak en genel ve esaslı, nesnel-bilimsel ve değerli yönlerini inceleyen öğretilerdir. Aynı zamanda insanın doğası ve özünü, varoluşunu doğal ve toplumsal bir varlık olarak diğer özellikleri açısından benzersiz bir evrensel ve sosyal varlık biçimi olarak tanımlar.⁷

1.4. Felsefî Antropoloji Hangi Yaklaşımı Benimser?

Felsefî antropoloji insanı üç açıdan inceler: *Metafizik*, *Fenomenolojik* ve *Kültürel*.

1. *Metafizik*; insanın var olma niteliği, varlığın doğası ve kurucu ilkeleri bakımından insanın içine daha derin girmek zorundadır. Felsefî antropolojide incelenmenin yönü, insanın aklı ve iradesi ve bu fakülteleri gerçeklikle ilişkili olarak nasıl kullandığını inceleme yapar. Öte yandan felsefî antropoloji etiğin temelidir ve onun yerine metafizik üzerine kurulmuştur. İnsanoğlu aşkınlığa yöneldiğinden, felsefî antropoloji teolojiye açık kalır ve ilahî vahiy'den gelen ışığa duyarlıdır (İllinois, 2014, s.26).

2. *Fenomenolojik*; Husserl ile başladı, betimleyicidir. Olguları, fenomenleri olduğu gibi tanımlamayı amaçlar. Bununla birlikte, onları yalnızca veri veya gerçek olarak değil, insanoğlunu dünyayla bağlantılı olarak insanın önemi ve anlamı bakımından inceler.

3. *Kültürel*; kültür, insanın bir kişi olarak samimiyetiyle hem kendini hem de başkalarını zenginleştirmek için edindiği bilgiye atıfta bulunur. İnsanın nasıl bildiğini ve ne bildiğini görmenin yanı sıra dış dünyayla (gerçeklikle) bağlantılı olma biçiminde incelemektedir. Çünkü bir insan kendini sosyal ve kültürel alanlarda tanımlar (Macau, 2012, s.7).

⁷ A.g.y. https://studopedia.ru/18_25725_filosfskaya-antropologiya-i-ee

1.5. Din Açısından İnsana Bakış

Bütün dinlerde insanın var olması hilkat nazariyesine dayanır. Daha önce de belirttiğimiz gibi insan, bütün yaratılanların en şereflişidir. İnsanlar, Allah'ın emir ve yasaklarına göre yaşamakla mükelleftirler. İnsanın yüceliği fazilet ve takvalarına bağlıdır. En yüce insani makam peygamberlerindir. Ahiret hayatı (öldükten sonra dirilme), insanın bu dünyada ölçülü ve muhasebe duygusu içinde yaşamasında çok önemli yer oynar. İnsanın yaşamında ve davranışında yaratıcının rızasına uygunluk çok önemli bir ölçüdür. Büyük dinlerin bütün kitaplarında insanlar sevgiye, hoşgörüyeye, birlik ve beraberliğe, adaletli olmaya çağrılır ve benzeri kural ve kaidelerden bahsedilir.

Semavi dinlerin ortak inancında insanın bir yolcu olduğu, bu yolculuğun ruhlar âleminde başlayıp ana rahminden, çocukluktan, gençlikten, ihtiyarlıktan, kabirden, haşirden ebede kadar devam ettiği görüşü mevcuttur. Büyük dinlerin en tamamlayıcısı olan İslam dininde insanın maddi yönünün yanında bir de manevi yönünün olduğu ve bu iki yönün birbirini tamamladığı üzerinde durulur (Söylemez, 2002, ss.29-30). İKİNCİ BÖLÜM'de görüleceği gibi Mahtumkulu'nun insan anlayışı İslam dininin insana bakış açısı doğrultusundadır. Mahtumkulu'da insanın ruhi, manevi yapısı üzerine dikkatimizi çekmektedir.

Doğaüstü gerçekliği hesaba katmayan insan anlayışı kusurludur. Hristiyan inancı, insanı daha uygun bir bağlamda anlamamızı sağlıyor. Bu nedenle Hristiyanlık, insanın önyargılı bir görünüşü değildir. Aksine insanı daha eksiksiz bir şekilde görmemize yardımcı olur. Aynı zamanda, Hristiyan inancı, insanda bulunan her şeyi insanda değerlendirir. Hristiyan görüşüne göre, insan, haysiyetine veya onuruna sahiptir çünkü Tanrı'nın görüntüsünde/imajında (image) ve benzerinde/tasvirinde (likeness) yaratılmıştır. Görüntü ve benzerlik, zihin ve iradesi ve onun kabiliyetleriyle insan, hayvanların üzerine yerleştirilmiştir. Yalnızca bir insan, bir kişidir. Onu hayvanlardan ya da cansız varlıklardan ayırt etmek için O, yalnızca bir şey değil, birey'dir. O sadece bir türün bireyi değil, bir "nesne" değil, bir "özne"dir (Macau, 2012, s.7).

İslam'ın Kaynağı olan Kur'an'da insan kavramı, insanın birliğine dayalı bir yaratık olarak açıklanmaktadır. Yani bütün insanlık tek bir “yaşayan varlık”tan türemiştir, bu varlığı anlatan terim nefis'tir. Nefis kelimesinin ruh, öz, akıl, ben, kişi, yaşayan varlık, insan gibi birçok anlamı vardır (Davies, 1991, s.116).

Bu tek varlık olan nefis'ten bir çift doğar: Erkek ve kadın. Birbirleriyle önemli bir ilişki için yaratılmıştır. Bu ilişki yoluyla insan neslinin devam edilmesi amaçlanmaktadır. Bu ilişki, biyolojik bağlarla bağlanmanın yanı sıra, sosyal, ahlaki ve ruhi alanlara da uzanmaktadır (Davies, 1991, ss.116-117). Böylece çok sayıda erkek ve kadın dünya üzerine yayılıp milletler, kabileler, kasabalar ve şehirler oluşturmuşlardır. Görüldüğü gibi, insanların ortak başlangıcı tek bir varlıktır. Bu yaratılış özelliğinden dolayı insan, biyolojik, kültürel ve ruhsal doğasından kaynaklanan bir ilişkiler ağının içindedir ve bunlar insanın doğuştan gelen özellikleridir. Başka bir deyişle, kültür ve toplum insan doğasından gelir (Davies, 1991, ss.143-145).

İslami bakış açısına göre, hayatın başlangıcının kokulu çamurda olması hiçbir zaman, Allah'ın ruhunu kabul eden olarak insanın kimliğini küçültmez. Aynı şekilde insan yalnızca ruhsal bir varlık olarak da görülemez. Çünkü fiziksel şeklin organik ve inorganik içeriği ayrılmaz bir şekilde varoluşun ve amaçlı yaratılışın bir parçasıdır (Davies, 1991, s.121).

Allah insana varoluşun en yüksek sorumluluğu olarak özgür iradeyi vermiştir. Bu özgür iradenin sayesinde insan kendini meleklerden daha yüksek, en akılsız hayvanlardan daha alçak duruma getirebilecek kapasiteye sahiptir. İnsan, Allah'a karşı olan vazifesinin farkına varması ve yerine getirmesi konusunda, fitratın hatırlatmalarına dikkat edebilir ya da bu vazifeyi reddedebilir (Davies, 1991, s.128).

Fıtrat, doğuştan gelen her insan tarafından sahip olunan bir akıl, bir ahlak duygusudur. Fıtrat, bir kabiliyet, bir mizaç ve doğuştan gelen bir bilgi olarak yaratılmıştır. Allah'la ilişkili olduğunu bilir ve içinde bulunduğu fiziksel dünyanın farkındadır (Davies, 1991, ss.1 25-127).

İslam inancına göre, insanın yaratılışında, fitratında bir amaç bir hedef vardır. Bununla ilgili Kur'an referanslarında 3 temel boyut vardır. Öncelikle insan, kilden

oluşturmuştur. İkincisi, insanın yaratılışı, dünyanın basit organik ve inorganik maddelerinden oluşmuştur. Fiilen yarıtlıma işlemi de, ilahi bir yaratılıştır. Üçüncü ve en önemlisi insanın tamamlanması boyutu, insan potansiyellerinin ve bilincin, duyularımızın, içgüdü ve aklın meydana getirilmesi Allah'ın ruhunun her insana üfürülmesidir.

İnsanın Allah tarafından yaratılışında, türeme, evrim; üreme, yaratıcı işlem; ihsanlar, fiziksel, zihni ve ruhsal kabiliyetler arasında bir ayrım yoktur. İnsan kabiliyetleri – duyma, görme, hissetme ve akıl – insanın başlangıcıyla ilgilidir. Üç farklı analitik yapıyla değil, aynı maddenin üç boyutuyla karşı karşıya bulunuyoruz. Bunlar insanın birliğine ilişkin çeşitli boyutlardır (Davies, 1991, ss.118-121).

Tanrı–merkezcilik (Teocentrizm) tezi, Tanrı'nın yaradılışı insan inancıdır. Bu nedenle insanın öz kavramı, insan yaşamı herhangi bir değerlendirilme noktası Tanrı'yı merkeze alır. Tanrı, din antropolojisinin nesnesi haline gelir. Çünkü Tanrı, ideal bir insanın tasarımını çizer. Başka bir deyişle, Tanrı genellikle bir insan olmalı/olmamalı gibi gösterilir. Bu tez insanı tanrı merkezli açıdan inceleme perspektifidir.

İnsan–merkezcilik (Antropocentrizm) tezi, Tanrı insan yaşamının merkezi olarak gösterilse bile, insan, herşeyin merkezi ve evrenin tek amacı haline gelir. Yeryüzündeki her şey insan nedeniyle gerçekleşir. Dolayısıyla din antropolojisinde insan, tüm varlıkların zirvesindedir. Önemli olan sadece insanın değerleridir ve bir varlık, diğer varlıklarla ilgili olarak özel yerini ve olağanüstü değerini sonradan kazanır. Evrenin kendi başına bir değeri yoktur. Ancak insan merkezde olunca kâinat bir anlam kazanır.

Âdemin düşüşü ve günah tezi, Günahkârlık iddiası, insanın kendine özgü antropolojisini oluşturur. Öncelikle, insan ve insanın davranışları “günahkârlık” yükü altında anlamak insan davranışları kaçınılmaz olarak ahlaki değerlendirmenin nesnesi haline gelir. Dolayısıyla, insanın eylemi, niyeti ve hedefi iyilik ve kötülük kategorilerinde incelenir. İkincisi, insan zayıflık bağlamında biçimlenmiş, zayıf, günah işlemeye meyilli olarak anlaşılıyor. Üçüncüsü, insanın düşüşünden beri, insan yükselme şansına da sahip olmasıydı. Başka bir deyişle, insanın mükemmelliği

hakkında kesin bir fikir vardı. Yani günah tezi, insanda sadece olumsuz bir ifade değil, aynı zamanda kusursuz mükemmel bir insan hayal gücü ile de bağlantılıdır.

Ölümsüzlük tezi, İnsanın özü veya öz kavramı, insan ruhunun ölümsüz olduğuna inanır. Birey olarak öz'üm ölümsüz olduğu için beden'im ölünce bile yaşamaya devam ederim. Burada yeryüzündeki hayatım bir türlü sonsuza dek hayatımı belirleyecek. Sonsuzluk fikri antropolojiyi, daha iyi bir yaşam ve insanın ölümü ötesinde mükemmel olması ümidi ile bağlar.

Özetle, din antropolojisinin tüm tezlerinde ortak bir nokta vardır; insan dinsel bir varlık olarak algılanır, anlamlandırılır. İnsan Tanrı ile olan ilişkisinde var olur. Böylece din açısından bir insanın tanımı ancak bu Tanrı ile olan ilişkisinde temellendirilir (Večerskis, 2013, s.18).

1.6. Felsefi Antropolojinin Doğası, Nesnesi/Amacı Nedir ve Nasıl Çalışır?

Felsefi antropoloji, bir kimsenin veya nesnenin ne olduğuna değil, nasıl ortaya çıktığı üzerine odaklanır. İnsanın kimliği değil, insanın varlığı üzerine çalışmaktadır. İnsan nesnelliğe (objectivity) ya da yaşamın biyolojik tezahürlerine indirgenemez. İnsan, çağlar ve kültürler üniforması boyunca tıpkı soyut bir cogito gibi de anlaşılamaz. İnsanın anlaşılması ancak diğer bir insanla temas halindeyken mümkündür ve bu ben ve başkaları ile olan ilişkiyi kanıtlar. Başka türlü diğer insanlar olmazsa ben'de olamazdı. Genel olarak insan anlayışta bulunur ve bu anlayış kendini, diğerleri ve dünyayı sürekli olarak göz önünde bulundurur böylece hareket eder. Dolayısıyla insanın felsefi sorununun konusu, belirli varlık alanına ait olan bir varlığın değil, türün ya da öz (essence) deki birliğin değil ama her zaman “kendim” (“*my self*”) olarak var olanın varlığıdır. Mesele genel bir “Kim” değil, özü, ancak kendi bireysel varlığıdır (Večerskis, 2013, s.6).

Bundan başka da insanın doğası ve haysiyetinin farkında olmamızı sağlayan Sosyoloji, Ekonomi, Tıp, Politik gibi alanlar için de felsefi antropoloji çalışmaları çok önemlidir. Böylece insan hakkında en derin bilgileri edinerek, daha iyi anlayabiliriz (Macau, 2012, s.3).

Felsefî antropolojinin amacı, “ben kendime nasıl verildim?” yani nasıl kendim oldum? nasıl ben oldum? ve “Diğer insan bana bir insan olarak nasıl verildi?” soruları incelemektedir. Bu sorular, içimdeki insanın nasıl bir biçimde anlaşıldığı ve bu anlayışın hangi yapı ve unsurları olduğu sorusuna dönüşür. Sorguladığı şeyi bilinci ve bilgisi ile karakterize eder. Çünkü biz kendimiz hakkında kendimize sormak istediğimiz soru pragmatiktir. Ve “Ne yapmalıyım?”, “İnsan olmak için nasıl yaşamalıyım?” sorusuyla bağlantı kuruyor. Öte yandan felsefî antropolojinin asıl meselesi teorik değildir, “Ne yapmalıyım?” sorusunun cevabını bulmaktan kaynaklanmaktadır (Večerskis, 2013, ss.7-8). Özetle felsefî antropolojinin amacı veya nesnesi aşağıdaki sorunları çözmektedir veya çözmeye çalışmaktadır;

İnsan kavramının, sosyolojik, sosyo-psikolojik, etik ve diğer somut kuramlarla ilişkisini açıklar. Kosmos (doğa) ile insanın birbirine bağlılığı ve arasındaki ilişkiyi açıklar. İnsanın dünyadaki yerini, hayatının anlamını hatta ölüm ve ölümsüzlüğünü inceler. Dolayısıyla canlı ve cansız doğanın evrimi sürecinde yeryüzündeki insan ve toplumun kökenini özellikle yüksek hayvanlarında ne olduğunu açıklamaktadır⁸. Görüldüğü gibi, felsefî antropoloji, birebir insanı konu edinen felsefe dalıdır. İnsan, örneğin bir boksit, bir ormangülü ya da bir böcek parçasına benzer şekilde çalışma nesneleri değildir (İllinois, 2014, s.21).

1.7. Felsefî Antropoloji Nasıl Ortaya Çıktı?

“Tanrıbilimciler, bilim adamları, sosyologlar, biyologlar, psikologlar, ethnologlar ve iktisatçılar insan sorununa hep kendi görüş açılarından yaklaştılar. Bütün bu özel düşünce ve görüşleri bir araya getirip birleştirmek imkânsızdı. Bu durumun yakın zamanda ahlaksal ve kültürel yaşam için tehlike konusu olacağı şüphesizdi. Durumun bilincine varan ilk düşünür Max Scheler oldu” der Cassirer (Cassirer, 1997, s.35-36). Böylece felsefî antropolojinin doğuşu Scheler’e (1874-1928) atfedildi, ancak daha önce de belirttiğimiz gibi; Batı’daki Yunanlılardan beri gelen, varlık hakkındaki

şaşkınlığı ve merakı doğal olarak insanla ilgili sorulara odaklanmıştı (Macau, 2012, s.4). Zira kendine özgü logos'a sahip olan insan, düşünce ve duygular açısından kendini diğer varlıklardan veya canlılardan üstün olduğunu düşünmüştü (Dombaycı, 2014). Platon ve Aristoteles'in zaten kendi insan anlayışlarına sahip olduğu anlaşılıyor. Hatta örneğin, eski ruhun varoluş ve ölümsüzlüğünü, insanın bedende hapsedilmiş bir ruh olduğunu söylemişlerdi. Bu rasyonel psikoloji veya insan felsefesinin başlangıcıdır diyebiliriz.

Bağımsız bir disiplin olarak felsefi antropoloji kurucusu olan Max Scheler'e ya da onu takip eden başlıca filozofların hiçbirinde herhangi bir etkisi olup olmadığı belli değilse de Augustine (354-430), antropolojik açıdan çok net bir görüşe sahip olan ilk Hristiyan filozoftur. İnsanı iki maddenin mükemmel birliği olarak gördü; Ruh-Beden. Ona göre insan olmak, ruhun ve bedenin bileşimi olmaktır ve ruhun bedenden üstün olmasıdır. Aristoteles'in antropolojik görüşüne Platon'dan çok daha yakındı. Platon'un söylediğinin aksine, bedenin insanoğlunun en önemli parçası olduğunu ısrarla vurguladı. İnsan yalnızca bir bedende hapsedilen bir ruh değildir. O hem beden hem de ruhtur. Augustinus, beden ve ruhun birliğini evlilikle karşılaştırdı. Ve dedi ki; vücudunuz karınızdır, Âdem ve Havva yıkılmadan önce ikisi mükemmel bir uyum içindeydi. (Katolik öğretisinin öğrettiği gibi) Ancak orijinal günahın sonra ikisi arasında çarpıcı bir dövuş ortaya çıktı. Augustinus, beden ile ruh arasındaki metafizik ilişkiyi açıklamaya zaman ayırmadı veya kalkışmadı. Yalnızca bir yandan metafiziksel olarak farklı olduklarını, ruhun bedenden üstünlüğünü, ama her ikisinin de insan oluşması için birleştğini göstermek istedi (Macau, 2012, s.4).

Modern dönemde ise bir çeşit düşünce olarak felsefi antropoloji, 1920'lerde ayrı bir felsefe disiplini haline getirilmeden önce, Hristiyan dini ve Aristoteles geleneğinden kurtulmak için çaba göstererek ortaya çıktı. Modernizmin karakteristiği olan bu kurtuluşun kaynağı Descartes tarafından ilk formüle edilmiş Kartezyen şüphecilik olmuştu.⁹ Descartes'le birlikte, insandan ziyade insan bilincine odaklandı ve sonuç olarak insanın özü logos'larla bağlantılıydı. Bu perspektif, konuyu insana dönmeye mümkün kılmıştır böylece temel problem insan oldu (Dombaycı, 2014). Hatta

⁹ Philosophical anthropology,
https://everipedia.org/wiki/Philosophical_anthropology

Avicenna¹⁰’dan Spinoza’ya ve Hegel’e kadar panteizm fikri, insan tını ile Tanrısal tının özdeşleştirildiğini vurguladı. Artık insanın tinsel farklılığı irdelenmektedir. Leibniz bir adım daha ileri giderek, insanın kendisinin küçük bir Tanrı olduğunu söyledi (Çilingir, 2004). Böylece felsefi antropoloji, canlıların eski metafiziği, rasyonel psikoloji, aşkın idealizm, canlılık, varoluşçuluk, diyalektik, fenomenoloji ve analitik felsefe gibi görünüşte çelişkili olan felsefi doktrinlerin birleşmesi sonucunda ortaya çıktı (Macau, 2012, s.5).

Immanuel Kant (1724 - 1804) özellikle pragmatik *antropoloji* geliştirdi. Ona göre insan özgür bir etken olarak incelenmektedir. 19-20.yüzyıl çalışmalarının hem felsefe hem de antropolojiye büyük etkileri olmuştur. Kant’ın ardından bazen Feuerbach felsefi antropolojinin ortaya çıkışında katkıda bulunan bir sonraki en önemli filozof olarak kabul edilebilir¹¹. 19 yüzyılda Fichte, Schelling ve Hegel gibi post- Kant’çı Alman idealistlerinden ve ayrıca Kierkegaard, Nietzsche, Scheler, Camus, Cassirer, Heidegger ve Mengüşoğlu gibi filozofların orjinal düşünceleri ile birlikte felsefi antropoloji bağımsız bir alan haline geldi (Dombaycı, 2014, s.315)

“Antropoloji” terimi, insanların ırklarıyla, onların kökeni, dağılımı, özellikleri ve ilişkileriyle ilgilenen etnoloji biliminin bir bölümünü tanımlamak için kullanıldı. Bu tür bir bilim olarak antropoloji, 19.yüzyılın 2 yarısında Anglo Sakson dünyasında ve 20.yüzyılın başında Fransa’da ortaya çıktı. 19.yüzyıl Alman felsefesi, “Antropoloji” terimini etnoloji veya belirli ya da ulusal kültürlerle ilgilenen sosyolojik bilimler için kullandı. Kant ve Hegel böyle anladılar. Bununla birlikte Hegel, psikoloji terimini ruhun beden ile olan ilişkisinde istek, duygusallık, bilinç, irade, ölüm vb. gibi çalışmalarına verdi. Nietzsche ve Kierkegaard gibi diğerleri de aynı düşünce tarzını izledi. En önemli ve son alan olarak Max Scheler’in felsefesi antropolojisi dikkate alınmıştır (Macau, 2012, s.5). Scheler için felsefi antropoloji, insanın biyolojik, psikolojik, ideolojik, sosyal ve ruhsal gelişimi ile ilgili bir araştırma yapmak

¹⁰ Avicenna, İbn Sina, tam adı EBU ALİ EL-HÜSEYİN ABDULLAH BİN SİNA, Latince AVICENNA, Avrupa’da Avisena adıyla bilinir, (d.980, Buhara – ö.1037,Hemedan, İran), en büyük İslam bilginlerinden olan filozof ve hekim. Farabi’yle başlayan Aristoteles’çi (Meşşai) felsefe geleneğinin en yetkin temsilcisidir.

¹¹ A.g.y. https://everipedia.org/wiki/Philosophical_anthropology

demektir. Kendi insanbilimini, fenomenolojik yöntemin kullanımını genişletti ve din, psikoloji ve sosyoloji üzerine uyguladı (Sun, Kidd, s.2).

Yukarda da belirttiğimiz gibi temel nesnesi, konusu veya hedefi insan olan *felsefi antropoloji*, antropolojik bilimlerin gelişim evresine bağlı olarak biyolojik, fizyolojik, beşeri ve sosyal bilimlerden gelen bilginin felsefi bir sentezi ile oluşturulmuştur. Özetle pozitif, ampirik, bilimsel bilgilerin insanlığın bilgisine katkıda bulunmuş metafiziksel bir incelemedir diyebiliriz. Ayrıca felsefi antropoloji çalışmaları Gnoseoloji (akıl/zihin ve gerçeğin incelenmesi), Etik (akıl, irade, iyi) Estetik (güzellik), Din ve Felsefe (insan ve Tanrı arasındaki ilişki) ve Sosyal Felsefe (toplumu oluşturan ilkeler ve unsurlar aile, hükümet/devlet, vb.) ilgilidir (Macau, 2012, s.6). Bütün bunları göz önünde bulundurarak felsefi antropolojinin bir düşünce türü olarak ortaya çıkışının asıl nedeni, insanlığın buhran/bunalım veya kriz zamanlarından kaynaklanıyor. Ana antropolog Max Scheler ve Helmuth Plessner, kökleri Yunan geleneği ve Hristiyan dini olan Ortaçağ düzeninin sarsılması sonucunda ortaya çıkmış olduğu aynı düşünceyi paylaşıyorlar.¹²

1.8. Bağımsız Bir Disiplin Olarak Felsefi Antropoloji

Felsefi antropoloji, felsefede belirli bir disiplin olarak gelişen dönemine göre daha sonraki çağda ortaya çıkmış olsa da, felsefe tarihi boyunca felsefecilerin çoğunluğunun düşüncelerini temel alan kendine özgü bir “antropoloji” olduğu söylenebilir. 1900’den 1920’ye kadar Max Scheler Almanya’da Husserl fenomenolojisinin takipçisi olmuştu. Daha sonra Husserl fenomenolojisinden etkilenerek 1920’lerden itibaren felsefi antropolojisinin temelini oluşturdu¹³. Antropolojinin felsefi okulunun doğuşu 20.yüzyılın başlarında Max Scheler’in “İnsanın Kosmosdaki Yeri” (1928) ve Helmuth Plessner’in “Organik Olanın Basamakları ve İnsan” (1928) yayınlarıyla ilişkilidir. Bu eserlerin temel kaygısı insan

¹² Apostolopoulou, Georgia The Problem of Religion in Helmuth Plessner’s Philosophical Anthropology, in Reimer, A. James and Siebert, Rudolf J. (1992) The Influence of the Frankfurt school on contemporary theology: critical theory and the future of religion, p.49.’dan aktaran, https://everipedia.org/wiki/philosophical_anthropology

¹³ A.g.e. https://everipedia.org/wiki/philosophical_anthropology

ile hayvaansal varlık biçimi arasındaki farkı incelemektir¹⁴. Böylece felsefi antropolojinin ilk esasları, 20.yüzyılın filozofu Scheler’de insan bağımsız bir problem alanı olarak ele alınıp ortaya çıkmıştır (Mengüşoğlu, 1949, s.2).

Scheler, insanı, “*rasyonel bir hayvan olarak*” değil (geleneksel olarak Aristoteles’den beri geldiği gibi) aslında “*sevecen bir varlık*” olarak tanımladı. İnsanoğlunun hylomorphic anlayışını parçalayıp, yaşayan beden, öz, ve ruhun üçlü yapıya sahip olan kişisel varlığını tanımlar. Ve felsefi antropolojisi Hristiyanlığın metafizik ruhuna dayanır.¹⁵ Scheler’in amacı hep psikoloji, sosyoloji, metafizik, ahlak, ontolojik alanındaki çalışmalarında insanı anlamak, insanın evrendeki yerini bulmak, insanın ödevlerini belirlemek olmuştur. Scheler’in tek sorunu insan olmuştur ve onu hep bir toplum, bir çağ ve bir kültür çevresi içinde incelemeye çalışmıştır (Akarsu, 1998, s.24-25). İlerde daha geniş ve kapsamlı bir şekilde değineceğimiz gibi Helmuth Plessner ve Arnold Gehlen. Max Scheler’den etkilenmiştir ve felsefi antropolojinin üç önemli ve başlıca temsilcileri olmuştur. Birde Neo-Kant’çı filozof olan Ernst Cassirer, 1940’lardan 1960’lara kadar alanın tanımlanması ve geliştirilmesi için en etkili kaynak olmuştur. Özellikle de Cassirer’in insanı “*symbolic animal*” olarak tanımlaması felsefi antropolojinin gelişmesinde etkili olmuştur.¹⁶ Böylece bu filozofların özgün düşünceleri ile birlikte felsefi antropoloji bağımsız bir disiplin haline geldi. O nedenle Max Scheler, Helmuth Plessner ve Arnold Gehlen’in bakış açısıyla felsefe tarihi tekrar ele alınır diyebiliriz.

1.9. Felsefi Antropolojinin Tarihsel Gelişimi

Felsefi antropolojinin tarihsel gelişim sürecine bakıldığında birçok antropolojik teori ile karşılaşmaktayız. Bunlar başlıca şu şekilde sıralanabilir; Max Scheler tarafından kurulan “*Geist*” teorisi, Arnold Gelen’in “*Biyolojik*” teorisi, Helmuth Plessner açısından “*Pozisyonluluk*” teorisi ve Ernst Cassirer’in kültür antropolojisi. Scheler, Gehlen ve Plessner’in önemli ortak yanı, insana canlılar dünyasında özel bir yer

¹⁴ Philosophical Anthropology, Article about Philosophy, 1979, <https://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Philosophical+Anthropology>

¹⁵ A.g.e. https://everipedia.org/wiki/philosophical_anthropology ; Philosophical Anthropology, New World Encyclopedia, www.newworldencyclopedia.org/.../philosophicalanthropology

¹⁶ A.g.e. . https://everipedia.org/wiki/philosophical_anthropology

vermeleridir. Scheler'e göre insan, "kosmos"taki özel yerini, Geist'tan pay almasına borçludur. Gehlen'e göre bu özel yeri "zekâyâ dayanan eylem"de. Plessner'e göre de yine zekâ sayesindeki özel "pozisyonlulukta"ta yatmaktadır (Örnek, 1997, s.68).

Dolayısıyla tüm çalışmaların özü yalnızca insandır. İnsanın ne olduğu sorusu felsefe tarihi kadar eski olsada ancak 20.yüzyılın başlarında ilk defa Scheler, insan problemlerini açık bir şekilde ifade eder. Artık insan nedir? nasıl yaşmalıdır? ne yapmalıdır? İnsan nasıl insan olur? gibi sorular felsefi antropolojinin temel kaynağı olarak tartışılmaya başlamaktadır.

Scheler, "*Philosophical Perspective*" (1958, s.65) yapıtında der ki; "*Çağımızın aciliyetle bir çözüm aradığı felsefi bir vazife varsa, felsefi antropolojinin özüdür. İnsanoğlunun özünü ve temel yapısını, doğanın öteki alanları arasındaki ilişkisini (organik, bitki ve hayvan yaşamı) ve her şeyin kaynağı olan insanının metafizik kökenini dünyadaki fiziksel, ruhsal ve manevi kökeni veya başlangıcını, insanı hareket ettiren ve onun tarafından harekete getirilen kuvvetler ve güçleri, biyolojik, fizyolojik, kültürel ve toplumsal evrimi ile bunların temel yetenekleri ve gerçekliklerini inceleyen, araştıran veya soruşturan temel bir bilimden bahsediyorum*".

Görüldüğü gibi felsefi bir antropolojiye duyulan ihtiyacı bu şekilde belirleyerek, Max Scheler felsefi antropolojiyi, 20.yüzyıl felsefesine yepyeni bir problem alanı olarak getirir. Çünkü 20.yüzyıla gelinceye kadar insan, daha öncede belirttiğimiz gibi birebir kendi problemleriyle değil, din, hukuk ve etik, sanat ve tarihteki rolü ile ilgili problemlerle birlikte ele alınmıştır. Bu nedenle insan felsefesi, felsefi antropolojiyi özel bir araştırma alanı olarak ele alan ince ama problem bakımından zengin olan ilkyazı onun "*İnsanın Kosmosdaki Yeri*" başlıklı eseridir (Mengüşoğlu, 1968, s.2). Bu eseri yazmasının asıl nedeni 20.yüzyılda insanın ne olduğuna dair açık ve net bir düşünceye sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Yani 20.yüzyıla gelinceye kadar yaygın olarak benimsenmiş bir teolojik, bir felsefi birde doğa bilimsel olan üç ayrı düşünce arasında birlikli bir insan anlayışı oluşturulmamıştır. Bu nedenle Scheler, birbirine bağdaşmayan bu üç insan tasarımını bağdaştırmaya ve kendi insan anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır (Cıvgın, 2014, s.43).

Dolayısıyla Scheler'e göre, 20.yüzyıl da insanla uğraşan bilimin gittikçe çoğalıp uzmanlaşması/gelişmesi insanın varlık yapısını aydınlayacağı yerde karartıyor. Dahası gelenekleşmiş üç ayrı 1.tabiat bilim, 2.felsefi, 3.theoloji'ye dayanan görüşün oldukça sarıldığı ve özellikle insanın kaynağı probleminde Darwinist görüşün temelinden sarsıldığı dikkate alınırsa, insanın, tarihin hiçbir çağında bu kadar kendisi için problematik bir karakter kazanmadığı söylenebilir. Bundan ötürü Scheler, insanı, hayvan ve bitkilerle karşılaştıran ve onun özel metafizik yerini dikkate alan yeni bir felsefi antropoloji yazmaya girer (Mengüşoğlu, 1968,s.6).



1.9.1. Max Scheler'in İnsanı "Geist" Olarak Kavrayışı

Scheler açısından tarihsel süreci dikkate alarak "İnsan Nedir?" sorusunu sorduğumuzda tamamen üç ayrı görüşü ifade eden üç farklı insan anlayışı ile karşılaşmaktayız. 1.Yahudi-Hiristiyan geleneğinin düşünce dünyası. Âdem, Havva, yaradılış, cennet, cennetten kovulma. 2.Antik-Grek düşünce dünyası. "Akıl", logos, phronesis, ratio v.b. bulunur. Burada varlık temelinde insanüstü bir "akıl" bulunur ve bundan yalnız insan pay alır. 3.Modern tabiat bilimiyle genetik psikolojinin genelekleşmiş olan düşünce dünyasıdır. Buna göre insan, hayvan dünyasından, tabiat parçasından, kabiliyet ve enerjisinin daha karmaşık olmasıyla ayrılır (Mengüşoğlu, 1968, ss.5-6). "İnsan hakkında ortaya atılan ve birbiriyle ilgisi olmayan bu üç teoriden birincisi teolojinin, ikincisi felsefenin, üçüncüsü doğa bilimleriyle genetik psikolojinin ileri sürdüğü teorileridir" (Mengüşoğlu, 2014, s.109). ...Ancak henüz insanın ne olduğuna dair üzerinde birleşilen bir fikir bulunmamaktadır yani birlikli bir insan anlayışı oluşturulmamıştır. Bu nedenle Scheler birbiriyle bağdaşmayan bu üç insan tasarımı kendi insan tasarımında bağdaştırmaya, insanı insan yapan, sadece insana özgü olan, onu evrende biricik kılan özünü ortaya koymaya çalışır (Cıvgın, 2014, s.44).

Scheler kendi yaşadığı dönemi kastederek insanın tarihin hiçbir döneminde bu kadar sorunlu olmadığını dile getirir. Bunu yaparken yeni bir insan anlayışı geliştirmenin zorunluluğunu göstermek istemiştir. İnsan felsefesi anlayışı bu çabasının ürünüdür (Akdemir, 2010, s.28). Bununla birlikte "İnsanın Kosmostaki Yeri" adlı eserinde felsefi antropolojiyi kısaca şöyle belirler;

"Felsefi bir antropolojinin vazifesi, dil, vicdan, araç, silah, hak ve haksızlık ide'si, devlet ve idare etme sanatı, sanatların fonksiyonları, mythos, din, bilim, tarihlik ve topluluk hayatı gibi yalnız insana has olan başarıların ve insanın yarattığı eserlerin, onun varlık yapısından nasıl çıktığını eksiksiz olarak göstermektir" (Mengüşoğlu, 1968, s.98).

Scheler bu eserinde insan nedir?'i ve insanın kosmos'taki yerini yeni bir başlıkla insan ve yeryüzündeki diğer canlılar arasındaki bağı sorgular. İnsanı metafiziksel bir biçimde araştırma konusu yapar. Mengüşoğlu'na göre, Scheler insan metafiziği ile

felsefi antropolojiyi bir sayar. (Mengüsoğlu, 2014, s.110.) Oysa bir sonraki neslin üyesi olarak Helmuth Plessner ise Scheler'in felsefi antropolojisini metafizik ruhundan ayırarak, (Krüger, s.195) Scheler'den farklı olarak kendi antropolojisini insanın “*merkez-dışı pozisyonluluğu*” veya “*egzantrik konumlama*” üzerine temelini oluşturur (Örnek, 1997, s.69). Çünkü Plessner'e göre, Hristiyanlığın yozlaşması, insanlığın özünü tehdit eden kültürel bir boşluk yarattığını dile getirmektedir (Mul, 2014, ss.11-12). Benzer şekilde Cassirer'de metafizik yaklaşımı açık ve bilinçli bir şekilde terk etmiştir. Ona göre metafizik, kaba aydınlanmamış geçmişten miras kalan düşünce için kullanılan bir addır (Sun, Kidd, s.2).

Max Scheler, insanın özel yerini ve varlık yapısını görebilmek için evrendeki bütün canlı adını alan varlıklar üzerinde bir inceleme yapar. Öncelikle ona göre, bio-psişik varlık alanı bakımından insan ve hayvan arasında bir fark yoktur. O yüzden objektif bakımından (dıştan) “canlı varlık”, sübjektif bakımından (içten) “ruh” olarak ortaya çıkan psişik alandan hareket eder (Mengüsoğlu, 1968, ss.9-10).

Scheler'e göre, en alt basamakta kendini bilmez, duyu ve tasavvurdan yoksun, iyiliğin ince akt'larına kadar gerekli olan enerjiyi elde eden bir kuvvet ve bitkiler alanında karşılaştığımız 1.Vital-tepki'dir. Aynı zamanda hayvanda ve insanda da bulunur (Mengüsoğlu, 1968, ss.9-12). Yani burada Scheler canlılıktan söz etmektedir.

Hayatın objektif basamaklar düzeninde ruhi varlığın vital-tepki'den sonra gelen ikinci şekli 2. İnstinkt'tir. Bu kelimenin anlamını Scheler, canlının “davranışı” olarak belirler. Bu davranış, bir anlamlı ya kendisi ya başkası için gaye taşımış, hayvan türü bakımından önemli, hayvanın doğuştan değil, büyüme ve olgunlaşma devrelerine göre düzenlenmiş bir davranış olmalıdır. Ayrıca instinkt'in bilgisi ne tasarımlar ne de düşüncelerle varılan bir bilgidir, aksine yalnızca bir hissetmedir der Scheler (Mengüsoğlu, 1968, ss.17-23).

Kaynaklarını instinkt'te bulan üçüncü basamak 3.Associativ hafıza (bellek)'tir. Bu kabiliyet, bütün canlı varlıklarda bulunmaz. Belli dereceye kadar hayvanlarda ortaya çıkar. Fakat bitkiler bundan yoksundur. Çünkü bitkide bir his merkezi yoktur. Bu alana Pawlow'un “şartlı-reflex” adını verdiği olay örnek gösterilebilir (Mengüsoğlu, 1968, ss.24-25).

Ruhi varlığın dördüncü şekli 4.Zekâ'dır. Zekâyâ dayanan davranış, bir canlının vital bir itkiyi ilgilendiren problemi çözmek için alışkanlıklara bağlı kalmadan, herhangi bir denemeye girişmeden birdenbire anlamlı bir şekilde hareket etmesidir. Yani burada canlı, akıllıca veya delice fakat bir amaca ulaşmaya çaba gösteren davranışta bulunur. Buda bedeni vital-itkinin amacına götüren bir harekettir. Amaca ulaşıp ulaşmadığının bir önemi yoktur (Mengüşoğlu, 1968, ss.31-32).

Hayvanlara basit bir derecede zekâyâ dayanan davranışlar atfeden Wolfgang Köhler'i haklı bulur. Köhler'in hayvanlar üzerinde yaptığı denemelerinden örnek göstererek hayvanlarda gerçekten zekâyâ dayanan davranış bulunduğunu kabul eder. Hatta Scheler'e göre, hayvanlar heyecanlar alanında insana çok yaklaşırlar: dostluk, hediye, uzlaşma gibi şeyler hayvanda da vardır. Dolayısıyla bu basamakta da insan ve hayvan arasında bir fark bulunmamaktadır (Mengüşoğlu, 1968, ss.34-37). Nitekim insan ile hayvan arasındaki farkı şöyle belirler;

“Bu noktada bizim problemimiz bakımından çok önemli olan bir soru ortaya çıkıyor: Eğer hayvanda zekâ da varsa, hayvanla insan arasında bir derece farkından başka ve bundan fazla bir fark bulunabilir mi? Artık bundan sonra bir apayrılıktan söz edilebilir mi? Yoksa insanda şimdiye kadar anlatılan basamakların üstünde bulunan bambaşka bir şey, seçme ve zekâ ile genel olarak karşılanamayacak bir şey, yalnız ona has olan bir şey mi vardır?” (Mengüşoğlu, 1968, s.38).

Görüldüğü gibi Scheler, insanla hayvan arasındaki apayrılığı kabul etmeyen veya göremeyen iki düşünce ile karşı karşıydı. Ve bunların ikisine de hayır demek zorundaydı. Çünkü her iki düşünce de insanla hayvan arasındaki apayrılığı inkâr ediyorlardı. Birincisi, bazıları bu apayrılığı kabul eder fakat bulunamayacağı bir yerde sanıyorlar. Bir diğeri özellikle Lamark ve Darwin okuluna bağlı evolutionnist'ler, hayvanda da zekâ bulunduğuna göre, insan ve hayvan arasında bir apayrılık bulunabileceğini kabul etmezler. İnsanı, “homo faber” teorisiyle açıklıyordu. Böylece ne bir varlık, ne de bir insan metafiziği tanıyorlar. Yani insanla dünyanın temeli arasındaki bağılılığı inkâr ediyorlardı. Bu problemi gören Scheler, insanın mahiyeti ve onun özel yerini ortaya koymaya çalıştı (Mengüşoğlu, 1968, ss.38-39).

Dolayısıyla ortaya koyduğu insanı insan yapan yeni şey, vital-tepki, instinkt, associativ hafıza, zekâ ve seçme yeteneği gibi araştırılması psikolojiye düşen, psişik ve vital alanına eklenecek yeni bir psişik varlık basamağı değildir. Her şeyin dışında bulunan, hayata zıt olan yeni bir prensiptir. Bu yeni prensip, Greeklerin “akıl” adını verdiği ilkeyi de içine alan, ideleri düşünmeyi, idrak tarzını, iyilik, sevgi, pişmanlık, saygı v.b. gibi akt’larında içine alan “Geist” kelimesidir. “Geist” bu akt’lardan oluşur, merkezine de kişi (*Person*) adını verir (Mengüşoğlu, 1968, ss.39-40).

Geist’a sahip olan bir varlığın temel özelliği, onun her türlü bağdan kurtulmuş, çözülmüş, hür olmasıdır. Onun varlık merkezi, organik olanın, “hayatın”, “hayatla ilgili” bütün şeylerin, vital-itkiye dayanan zekânın baskı yapan bağlarına karşı hürdür. Yani vital-itkiye ve çevreye bağlı değildir. Artık sınırsız bir şekilde dünyaya açılmış ve bu varlığın çevresi değil, dünyası vardır. Hayvan çevresini dünyaya çeviremez ancak tıpkı saylangozun kabuğunu kendisi ile birlikte gittiği yere taşıdığı gibi çevresini de gittiği yere beraberinde götürür. Dolayısıyla insan, dünya içinde yaşayan, dünyaya açılan bir varlıktır oysa hayvan, “çevre” içinde yaşayan, çevresini gittiği yere “birlikte” götüren bir canlı varlıktır (Mengüşoğlu, 1968, ss.40-43; Megüşoğlu, 2015, s.371; Çotuksöken, 1997, s.173).

Scheler’in “çevre” kavramı hem Plessner hem de Gehlen tarafından eleştirilir. Hatta Gehlen ile Plessner’in anlaşılmadıkları temel nokta “çevre” sorunudur. Gehlen’e göre, insanın çevresi yoktur bu yüzden kendi kültürünü yaratmak zorundadır. Plessner’e göre ise insan merkez-dışı pozisyonluluğu/egzantrik konumlama sayesinde çevresini aşabilmektedir (Örnek, 1997, s.68).

Scheler, insanın gerçekleştirdiği Geist akt’na “Ben bilgisi” adını verir. Bitki, hayvan ve insan arasında şöyle bir karşılaştırma yapar. Bitkinin kendi hakkında bir bilgisi yoktur. Hayvanın bitkiye göre, kendi hakkında bir bilgisi vardır fakat “Ben bilgisi” yoktur. Hayvanda “Ben bilgisi” olmadığı için kendine hâkim değildir. “Kendinde olma”, “Ben bilgisi” sadece ve sadece insana hastır der Scheler. İnsana göre hayvan bir ve aynı şeyi kavrayabilmekten mahrumdur. Çünkü sadece insan konkret bir şey ve substanz kategorisine sahiptir. Mesela eline yarı soyulmuş bir muz verilen maymun, bundan korkarak kaçır. Hâlbuki tamamen soyulmuş muz veya soyulmamış muz

yer. Burada bu şey, hayvan için değişmemiş başka bir şey olmuştur (Mengüşoğlu, 1968, s.44). Hayvan ile insan arasındaki farkı bu şekilde açıklar Scheler.

Şimdiye kadar söylediklerimizden şu sonuç çıkıyor; Scheler için insan, kendi ruhunu ve bedenini objeleştiren akt'larının merkezi, bu dünyanın bir "parçası" olamaz. Onun yeri ancak en yüksek varlığın temeli olabilir. Böylece insan, kendine ve dünyaya üstün olan bir varlıktır. Dolayısıyla Geist, kendisi obje haline getirilemeyen biricik varlıktır. Geist'in merkezi olan kişi, ne obje nede eşyadır, o ancak kendi içinde kendi kendini gerçekleştiren akt'ların bir düzenidir. İnsan olmak demek, tiksindiği ve kaçtığı zaman bile gerçekliğe "Evet" diyebilen, hayvanla karşılaştırıldığında, insan, realiteye "Hayır" diyebilen, hayattan vazgeçebilen, itkilerini bastırabilen bir varlıktır (Mengüşoğlu, 1968, ss.51-52-60).

İnsanın kendini ve dünyayı bilmesi, doğayı kendisine "obje" yapması Geist'in temel özelliğidir. Aynı zamanda onun insan olması mutlak bir varlığın en formal ide'sinide kavramasıdır. Bu durumda tabiatı kendine "obje" yaparsa, kendine döner ve sorular sorar: Neredeyim? Neden bir dünya var? Benim yerim neresi? İnsan kendisini tabiattan ayırıp bu tür sorular sormasını Scheler, varlıkla insan arasındaki metafiziğe bağlar. Çünkü Ona göre, Dünya-ben-Tanrı arasındaki bağ varlığın temelidir. Burada Tanrı, insanın varlık yapısına, tıpkı onun kendisini ve dünyayı bilmesi gibi bağlıdır. Yani Dünya, ben ve Tanrı hakkındaki bilgi, parçalanamaz bir yapı birliğidir. Hepsi bir bütünlük içerisindedir, birbirine bağlıdır. Dolayısıyla Scheler için insanla dünyanın temeli arasındaki bağlılık şu şekildedir: Bu temel, kendisini hem Geist'in taşıyıcısı hem de bir canlı varlık olarak insanda, sadece insanda doğrudan doğruya kavrar ve gerçekleştirir.

Scheler'e göre insan, bir Geist varlığıdır ve aynı zamanda kendisini gerçekleştiren ve Tanrılaştıran bir varlıktır. Bunun için aradığı yerde insan, insanın kendisi, onun kalbidir. Aslında baştan beri insan olma ve Tanrılaşma birbirine muhtaçtırlar. Metafizik insandan kuvvetli ve cesurca bir anlayış ister. Tanrı ile insan ve dünyanın temeli her anlamda birleşirler. Dolayısıyla insan kendisini Tanrı'da temellenmiş görür. Dünyanın temelinde de insanda da Geist vardır (Mengüşoğlu, 1968, ss.99-106). Scheler'in insanın varlık yapısıyla ilgili soruyu sorduktan sonra, onun

kosmos'taki yerini sorması, kendisini zorunlu olarak birtakım metafizik sonuçlara götürür (Örnek, 1997, s.68).

Descartes'tan beri süregelen ruh-beden dualizmini kaldırmakla kalmayıp, bunu hayat-Geist şekline sokarak daha da keskinleştirir (Örnek, 1997, s.68). Buna büyük tepki Gehlen'den gelir ama "**Ruh ve Beden İdentitesi**" başlığı altında ayrıca ele alıp Descartes'in "düşünen" ve yer "kaplayan" substanz'larını eleştirir. Çünkü ruh-beden problemi Descartes'in zannettiği gibi ele almak yanlıştır. Artık ruh olaylarının paralel alanı beyin değil, bütün vücuttur. Yani Kant'ın da tahmin ettiği gibi, fizyolojik ve psikolojik hayat olayları, ontolojik bakımdan tamamen identiktirler. Scheler'e göre, Descartes'in ruh ve beden arasındaki açtığı uçurum artık neredeyse geçerliliğini kaybetmiştir. Scheler, bir parça et gören köpek örneğinden görüldüğü gibi Descartes'in hatasını insanda ve hayvandaki vital-itki sistemini görmediğinde bulur. Çünkü Geist'in akt'ları enerjilerini vital- itkiden alırlar. Dolayısıyla psiko-fizik hayat bir bütündür ayrılamaz (Mengüşoğlu, 1968, ss.80-85).

20. yüzyıl felsefesinde antropoloji çıkırını açan *İnsanın Kosmos'taki Yeri*, Scheler'den sonra gelen, "insan" konusuna eğilen filozofların çıkış ve hesaplaşma konusu olur (Örnek, 1997, s.68)

1.9.2. Helmuth Plessner'in İnsanı “Egzantrik Konumlama” Olarak Kavrayışı

Felsefî antropolojinin kurucularından biri olan alman düşünür, sosyolog Helmuth Plessner'in (1892-1985) çalışmaları son on yıl içinde yeniden değerlendirilmeye başlandı. Plessner'in felsefî antropolojisi, onun “egzantrik konumlama” (ş,) kavramı ve insanın “doğal yapaylık” (*natural artificiality*) kavramı ile ilgilidir. Bu kavramlar yalnızca insanın temel biyolojik özelliklerini açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda sosyal bilimler ve beşerî bilimler alanında da inceleme yapar. Plessner'in yazıları insan yaşamının, kültürünün ve teknolojinin araştırılmasına yöneliktir. Plessner antropolojisinde, kültür ve teknoloji ayrılmaz bir şekilde egzantrik konuma bağlıdır. Egzantrik varlık olarak insan, dengede değildir, yeri yoktur, o zamanın dışında hiçlik içinde duruyor, evsizlikle karakterize ediliyor. Her zaman bir şey haline gelmeli ve bir denge kurmalı. Bu gözlem, insanın doğası gereği yapay olduğunu belirtmektedir (Mul, 2014, ss.11-19).

Scheler'den ilham alarak kendi felsefî antropolojisini tasarladı. Kısa zaman sonra 1928'de yayınlanan “Organik Olanın Basamakları ve İnsan” adlı eserinde Plessner, Scheler'den farklı olarak canlı olanın “pozisyonluluğu” üzerinde durur. Hayvan, sadece kendi yaşamını sürdürmesiyle doğrudan ilgili nesnelerle ilişki kurar. Hayvanın kendisi merkezdedir onun kendi çevresine ilişkisi vardır, fakat bu ilişkisine ilişki yoktur. Oysa insan, kendini bu ilişkinin üstüne çıkararak merkezin dışına koyabilir. İnsan sadece dünyaya yönelmez, ayrıca bu yönelimiyle de ilişki kurabilir. Dünyayı, dünya ile ilişkisini ve kendisini nesne edinebilir. İşte insanın “merkez-dışı pozisyonluluğu”, Plessner'in antropolojisinin temelini oluşturur (Örnek, 1997, s.69).

Plessner felsefî antropolojisini klasik pragmatizmalardan bağımsız olarak geliştirdi (Krüger, 2009, s.195). Plessner'in en önemli “*Gülmek ve Ağlamak*” adlı eserinde insan davranışının sınırlarına ilişkin bir araştırma yapar. Plessner'e göre, insanı insan yapan en belirgin özelliklerden biride “gülümseme”dir. Çünkü gülümsemek sadece insana özgüdür (Mul, 2014, s.13). Plessner, gülmekten ağlamaya kadar insani davranışları belirleyen ilginç bir fenomenoloji önerir. Gündelik hayatta, güleriz ya da ağlarız bu durumda kendi kontrolümüzü kaybederiz. Aktif olmaktan çok pasif hale geliriz. Ağlamada canlı vücuda yıkılıyoruz, gülme de ise canlı vücudumuzdan

koparız. Bu gibi durumlarda insan durumunu belirten olaylar yaşıyoruz. Plessner'e göre, alışkanlıklar, gelenekler ve uygulamalar insan davranışlarının maddi ve manevi boyutları arasında bir etkileşimin sınırlarıdır (Krüger, 2009, s.203).

Plessner insanı doğada canlı bir varlık olarak ele alır ve “egzantrik konumlama” kavramı ile açıklar. Bu konumlamanın düzenleme biçimi bitki, hayvan ve insan arasındaki farkı belirler. Aslında hem bitki hem hayvan hem de insan bu konuma sahiptir. Ancak bu merkezle özel ilişkisi olan sadece insandır. Yani bitki, konumu ile ilgili hiç bir ilişki ifade etmez. Hayvan, kendi konumu ile olan ilişkisi sadece fiziksel çevre bilinci ile karakterize edilir. Oysa insan varlık'ının farkındadır. Bu yüzden egzantrikten haberdardır. Dolayısıyla insan, kendi varlığının farkında olabilen egzantrik bir varlıktır. Plessner açısından insan, yalnızca yaşamıyor aynı zamanda hayatını ve yaşam deneyimini yaşıyor (Mul, 2014, s.16).

Plessner açısından, insan varlığını, bir dış dünya (Aussenwelt), bir iç dünya (Innenwelt) ve bir ortak kültür (Miwelt) olan üçlü dünya belirler. Yani bedenimiz (dış dünyanın bir parçası olarak) nesnel dünyada belirli bir alanı kaplayan algı ve eylem merkezimiz, iç dünyası da ruhsal hayatımızın aktif kaynağı olan ruh'tur. Birde insan, kültür dünyasında desteklendiği ve oluştuğu sürece insan, insan olur. Dolayısıyla kültür dünyasında kendini gerçekleştirmiş olur (Mul, 2014, s.17).

Plessner'in ünlü ifadelerinden biri: “İnsanoğlunun doğası baştan itibaren suni olan”dır. (“*The nature of human beings is from the very beginning an artificial one*”) Plessner'in bu ifadesini nasıl anlayacağız? Plessner için, insan doğasının diğer hayvanların doğasına kıyasla çok plastik olduğu için onun davranışının yapay bir şekilde sabitlenmesi gerektiği anlamına gelir. Fakat herhangi bir davranış tavrı da tehlikeye girdiğinde, insanların yargılarını oluşturmak için kamusal bir işleme ihtiyacı vardır (Krüger, 2009, s.196).

1.9.3. Arnold Gehlen'in İnsanı "Biyolojik" Olarak Kavrayışı

İnsanı, biyopsişik ve geist varlığı olarak birbiriyle ilgisi olmayan iki apayrı varlık alanına ayıran Scheler'in geist teorisini eleştiren Arnold Gehlen (1904-1976), yeni bir biyolojik teori ortaya koyar. Schopenhauer'ın düşüncelerinden hareket eden bu yeni teori, Scheler'in geist anlayışına karşı çıktı. Scheler, gözlemlenemeyen bir varlık olarak geist'tan hareket ediyordu. Oysa Gehlen teorisi biyolojik gözlemlere dayanıyordu. Gehlen'in gayesi, insanı yeryüzündeki diğer canlılardan ayıran özünü ya da doğasını ortaya koymak değil. Onu ilgilendiren artık Scheler'in belirttiği anlamda bir *essentia* (öz) problemi değil; insanın dünyadaki "özel yeri"dir. Gehlen, insanın bu "özel yerini" biyolojik ve pragmatik bir açıdan inceler (Mengüşoğlu, 2015, ss.33-34).

Gehlen insanoğlunun kosmostaki "özel yeri"ni Scheler'in aksine biyoloji açısından açıklamaya çalışır. Gehlen, hem insanı hemde hayvanı inceleyen iki türlü biyoloji kavramından söz eder. Her iki canlı varlığı kendi biyolojik yapısından hareketle karşılaştırma yapar. Morfoloji bakımından insan ve hayvanı karşılaştırdınca insanın bir "eksiklikler – varlığı" olduğu sonucuna varır (Mengüşoğlu, 2015, s.34).

Gehlen'e göre insan, biyolojik özelliği yönünden uzmanlaşmamış (diğer hayvanların aksine) zayıf içgüdülerle donatılmış eksik bir yaratık olduğu için tamamen doğal yaşam sürdüremez. Çünkü doğa olaylarına veya koşullarına karşı yani kışın soğundan, yazın sıcağından, yırtıcı hayvanlardan kendini koruyacak veya savunacak hiç bir korunma organlarına sahip değildir (Dobrinina, 1997, s.110).

İnsan, kurtlar ve köpekler, aslan, kaplan, pars gibi ileri bir mükemmelliğe erişmiş duyu organlarından yoksundur. Köpeklerin koku alma hisleri insanınkinden bir milyon katı daha keskindir. Aynı zamanda müthiş dayanıklı maratonculardır (Morris, 1985, s.24). Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Tüm bunların aksine insanın duyuları daha aşağı düzeydedir (Mengüşoğlu, 2015, s.35). Buna karşılık insan, zekâsı en çok gelişmiş olan canlıdır ve zekâsı bu doğal güdü eksikliğini dengeler (Kuçuradi, 1997, s.78). Böylece insan biyolojik eksikliklerini sahip olduğu zekası ve kabiliyetleriyle etkinlikte bulunarak telafi eder (Mengüşoğlu, 2015, s.35). İnsanda zekâ olmasaydı ve

doğal şartlar içinde kalsaydı ne olurdu? Eksiklikler nedeniyle ölür, soyu tükenir miydi?

Gehlen için insanın önemli özelliklerinden biri eylemde, etkinlikte bulunmasıdır. İnsanın eylemde bulunmasının asıl nedeni zekâsını kullanmasıdır. Dolayısıyla Gehlen'e göre insan "eyleyen" bir varlıktır (Kuçuradi, 1997, ss.78-79). İnsan, etkinliğini (canlılığını) her yerde ekvator, kutupta, suda, karada, yeryüzünde veya kosmosda, Uzay da her yerde gerçekleştirebilir. Hayvandan farklı olarak aklı ile ellerini kullanır, aletler yapar, kendi kültürünü yaratabilir (Dobrinina, 1997, s.111).

Örneğin, binyıllar öncesinde, el kafaya ustalık etmişti. Eller gittikçe ustalaşmış, kafa gittikçe daha akıllaşmıştı. Kafa akıllandıkça da, ellerin yaptığı işe karışır olmuştu. Böylece akıl gittikçe, daha zor problemleri çözüyor, ellere ise gittikçe daha ince ve zor işler düşüyordu. Su değirmenleri, un değirmenleri işlemeye başlamıştı. Su değirmeninin, yüzlerce makineye model olabileceğini, bunların yalnız un öğütmekle kalmayıp, demir döveceklerini, maden çıkaracaklarını, bez dokuyacaklarını, bu makinelerin daha sonraları insanın işini göreceğini, onu havada ve yerde taşıyacaklarını nasıl tahmin edebilirlerdi? (İlin, Segal, 1998, ss.260-263). Dolayısıyla, insan, bu aletlerle doğayı kendine göre değiştirebilir, istediği yerde istediği şekilde yaşayabilir (Dobrinina, 1997, s.111).

Oysa hayvanlar çevrelerine uymak zorundadır. Çünkü hayvanların yaşamı, yetişmesi, gelişmesi, genel bir yasaya dayanır. Bu yasa organ işlevlerinin özelleşmesi yasasıdır. Örneğin, bir şempanze steplerde yaşayamaz; o organların yapısı bakımından ancak ormanda yaşayabilir. Benzer şekilde bir deve dağlarda veya denizde yaşayamaz, vücut yapısı ve doğası gereği çöllerde yaşayabilir. Her hayvanın kendine has özellikleri içinde yaşadığı çevreye uyum sağlamıştır. Böylece bir hayvanın vücudundan hareket edilerek, onun coğrafyası, iklimi, çevresi, düşmanları tespit edilebilir (Mengüşoğlu, 2015, ss.35-36).

Dolayısıyla hayvan için yaşam sınırları habibat, insanda ise bu kültür'dür. İnsanoğlunun doğal eksikliklerini telafi eden kültür olduğuna inanır Gehlen. Kültürü insan doğasından bağımsız olarak düşünemeyiz. Kültür, insanın içsel özelliğidir (Dobrinina, 1997, s.110). "... Bu biyolojinin bir ürünüdür. O yüzden kültürden

konuşan kimse, insandan konuşuyor demektir. İnsandan konuşan kimse onun çok özel olan morfolojisinden, fizyolojisinden konuşuyor demektir” (Gehlen, s.65’den akt: Mengüşoğlu, 2015, s.36). İnsanın bu biyolojik özelliği onu dünyaya açar. Gehlen’e göre insan, hayatta kalabilmek için hareket etmeli, eylemde bulunmalı, farklı sosyal kurumlar, örgütler, normlar ve davranışlar yaratmalıdır (Dobrinina, 1997, s.111).

Görüldüğü gibi Gehlen’in biyolojik teorisi, Scheler’in aksine bazı gerçek fenomenlere dayanmaktadır. Scheler insanın doğasına, özüne ait fenomenleri *geist*’in bir başarısı olarak görüyordu. Oysa Gehlen bu fenomenlerin temelini biyolojisinde görüyor. Bu yüzden Gehlen insanın kosmostaki “özel yerini” onun biyolojik yapısına dayatıyor (Mengüşoğlu, 2015, s.36).

Bunu göstermek için daha da ileri giderek insanın morfolojik özelliği yanında, her iki canlının *embriyolarını* da karşılaştırır. İnsan dokuz ayda doğar, ama embrional gelişimini ancak bir yaşında tamamlar; örneğin, ancak bir yaşında yürür, ama hayvanlar doğar doğmaz yürür. Hayvanların doğarkenki durumuna gelmesi için insan, yirmi ayda doğmalıydı. Bir yaşına kadar bebek çabuk gelişir; bu gelişme ondan sonra yavaşlayarak, onsekiz-ondokuz yaşına kadar sürer. Gelişmesinde gösterdiği gibi bu gecikmeden dolayı da insanın bakıma-aileye-ihtiyacı vardır (Kuçuradi,1997, s.79; Mengüşoğlu, 2015, s.37).

Şimdiye kadar söylediklerimizden görüldüğü gibi Scheler felsefi antropolojiyi bağımsız bir akım haline getiren ilk kişi olsa da kendinden sonra gelen filozoflar tarafından eleştirildi. Yeni gelen teoriler, metafiziği açıkça üstün olarak beyan eden *Geist* teorisini havada bıraktı. Çünkü hem Plessner hem de Gehlen teorileri gerçek fenomenlere dayanıyordu. Scheler’in metafizik tutumuna karşı kendi görüşüyle farklılık gösteren bir diğer düşünür Ernst Cassirer’di.

1.9.4. Ernst Cassirer'in İnsanı “Sembolik” Olarak Kavrayışı

Kültürel antropolojinin önde gelen temsilcilerinden biri olan ünlü Alman filozofu Ernst Cassirer (1874-1945) insanı doğrudan bir çalışma alanı olarak gören düşünürlerden biridir. İnsanla ilgili çalışmalarında insana ve insanlara ilişkin problemlere doğrudan eğilmiştir. Felsefe geleneğindeki insan anlayışları, biyolojideki gelişmeler, toplumsal ve tinsel bilimlerdeki insana bakış tarzları Cassirer'in insan görüşünde önemli rol oynamıştır (Akdemir, 2010, s.34). *İnsan Üstüne Bir Deneme*'de şöyle sorular sorar: “İnsan Nedir? sorusunu yanıtlamada şimdiye kadar kullanılan yöntemler yeterli midir? Yoksa insan felsefesine bir başka yaklaşım şekli daha var mıdır? psikolojik içe bakış, biyolojik gözlem ve deney ve tarihsel araştırmanın dışında sorunu başka bir biçimde ele alış tarzı daha var mıdır?” (Cassirer, 1997, s.90). Bu tür sorular sormakla Cassirer'in amacı önceki yöntemleri ortadan kaldırmak değil, onları tamamlamak için planlanmıştır (Çotuksöken, 1997, s.170).

Cassirer için, insanın olağanüstü karakteristiği, ayırt edici özelliği, onun metafizik yada fiziksel doğası değil, onun eseridir veya işidir. Bu iş/eser “insanlık” çemberini (halkasını) tanımlayan ve belirleyen insan faaliyetlerinin sistemidir. Dil, mit, din, sanat, bilim, tarih bu çemberin çeşitli unsurlarıdır. Bu nedenle “İnsan Felsefesi” bu insan etkinliklerinin/aktivitelerinin her birinin temel yapısına dair fikir verecek ve aynı zamanda bunları bir bütün olarak anlamamızı sağlayacak bir felsefe olacaktır (Cassirer, 1997, s.90; Sun, Kidd, s.1). İnsanın tüm aktiviteleri, başarıları, deneyimleri bütün olarak bir araya getirilebilir, birleştirilebilir ve bir bütün olarak anlaşılabilir olan bu ortak bağ nedir? Cassirer bize bunun bir fonksiyonel bağ olduğunu söylüyor. İş ve kültürel başarılar açısından bakıldığında, insan doğasına ilişkin ipucu sembol kavramındadır. Bu sembol, Cassirer'in uyguladığı gibi “aç susam aç”dır. Açıkça ve daha doğru bir şekilde söylemek gerekirse, insan doğası, sembol ve işaret arasındaki ince ayrıma sahiptir. İşaretin aksine sembol insan dünyasının bir parçasıdır (Sun, Kidd, s.2). Cassirer'de sembol ve işaret (gösterge) birbirinden ayrılır. Sembol, insanın anlam dünyasının bir parçasıdır oysa bir işaret (gösterge), fiziksel varlık dünyasının bir parçasıdır. Çünkü göstergelere hayvan davranışlarında da

karşılaşabiliriz. Pavlov'un ünlü deneyimlerinden örnek verilirse; bir hayvan için zil sesi "yemek için gösterge" haline getirilebilir ve bu hayvan eğitilebilir. Dolayısıyla göstergeler "iş görücü", semboller "anlamlandırıcıdır". Göstergelerin bu şekilde anlaşılıp kullanıldıkları zaman bile, bir tür fiziksel varlıkları vardır. Oysa sembollerin yalnızca fonksiyonel değerleri vardır (Cassirer, 1997, s.47).

İnsan yalnız fiziksel evrende değil aynı zamanda bir semboller evreninde de yaşamaktadır. Bu evrenin parçaları dil, din, mit, sanat ve bilimdir. Onlar sembolik ağı dokuyan değişik iplikler, insan yaşantısının karmaşık dokularıdır. İnsanın düşünce ve deney alanındaki tüm başarıları bu dokuyu güçlendirir (Cassirer, 1997, s.41). Böylece insan tüm başarılarını bir simgeler dünyasında gerçekleştirir. Bu dünya aslında kültür dünyasından başka bir şey değildir. İnsanın çevresi kültürdür; bu çevre insanın kendi çabasıyla oluşturduğu bir çevredir yani kendi ürünüdür (Çotuksöken, 1997, s.174). Cassirer'e göre kültür, insanın gittikçe gelişen kendini özgürleştirme sürecidir. Çünkü bu sürecin çeşitli evreleri olan dil, din, söylence (mit), sanat, bilim sayesinde insan, kendine özgü bir dünya, yeni bir güç, yeni bir "düşünsel" dünya kurma gücünü keşfeder (Cassirer, 1997, s.264). Dolayısıyla Cassirer için kültür, iş anlamında yaratıcı aktivitelerin toplamı olarak anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla Cassirer'e göre, insanı diğer canlılardan en belirgin biçimde ayıran öge "kültür"dür. Çünkü insanla ilgili yapılacak her türlü çalışma her şeyden önce onun varlık yapısına ilişkin farklılığını ortaya koymaktır. Bu farklılık şüphesiz fenomenlerde ortaya çıkar ve fenomenlerle temellendirilir. Bu farklılığın adı da daha önce de belirttiğimiz gibi "kültür" den başka bir şey değildir (Cassirer, 1997, s.171).

İnsanı insan kılan en önemli yan, onun dünyaya, var olanlara, olgulara, fenomenlere tek bir anlam yüklememesidir. Tek anlamlılıktan insan ancak sembolik sistem ile bağlantı kurarak kurtulur. O halde insan bir *animal rationale* değil, artık insan sembolleştiren varlıktır, *animal symbolicum*'dır (Çotuksöken, 1997, s.175; Akdemir, 2010, s.35). Cassirer'e göre, insanı, sembolleştiren varlık olarak tanımladığımız zaman ancak onun ayırıcı özelliğini belirleyebiliriz. Çünkü rasyonalite insanın kültürel yaşam biçiminin tüm çeşitliliği içinde kavrayabilmemize uygun bir terim değildir. Bu nedenle insanı rasyonel hayvan olarak tanımlamak yerine, yukarda da belirttiğimiz gibi sembolik hayvan – *animal symbolicum* olarak tanımlamalıyız

(Cassirer, 1997, s.42). Böylece insan, kendini ve dünyasını ancak bu sembolik formlar aracılığıyla anlatabilir/anlamalı kılabilir. Sembolik formlar veya semboller, insanın kendisini bilmesinin veya tanınmasının, anlamasının araçlarıdır. İnsan sembolleri mit, dil, din, sanat, tarih ve bilim gibi çeşitli formlar altında yaratır. Böylece insan kültür dünyasını oluşturur ve bu dünya içinde kültürel bir varlık olarak yaşamını sürdürür. Yani semboller vasıtasıyla yaşamı en mükemmel biçime sokar (Çotuksöken, 1997, ss.174-175).

Aristoteles'in insanı "toplumsal bir hayvan" olarak tanımlaması bize insana özgü bir ayrımı göstermez. Bu tanım bize genel bir kavram verir. Eğer bu tanımdan hareket edersek burada insan, kendi bireyselliğinin bilincine varamaz. Çünkü hayvan topluluğunda da örneğin, arılar ve karıncalar arasında iş bölümü ve şaşırtıcı bir toplumsal düzenle karşılaşırız. Oysa insan söz konusu olduğunda yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda düşünce ve duygu varlığı ile karşı karşıya kalıyoruz. İşte dil, mitos, din, sanat, tarih ve bilim toplumun parçaları ve kurucu koşullarıdır. Dolayısıyla bu evreler hayvanda görülemez. Ancak insan kültüründe karşılaşırız (Cassirer, 1997, s.258). O halde insan, Cassirer için kültürel bir varlıktır, toplumsal bir hayvan değil.

Cassirer'e göre eğer insan sembolleştiren varlık olmasaydı insan yaşamı Platon'un ünlü mağara benzetmesindeki tutukluların yaşamına benzeyecekti. Bu yaşam insanın biyolojik ihtiyaçları ve pratik ilgileri ile sınırlanmış olacaktı. Sonucunda insan, dil, mitos, din, sanat, felsefe ve bilimin çeşitli yönlerinden kendine açtığı ideal dünyaya bir geçit bulamayacaktı (Çotuksöken, 1997, s.177).

Özetle, Cassirer için, eğer "insanlık" teriminin bir anlamı varsa, bu anlam dil, mit, din, sanat gibi çeşitli formların arasındaki zıtlıklara ve ayrımlara rağmen, tüm bunların ortak bir gaye için çalışmakta olmalarıdır. Bu yüzden dile, dine, mite, sanata hatta bilime ortak bir konunun çeşitleri olarak bakılmalıdır. Burada felsefenin görevi de bu izdemi (konuyu) duyulur ve anlaşılır kılmaktır (Cassirer, 1997, s.93).

Tarihsel gelişimine dayanarak, Felsefi Antropolojinin tümü hakkında daha net bir tasvir yapabilmeyiz miyiz?

Felsefi antropolojinin bazı temel teorilerini kısaca inceledikten sonra, destekçilerinin her somut olayların belirli bir yönü seçtiğini, insanı belirleyici özellik seviyesine kadar inşa ettiğini görülebiliriz. Scheler'e göre insan, esas olarak, Geist'a sahip olan bir varlık olarak ayırt edilir. Plessner'de ise egzantrik konumlama açısından özel bir yaratıktır. Gehlen için biyolojik doğası ve keskin zekâsı sayesinde etkinlikte bulunması ile diğer canlılardan ayırt edilir. Cassirer'e göre de, insan sembolik bir varlıktır ve bir kültür ürünüdür veya kültür üreticisidir. Dinsel felsefi antropoloji için ise insan, her zaman Sonsuz ve Mutlak arayışını taşıyan ruhsal bir yaratıktır (Dobrinina, 1997, s. 119).

Felsefi antropoloji, insan varlığı açısından, insan öğretisidir. Elbette bir insanı yalnızca bir nesne olarak, bir eşya gibi davranarak açıklanması yeterli olmayacaktır. İnsan, toplumun ve diğer insanların varlığıyla olan bağlantısı ile birlikte incelenmelidir. Diğer bir deyişle, felsefi antropolojide insan, yalnızca doğal ve toplumsal dünyanın bir parçası olarak değil, aynı zamanda tüm dünyayı kendi istediği şekilde somutlaştırabilen, anlam verebilen bir yaratık olarak açıklanması gerekir (Dobrinina, 1997, s. 120).

.

İKİNCİ BÖLÜM

MAHTUMKULU FİRAKİ VE İNSAN ANLAYIŞI

2.1. Mahtumkulu Firaki'nin Kısaca Hayatı

Mahtumkulu Firaki türkmen milletinin büyük akılları, şairi ve filozofudur. 18 yüzyıldan itibaren Mahtumkulu her bir türkmenin evinde, kalbinde ve aklında yaşıyor. Türkmen denilince, “*Mahtumkulu*”, Mahtumkulu denilince de “*Türkmen*” sözü aklımıza gelir (Atayev, 2008, s.5).

Mahtumkulu'nun doğum ve ölüm yılları farklı farklı olsa da, aslında 1733-1782 arasındır. Bu durumun net açıklaması Arminius Vambery'nin “Orta Asya'da seyahat” adlı kitabında dile getirilmiştir. Düşünürün tam olarak ne zaman doğup ne zaman öldüğü hakkında açık ve net bir bilgi bulunmamaktadır. Çünkü bu meseleye ait tarihi bir yazı kalmamıştır (Aşyrov, 2014, ss.3-15). Dolayısıyla Mahtumkulu Firaki 1733'de Etrek deryasının kıyısında, Hacı-Kovşan köyünde ılımlı-bilimli ailede doğmuştur. O, kendi doğup büyüdüğü yeri hakkında “Âleme belgilidir” adlı şiirinde şu şekilde dile getirir.

“Bilmeyen soranlara aydın bu garıp adımız,

Aslı gerkez, yurdu Etrek, adı Mahtumkulu'dur” (Hikmet, 1938, s. 323).

Mahtumkulu çocukluktan babasının elinde eğitim, terbiye, bilim almaya başlar. Sonra da kendi köyünde zamanın âlimlerinden eğitim almaya devam eder. Babası Devlet Mehmet Azadi ona Arapça ve Fars dillerinde okumayı, yazmayı ve konuşmayı öğretir (Atayev, 2008, s.7). Mahtumkulu, “ilim öğreten üstad öncüm pederdir” beytinde Arapça ve Farsçayı babası olan Devlet Mehmet Azadi'den öğrendiğini dile getirir (Söylemez, 1999, s.52).

Mahtumkulu Firaki'nin ait olduğu aile, çocukluğu, öğrenimi vs. hakkında bilinenlerin bir kısmı, Türkmenler arasında anlatılan rivayetlere dayanmaktadır. Bu

rivayetlerden bazıları elyazması kaynaklara da geçmiştir. Ancak buradaki rivayet kelimesi hemen muteber olmayan bilgiyi akla getirmemelidir. Çünkü yazılı geleneğe pek sahip olmayan Türkmenler arasında sözlü gelenek bazen muteber bilgiler içermektedir. Kaldı ki Mahtumkulu hem Türkmenlerin çok değer verdiği bir şahsiyettir hem de yaşadığı devir, günümüzden iki asır önceye aittir.

Oba mektebinden sonra Lebab boyunda bulunan Kızıl Ayak obasındaki medresede okur. Sonra Buhara'daki Kükeltaş Medresesine gider ve oraya ders vermek üzere çağırılan Sibiryalı Türkmen Nuri Kazım İbn-i Bahir ile dost olur. Bu medresede zuhur eden ahlak bozukluğu yüzünden iki dost buradan ayrılır. Türkmen tayfaları arasına karışırlar ve Afganistan'a ve Hindistan'a da giderler. Hindistan'da altı ay kaldıktan sonra Kabil üzerinden Özbekistan'ın Margelen, Andican, Semerkand şehitlerine gelirler. Türkistan'daki Hoca Ahmet Yesevi medresesi müderrislerinin davetiyle Kükeltaş'ta bir müddet kalırlar. Buradan zamanın en meşhur medresesi olan Hive'deki Şirgazi medresesine varırlar. Mahtumkulu ilk yılda gayretli bir talebe olarak göz doldurur. İkinci yılda talebelerin halifesi olur. Hocasının olmadığı zamanlarda dersleri o verir. Mahtumkulu ile dostu Nuri Kazım'ın Şirgazi medresesinde oldukları zaman, bu medresede Türkmenler için de bir bölüm açılır. Mahtumkulu bu medresede üç yıl kalır (Söylemez, 2002, ss. 20-21).

Dolayısıyla Buhara'da ve Hive'de iyi bir medresede eğitimi görmüş, Nizami, Sadi, Firdavsi, Fuzuli, Nesimi, Nevayi gibi Türkçenin ve Farsçanın klasiklerini tanımıştır. Bunun yanında Aristoteles, Platon gibi antik Yunan felsefe büyüklerinin eserlerinden de haberdar olmuştur (Güzel, 2014, ss. 30-40). Ayrıca Batı felsefesine, tarihine, edebiyatına, sanatına, İslam dinine ve başka bilimlere ait kitaplar, ona, bilim faaliyetleri ile yakından ilgilenme konusunda yol gösterir. Böylece düşünür, bilim dünyasına derinden karışmaya başlar (Atayev, 2008, s.7).

Prof. Dr. Fuat Köprülü'ye göre, Mahtumkulu aynı zamanda bir Nakşibendî şeyh'idir. "Bir Nan Götürdü" adlı şiirinin şu dördlüğünde bu konuya işaret eder:

Bir gece yatırdım, Şah-ı Nakşibendî,

Keremi cuş eylep, bir nan götürdü,

Sağ elinde bade gülün şarabı,

Sol elinde taze büryan götürdü (Himmet, 1938, s.523).

Şiirlerinden anlaşılacağı üzere İslam tasavvufunu da bütün yönleriyle bilen düşünürlerden biridir. Mahtumkulu modern türkmen milli kimliğinin oluşmasında en önemli yeri tutar. Aynı zamanda türk kültürünün de yapı taşlarından biridir. Bu çerçevede Yunus Emre ile benzeşen Mahtumkulu ortak türk kültürünün milli romantiklerinin de başında gelmektedir (Güzel, 2014, s.6).

Her hakiki zihnin iki ömrü olur. Birincisi onun yaşadığı ömür, diğeri ise bırakmış olduğu mirastaki ömür. Mahtumkulu kendinin ikinci ömründe, yani yazdığı eserlerinde 18.yüzyılın ortalarında dünyaya tanınmaya başlamıştı. 1842 yıllarında Rus yazarları tarafından çok fazla eserleri Rus diline, İngilizceye, Almancaya tercüme edilip yayınlanmıştır. 1941’de rus şairi M. Tarlovskiy Mahtumkulu’nun çok fazla şiirlerini Rus diline çevirmiştir. Bu divanı aynı zamanda Aşgabat’da ve Moskova’da ayrı ayrı kitaplar halinde yayınlanmıştır. Benzer şekilde daha da birçok Rus yazarları, Türkmen yazarları tarafından 1939, 1941, 1955 yıllarında yayınlanmış eserleri mevcuttur. Bununla birlikte Taşkent, Buhara’da ve Astrahan’da da farklı dillere tercüme edilmiş, bazen de Türkmen dilinde yayınlanmıştır.

1960’da Mahtumkulu’nun doğum gününün 225 yılığı, 1985’de ise 250 yılığı belenildi. Bu Sovyet yıllarda iki-üç sene öncesinden hazırlanarak akıldarın kitapları Kazak, Kırgız, Özbek gibi farklı dillerde yayınlanmıştır. 1942’de Alma ata’da Galy Ormanov’un tercümesinde “Saylanan Eserler” kitabı yayınlanmıştır. Dolaysıyla Mahtumkulu’yu hem kazaklar hem Kırgızlar hem de özbekler kendi şairleri gibi benimsemiş, onun eserlerini her yönüyle öğrenmişlerdir. Bu yüzden Mahtumkulu büyük Oğuz neslinin düşünürüdür. Bu gün ise onun ismi diğerk dünya toplumlarına da tanınmıştır (Mammedov, 2014, ss. 20-25-26).

Marksizm- Leninizm akımı döneminde 20 yüzyılın 20-30 yıllarında Türkmen düşünce dünyasında eski edebi mirasdan faydalanmak ve faydalanmamak hakkında tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde meseleye Sovyetler görüşünden bakılarak çok fazla eserler açığa çıkartılmamıştır. Bununla birlikte Mahtumkulu’nun da dini- felsefi düşünce dünyasına bağlı olan eserlerini okumak, öğrenmek yasaklanmıştır. Hem onun hem de onun gibi diğerk düşünürlerimizin yazılarına, eserlerine köklü “değişiklikler” yapıldı. Gerçeğı söylemek gerekirse, eski ve

tamamen miras kalan kaynaklar üzerinde her hangi bir değişiklik yapmak akılsızlıktan başka bir şey değildir. Aslı nasıl ise olduğu gibi de aktarılmalıdır.

Elbette yazıları tercüme edilince, yayına hazırlayacak, önsöz yazacak olanların da eksiklikleri yok değildir. Bunun sebebi de düşünürün eserlerini her yönüyle göz önüne getiremediklerindeydi. Mahtumkulu'yu materyalist olarak gösteriyorlardı daha da kötüsü dini-felsefî anlamda yazan eserlerini onun büyük hatası olarak belirtmişlerdi. Bazen aynı bir eseri farklı farklı yazarların tarafından tercüme edilip başka başka isimler veriliyordu. Ama 1960'dan beri yeni yayınlarda bu tarz yanlış yayınlar düzeltildi. Düşünürün konu ilkeleri netleşti, tercümelerin üslubu da değiştirildi (Mammedov, 2014, ss.22-23). Dahası Türkmenistan devletimiz Bağımsız olunca da, akılların daha önce gizli-saklı eserleri dünya yüzüne çıktı ve onun divanını, felsefesini her yönüyle okumaya, anlamaya ve öğretilmeye her türlü imkânlar sağladı (Şyhnepesov, 2014, s.8).

Böylece Mahtumkulu'nun düşünce dünyası yeniden değerlendirilmeye, incelenmeye başladı. Akılların üzerinde büyük etkisi olan İslam düşünürlerinin konusu, ideası, düşünceleri birbiriyle örülü olduğu görülmüştür. Hatta son dönemlerde Gazali'nin de Mahtumkulu'nun düşünce dünyasında büyük etkisini görmek mümkün. Netice de Mahtumkulu bütün bu düşünürlerin düşünce dünyasından haberdar olmuştur (Mammedov, 2014, ss. 10-17). Görüldüğü gibi, Mahtumkulu'nun eserleri düşünürlerin, araştırmacıların nazarına verildikçe; Mahtumkulu'nun büyük bir mütefekkir, geleceği görmedeki üstün basireti, halkı için çektiği sıkıntıları, insanoğlu için çizdiği hayat felsefesi anlaşılmaya yavaş yavaş başlandı. Mahtumkulu anlaşılnca da eserlerinin değeri artıyor (Söylemez, 2014, s.17).

Mahtumkulu şiirlerinden de anlaşılacağı gibi temiz, ahlaklı, sabırlı, cömert ve son derece bilgilidir. Onun şahsında ve divanında ideal Türkmen insanının özelliklerini ve en iyi karakterlerini görürüz. Şiirlerinin çoğu manevi konudadır. Dünyada iyi insanların yaşamaya haklarının daha çok olduğunu ispatlamaya çalışır. Hümanist bir ruha sahiptir, insanlara, hep iyi ahlaklı olmayı, kötülük sahiplerinin öbür dünyada cezalandırılacağını söyler. Neticede Mahtumkulu'nun divanı bize hem kendisini hem de yaşadığı devri ve insanın nasıl olması gerektiğini aydın bir şekilde gösterir.

2.2. Mahtumkulu Firaki'yi Etkileyen Devrin Siyasi ve Toplumsal Olaylar

Mahtumkulu Firakı'nın düşünce dünyasını açıklamaya başlamadan, yaşadığı devrin bazı siyasi ve sosyal hareketlerinden bahsetmek O'nun düşünce yapısı üzerindeki etkileri bakımından bize ışık tutacağı kanaatini taşımaktayım.

Çünkü düşünürleri ve düşünce sistemlerini yaşadıkları devrin toplumlarından ve sosyal olaylarından soyutlamak mümkün değildir. Yani hiç bir düşünür, bilge, veya şair kendi temasını, ideasını kendi yaşadığı devrin meselelerinden bağımsız bir şekilde düşünemez. Düşünce tarihinin konusu dönemin, çağın, kültürün, canlı yaşamın hareket noktasına bağlıdır.

Dolayısıyla devrin çeşitli olayları düşünürleri derinden etkilemekte ve onların düşünce dünyasında ciddi etkiler meydana getirmektedir. Mahtumkulu'yu da yaşadığı devrin siyasi ve toplumsal olayları derinden etkilemektedir. Fakat bu etkileniş onun düşünce dünyasında karamsarlık, olumsuzluk, kısır döngü meydana getirmemiş, bilakis toplumun problemlerini çözmede, milletin örf adetlerini, dininin toplumla ilgili temel noktalarını yarınlara için hayal ettiği ümitli dünyasına rehber etmeye başlamış, neticede de yüksek bir mefkûre anaforu meydana getirmiştir (Söylemez, 2002, ss.7-9).

Düşünür'ün yaşadığı 17. 18. Asırlarda Asyadaki Türkmen boylarının sıkıntı içinde oldukları bilinen bir gerçektir. Çünkü bu devirde burada yaşayan bu toplumların tabii oldukları büyük bir devlet yoktur. Hanlıklar mevcuttur. Güçlü ve otoriter bir devletin olmayışı beylerin, hanların istek ve arzularına göre hareket etmelerini kolaylaştırmış, neticede de baskınlar ve benzeri olaylardan dolayı bu toplumlar ciddi şekilde rahatsız olmuşlardır. Hatta yer yer boyların aralarında savaşa kadar varan hadiseler meydana gelmiştir (Söylemez, 2002, s.9).

Şamuhmet Gandımov, 1736 – 1747 yılları arasında İranda hükümdarlık yapmış olan Nadir şah'ın öldürülmesinden sonra Afganistan'da emir olan Ahmet Dürdani'nin Buhara'da emir olan Muhammet Rahim'in buradaki bir çok topluluklara rahat yüzü vermedikleri gibi Türkmen halkına da rahat yüzü göstermediklerini belirtmektedir. Gandımov, o zamanlar yavaş yavaş yerleşik hayata geçmeye başlayan

Türkmenlerin ya en iyi arkadaşları ve silahları olan atlarından inmeyerek hücumlara karşı koymak; ya da yerleşik hayata geçip komşu derebeylerine haraç vermek tercihiyle karşı karşıya kaldıklarını da belirtiyor (Magtımkuılı, 1983, ss. 212-213).

Bilindiği gibi Türkmenler Oğuz Boyuna mensuptur. Yerleşik hayata en son geçen Oğuz grubu olmaları dolayısıyla, eski Oğuz geleneklerini her alanda koruyup devam ettirmişlerdir. Bu durum bütün Türkmenlerin yaşayış tarzlarında, toplumsal hayatlarında, sosyal kurum ve kuruluşlarında açıkça görülmektedir. Bundan dolayı kabile ve tayfaların mevcudiyeti de söz konusudur. Türkmen kabilelerinin en büyükleri arasında Teke, Yomut, Ersarı, Göklen, Salur, Sarıg ve Çovdurlar'ı sayabiliriz. 17-18. asırlarda kabileler arası çatışmalar, şair Mahtumkulu'yu derinden yaralamış ve onun şiirlerine de yansımıştır.

Başka milletlerle yapılan savaşların yanında içindeki bu gibi sürtüşmeler de Türkmen toplumunun sosyal hayatını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu siyasi, sosyal ve ekonomik alandaki bozukluklar yine şairi derinden yaralamıştır.

Mahtumkulu Göklen hanın zulmüne, sosyal kurumların yozlaşmasına, sahte din adamlarının türeyişlerine, rüşvetçi kadıların varlığına şiirlerinde epey yer vermektedir

Türkmen boylarının çoğu bu yıllarda toprağa yerleşmeye başlamış, bu yeni sosyal hayat neticesinde de tarım ve çiftçilik mi yoksa hayvancılık mı gibi iktisadi alanda bocalamalar meydana gelmiştir. Yerleşik sosyal hayata geçişle başka meslek dalları tabii olarak canlanmışsa da bu yeterli bir iktisadi canlanma değildir. Meydana gelen yeni ekonominin gelirleri bazı ellerde toplanmaya başlamış. Buna halktan toplanan ağır vergilerin de eklenmesiyle Türkmen Halkının huzuru iyice kaçmıştır (Söylemez, 2002, ss.7-9).

Feodalizm ve adaletsizlik baskısı insanların karakterini ve kişiliğini yerle bir ediyordu. İnsanın yaşamına ve eşyalarına, insanlığa hiç bir şekilde değer verilmiyordu. Toplum adaletsizlikten, iktisadi ve siyasi taraftan eşitsizlikten eziyet görmekteydi. Türkmen toplumunun düşmanları olan hanlar, begler halkın mallarını zorla alıyor ve onları açlığa ve fakirliğe yol açıyordu. Dolayısıyla halk acımasızca eşitsizlikte ve fakirlikte çok ağır bir hayat yaşıyordu (Çarıyev, 1961, s.140). Bundan

ötürü düşünürün eserlerinde en önemli konulardan biri de sosyal adaletsizliktir. 18 yüzyılda Türkmenistan topraklarında feodalizm sürecinin ilerlemesi ile sosyal hayattaki gelir dengesizliği daha da belirginleşmiştir. Halkıyla iç içe yaşayan düşünür, bu durumun farkındadır. Gelir dağılımındaki bu dengesizlik neticesinde toplumun zenginler ve fakirler olarak ikiye bölündüğünü gören Mahtumkulu, şiirlerinde bu sosyal adaletsizliği dile getirmiştir (Sağlam, 2013, s.171). Bunun yanında içindeki kabileler arası çatışmalar da Türkmen toplumunun sosyal hayatını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu siyasi, toplumsal ve ekonomik alandaki bozukluklar düşünürü derinden yaralamıştır (Söylemez, 2002, s.9).

Bütün bu olaylardan olumsuz etkilenen Mahtumkulu, kendi eserlerinde insan sevgisine, insanın bütün özelliklerine odaklanır. İnsanın yeryüzündeki değerlerini kendine temel konu edinir. Neticede insan hakkındaki keskin fikirlerini eserlerinde ifade etmiştir.

Fakat onun bu fikirleri o dönemdeki sosyal şartlarda devam eden feodalizm hayatına tamamen karşıydı. Böylece Mahtumkulu'nun durumu vahimdi. Çünkü öne sürmüş fikirlerinden dolayı kendi hayatı tehlikeliydi. Durum böyle olunca, insana, topluma iyi niyeti, derin sevgisi olan insan bu sırı kendinde gizli saklaması gerekir diye defalarca belirtmiştir.

Mahtumkulu garap sözle daşınrı

Cayın bilip sarp et, bolsa aşınrı.

Mahtumkulu kes tilinni

Bükerler elip bilinni (Mahtumkulu, 1957, s.306, s.434).

Mahtumkulu'ya göre, doğadaki var olan her şey insanın yaşam şartlarına göre hareket etmelidir. Çünkü insan, bu dünyada mutlu ve huzurlu yaşaması gereken en değerli bir varlıktır. Ama böyle bir düşünceye karşı gelen şartların hüküm sürdüğü devirde akılların bu düşünceleri yalnızca kendi ideali olarak kalmıştır, pratikte gerçekleşmemiştir. Bunun farkına varan büyük akıllar kendinin çaresizliğini anlamış ve üzüntü duymuştur. Buna rağmen savaşılmaya devam etmiştir. Hümanizme ve insana olan sevgisine büyük inanç ve güç beslemiştir. Onun asıl hedefi insanın hakiki insanlık hukuklarını özgürlüğe kavuşturmak olmuştur. Feodalizm şartlarında insanın

kişiliğinin değersizleşmesine karşı, her türlü metotlara başvurmuştur (Çarıyev, 1961, ss.140-144).

Kendisine hiç bir imkân sunulmadığı halde kendini halkının okuması, eğitilmesi, birlik olması ve İslami yaşaması için adeta canla başla çalışan büyük bilge ve mütefekkir Mahtumkulu Firaki'nin eserlerinden yola çıkarak düşünce dünyasına ve faaliyetlerine bakıldığında yalnızca Türkmen milleti için değil, dünya düşünce tarihi için de ne kadar önemli bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır (Karakuş, 2014, s.6). Yani büyük akılların Birlik, Beraberlik ve Bağımsızlık, bir bayrak altında bir devlet kurma hayali 150 yıl sonra devletimizin Bağımsızlığını kazanması ile tamamen gerçekleşti. Bu ruhi birliktelik başlangıcı Mahtumkulu'nun düşünce dünyasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla günümüzdeki Türkmen kültürü doğrudan doğruya Mahtumkulu'nun şairane dünyası neticesinde ortaya çıktı.

Mahtumkulu'nun divan'ı, Türkmen hayatının her yönünü kapsamaktadır. İnsanın hayatı, ahlakı, sanatı, ölüm ve ötesini kapsayan konuların tümü eserlerinde dile getirilir. Ayrıca eserlerinde, idealindeki Türkmen toplumu ve toplumu oluşturan fertlerin ideal tiplerini terennüm eder. Bu mütefekkir; biryandan ananevi Türkmen edebiyatının şiir formuna uygun şiirler yazarak, şiirlerinde hür ve müstakil Türkmen ruhunu aksettirmiş, bir yandan da yüz elli yıl sonra hayata geçecek olan Türkmen Boylarının birliğinin hülyasını kurarak, birlik ve beraberliğe çağırmıştır.

2.3. Mahtumkulu Firaki'nin Divanının Ana Temaları

Türkmen edebiyatının bu büyük mütefekkirinin şiirlerinde muhteva olarak, iyi insanla – kötü insan'ın, mertle – namert'in, güzelle – çirkinin mukayesesi geniş bir yer tutar. İnsanları, iyiliğe ve doğruluğa çağırır.

Mahtumkulu'nun divanından da anlaşılacağı gibi temiz, ahlaklı, sabırlı, cömert ve son derece bilgilidir. Onun şahsında ve divanında ideal Türkmen insanının özelliklerini ve en iyi karakterlerini görürüz.

Şiirlerinin çoğu manevi konudur. Dünyada iyi insanların yaşamaya haklarının daha çok olduğunu ispatlamaya çalışır. Düşünür **Hümanist** bir ruha sahiptir. Şiirlerinde insanlara, hep iyi ahlaklı olmayı, kötülük sahiplerinin öbür dünyada cezalandırılacağını söyler. Şiirlerindeki temaları çoğu insanların yaşayışlarıyla ilgilidir. Mahtumkulu'nun divanı bize hem kendisini hem de yaşadığı devri aydın bir şekilde gösterir (Söylemez, 1999, ss.54-55).

Toplumlar, büyük ölçüde düşünürleri ve aydınları sayesinde tarih sahnesinde hayatlarını sürdürebilirler. Sürekli ve çok hızlı gelişip değişen bir dünyada, önemli bir yerde yer alma çok önemli bir meseledir. Dünyada olup bitenlerin ne anlama geldiği, hangi yöne doğru seyrettiği, gelecekte ne gibi değişiklikler olacağı düşünürün ve aydının fikri formasyonunu meşgul eder.

Toplumun ve milletin dinamikleri, yorumlama gücü olan aydınlarca ve liderlerce harekete geçirilir. Dünya onların zihninde her an şekillenip durmakta, her an kabdan kaba aktarılmaktadır. Kendi konumlarını değil ülkelerini ve toplumlarını sürekli sorgulayıp şekillenmekte olan bir geleceği tasarlamaya çalışan şair, düşünür ve benzeri aydınlar, sorumluluklarının altında ter dökerler. Bu mesuliyet duygusunu taşımayan düşünür ve liderler gerçek anlamda düşünür veya lider olamazlar. Bu hakikatlara göre halkının ve milletin mevcut durumunun tahlilini yapmayan, geleceği için ufuk göstermeyen kişi gerçek aydın ve gerçek kılavuz olamaz. Çünkü mevcutla, gelecekte olması gereken farklı şeylerdir. Mevcut yaşanıldır. Tatbikatta olandır. Gelecek ise idealdır. İdeal'ın ifadesidir. Yaşanılanla geleceğin arası iyi bir

basiretle, ince eleyip sık dokumakla ve hummalı bir çaba ölçüsünde yakınlaştırılabilir.

Düşünür için söz konusu gayret entellektüel planda da çok boyutlu ve toplumu kapsayıcıdır. Bu yönüyle düşünürler hem özel birer ihtisas elemanı, hem de etkili ve güçlü birer yetiştiricidirler. Sonuçta da her düşünür zihni ve kalbi ideallerini ve sistemini bir bütün olarak hayata geçirmek ister. Bu istekleri nesir veya şiirlerinde açık bir şekilde nazara verirler. Düşünce ve kalb dünyalarını bu yolla halka veya milletine açarlar. Bu saydığım özellikler büyük düşünürlerin vasıflarıdır. Mahtumkulu'nun gerek hayatı ve gerekse miras olarak bıraktığı divanını incelediğimizde bu vasıflar yönüyle, Mahtumkulu'yu zirvede görüyoruz.

Türkmen halkının birlikte yaşayıp devlet kurma gayesi Mahtumkulu'nun şiirlerinde önemli bir tema teşkil etmektedir. Devletleri kuran milletler değil, milletlerin kalbindeki “milliyet” fikridir. Bu milliyet fikri bu milletin akılları olan Mahtumkulu'nun da kalbinde mevcuttur (Söylemez, 2002, s.10).

Şu ana kadar Mahtumkulu divanı üzerinde çalışma yapanlar Mahtumkulu'yu hep bir şair olarak görüp, çalışmalar yapmışlar. Oysa şiirlerini tahlile tabi tuttuğumuzda; onun ender bir şair olmasının yanında, büyük mütefekkir, toplumu iyi tahlil eden basiretli bir sosyolog, bilim ve terbiyedeki tespitleriyle büyük bir eğitimci, insani iyi tahlil etmesiyle hasas bir psikolog ve halkı için fedakârâne çırpınışıyla cesaretli bir lider olduğunu görürüz.

Çünkü düşünürün sosyal,kültürel meselelerin ve eğitim meselelerinin derinliğine vukufu ve tahlili, Türkmen halkı için olması gerekene işareti, hayata bakışı, yeni yollar araması, hatta şiirlerindeki insani değer temalarının bütün insanlığı kapsaması, hayat, ölüm ve ötesi kavramlarına getirdiği yorumlar Mahtumkulu'yu haklı olarak eğitim filozofları arasına katar.

Türkmenistanın ilk cümhür başkanı Saparmurat Türkmenbaşı bu konuda şunu diyor: **(Mahtumkulu'nun divanına bakıldığında “Cemşidin camı” gibi dokunsan dünyanın geçmişi, geleceği ve bugünü görünür.)**

Sonuç olarak da Mahtumkulu Firaki'nın eserleri Türkmenbaşı'nın yukarıda dile getirdiği gibi halkın, düşünürlerin, araştırmacıların nazarına verildikçe;

Mahtumkulu'nun büyük bir mütefekkir, geleceği görmedeki üstün basireti, halkı için çektiği sıkıntıları, topyekün insanlığın saadeti için çizdiği hayat felsefesi anlaşılmaya yavaş yavaş başlandı (Söylemez, 1999, s.59).



2.4. Mahtumkulu Firaki'nin İnsan Anlayışı

Türkmen ruhunu, Türkmen felsefesini anımsatan büyük akıldar Mahtumkulu'nun divanını incelediğimizde, temel konusunun “insan” olduğunu görürüz. Bununla birlikte 18.yüzyıl Türkmen yaşamı, dönemin tarihi ve siyasi olayları, Türkmen toprağına olan sınırsız sevgi, dönemin sosyal meseleleri, doğa güzelliğı, ahlak temizliğı, sevgi saflığı vb. gibi konuların tümü düşünürün eserlerinde ifade edilmiştir. Mahtumkulu'nun şiirlerinde, insan nedir? insan nereden geldi? İnsan nasıl yaşamalıdır? İnsan, nasıl iyi insan olur? gibi soruları aklımıza getirecek eserlerine karşılaşmaktayız.

Mahtumkulu'ya göre, dünyada var olan şeylerin en değerlisi insandır. Buna göre de insan, onun eserleri, özellikleri dünyadaki var olan şeylerin değerini, önemini, belirleyen en temel varlıktır. O, tüm yaratılan varlıkların, güneşin ve ayın, dağların ve bayırların, denizlerin ve nehirlerin, bitkilerin ve hayvanların, ateş hem havanın, toprak hem de suyun, yılın mevsimlerinin vb. gibi doğanın tüm özelliklerinin vazifesi temel anlamı olan insana ve insanlığa hizmet etmektedir diye ifade eder (Çarıyev, 1961, s.143). Dolayısıyla Mahtumkulu'ya göre insan, bütün yaratılanların en değerlisi en şereflişidir. İnsanların üstünlüğü erdem ve takvalarıyla (Allah korkusu) ile doğru orantılıdır. Ahiret hayatı insanın bu dünyada ölçülü ve kendi ile bir nefis muhasebe duygusu içinde yaşamasında çok önemli rol oynar. İnsanların yaşayışlarında ve davranışlarında yaratıcının rızasına uygunluk çok önemli bir ölçüdür (Söylemez, 2011, s.148). Büyük akıldar, insanı da diğer varlıkları da yaratan Allah'tır, her şey Allah'ındır diyenlere karşı eğer siz Allah'ı seviyorsanız ve ona saygı gösteriyorsanız, O'nun sevgisine ve merhametine layık olmak istiyorsanız o halde Allah'ın yaratmış olduğu insana da saygı gösterin, değerli bir varlık olduğunu idrak edin, sevin. Çünkü insan, Allah'ın yaradanıdır ve hatta en hassas en değerli varlık olarak yaradanıdır der (Çarıyev, 1961, s.144). Ayrıca onun eserlerinde evrenin yaratılışı hakkındaki mitleri, Doğuda, Mısırdaki eski dönemlerde yaşamış insanların dini düşüncelerini görmek mümkün. Bunun gibi düşüncelerini Mahtumkulu yerin ve gökyüzünün yaratılışı hakkındaki mitlere dayanarak yazdığı eserlerinden açıkça anlaşılmaktadır (Mustakov, 2014, s.384).

Mahtumkulu divanında, insanın hayatı, ahlakı, sanatı, ölüm ve ötesini kapsayan konuların tümünü dile getirir. Ayrıca eserlerinde, idealindeki fertlerin ideal tipleri ifade edilir. Büyük düşünür eserlerinde içerik olarak, iyi insanla – kötü insan’ın, mertle – namert’in, güzelle – çirkinin mukayesesine geniş bir yer verir (Söylemez, 2011, s.147). Çünkü Ona göre, dünyada iki türlü insan mevcuttur. Bunlardan biri sahip olduğu özellikleriyle tamamen negatif (kötü, namert, cahil, ahmak, tembel, aklı kıt, korkak, zararlı, gıybet eden, cehennemlik gibi) ve biri de tamamen pozitifdir (iyi, mert, bilgili, çalışkan, akıllı, cesur, faydalı, ayıp örten, cennetlik gibi) (Karakuş, 2014, s.3).

Mahtumkulu’nun insan anlayışının temel konusu çalışkan insan hem de onun bütün arzuları ve mutlu yaşamı üzerine olmuştur. İnsanın iyi yaşamının asıl kaynağı olan doğal/tabiat, onun zenginlikleri olmuştur. İnsana olan saf sevgi, insanı, toplumu doğa ile ve gerçeklik ile bağlı kılmalıdır. İnsanın, insan aklının ve doğanın özelliklerini anlamlı kılmalıdır. Herkesi gerçek insanlığa çağırmalıdır, hakiki insanlığa ters gelen her şeyi yok etmek gerektiği konusunda vaaz etmiştir. Ayrıca insanın insana, vatana vefalı olmasını insanın temel insanlık niteliklerden biri olarak görür. Sosyal – felsefi derece değerlendirir. Dünyadaki en değerli ve önemli şey kendi vatani ve toplumunu sevmek ve ona vefalı olmaktır. Bunlar insanlığın en temel prensipleridir (Çarıyev, 1961, ss.143-148).

Bunun yanı sıra kendi eserlerindeki fikirleri ve ideaları özellikle çalışkan halkına, onun vefallığı, onun dünyadaki en değerli varlık olan insana olan sevgisi, insanın kötü huylarını yok etmek için mücadele etmeye çağırarak, halkın arasına bilimlerini yaymak olmuştur. Ona göre insan, kendine ve başkalarına değer vermesi gerekir. Çalışkan insana olan bu sevgisi yalnızca tek yönlü değil, aynı zamanda sevginin bir parçası olan nefret ile de bağlantılıdır. Çünkü insan, doğanın tüm basamaklarına tek duyguyla bakamaz (Çarıyev, 1961, s.145).

Filozofun felsefi yorumunda insan; sevgiye, hoşgörüyü, birlik ve beraberliğe, adaletli olmaya çağırılır ve benzeri insani kural ve kaidelerden bahsedilir. İnsanın fiziki yapısının yanında bir de manevi yapısı olduğunu bu iki yapının birbirini tamamladığını dile getirir. Mahtumkulu’nun üzerinde en çok durduğu konu insanın ruhi, “psikolojik” yanıdır. İnsanı, olgun insan niteliklerinden uzaklaştıracak hem

kendisi hem de toplum için zararlı hale getiren kötü insanın niteliklerinden uzak durmayı dile getirir. Yani insan ruhunu kirleten, kendi deyimiyle fesada uğratan ahlaksızlık ve ahlaksızlığın temelini teşkil eden davranış bozukluklarıdır. Bu davranış bozukluklarının temelinde de “ucb”, “riya”, “kibir” ve “hased” kavramları yer almaktadır. Çünkü bu kavramlar insanın manevi kalbine bağlıdır. Manevi kalbin dengesi bu kavramların mahiyetine bağlıdır (Söylemez, 2011, ss.148-153).

Ucb, riya, kibir, hased meta’ın

Bölüp, rehzenlere paylamayınmı? (Magtymguly, s.1126)

Bu dört kavram, gerçekten insan için çok önemlidir. Çünkü bu dört kavram insanın manevi kalbine bağlıdır. (**Ucb:** Gurur, kendini beğenmişlik, ameline güvenmek. **Riya:** Özü-sözü bir olmamak, ikiyüzlülük. **Kibir:** İnsanın kendisini büyük görmesi. **Hased:** Çekememezlik, kıskançlık.)

Manevi kalbin balansı bu dört kavramın mahiyetine bağlıdır. Manevi kalb, cevherlere, latifelere, melekelere bir hazine olmak üzere, Allah tarafından inşa edilen bir meskendir.

İnsanın manevi kalbine yön veren bu kavramları divanında tek tek geniş anlamıyla açıklamaktadır. Bunun yanında “nefse uymama”, “nefis terbiyesi” gibi insanın psikolojik yapısını ilgilendiren temalar üzerinde de durur.

Mahtumkulu insan psikolojisinde ruh ve beden ilişkisine geniş yer verir. İnsan söz konusu olunca insanın ruh ve beden, fizyolojik ve psikolojik yönü akla gelir. İnsanın psikolojik yapısı içinde yer alan kişilik (şahsiyet) karakter ve mizacı şöyle açıklamak mümkündür. Kişilik hem parçalanmaz birlik ve bütünlük hem de benlik duygusuna sahip olan birlik beraberliktir. Kişilik bir insanın maddi ve manevi, sübjektif ve objektif yönleriyle bütün niteliklerini ifade eder. Varlığımıza yön veren kişiliğimizdir, şahsiyetimizdir. İnsanın tutarlı bir karaktere sahip olabilmesi için devamlılığı olan bir kişiliğe sahip olması gerekir (Söylemez, 2011, ss.146-153).

İnsanı tüm varlıkların en üstün bir makama oturtan akıldır. Çünkü “akıl” Allah’ın ilk yarattığı şeydir. İnsan akıyla düşünür, akıyla konuşur. Akıl aynı zamanda dinin temelidir ve manevi kalbe bağlı küllü ana duygudur (Söylemez, 2002/1, sayı 35, s.103).

Manevi kalbe bağılı olan gerek “akıl” ve gerekse “basiret” görevlerini yaparken, isabetli görebilmeleri için, Mahtumkulu’ya göre “külli akla” (vahiy’e) ihtiyaçları vardır. Çünkü “vahiy” külli bir akıldır. Kişinin akli ise bireyseldir. Bireysel akıl yanılabilir. Şair; insanın vahiyle (Kur’anla) doğruyu bulacağını şöyle dile getirir:

Selcenerim imdi ağı karayı,

Dost, rakip, kardaşım, Hakkı, yaranı,

Okudum köterdim kitap Kur’anı,

Gider boldum, hoş kal, güzel Şirgazi (Himmet, 1938, s.205).

Mahtumkulu’nun insan felsefesinin temeline koyduğu yukarıda yer verilen dört temel kavramları Mahtumkulu’nun **divanında insanın psikolojik** yapısı başlığı altında geniş olarak açıklanacaktır.

2.4.1. Mahtumkulu'nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı

Mahtumkulu'ya göre insan bütün yaratılanların en şereflişidir. İnsanların üstünlüğü fazilet ve takvalarıyla doğru orantılıdır. Ahiret hayatı insanın bu dünyada ölçülü ve bir muhasebe duygusu içinde yaşamasında çok önemli rol oynar. İnsanların yaşayışlarında ve davranışlarında yaratıcının rızasına uygunluk çok önemli bir ölçüdür. Filozof'un felsefi yorumunda insanlar; sevgiye, hoşgörüyeye, birlik ve beraberliğe, adaletli olmaya çağrılır ve benzeri insani kural ve kaidelerden bahsedilir. İnsanın, fiziki yapısının yanında bir de manevi yapısı olduğu bu iki yapısı birbirini tamamladığı üzerinde durulur. Mahtumkulu en çok üzerinde durduğu insanın ruhî “psikolojik” yanındır. İnsan ruhunu kirleten, kendi deyimiyle fesada uğratan ahlaksızlık ve ahlaksızlığın temelini teşkil eden davranış bozukluklarıdır.

Mahtumkulu'ya göre davranış bozuklukları bu iki dizide nazara verilen kavramları iyiye kullanmamasından ileri gelir.

Ucb, riya, kibir, hased meta'in,

Bölüp, rehzelere paylamayın mı? (Hikmet, 1992, s.438)

Düşünüye göre bu dört kavram, gerçekten insan için çok önemlidir. Çünkü bu dört kavram insanın manevi kalbine bağlıdır. Manevi kalbin balansı bu dört kavramın mahiyetine bağlıdır. Manevi kalb, cevherlere, latifelere, melekelere bir hazine olmak üzere, Yaratıcı tarafından inşa edilen bir meskendir.

Manevi kalbin;

1. **Dünyaya bakan penceresi,**
2. **Latifelere bakan penceresi,** olmak üzere iki farklı bakış açısı mevcuttur.

Tutarlı ve tekâmül ettirici bir eğitimle bu bina sağlamlaştırılmazsa, insanın da ihtiyarını, iradesini (seçme hürriyetini) kötüye kullanmak suretiyle kalbi fesada uğrar. Neticede bu manevi bina kötülüklerle dolar. Kalbin latif melekelere bakan penceresi kapanır, insan da psikolojik huzurunu kaybedip mutsuz olur. İnsanın

iradesini kötüye kullanıp kötülük yaparak kalbini (manevî kalp) bir daha aydınlanmamak üzere karattırdığını şu mısralarıyla dile getirir.

Süthâr bolmuş âdemlerin yarısı,

Yüreğinden çıkmaz boldu karası, (Himmet, 1992, s.123).

Mutasavvıf ve şair Mahtumkulu bu duruma düşen kişinin artık selamete ve saadete eremeyeceğini şu mısralarıyla dile getirir:

Akıl, göz hem ikbal, iman dördüsü

Cuda kalsa, derman nedir, dert nedir,

Er yiğidin, bolmaz yüzde perdesi,

İkbâl yatsa, nâmert nedir, mert nedir, (Himmet, 1992, s.263).

Şairin yukarıdaki dizelerine baktığımızda aklın yanında hemen “göz”e yer vermektedir. Bu göz tabii ki fizyolojik sebeplerle çalışan fizikî organ olan göz değildir. Bu “basiret”tir, manevi gözdür. Basiret lâtifeleri öldüren, dumura uğratan sebeplerle kör olursa dünya bütün genişliğiyle beraber o insan için küçük bir tecrit odası şeklinde görünür. Manevî kalbi sıkıntılarla dolar. Bu sıkıntıdan kurtulmanın yolu dürüst helal dairesinde yaşamakla mümkün olabileceğini şu beyitlerinde dile getirir.

Ey hakâret bile bakan bizlere,

Mecâz bilip münkir bolma sözlere,

Helâl lokma, yahtılık ber gözlere,

Tutgul, yakın bilgil, nân’u aşından (Himmet, 1992, s.192).

Bu dört kavramın belirtileri insanda karakter bozukluğu ve şahsiyet kayması neticesinde görülür. Bunlardan, insanın kendini büyük görmesi, başka insanlardan üstün olmadığı halde, üstün görme hastalığı olan kibir, gurur hastalığıdır. Gerçekten insanın sahip olmadığı halde, gurur, azamet, kibir gibi vasıflara sahip çıkıp, başka insanlara karşı üstünlük iddia etmesi, üstünlük taslaması, kibirli insanın ruh dünyası adına maraz belirtisidir. Bu hastalığa tutulan insan, çok kere olgunluğunu, kemalatını

yeterli görüp, başka kemalatlara kalb kapılarını kapatır. Neticede kendisinde vehim, kuruntu duyguları gelişir. Olgun insan özelliğini kaybeder. Böyle bir insanın sözüyle hareket eden de zarar görür. Mahtumkulu bu psikolojik hastalığa tutulanı şöyle yermektedir;

Mağrur bolup gezme ömrün gülüne,

Savurlar sen bir gün hazan yeline,

Yüz yaşayıp düşsen ecel eline,

Sağından soluna bakança bolmaz (Himmet, 1992, s.364).

Düşünüre göre gurur, enaniyet, kendini beğenme ben'lik bir insanda bulunursa, fazilet ve güzellik namına o insanın sonu demektir. İnsan ben'lik denilen bu psikolojik hastalığın tesiriyle hem başkalarında bulunan güzellikleri ve olgunlukları fark edemez, hem de onlardan yararlanmayı hedeflemez. Bu durum da o insanın maddi ve manevi olgunlaşmasının sonu demektir. Bu psikolojik hastalıktan dolayı insanın kendini iyi bilmesinin kötü bir haslet olduğu dile getirilir:

Ne iştendir yatıp, nefsin beslesen,

Ahmaklıktır özüñ yahşi taslasan,

Her bâzârda revâc bolmak istesen,

Yahşılârin kesesinde pul bolgıl ' (Himmet, 1992, s.380).

İnsanın kendini iyi görmesi olgunluğuna engeldir. Olgunluk, kemale erme, terakkiyat insanın yaratılışında mevcuttur. Yaratıcı her bir canlı için bir olgunluk, bir kemale erme, bir üst nokta tayin etmiştir. Bu üst noktaya ulaşmak için de bir meyil vermiştir. İnsanın asıl hayat kademesi de bu üst noktaya ulaşılan hayattır. Büyük mütefekkir Mahtumkulu bu olgun hayat mertebesine hayat demektedir.

Mahtumkulu hûşyâr boldum uyandım,

Uyandım, örtendim, tutuştum, yandım,

Ma'nâ pazarında hayata döndüm

Şirin gazel donun biçtim yarenler, (Himmet, 1992, s.310).

Mahtumkulu divanında hased öyle bir psikolojik bunalımdır ki, ilk önce o duyguya sahip olanı bitirir. Hased edilen, hased edenin o kötü duygusundan pek etkilenmez. Hased duygusu; sahibini psikolojik bir bunalıma sürüklediği gibi bu duygu bir süre sonra beraberinde insanda bazen fizyolojik rahatsızlıkları da getirir.

Mahtumkulu insan felsefesinde ruh ve beden ilişkisine geniş yer verir. İnsan söz konusu olunca, insanın tahlil ve yorumu mevzu olunca, insanın her iki cephesi, fizyolojik ve psikolojik ve varlığı (ruh-beden) akla gelir. İnsan dünya hayatına gözünü açınca, gerçek hayat ile hayvani hayat ilişkisi başlar. Bu iki hayatı birbirinden ayırmak, sıyırmak mümkün değildir. Bunun sebebi de herhalde hakikî hayatın inkişafı ve olgunlaşması için bazı fizyolojik istek ve arzularına sahip çıkıp yerine getirmesi, bazılarını da (zararlı olanlar) iradesini kullanıp set çekmesinde gizlidir. Ruh-beden ilişkisi bozulacağı zamana kadar da bu ilişki devam eder. Bunun için düşünüre göre bu ilişki insani sağlam temellere dayanması gerekir. İnsan fiziki ihtiyaçlarını karşılamak için etik değerlerini göz ardı etmemeli. Manevi değerler üzerine kurulu bir hayattan vazgeçmemeli. Manevi değerler üzerine kurulu bir hayattan insanın asaleti, vakarı, mizaçı, karakteri olumlu gelişir. İnsanın psikolojik yapısını belirleyen bu kavramlardan Mahtumkulu karakter ve karakter tipleri üzerinde çok durur. Büyük düşünür yaşadığı devrin sosyal, ekonomik ve siyasi belirsizliklerinin toplumun sosyal yapısını değiştirdiğini bunun neticesinde de bir kısım insanların dalkavuklaşıp, menfaat karşısında kolay şekil değiştirdiklerini yani kaypak bir karakter yapısına büründüklerini aşağıdaki dörtlüklerinde dile getirip dert yanmaktadır.

Yahşı derde düşer ağlar yamana,

Nâmert kara görse, gelir amana,

Nasip eylep binse yörgür çamana,

Tanabilmez başı nedir, art nedir (Himmet, 1992, s.129).

Daha önce de belirttiğimiz gibi düşünürün divanında “nefse uymama” “nefis terbiyesi” gibi insanın psikolojik yapısını ilgilendiren temalar da mevcuttur. Nefse uymama, nefis terbiyesi eğitimin çok önemli görevlerindendir. Çünkü eğitimin ana

hedeflerinden biri de faydalı davranışları kazandırmak, zararlı davranışları bıraktırmaktır. Bu da ancak faydalı iyi işleri yapmak, kötü zararlı işleri terk etmekle mümkündür. Bunu işleye işleye kendisine ait bir meleke bir özellik haline getirmekle mümkündür. Yani bu ameliyeyi bir tez, bir ahlak haline getirmektir. Bu ahlâkî tez de nefis terbiyesinden geçer. Nefis terbiyesi sonucu insanın iç ve dış bütünlüğü sağlanır.

2.4.2. Mahtumkulu Firaki'nin Ahlak Anlayışı

Mahtumkulu'nun ahlak anlayışının temelinde “iman” meselesi mevcuttur. Ona göre imanlı insan, ahlaklı insandır. İman etmenin temeli, kökeni veya merkezi ise akıl değil, manevi kalptir. Yaratıcıyı arayan, O'nu isteyen ve varlığına delil ilan eden manevi kalb ve vicdandır. Manevi kalb, hayat malzemesini ararken, çaresizliğe düştüğü zaman çarçabuk bir dayanak noktası arar. Bu dayanak noktası ise kalb için “iman”dır veya iman ile elde edilebilir. Bu elde edilecek materyalde rol oynayan “basiret”tir. Basiret ise, insanın manevi gözü ve latifeleridir. İnsanın basireti manevi kalbe bağlıdır. Nasıl ki, yüreğin görevini yerine getirmemesiyle insanın fizyolojik yapısının fonksiyonu sona erer, öyle de basiretin kendisine bağlı olduğu manevi kalb, insanın psikolojik yapısında hayati rol oynar. Dolayısıyla manevi kalbe bağlı olan gerek “akıl” gerekse “basiret” görevlerini yaparken, isabetli görebilmeleri için “külli akla” (vahiy)’e ihtiyaçları vardır. Çünkü “vahiy” külli bir akıldır. Kişinin akli ise bireyseldir, bireysel akıl yanılabilir. İnsanın vahiyle doğruyu bulacağını dile getirir. Yani insan ancak iman sayesinde yaratıcının yeryüzündeki esmalarının tecelliyetini görebilir. Bütün bunların yanı sıra insanın ahlaki davranışlarında önemli olan daha önce de belirttiğimiz gibi ucb, riya, kibir ve hased’dir. Bu kavramların belirtileri insanda karakter bozukluğu ve şahsiyet kayması neticesinde görülür (Söylemez, 2011, ss.148-153).

Mahtumkulu, karakter ve karakter tipleri üzerinde çok durur. Yaşadığı devrin sosyal, ekonomik ve siyasi belirsizliklerinin toplumun sosyal yapısını değiştirdiğini bunun neticesinde de bir kısım insanların (dalkavuklaşp) çıkar ve yarar için insanlıktan çıkıp, menfaat karşısında kolayca şekil değiştiren, kaypak bir karakter yapısına bürünen insanları aşağıdaki dörtlüklerinde dile getirip dert yanmaktadır (Komisyon, 1994, s.152).

Yahşı derde düşer ağlar yaman,

Namert kara görse, gelir aman,

Nasip eylep binse yörgür, âmâna,

Tanabilmez baş nedir, art nedir?

Akıldar iyi insanla kötü insanın mukayesesini yaparken “mert” ve “namert” kelimeleri kullanmıştır. Divanında mert; dürüst, cesur, çalışkan, yardımsever kişilerdir. Namert ise yalancı, korkak, tembel, sır tutamayan, güvenilmez kişilerdir (Sağlam, 2013, s.172). Cömert, iyi niyetli, hoşgörülük, alçak gönüllülük, iyilik ve çalışkan insan olarak niteliklerine sahip olan insanın özellikleri yalnızca insana hasır. Ancak her insan aynı değildir. Bunun tam tersi niteliklere sahip olan insanlar da vardır. Onun için kişi eşit ve hür olmalıdır. İnsan diğer insanlar ile etkileşim içerisinde olması gerektiğini söyler. İnsanın cömertliğini, hoşgörülüğünü, merhametliliğini, diğer insanlarla yardımlaşmanın önemliliğini eserlerinde ifade etmiştir (Çarıyev, 1961, s.147).

Mahtumkulu’nun eserlerinin konu, idea ve anlamlarına baktığımızda, onların İslam’dan önceki ve sonraki yaşam meseleleriyle bağlı olduğunu belirtmek gerekir. Arap, Fars, Türk edebiyatlar, cömertlik, dürüstlük, adaletlilik, mertlik hem namertlik, Allah’a ve insana sevgi, Kur’andaki ahlaki meselelere dayanan temalar ve idealar ile bağlantılıdır (Mammedov, 2014, s.17). Görüldüğü gibi ahlak görüşünü İslam ve tasavvuf düşüncesi temelinde inşa etmiştir. Eserlerinde sıkça geçen iyilik, doğruluk, namaz, ibadet ve akıbet gibi kavramlar bunu göstermektedir. Düşünür tıpkı Ahmet Yesevi gibi içi Allah ve peygamber sevgisiyle dolu olan her fırsatta Allah’a müracatta bulunan ve etrafındaki insanları doğru yola gelmeleri için nasihat eden bir büyük bilgedir (Karakuş, 2014, s.2). Görüldüğü gibi Mahtumkulu’yu Kur’an’dan, İslami fikirlerden, Hoca Ahmet Yesevi’nin fikir dünyasından ayırmak asla da mümkün değildir. Bu kaynaklar Müslüman dünyasının bütün şairleri için ilham kaynağının başlangıcıdır (Mammedov, 2014, s.18).

Mahtumkulu’nun eserlerinin ana temalarının hemen hemen hepsi iyilik kavramıyla örtülüdür. Ona göre iyilik, adalettir, şefkattir, fazilettir, güzelliştir. İyi insan mutludur, yani mutlu olması gerekir. Mutluluk da insanın iç aydınlığıdır. İyi insan

demek yiğit ve mert insan demektir. Ona göre yiğit ve mert insanın vasfı; cesur, mücadeleden yılmayan, iyiliksever, adaletli, sır saklamasını bilen, insanlara faydası dokunan açık gönüllüdür (Söylemez, 2002/1, sayı 35, ss.104-105).

İnsanın hakiki hayatının olgunlaşması için bazı fizyolojik istek ve arzularına sahip çıkıp, iradesini dengeli bir şekilde kullanmasında gizlidir. Ruh – beden ilişkisinin bozulacağı zamana kadar da bu ilişki devam eder. Bunun içinde düşünür'e göre bu ilişki insani sağlam temellere dayanması gerekir. İnsan fiziki ihtiyaçlarını karşılamak için etik değerlerini göz ardı etmemeli. Manevi değerler üzerine kurulu bir hayattan vazgeçmemeli. Manevi değerler üzerine kurulu bir hayattan insanın mizaçı, karakteri, asaleti, vakarı (ağırbaşlılık), haysiyeti olumlu yönde gelişir. Bunun yanında “nefis terbiyesi”, “nefis terbiyesi” gibi insanın psikolojik yapısını ilgilendiren konularda mevcuttur. Bunlar ancak iyi işleri yapmak, kötü zararlı davranışları bırakmakla bağlantılıdır. Bunu da işleye işleye kendisine ait bir özellik haline yani bir ahlak haline getirmekle mümkündür. Neticede insanın iç ve dış bütünlüğü sağlanır (Söylemez, 2011, ss.152-153).

Görülüyor ki şiirlerinde insanlara, hep iyi ahlaklı olmayı tavsiye etmektedir. Dünya da daha çok iyi insanların yaşamaya hakları olduğuna vurgu yapar. Böylece hümanist bir ruha sahip olduğunu da görmekteyiz (Söylemez, 2011, s.148). Yani Mahtumkulu Türkmen düşünce dünyasında hümanizm felsefesini, insanı sevmek fikrini geliştirdi. Onun hümanizm anlayışı tamamen insana olan sonsuz sevgi duygusundan kaynaklanmaktadır. Vatana, kişiliğe, insanlığın tarihine, yaşamına ve geleceğine bağlı olan sevgiyi belirtmektedir. İnsanbilimine, insanlığı sevmeye çok derin ve büyük anlam vermiştir. Öncelikle sevgi, insan yaşamına tamamen bağlılığını, düşünceli sevginin sadece insana has olduğunu, insanın güzelliğinin, mutluluğunun, yaşamının kaynak noktası olduğunu belirtmiştir. Ona göre sevgi, insan neslinin devam etmesi ve üremesi için en önemli ve gerekli şeylerden biridir. Ayrıca sevgi, insanın ve insanlığın doğasından gelir buna göre de sevgi, kişinin sevinci, mutluluğu olarak görülür (Çarıyev, 1961, s.139-143).

2.4.3. Mahtumkulu Firaki'nin Toplum Görüşü

Mahtumkulu'nun toplum felsefesinin temelinde toplumun uzaktan bakıldığı zaman durgun görüldüğü gibi değil, toplumun hareketliliği vardır.

GELEN DE BARDIR

Günde yüz bin göç hem bolsa ol dünyâ

Ol miktar bu dünyâ gelen de bardır.

Yüz bin ahmak bolup, gitse rayına,

Yüz bin özün yola salan da bardır.

Seyrân etsen bu dünyânın dört burcun,

Karışıptır, helâl, haram, ervâh, cin,

Niceler temizleyip yol giderler çın,

Nice yüz bin gümrâh bolan da bardır.

Mahtumkulu, gönle kaygı getirme,

Bu bir iş vaktidir, özün yitirme,

Sözün anlan yok deyip, ümsüm oturma,

Cihân gindir, çendân bilen de bardır.

Günümüzde sosyal veya refah devleti dediğimiz sosyal devlet anlayışının temel felsefesi yoksulları doyurmak, milletin devamını sağlamak, halkı çağdaş ve uygar kılmaktır. Türkmenlerde veya göçebe Türk toplumlarında yoksulların giydirilmesi, açların doyurulması bir gelenek ve kültürdür. Hatta bunun daha ileri bir uygulaması;

ihtiyacının dışında serveti ellerinde biriktirenlerin mallarının “Yağma” edilmesi gibi norm da mevcuttur.

Bu yağma olayı “Potlaç” ve “Şölen” gibi toplumsal törenlerle gerçekleştirilir. Potlaç ve şölenle toplumun bütün fertleri hazır bulunur. Bir ata (baba) gibi milletini düşünen ve korumakla yükümlü olan “kağan” başlarında yer alır. Bu normda “zenginlik kavramının tek el veya zümrede toplanmasının iyi olmadığı, zenginliğin, toplumun diğer katman ve tabakalarına yayılması gerektiği düşüncesi esastır.

Eski Türklerde egemenlik ve statü yükselişi, Batı’da gözlendiği gibi “güç” kullanmak suretiyle sağlanmazdı. Egemenliğin kaynağı, kişinin servetini, malını tek kelime ile zenginliğini açlara-yoksullara dağıtmak suretiyle yapılan girişim sağlardı. Bilhassa Kök Türklerde, baştaki (Kağan) halkını temsil ederken, aynı zamanda gözetme, kayırma, himaye etme başka bir ifadeyle yoksulları giydirip, doyurmaya da önem veriliyordu. Bu eski kültürümüzün izleri, tema olarak Mahtumkulu’nun divanının bazı şiirlerine şöyle yansımaktadır.

Kişi namusludur, el değse pıшта,

Hiç kes ona kılmaz bir dostluk rişte,

Şehitler kan bilen girse behişte,

Cömertler baradır aş u nan bilen.

Eskiden Türkmenlerde, yöneticilerin servetlerini dağıtmak ve yoksulları gözetmekle elde ettikleri statü, Türkî halklarının sosyoloji geleneği için önemli bir zenginliktir. Tarihi kaynaklar, destanlar, belgeler, yorumcu bir gözle ele alındığında atalarımızda “gözetim ideolojisi”ni sergileyen bir toplumsal ve iktisadi düşüncenin varlığını rahatlıkla görülebilir. Bu düşüncenin izleri Mahtumkulu’nun şiirlerinde de görülmektedir.

Yetimi görende, güler yüz bergil,

Koldan gelse, ona taam tuz bergil,

Bir gamla görende, şirin söz bergil,

Enteni koldara himayet yahşı

Yiğit oldur söze eylese amel,

Koldan gelmez işe etmese cedel,

Allahın emrine kılmağıl bedel,

Beğe, berim, şaha adalet yahşı. (Himmet, 1992, s.469).

Zamanla toprağa yerleşme, yurt (vatan) edinme Türkmen tarihindeki eski kültür kodlarını unutturmamış, yeni ortama uyarlama ve bilhassa İslamiyet'in kabulü ile eski kültürdeki gözetme düşüncesi yerini, "dayanışma ideolojisi"ne bırakmıştır. Ortaya çıkan dayanışma modelinde hem İslamiyet'in fazileti üzerine kurulu değerler sistemi, hem de göçebe Türkmen toplumunun dinamik yapısının izleri Mahtumkulu'nun şiirlerinde önemli bir tema teşkil etmektedir.

Gerek İslami değerlerle işlenen; olgun insanın (insan-ı kâmil) vasıfları, gerekse yeni sufi akımların etkisiyle insanın iç dünyasına, manevi yapısına yönelik rasyonalist değerlerle "İnsanı insan yapan servet ve gösteriş değil, insanın iç âleminin, iç dünyasının derinliği ve zenginliği" görüşü ortaya çıkmıştır. Bu, Mahtumkulu'nun şiirlerine şöyle yansımıştır.

Bende, sen bet işe batırlık etme,

Aldında koyarlar ol gün bu işi.

Nefse uyma, Şeytan rayına gitme,

Hacalete koyar bilgin bu işi.

Nefsın aydar: "urgun bu bir hözirdir"

Canın aydar: "Hey, dur, Tanrı hazırdır",

Sen görmesen, ol ha sana nazırdır,

Utangın, eymengin, koygun bu işi...” (Himmet, 1992, s.80).

İslamiyet’ten önce birçok toplumlarda kendi çıkarlarından başka hiçbir şey düşünülüyordu. Başkalarına yardım etme, onların elinden tutma, başkasını kendi nefesine tercih etme gibi haller, davranışlar hemen hemen görülmüyordu. İslam dininin yayılmasıyla “ısar” dediğimiz başkasını kendi nefesine tercih etme duygu ve davranışı yayıldı. Fakat isar diye bileceğimiz, başkasını kendine tercih etme, aç doyurma, çıplakları giydirme, yaşatma ve yaşamama, zevk ettirme eski Türk toplumlarında yukarıda da zikr ettiğimiz gibi mevcuttu. Muhtemel ki, bu duygu ve düşünce yine semavi dinler vasıtasıyla Türk toplumlarına mâl olmuştur.

Mahtumkulu’nun divanında “**cömertlik**” kavramı çok önemli bir yer almaktadır.

Ahir zaman bolsa, şeyhden fi’l kaçır,

Kelamın yüzünden hat kalmay öçer,

Yabandaki susuz arığa ohşar,

Her kimin sehâvet hayrı bolmasa.

Başın koşma kadir bilmez bed-zâda,

Koşsan koşgıl başın bir asilzâde,

Havada yağmazzsak bvenzer buluda,

Her kişinin himmet, hayrı bolmasa.

Baylarda kalmadı hayr u sehâvet,

Dünyâ dep gezerler bolmay ferâgat,

*Garipler, baylardan görmez kifâyet,
Bilmenem, yakın mı âhir zamane.*

Adalet kavram'ı toplum için çok önemlidir.

*Mûtî bolup, hüda emrin tutmayan,
Gevher alıp bazarında satmayan,
Atadan, babadan beğlik etmeyen,
El kadrin bilen sultan bolar mı?*

*Faydasız köydürdüm nâra çok canlar,
Aylandı gerdişler öttü devranlar,
Fermânları revân hanlar, sultânlar,
El ulusa bir adâlet gerektir.*

Mahtumkulu'da, cemiyet (toplum) için ferdi feda eden bir düşünce tarzı söz konusu değil. Cemiyetin menfaati ve korunması yanında, toplumu oluşturan fertlerin ve bilhassa fakirlerin menfaati ve himaye edilmesi ön plandadır.

*Mahtumkulu gariplerin göz yaşı
Dağları yandırıp eridir taşı
Fakire cebr eden zalimin işi
Ruz-i mahşer divanında bellidir'' (Himmet, 1992, s.305).*

Köydürdüm nara çok canlar,

*Aylandı gerdişler, öttü devranlar,
Fermanları revan hanlar, sultanlar,
El ulusa bir adalet gerektir''* (Himmet, 1992, s.263).

*Helal işle, ahiretten vehmin bar,
Fakiri incitme, gönül rahmın bar''* (Himmet, 1992, s.364).

*Bir gamla görende, şirin söz bergil,
Enteni koldara himayet yahşı''* (Himmet, 1992, s.13).

Mahtumkulu'nun toplum felsefesinde aynı inancı taşıyanların mutlaka bir dayanışma içinde olmaları ön plana çıkmaktadır. Çünkü inanç birliği, milleti meydana getiren manevi unsurlardan biridir. Aynı inancı taşıyanların iktisadi yönden dayanışma içinde olmalarının temelini oluşturan en önemli faktör manevi dayanışmadır.

*Mahtumkulu dedi canın dirliğ(i)ne,
Müselmanı koyma, kâfir horluğ(u)na''* (Himmet, 1992, s.192).

Mahtumkulu servete, mala, zenginliğe karşı olmadığını, yerinde kullanmakla insani yükselteceğini şöyle dile getirir:

*Muhammet ümmeti malsız bolmasın,
Malsız bolsa, doğan, kardeş yâd bolur.
Kaçar ağa, inin, bolmaz hatıran,
Güvenir düşmanın, dostun mat bolur''* (Himmet, 1992, s.380).

Malı siyab bolsa aklı dana,

Tartılır asmana badı yiğidin’’ (Himmet, 1992, s.430).

Fakat şairde malı, (serveti) fetiş haline getirmek sadece dünya yaşantısının refahı için kullanmak, mala dünya menfaati gözüyle bakmak onu elde etmede aşırı hırslı davranmak ahlaki çöküntüyü meydana getirir düşüncesi hâkimdir. Aynı zamanda bu düşünceyle sosyal sürtüşmeler baş gösterir. Toplumun huzuru kaybolur.

Bu dünya kavgadır, bir galmagaldır,

Kimi ber ha berdir, kim al ha aldir,

Yiğitler, bu dünya şuna misaldir,

Berk urur asmanda, baran eğlenmez’’ (Himmet, 1992, s.310)..

Bir şayılık mal için, tahkik, berir elden iman,

Özünü er sayınır kim, artık iş etse yaman,

Bu gönül yüz şevk eder, na-hak için dökmeğe kan,

Gücü ölse gürbenin kaplana hiç bermez aman,

Şek değildir, dostlarım, geldi kıyametten nişan’’ (Himmet, 1992, s.426).

Mahtumkulu’nun toplumun huzuru için toplum felsefesinin temeline, toplumu oluşturan fertlerin sahip oldukları ile ilgili kanaatkâr olmaları gerektiğini koymaktadır. Fertler kanaatkâr olmazsalar toplumda çatışmaların, sürtüşmelerin önüne geçilemeyeceğini dile getirir.

Bunlu bolur, murâdına yetmeyen,

Münlü bolur, Hak emrini tutmayan,

*Öz rızkına hiç kanaat etmeyen,
Gözün diker, kişi aşına zâr bolur.*

Mahtumkulu Divanında ticaret ve ticaret ahlakına dikkat çekilmektedir.

*Müselmansın, haber algıl zülâlden,
Kaçıver haramdan, iste helâlden,
Ölçeğin küçültüp dışın ulaldan,
Bereketi göçüp, âsmâna gelgey.*

Dünya malına doymama aç gözlülük Mahtumkulu'nun divanında şiddetle yerilmektedir.

*Ten yapmağa göynek ister yalanaç,
Göynekli der: vah, üstünden don bolsa!
Beş pul deyip, Haktan diler karnı aç,
Beşin tapsa, arzu eder on bolsa.*

*Ol yiğit ki çeke çeke hasreti,
Seferlik yüklere bolsa devleti,
Yanı birle tapsa yarağı (silahı) atı,
Yine der ki: Muğt tükenmez nân bolsa.*

*Köp nân tapıp, eğer bolsa gönlü şât,
Kız güzelden mahbûb ister, hem evlat,
Bu devleti peyda etse adamzât,
Gönlü ister, büyük şehre han bolsa.*

*Hem han bolsa, hem dünyâsı tay bolsa,
Hem ölmese, hem esbâbı şay bolsa.
Hem bermese, hem çürümez bay bolsa,
Yahşı adı hem hem dünyada dan bolsa.*

*Mahtumkulu görüp düşman ta'nasın,
Mert oldur, şâd tuta gamdan sinesin,
Yeryüzü doldurmaz gözün hanasın,
Karun kimin nice gaznan ken bolsa.*

Toplumda, toplumsal hayatın temeli iyi bir yardımlaşmayla sağlanmış olur. İnsanlığın ilerlemesine engel olan, isyan, ihtilal ve ihtilafların en önemli önleyicisi, paratoner'i şüphesiz ki toplumu oluşturan katmanların (tabakaların) birbirleriyle yardımlaşmasıdır. Tarihi yorumcu bir bakışla incelediğimizde, toplumsal hayatın dengesini ve toplumsal hayatın huzurunu bozan kavga ve sürtüşmelerin meydana gelmesine, insanlarda kötü ahlakın oluşmasını hazırlayan "Ben tok olayım da, başkası açlıktan ölürse ölsün bana ne" cümlesindeki bencillik ve egoistliktir.

Toplumsal dengenin varlığını koruyan intizamın en önemli unsuru şüphesiz ki, toplumun tabakaları arasında uçurumun olmamasıdır. Toplumu oluşturan zengin ve fakirlerin birbirlerini iyi anlayıp, yakınlaşmaları çok önemlidir. Bu yakınlaşmanın ön şartı da; zenginin fakir'e yardımı, fakir'in de zengine muhabbetidir. Eğer bu denge sağlanamazsa, zengindeki tevazu (alçak gönüllülük) ve yardımlaşma hissi yerini,

baskıya, hor görmeye, gururlanmaya bırakacak. Fakirdeki muhabbet, sabır ile itaat hissi yerini, isyan, hased, kin ve düşmanlık duygusuna bırakacak. Neticede de toplumsal sürtüşmeler, kavgalar baş gösterecektir. Bunun birçok örnekleri toplum tarihinde mevcuttur¹⁹.

Bu dile getirdiğim, toplumun temelini sarsan toplumsal hastalığın tedavisini, büyük düşünür Mahtumkulu şu mısralarıyla nazara veriyor:

Fakire münasip sabr-u kanaat,

Baylar yaraşığı hayr-u sehavet’’ (Himmet, 1992, s.374).

Mahtumkulu divanında sosyal olayların zorlayıcılık özelliğine de dikkatimizi çekmektedir.

Mahtumkulu, diyer sözüm dağ aşmaz,

Nâmert adam yoldaşına karaşmaz,

Yashane yerinde gülmek yaraşmaz,

Toyun meylisinde gülen yahşıdır.

Mahtumkulu şiirlerinde toplumun birlik ve beraberlik içinde yaşamaları için meşveret’e (danışma) de dikkatimizi çekmektedir.

Nâmert oldur, geneş eyler zen bile,

Koç yiğitler zen geneşin anlamaz.

Mertten dilek etsen aydar: “Hub bolur”,

Bir bahşişten yetmiş belâ dep bolur,

¹⁹ Fransız ihtilali, Bolşevik ihtilali v.b.

Muhammes geneşi öyde köp bolur,

Düşman görse, tutar işin anlamaz.

İslâm dininde zekât çok önemli bir sosyal dayanışmadır. Bu sosyal dayanışmaya uymayan zengini, Mahtumkulu şiirlerinde şiddetle yermektedir.

Baylar zekât bermey, boluptur süthor,

İl içinde köpeliptir hüisithor,

Ömür ötüp, gafilete bolupmız mağrur,

Bilmenem, yakın mı âhir zamane.

Görüldüğü gibi Mahtumkulu Firakı eserlerinde toplumun bütün meselelerine yer vermektedir. İnsan bu dünyadan nasıl olsa bir gün göçecektir. Geçici olan bu dünyada toplumun iktisadi ve ekonomik yapısını sarsacak dünya malına aşırı tamah ve açgözlülüktен toplumun fertlerini men etmeye çalışıyor. Eserlerinde akılda sosyal huzursuzluğa yol açan zengin – fakir, idareci ve idare edilenlerin dengeli olmalarını işlemektedir. Bu konularda şiirlerinde nasihat verici konular ön plana çıkmaktadır. Bu nasihatların başında hemen hemen divanının yarısından fazlasında namert insanlardan, cahillerden, zalimlerden, adaletsiz idarecilerden, haram ve yetimin hakkını yiyenlerden, ahlaksız ve edepsiz insanlardan, israfçılardan, tamah ve aç gözlülerden toplumu meydana getiren fertlerin uzak durmaları gerektiğini yer almaktadır. Buna karşılık toplumsal yapıyı teşkil eden insanları mertliğe, kanaatkârlığa, cömertliğe, fakir ve yetimi kollamaya, adaletli olmaya, vatanperverliğe, namusluluğa, inancını dosdoğru yaşamaya, iyi ve âlim insanlara yakın olmaya davet ediyor (Söylemez, 2002, ss.108-109).

O'nun asıl gayesi hem toplumsal hem de bireysel konularda görüş bildirirken, insanın daha huzurlu ve refah içinde yaşaması gerektiğini vurgulamaktadır. Türkmen halkını çalışkanlığa, dürüstlüğe, birbirine karşı anlayışlı olmaya, kimsesizlere ve

yoksullara yardım etmeye çağırarak toplumsal birlikteliği sağlamaya çalışır (Sağlam, 2013, s.117).

Kendi toplumun sorunlarını çok iyi bilen düşünür, daha önce de zikr ettiğimiz gibi yaşadığı devrin sosyal adaletsizliğinin farkındadır. Bu yüzden onun en çok eleştirdiği kişiler cimri insanlar olmuştur. Çünkü cimrilik eden kişiler, fazla mallarını paylaşmayı, Allah yolunda ve devletin yararına kullanmamışlar. Şair düşünce dünyasında dini ve tasavvufi bir havaya hâkim olduğu için eleştirileri de dini temellere dayanarak yapmaktadır. Cimriliğin en büyük günahlardan olduğunu, Allah'ın cimrileri sevmediğini ve zekât vermekle müminlerin mallarının temizleneceğini dile getirmektedir. Sadaka ve zekât vermenin toplumun huzuru için ne kadar önemli bir işleve sahip olduğunu bilir ve dönemin zenginlerine zekât vermeleri gerektiğini, bunun İslam'ın emirlerinden olduğunu şiirlerinde belirtmektedir (Sağlam, 2013, s.173).

18.yüzyılın sosyal ve siyasi şartları içinde büyük sıkıntılar çeken, manevi açıdan sarsılan halkına her konuda rehberlik etmeye çalışan Mahtumkulu, eserleriyle her zaman yoksul ve fakir toplumun yanında olmuştur. Egemen sınıfa karşı çekinmeden eleştirilerini dile getirmiştir (Sağlam, 2013, s.177). Devrin sosyal ve siyasi problemlerini şiirlerinde aydın bir şekilde gösteriyor (Söylemez, 2009, s.66).

Adalet kavramı toplum için çok önemlidir. Fakat nedense insanların çoğu ondan uzak kalmayı tercih ederler. Adaletten uzak kalmayı tercih edenler; adaletin her yerde geçerli olan bir sermaye olduğunu bilmemektedirler (Söylemez, 2011, s.4). Adalet kavramı en geniş anlamıyla ele alındığında “denge” kavramının karşılığı olarak kendini hissettirir. Adalet Allah'a yakın olma yollarından biridir. İnsanın mutlu olması için hakkı bulması gerekir. Bunun kapısı da adalettir. Akılların yaşadığı devirde adaletsizlik üzerine kurulu olan bu sosyal ve siyasi rahatsızlığı divanında açıkça belirtmektedir. Bununla birlikte toplum görüşünde birde inanç birliğinden bahseder. Çünkü inanç birliği, milleti meydana getiren manevi unsurlardan biridir. Aynı inancı taşıyanların iktisadi yönden dayanışma içinde olmalarının temelini oluşturan en önemli faktör manevi dayanışmadır (Söylemez, 2002, s.116-118). Dolayısıyla düşünür toplumun huzuru ve mutluluğu için kendi

halkına önderlik etmiştir. Şiirlerinde toplumu yardımlaşmaya, paylaşmaya, sosyal dayanışmaya çağırmaktadır.

Sonuç olarak Mahtumkulu Firaki'nin düşünce dünyasında insanı, olgun ve faziletli kılan manevi ve ahlak endeksli değerlerin önemi dile getiriliyor. İnsanı, olgun insan vasıflarından uzaklaştıracak hem insan hem de toplum için zararlı hale getiren kötü insanın vasıflarından uzak durmayı nazara veriyor. Bu konuda ölçüsü ise; İslam dininin ve düşünürlerinin kabul ettikleri değerlerdir.

Türkmenlerin büyük akıldarı Mahtumkulu'nu bir şair olarak görmek eksik kalır. Düşünür şair olmakla birlikte hem akıldar, hem felsefeci, sosyolog hem de tarikat lideri ve bilge kişidir (Söylemez, 2003, s.14). Mahtumkulu, bizim halkımızın ve onun kültürünün düşünce tarihinde yalnızca Türkmen edebiyatı ve edebi dilini esaslandırmakla kalmayıp aynı zamanda gelişmiş toplumsal ve hümanizm düşünceleri üzerine çalışmalarıyla da yenilikler ortaya koydu. Türkmen düşünce dünyasının, edebi dilinin, edebiyatının, sosyal düşüncelerinin ve hümanizmin yeniden değerlendirilmesinde hem de ilerlemesinde Mahtumkulu'nun büyük etkisi oldu (Çarıyev, 1961, s.5).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Türkmenistan'ın bağımsız bir devlet olması ile birlikte Sovyet dönemlerinde yedi kilidin altında yatan yasaklanan tarihi, kültürü, edebi mirası yeniden aydınlanmaya imkânlar yarattı. Şimdi biz çok eski geçmişte yaşamış tarihçilerimizin, edebiyatçılarımızın, düşünürlerimizin, ansiklopedist akıldarlarımızın neslimize bırakmış olan tarihi zenginliklerimizi öğreniyoruz. Böylece türkmen okuyucusu Cumhuriyet yıllarında Mevlana Celalettin Rumi, Yunus Emre, Nevayı, Fuzuli, Ömer Hayyam, Nesimi, Hoca Ahmet Yesevi gibi birçok düşünürlerimizin eserleriyle yeniden tanıştı (Mammedov, 2014, s.16).

SONUÇ

İnsan akli ve düşüncesinin en temel sorunlarından biri, hatta en önemlisi, hiç şüphesiz bizzat kendisi, yani insan olmuştur. İnsanlık tarihi boyunca, farklı zamanlarda ve coğrafyalarda hep insan sorugulanmıştır. Tüm bu sorgulamaların, teknik anlamıyla felsefi antropoloji çerçevesinde yapıldığını söylemek mümkün değildir. Ancak her sorgulamanın insanın daha iyi anlaşılmasına yönelik bir çaba olduğunda şüphe yoktur. İnsanı anlamak, ‘insanın anlamı’nın ne/neler olabileceği üzerinde teorik düşünmelerin esas amacıdır. Hatta teorik ya da pratik insani düşünmenin asıl amacının da insanı anlamak olduğu söylenebilir. Dolayısıyla her insan araştırması, felsefi, etik, politik vb. aslında genel olarak “insan nedir?” sorusuna oluşturulacak cevaba bir katkı olarak görülebilir. Mahtumkulu Firaki’nin çabalarının da insanı anlamaya yönelik olduğunu, insan üzerine psikolojik, ahlaki sosyolojik gözlemlerde bulunduğunu; bu yönüyle doğrudan görece yeni ve kendisinden sonra şekillenmiş bir disiplin olan felsefi antropolojiyle ilişkilendirilemese de, amacının ve sözlerinin “insan” ve “insanı anlama” gibi bir çaba içerisinde olduğunu görüyoruz.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada tesbit edildiği kadarıyla felsefe düşünce tarihi dikkate alındığında insan hakkında her filozof kendi düşünce dünyasına, yaşadığı çağın etkisine, dönemine, kültürüne, çevresine göre dolaylıda olsa tanımlamaya çalışmışlar. Böylece insanın ne olduğu sorusu açık ve net olmasa da yukarda da belirttiğimiz gibi en baştan itibaren sorulagelmiş, bir problem söz konusu olmuş ve çağdan çağa değişen farklı nitelikte olsa da tanımlanmış, değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, insanın fitratının ne olduğu sorunu yalnızca felsefe tarihinde bir problem olmakla kalmayıp, aynı zamanda mitlerde veya söylencelerde, şiirde edebiyatta, romanlarda, tarihte dinde, sanatta, bilimde ve tıpta insanoğlu hep bir düşünce konusu olmuştur.

Görüldüğü gibi aslında gerçek bireysel insanı bulmak için büyük tarihçilere, romancılara, trajik yazarlara başvurmamız gerekmektedir. Şiir yalnızca bir doğa öykünmesi, tarih de yalnızca cansız olgular ve olayların anlatılması değildir. Şiir gibi

tarih de, kendimizi bilmek için bir organon, kendi insansal evrenimizi kurmak için gerekli olan bir araçtır.

Felsefî Antropolojinin esasları çerçevesinde değerlendirme yaptığımız Mahtumkulu Firaki'nin insan felsefesinde insanın iç ve dış bütünlüğü bakımından bir birliktelik içinde olması gerektiği vurgulanmaktadır. Onun insan anlayışı tıpkı dinsel felsefî antropolojinin insana bakış açısı gibidir. İslamiyet'te insanın, maddi yönünün yanında birde manevi yönünün olduğu; bu iki yönün birbirini tamamladığı üzerinde durulur. İnsanın maddi tarafı onun bedeni, manevi tarafı ise onun ruhudur. İnsan bedenini hareket ettiren güç manevi kalb'tir. İnsan ancak bu iki yönüyle bütünlük taşımaktadır. Yani insan, bu ikisinin bölünmez bütünlüğüdür. Mahtumkulu'ya göre insanın yapısı, anlaşılması, felsefî düşüncesi ve insanın kendini tanıması İslam terimlerine göre toplumda insanın araştırılmasıdır.

Bu büyük müteffekkir Toplum ve Toplumsal Problemlerin çözümünü, büyük bir tarihe sahip olan atalarımızın adalet üzerine bina edilmiş, dayanışma ve gözetim ideolojisiyle, İslam dininin uhuvvet (kardeşlik) üzerine kurulu faziletli değerlerde aramaktadır. Bu değerler toplumda bazı hamle ve hareketleri meydana getirir. Bunun neticesinde de insan olgunlaşır. Bu olgunlaşmadan da kolektif şuur denilen ma'seri varlık doğar. Geçmişten bugüne, Türkmen halkının her ferdi bu bağlar sayesinde aynı duygu ve düşünceyi paylaşmış, aynı değerlerin kavgasını vermiş ve aynı mefkûreyi gerçekleştirmek için yollara düşmüşler.

Mahtumkulu'ya göre milleti birleştirici en önemli faktör inanç birliği ve din birliğidir. O, bu birliğe ulaşamayan toplumu dağınık görür. Çünkü toplumların güçlü olabilmeleri için millet olmaları önemlidir. Neticede Mahtumkulu'nun divanında işlediği birlik ve beraberlik bağları üzerine siyasi lider Saparmurat Türkmenbaşı önderliğinde Bağımsız Türkmenistan Devleti kurulmuştur (Söylemez, 2002, ss. 130-131).

Mahtumkulu'nun düşünce dünyasına bundan sonra yepyeni bir meseleymiş gibi bakmak şüphesizdir. Çünkü bu mesele hiç bir zaman eskimeyen, üzerine tekrar düşünülmesi, değerlendirilmesi gereken bir meseledir. Cumhuriyet devletimizin çok önemli konularından biridir.

İnsanlık tarihi boyunca sorulan “İnsan Nedir?” sorusu gerçekten ebedidir. Geçmişte de günümüzde de insan konusu çok önemli ve tartışmalı konulardan biridir. Çünkü insan yaratılışı itibarıyla yeryüzünde ayrı bir yeri, değeri, önemi ve anlamı olan aynı zamanda karmaşık bir varlıktır. Bu nedenle her zaman için insanın ne olduğu sorusu güncelliğini koruyacaktır. Ve bu gün insan evrenin birçok sırrına derinlemesine nüfuz ettiğinde, kendi varlığının kökenleri bir sır olarak kalmaya devam edecektir.



KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1998). *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*. İstanbul: İnkilap.
- Aristoteles, (1996). *Metafizik* (A. Arslan, çev.). İstanbul: Sosyal Yanyınları.
- Akdemir, E. (2010). *İNSAN FELSEFESİ Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği*. İstanbul: birey.
- Atayev, K. (2008). *MAGTYMGULY Goşgular*. Aşgabat: Türkmen Devlet Neşiriyat Gullugy.
- Aşyrov, A. (2014). *Magtymgulyynyn Golyazmalarının Dernevi*. Aşgabat: Türkmen Devlet Neşiriyat Gullugy.
- Alatlı, A. (2010). *Batı 'ya Yön Veren Metinler 2*. Kapadokya meslek yüksekokulu.
- Biray, H. (1992), *Mahtumkulu Divanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Biray, H. (1938), *Mahtumkulu Divanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Bilhan, S. (1996). *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi.
- Bilimler Akademi Komisyonu, Mahtumkulu Edebiyat Enstitüsü. (1994). *Mahtumkulu Şiirleri*. Aşgabat.
- Bekmiradov, A. (1987). *Andalıp hem Oğuznamacılık Debi*. Aşgaba.
- Cassirer, E. (1997). *İnsan Üstüne bir Deneme*. (N. Arat çev.). İstanbul: YKY.
- Cevizci, A. (2011). *FELSEFE TARİHİ*. İstanbul: Say.
- Cıvgın, A.G. (3/2014:109-121) *Ontolojik Temellere Dayanan Felsefi Antropoloji*. Mavi Atlas.
- Çotuksöken, B. (1197). “*Ernst Cassirer’de İnsan*” *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi – Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*. Hazırlayan: İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Çarıyev, G. (1961). *Mahtumkulu’nun Hümanizmi*. Aşgabat.

Çevikbaş, S. (2003). “İnsanın Anlamı ve David Hume’un İnsan Bilimi”.

Davies, M. W. (1991). *İSLAMİ ANTROPOLOJİNİN OLUŞTURULMASI -kendinizi ve başkalarını tanımak-* (T. Doğukargın çev.). İstanbul: Endülüs.

Добрынина, В.И. (1997). *Философия XX века, России*. (Dobrinina, V.İ. (1997). *Filosofiya XX veka, Rossii*) [Dobrinina, V.İ. (1997). *20 yüzyıl Felsefesi, Rusya,*]

Ergin, M. *Dede Korkut Kitabı*. Boğaziçi.

Erkızan, H. N. B. (2012). *Aristoteles’ten Nussbaum’a İnsan*. İstanbul: Sentez

Gandimov, Ş. (1983). *Magtimguli, Saylanan Eserler*. (1 cilt). Aşgabat.

Güzel, A. (2014). *Mahtumkulu Firaki Anı Kiabı*. Ankara.

İyi, S. (2006). *Cumhuriyet Döneminde AYDINLANMA ve İNSAN FELSEFESİ ÇALIŞMALARI*. İstanbul: Toroslu.

İlin, M. ve Segal, E. (1998). *İnsan Nasıl İnsan Oldu* (A. Zekerya çev.). İstanbul: Say.

İncil – Tevrat – Zebur, (2009). Kutsal Kitap, Mezmurlar 8.

Jos de Mul. (2014). *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*. Amsterdam University.

Kuçuradi, I. (1997). “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlunun Yeri” Yüzyılımızda İnsan Felsefesi – Takiyettin Mengüşoğlu Anısına. Hazırlayan: İoanna

Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Köprülü, F. (1984). *Türk Edebiyatı ve İlk Mutasavvıflar*. Ankara.

Karakuş, Y. (2014). *Mahtumkulu Firaki ve Düşünce Dünyası*. Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sulanları Buluşması.

Krüger, P. H. (2009, Nisan). *The Public Nature of Human Beings. Parallels between Classical Pragmatisms and Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology*. Frinze University Press.

- Mammedov, A. (2014). *Magtymguly Ylham Çeşmesi*. Aşgabat: Türkmen Devlet Neşiriyat Gullugy.
- Mahtumkulu, (1957).“Saylanan Eserler”. Aşgabat: Türkmen Devlet Neşiriyat Gullugy.
- Mengüşoğlu, T. (2015). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğubatı.
- Mengüşoğlu, T. (1998). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mengüşoğlu, T. (2014). *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*. Ankara: Doğubatı.
- Mikail, S. (2002). *Mahtumkulu’nun Felsefe Dünyası*. Aşgabat.
- Mikail, S. (2009). *Türkmenistan’ın Sosyo-Kültürel Yapısı*. İzmir: Tıbyan
- Mikail, S. (1999). *Türkmenistan’nın Sosyo-Kültürel Yapısı*. Aşgabat.
- Mikail, S. (2003). *Magtymguly’nın Düşünce Dünyesi*. Aşgabat: Ylym.
- Mikail, S. (2002/1, sayı 35). Magtymguly’nun Eğitim Görüşü. Felsefe Dünyası.
- Mikail, S. (2011). Mahtumkulu’nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı. Dicle Üniversitesi Z. Gökalep Eğitim Fakültesi Dergisi, 16.
- Morris, D. (1985). *Çıplak Maymun (The Naked Ape)* (N. Yavuz, çev.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Mustakov, R. (2014). Magtymguly ve Gündogar Edebiyatı. Aşgabat: Türkmen Devlet Neşiriyat Gullugy.
- Örnek, Y. (1197). “ *Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu*”
Yüzyılımızda İnsan Felsefesi – Takiyettin Mengüşoğlu Anısına. Hazırlayan: İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Scheler, M. (1968). *İnsanın Kosmosdaki Yeri*. (T. Mengüşoğlu). İstanbul Matbaası.
- Scheler, M. (1958). *Philosophical Perspective*, trans. Oscar A. Haac. Boston: Beacon Press.
- Sağlam, S. (2013). Mahtumkulu’nun Tenki Şiirleri Üzerine bir inceleme.

Sarı, M. (2012, Temmuz- Ağustos). *Kısa felsefi antropoloji notları*,

<http://www.gundogusu.net>, Gündoğusu Dergisi Sayı 3.

Sun, Kidd, *PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: ERNST CASSIRER, MAX SCHELER AND THOME H. FANG*.

Şyhnepesov, A. (2014). *Magtymgulynyn Âlemi*. Aşgabat: Türkmen Devlet Neşiriyat Gullugy.

Vural, M. (2011). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.

Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (H. Vehbi Eralp çev.). İstanbul: Sosyal.

Elektronik Kaynaklar

Çilingir, O. (2004). *İnsan Nedir?*

<<http://www.historicalsense.com/Archive/Fener67.htm>>

Философская антропология и её основные проблемы, (2015). (Filosofskaya antropologiya i yeyo osnovnyye problemy, 2015.) [*Felsefi antropoloji ve onun temel sorunları*, 2015.] https://studopedia.ru/18_25725_filosfskaya-antropologiya-i-ee

Chin-Tai Kim. “The Nature and Possibility of Philosophical Antropology”. Case Western Reserve University. www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthKim.htm

Philosophical Anthropology. New World Encyclopedia. www.newworldencyclopedia.org/.../philosiphicalanthropology

Philosophical anthropology. https://everipedia.org/wiki/Philosophical_anthropology

Apostolopoulou. Georgia the Problem of Religion in Helmuth Plessner’s Philosophical Anthropology, in Reimer, A. James and Siebert, Rudolf J. (1992) *The*

Influence of the Frankfurt school on contemporary theology: critical theory and the future of religion. https://everipedia.org/wiki/philosophical_anthropology

Philosophical Antropology. (1979). Article about Philosophy.

<https://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Philosophical+Anthropology>



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Feruza HAYETOVA

Doğum Yeri: TÜRKMENİSTAN

Doğum Tarihi: 20.07.1986

Medeni Hali: Bekâr

EĞİTİM BİLGİLERİ

2015’de Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünden mezun oldu.

2018’ de Muğla Sıtkı Koçman Üniversiesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans bölümünden mezun oldu.

MESLEKİ BİLGİLER